

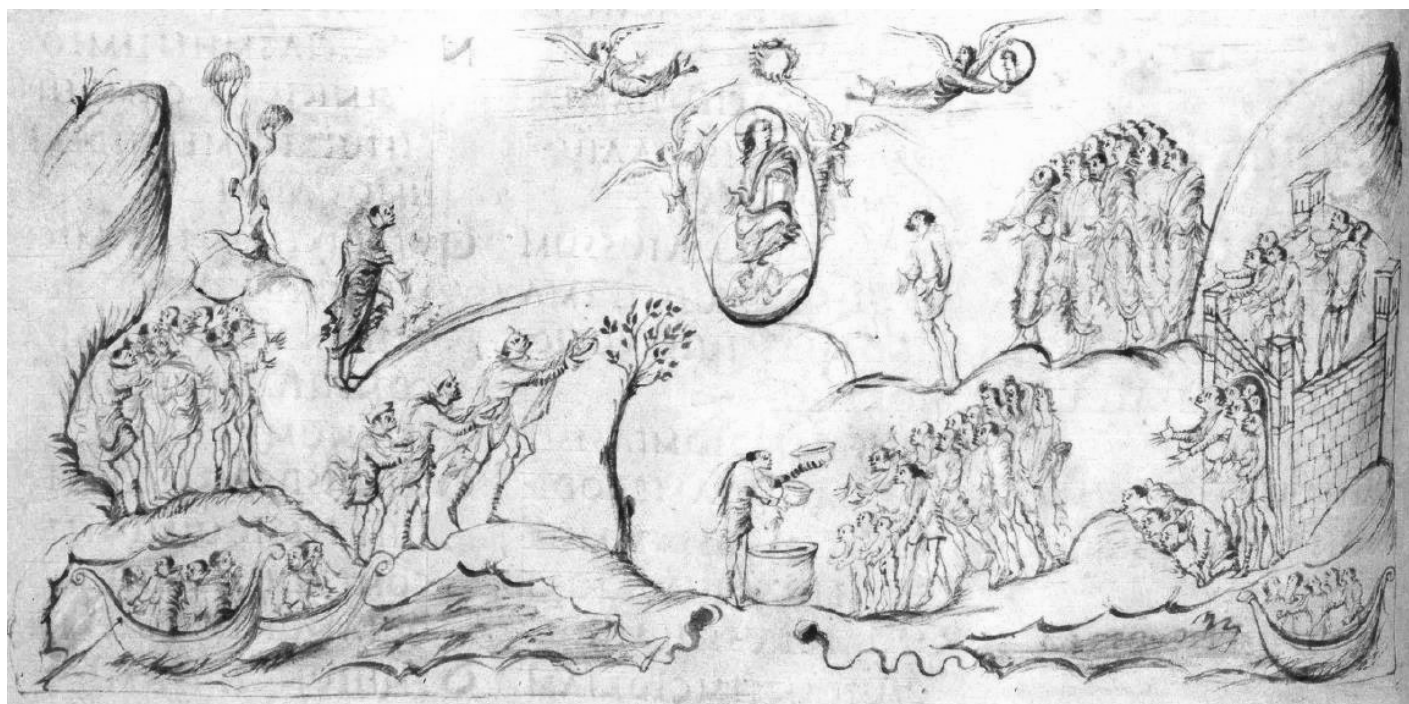
Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Doktori Iskola

„KIRÁLYOK ZSOLTÁRA, ZSOLTÁROK KIRÁLYA”

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

Doktori (PhD) értekezés a hittudományok (ószövetségi exegézis) tárgy körében



Az Utrechti Zsoltárkönyv illusztrációja a 72. zsoltárhoz (9. sz.)

Készítette: Németh Áron, református lelkész

Témavezető: Dr. habil. Kustár Zoltán, tanszékvezető egyetemi tanár

Debrecen, 2015

*Editnek
Máténak
Sámuelnek*

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék.....	1
Előszó.....	3
1. fejezet: KUTATÁSTÖRTÉNET.....	4
1.1. A zsoltárkutatás mai állása.....	4
1.1.1. Paradigmaváltás a zsoltárkutatásban.....	4
1.1.2. Az új paradigmához vezető út fontosabb állomásai.....	8
1.1.2.1. <i>A Zsoltárok könyve előállása – szinkrón megközelítés</i>	11
1.1.2.2. <i>A Zsoltárok könyve előállása – redakciótörténeti megközelítés</i>	12
1.1.2.3. <i>Konklúzió</i>	15
1.2. A királyzsoltárok kutatástörténete.....	16
1.2.1. A királyzsoltárok teológiája.....	18
1.2.1.1. <i>A messiási(-krisztológiai) értelmezés lehetősége</i>	18
1.2.1.2. <i>Az ószövetségi királyteológia az ókori királyideológiák fényében</i>	21
1.2.2. A királyzsoltárok előállása.....	25
1.2.3. A királyzsoltárok szerepe a Zsoltárok könyvének struktúrájában.....	27
1.3. A 72. zsoltár kutatástörténete.....	29
2. fejezet: CÉLKITŰZÉS ÉS MÓDSZEREK.....	36
3. fejezet: A 72. ZSOLTÁR IRODALMI ANALÍZISE.....	39
3.1. Szövegkritika.....	39
3.2. Fordítás.....	54
3.3. Szerkezet.....	55
3.4. Műfaj és <i>Sitz im Leben</i>	59
3.4.1. A királyzsoltárok csoportja.....	61
3.4.2. A 72. zsoltár műfaja.....	64
3.4.3. A 72. zsoltár <i>Sitz im Lebenje</i>	67
3.5. A 72. zsoltár keletkezése.....	68
3.5.1. A 72. zsoltár előállításával kapcsolatos eddigi eredmények.....	68
3.5.2. A 72. zsoltár előállása.....	71
3.5.2.1. <i>Alapréteg</i>	71
3.5.2.2. <i>Továbbírás I. (Zsolt 50–83*)</i>	75
3.5.2.3. <i>Továbbírás II. (Zsolt 42–83*)</i>	79
3.5.2.4. <i>Továbbírás III. (Zsolt 42–88*)</i>	84
3.5.2.5. <i>Továbbírás IV. (Zsolt 2–89*)</i>	88
3.5.2.6. <i>Továbbírás V. (Zsolt 2–106*)</i>	90
3.5.2.7. <i>Konklúzió</i>	93
4. fejezet: A 72. ZSOLTÁR TEOLÓGIAI KONCEPCIÓJA.....	95
4.1. Az alapréteg és az ószövetségi királyteológia (Zsolt 72,1ab–8.12–14.16–17aαβ).....	95
4.1.1. Az ószövetségi királyteológia ókori közel-keleti gyökerei.....	95
4.1.2. Az izráeli/júdai királyteológia és annak elemei a Zsolt 72 alaprétegében.....	97
4.1.2.1. <i>A király mint szociális instancia (Zsolt 72,2.4.12–14)</i>	99
4.1.2.1.1. <i>Jog és igazság(osság) Izráelben és az ókori Közel-Keleten</i>	99
4.1.2.1.2. <i>Az alapréteg szegény-tematikája</i>	103
4.1.2.2. <i>A király mint a kozmikus rend garanciája (Zsolt 72,3.5–7.16–17aαβ)</i>	106
4.1.2.2.1. <i>A termékenység mint az igazságos uralkodás metaforája</i>	107
4.1.2.2.2. <i>Az igazságos uralkodás hatása a termékenyegre</i>	110
4.1.2.2.3. <i>Az igazságos uralkodás és a király élete</i>	116
4.1.2.3. <i>A király birodalma és univerzális uralma (Zsolt 72,8)</i>	129
4.1.2.3.1. <i>A birodalom földrajzi koordinátái</i>	129
4.1.2.3.2. <i>Az univerzális uralom természete</i>	134

4.1.2.4. Konklúzió	137
4.2. A királyteológia fogságkori újraértelmezései (I. továbbírás: Zsolt 72,1aα.4*.14*.20)137	
4.2.1. A 72. zsoltár biografizálása (Zsolt 72,1aα.20)	138
4.2.2. Az igazságosság másik arca (Zsolt 72,4*.14*)	141
4.3. A királyteológia fogság utáni újraértelmezései	143
4.3.1. A népek reakciója a király univerzális uralmára (II. továbbírás: Zsolt 72,9–11). 145	
4.3.1.1. <i>A népek hódolata mint ókori királyideológiai toposz</i>	146
4.3.1.2. <i>A behódolás etnikai koordinátái</i>	153
4.3.1.3. <i>A népek hódolata mint restaurációs modell</i>	158
4.3.1.4. Konklúzió	162
4.3.2. Az univerzalitás újraértelmezése (III. továbbírás: Zsolt 72,15.17aγ.b)	162
4.3.2.1. <i>Egyetemes könyörgés a királyért</i>	163
4.3.2.1.1. Nyelvi megfontolások	163
4.3.2.1.2. Vallási demokratizálódás	167
4.3.2.1.3. „Spirituális behódolás”	169
4.3.2.2. <i>A király mint univerzális áldásparadigma</i>	172
4.3.2.2.1. Nyelvi megfontolások	173
4.3.2.2.2. Párhuzam az ősatya-ígérettekkel	174
4.3.2.3. Konklúzió	176
4.3.3. A restauráció késlekedése és a (szegény) nép kilátásai (IV. továbbírás: Zsolt 72,3*.7*)	177
4.3.3.1. <i>A szegény-tematika újraértelmezése a 72. zsoltárban</i>	177
4.3.3.2. <i>Rezignáció és restauráció a Zsolt 2–89*-ben</i>	179
4.3.4. Változó teokratikus perspektíva (V. továbbírás: Zsolt 72,18–19)	183
4.3.4.1. <i>A királyteológia korrekciója a doxológiában</i>	183
4.3.4.2. <i>A doxológia teokratikus teológiája a Zsolt 2–106* kontextusában</i>	188
4.4. Kitekintés: A Zsoltárok könyvének záróredakciói	190
4.4.1. A Zsoltárok könyvének lezáródása	190
4.4.1.1. A 72. zsoltár a záróredakciók fényében	191
4.4.1.2. A népek behódolásának integrálása a teokratikus koncepcióba	192
4.4.2. Az egyéni kegyesség formáinak szintézise a Zsoltárok könyvében	194
4.4.3. A Zsoltárok könyvét lezáró szerkesztői körök	197
5. fejezet: EREDMÉNYEK ÖSSZEFOGLALÁSA	203
5.1. Összefoglalás	203
5.2. Summary	206
6. fejezet: JEGYZÉKEK	i
6.1. Rövidítések jegyzéke	i
6.2. Irodalomjegyzék	ii

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. A Zsoltárok könyvét az Újszövetség számos alkalommal idézi, a régészeti leletek alapján Qumránban is kedvelt olvasmány lehetett. Az ógyház egyik leggyakrabban hivatkozott ószövetségi könyve, több mint húsz görög és latin szerző írt kommentárt vagy homíliát a zsoltárokhoz. A reformáció hajnalán Luther ennek a könyvnek a magyarázatával kezdi teológiai tanári munkásságát, a zsoltárokhoz kötődik első publikációja is, és az ószövetségi könyvek közül a Zsoltárok könyvével foglalkozik legtöbbit, miközben Isten kijelentésének olyan teljességével találkozik, hogy „kis Biblia”-ként aposztrofálja a Zsoltárok könyvét. Kálvin nagyon mély, személyes érintettséget tapasztal a könyv magyarázása közben, s úgy érzi, hogy tiszta tükörbe néz, melyet szívesen tart oda másoknak is. A teológusokon túl sok zsoltár érintett meg költőket, zeneszerzőket és képzőművészeket, a liturgián keresztül pedig a Pszaltérium szerves részévé lett a mindenkori zsidó és keresztyén egyéni, illetve közösségi kegyességnek. Nem véletlen az sem, hogy a zsoltárok fordításai az első nemzeti (így többek között magyar nyelvű) Biblia-részletek között szerepelnek az evangéliumok mellett, s így formálják ma is világszerte az Istent kereső lelkeket.

A Zsoltárok könyve által „megragadottak” sorába beállva szentelhettem az utóbbi néhány évet annak, hogy még mélyebben megismerjem ezt a „kincstárat”, azzal a reménységgel, hogy ennek a tudományos elmélyülésnek mások is hasznát látják majd.

A dolgozat mindamelllett, hogy megtartja tárgyától a kellő kritikai distanciát, terminológiájában alapvetően református hagyományokat követ. Így például a bibliai szövegeket, ahol ezt külön nem jelöltük, a Biblia protestáns Új Fordításából (1990) 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 történelmi chrestomathia* (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 is, viszont a nemzetközi gyakorlathoz igazodva alkalmazzuk a JHVH tetragrammatont. A jegyzetapparátus és irodalomjegyzék formailag a DRHE Ószövetségi Tanszéke által meghatározott szerkesztési és hivatkozási szempontokat követi.

Jelen kutatás megvalósulásáért és e dolgozat elkészültéért sokaknak tartozom hálával. Köztük is elsősorban illesse kiemelt köszönet témavezetőmet, Dr. Kustár Zoltán tanszékvezető egyetemi tanárt, aki nemcsak felbátorított az Ószövetség mélyebb tudományos kutatására, hanem tanítványává és munkatársává is fogadva, minden szakmai és emberi segítséget megadott ahhoz, hogy Isten igéje iránti érdeklődésem doktori értekezéssé formálódhasson.

Köszönöm *alma materemnek*, a Debreceni Református Hittudományi Egyetemnek, hogy Doktori Iskolájában biztosította a kutatás szakmai kereteit, és köszönöm oktatóim és munkatársaim mindennemű támogatását. Külön köszönettel tartozom Dr. Ernst-Joachim Waschke professzor úrnak, aki hozzásegített ahhoz, hogy a *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) ösztöndíjprogramjának keretén belül Németországban is kutathassam a témát, amelynek szakmai megvitatásában szintén készséggel állt rendelkezésre.

Hálával tartozom felségemnek és gyermekeimnek, akik sok türelemmel és megértéssel segítettek munkámat. Végül, de nem utolsó sorban: אֲוֶרָה יְהוּה בְּכָל־לֵבָב (Zsolt 111,1).

Debrecen, 2014 novemberében

A szerző

1. fejezet: KUTATÁSTÖRTÉNET

„Megmozdult a zsoltárexegézis” – írja Rolf Rendtorff a *Biblical Interpretation* hasábjain folytatott intenzív zsoltárexegetikai és metodológiai vita keretében 1996-ban.¹ Azóta még inkább nyilvánvaló, hogy az utóbbi évtizedekben Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban milyen határozott lendületet nyert a Zsoltárok könyvének kutatása.² 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 kívül³ – egyelőre meglehetősen kevés visszhangra találtak a magyar nyelvű szakirodalomban,⁴ 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.⁵

1.1. A zsoltárkutatás mai állása

1.1.1. Paradigmaváltás a zsoltárkutatásban

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 metódus.⁶ A formatörténet hosszú évtizedekre meghatározta a kutatást, így a korszak zsoltárkommentárjainak döntő többsége ebből kiindulva magyarázta az egyes zsoltárokat. Joachim Becker 1975-ben a „*Wege der Psalmenexegese*” című írásában, melyben a zsoltárexegézis módszereit tárgyalja, így fogalmaz: „A formatörténeti módszerrel kezdünk, mert ez számít a zsoltárexegézis alapszerevének.”⁷

¹ „*Die Psalmenexegese ist in Bewegung geraten*”, 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 és Rózsa Huba foglalják össze a zsoltárkutatás főbb kérdéseit, valamint legújabb irányzatait a 70-es évektől a 2000-es évek elejéig, lásd MOLNÁR: *Zsoltárkutatás* (1992), 169–180.246–253; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (³2002), 327–334.

⁴ A zsoltárkutatás újabb trendjeire magyar nyelven leginkább Karasszon Dezső reagált, lásd KARASSZON, D.: *Új utakon a zsoltárkutatás?*, in: *ThSz* 43 (2000), 262–265; uő: *Új módszer a zsoltárkutatásban*, in: *Confessio* 24/4 (2000), 102–111; uő: *A strukturalista módszer*, in: *ThSz* 49 (2006), 132–133. Újabb reakció például HAMAR, Z.: *A Zsoltárok könyvének hermeneutikai kérdései*, in: Hanula, G. (szerk.): *Logos és akoés – Az Ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*, Pápa, PRTA, 2012, 79–90.

⁵ Azokat a műveket, melyek a kutatás történetében említést érdemelnek, de a későbbiekben nem hivatkozunk rájuk, az irodalomjegyzékbe külön már nem vettük fel, hanem lábjegyzetben adjuk meg ezen munkák minden könyvészeti adatát.

⁶ GUNKEL, H.: *Die Psalmen*, in: *Deutsche Rundschau* 149 (1911), 241–261; uő: *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte*, in: *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, 33; uő–BGRICH: *Einleitung* (1933), 10.

⁷ „*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; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter* (2005), 1.

És valóban, a 20. század máig ható és kikerülhetetlen 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.⁸ 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.⁹ 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,¹⁰ addig Mowinckel abból indul ki, hogy minden zsoltár eredete a kultuszban keresendő.¹¹ Nemcsak a gunkeli értelemben gondolja így, mely szerint a műfajok ősfর্মái a kultuszban gyökereznek, hanem szerinte alapvetően minden zsoltár istentiszteleti éneknek tekintendő, mely a kultikus használatra készült és a kultuszban is alkalmazták (*Sitz im Kultus*).¹² Gunkel és Mowinckel módszere oly mértékben meghatározta a zsoltárok kutatását, hogy a műfaji kérdés és a *Sitz im Leben* vizsgálata ma is nélkülözhetetlen a zsoltárexegézisben.¹³

Látni kell azonban a módszer gyengeségeit is, melyeket részben Gunkel maga is realizált.¹⁴ Így például a műfajok alig jelentkeznek „tisztá” formában, továbbá a módszerben keverednek a tartalmi és formai kritériumok, a nyelvi és teológiai szempontok pedig gyakran túlságosan alárendelt szerepet játszanak.¹⁵ A módszer határát jelzi Gunkel azon megállapítása is, mely szerint a zsoltárok elrendezésében – legalábbis formai kritériumok alapján – nincs

⁸ GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 434.

⁹ GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 10–12.22–31. Gunkel jelentőségéhez ezen a téren lásd pl. KLATT: Hermann Gunkel (1969), 229.

¹⁰ GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 29–30.

¹¹ MOWINCKEL: Psalmenstudien I (1961), 137; uő: Psalmenstudien VI (1961), 8–36. Később Mowinckel is finomít nézetein, és számol egy nem-kultikus, illetve kultusz utáni zsoltárköltészetrel is, mely a kultikus zsoltárok imitációjából kialakult ún. „*learned psalmography*”, lásd MOWINCKEL: Worship (1951/2004), XXVII.

¹² MOWINCKEL: Religion und Kultus (1953), 117; uő: Psalmenstudien VI (1961), 8–10.27–28; vő: ZENGER: Psalmenforschung (2000), 403–404.

¹³ A Zsoltárok könyve kutatástörténetének összefoglalását a Gunkel és Mowinckel neve által fémjelzett korszakban lásd pl. GUNKEL, H.: Ältere und neuere Psalmenforschung, in: ChW 30 (1916), 142–251; HALLER, M.: Ein Jahrzehnt Psalmenforschung, in: ThR 1 (1929), 377–402; MONTGOMERY, J. A.: Recent Developments in the Study of the Psalter, in: AThR 16 (1934), 185–198; 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; KAPELRUD: Scandinavian Research (1965), 74–90; STAMM: Psalmenforschung (1955), 1–68; MOWINCKEL, S.: Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit und Psalm Exegesis), in: VT 5 (1955), 13–33; RIDDERBOS, N. H.: De huidige stand van het onderzoek der Psalmen, in: *Gereformeerde Theologisch Tijdschrift* 60 (1960), 8–14; KROEZE, J. H.: Die Psalmen. Eine Übersicht über einige Psalmenwerke der Gegenwart, in: *Bibel und Leben* 8 (1967), 220–231; CLINES, D. J. A.: Psalm Research since 1955. I.: The Psalms and the Cult, in: TynB 18 (1967), 103–126; uő: Psalm Research since 1955. II.: The Literary Genres, in: TynB 20 (1969), 105–125; ANDERSON, A. A.: Psalm Study between 1955 and 1969, in: *The Baptist Quarterly* 33 (1969), 155–163; CLEMENTS, R. E.: *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1976, 76–98; FEININGER, B.: A Decade of German Psalm-Criticism, in: JSOT 20 (1981), 91–103; 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: uő: *On the Way to Canon. Creative Tradition History in the Old Testament* /JSOT.SS 191/, Sheffield, Academic Press, 1998, 336–348); HARTENSTEIN: Psalmen/Psalter (2003), 1763–1764; GILLINGHAM: Psalms Through the Centuries (2008), 268–276.

¹⁴ Vő. GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 29–30.397–404.

¹⁵ 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.

felismerhető rendezőelv.¹⁶ 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.

A 80-as és 90-es években a Gunkel-féle formatörténeti módszer mellett, számos új módszerrel gazdagodott a legújabb kor zsolttárkutatása.¹⁷

Az új irányvonalak közül a leginkább figyelemre méltó az az újszerű szemlélet, mely tudatosan szerkesztett és rendszerezett műként, azaz könyvként kezeli a Pszaltérium végső szövegét. Talán nem túlzó Millarddal és Leuenbergerrel együtt „paradigmaváltás”-nak nevezni azt a folyamatot, amelyen a zsolttárkutatás az utóbbi évtizedekben keresztülment.¹⁸ Korábban az exegéták majdnem kivétel nélkül úgy tekintettek a Zsoltárok könyvére, mint különálló költemények „archívum”-ára, százötven önálló mű konglomerátumára. Egyediségükhöz és különállóságukhoz nem is fér kétség, hiszen magában a bibliai szövegben is feliratok választják el az egyes zsolttárok, sőt a héber kéziratok még egy üres sor beiktatásával is szeparálják őket. Emiatt a Zsoltárok könyvét a többi ószövetségi könyvtől eltérő módon kezelte a kutatás, annak ellenére, hogy a Zsoltárok könyve is mint *Széfer T^ehillim* nyilvánvalóan egy könyvkompozíció a kánonban.¹⁹

¹⁶ „...eine innere Ordnung unter den einzelnen Psalmen im Ganzen nicht überliefert 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.

¹⁷ Ezek közül csak megemlítjük a zsolttárkutatásban 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, ideológiakritika, 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 in: BROWN, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 313–481.

¹⁸ Lásd MILLARD: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese (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, K.: Beiträge zur Psalmenforschung, in: ThR 46 (1981), 1–18; 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; uő: Psalmen im Psalter (1999), 443–456; KUNTZ, J. K.: Engaging the Psalms. Gains and Trends in Recent Research, in: *Currents in Research. Biblical Studies* 2 (1994), 77–106; OEMING, M.: Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, in: VF 40/1 (1995), 28–51; SEYBOLD, K.: Psalmen-Kommentare 1972–1994, in: ThR 60 (1995), 113–130; uő: Beiträge zur neueren Psalmenforschung, in: ThR 61 (1996), 247–274; 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; 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; HOWARD: Recent Trends (1999), 329–368; uő: The Psalms and Current Study, in: Firth, D. – Johnston P. S. (ed.): *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Downers Grove, IVP, 2005, 23–40; ZENGER: Psalmenforschung (2000), 399–436; OEMING: Quelle des Gebets (2002), 367–384; WEBER: Kanonische Psalterexegese (2007), 85–87; GILLINGHAM: Studies (2008), 177–282.

¹⁹ 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 (2005), 3–13; uő: Psalmen (1995), 211, aki hibásnak tartja a Pszaltérium könyvjellegének hangsúlyozását és érvényesítését a zsolttáréxegézisben.

Ebből a részben új, részben újra felfedezett szemléletből olyan lehetőségek következnek a zsoltárok exegézisére nézve, mint például a redakciókritikai vagy kompozíciókritikai megközelítés. 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.²⁰ A redakciótörténeti érdeklődés talán a Zsoltárok könyvét érte el legutoljára. A Pszalterium ilyen megközelítésének azonban mára – elsősorban német nyelvterületen – egyre több követője van. Kisebb lélegzetű, de úttörő jelentőségű munkáik miatt Reindl, Koch és Kratz írásait kell elsőként kiemelnünk.²¹ A módszer alkalmazása monografikus szinten leginkább Rösel és Leuenberger nevéhez köthető,²² majd a Hossfeld–Zenger szerzőpáros számos tanulmány mellett zsoltárkommentárban is alkalmazza a redakciókritikát.²³

A zsoltárkutatás módszerének ezt az új és meghatározó irányvonalát Erich Zenger így foglalja össze: a „zsoltár-exegézistől a Zsoltárkönyv-exegézisig”.²⁴ Eszerint a zsoltárok különálló vizsgálata mellett szükséges az egyes zsoltárokat a Zsoltárok könyvében elfoglalt helyük alapján is vizsgálni. Míg Gunkel és követői szinte teljesen figyelmen kívül hagyták az irodalmi kontextust, addig az újabb zsoltárkutatás komolyan vizsgálja, hogy az adott zsoltár milyen szomszédzsoltárok között (*concatenatio*) vagy milyen részgyűjteményben található, illetve a 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.²⁵ A módszer szerint ezen megfigyelésekből kinyerhető információk relevánsak lehetnek a vizsgált zsoltár értelmezésében.²⁶

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.²⁷ Amellett, hogy komolyan veszi a zsoltárok autonómiáját, rákérdez egy quasi-narratív összefüggésre is, melynek az adott zsoltár is részét képezi. Az egyes zsoltárok izolált exegézise mellett a kontextuális zsoltár-exegézis, illetve „Zsoltárkönyv-exegézis” egészen új ajtókat nyitott ki a kutatás előtt.²⁸

Az újfajta megközelítés máig ható tudományos diskurzust indított, melyben ugyan megjelennek a harcos ellenzők,²⁹ az óvatosságra intő és pontosabb kritériumrendszer

²⁰ KRATZ: Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik (1997), 372–377.

²¹ REINDL: Weisheitliche Bearbeitung (1981), 333–356; KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 243–277; KRATZ: Tora Davids (1996), 1–34.

²² RÖSEL: Redaktion (1999); LEUENBERGER: Konzeptionen (2004). Bővebben lásd lentebb (1.1.2.1.).

²³ HOSSFELD–ZENER: Psalmen I (1993); uő: Psalmen II (2002); uő: Psalmen III (2012); uő: Psalmen 51–100 (2000); uő: Psalmen 101–150 (2008). Bővebben lásd lentebb (1.1.2.2.).

²⁴ „Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese”, lásd ZENER: Psalmenforschung (2000), 416. Maga a kifejezés Matthias Millard kritikus tanulmányának címéből származik, lásd MILLARD: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese (1996), 311–327.

²⁵ ZENER: Kanonische Psalmenauslegung (1991), 397–413; uő: Psalter als Buch (1998), 12; HOSSFELD–ZENER: 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: Elohistorischer Psalter (2005), 18–19.

²⁶ 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.

²⁷ 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 ZENER: Psalmen im Psalter (1999), 443–444; uő: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 24, ugyanígy JANOWSKI: Psalmen/Psalter (2003), 1771; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), V.

²⁸ ZENER: Psalter als Buch (1998), 35; uő: Einführung (2010), 1–2; uő: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 24–27, ugyanígy pl. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), V.

²⁹ Így pl. GERSTENBERGER: Psalter (2005), 12; MÜLLER, A. R.: Psalter (2003), 125–130.

felállítását indítványozó mérsékeltek is,³⁰ de legnagyobb táborban azok, akik a *Psalterexege* programját különböző variációkban (szinkron és/vagy diakron) 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* módszerét.³¹

1.1.2. Az új paradigmához vezető út fontosabb állomásai

A tétel, mely szerint a Zsoltárok könyve tudatosan megszerkesztett könyvkompozíció, tulajdonképpen evidenciának számított a Zsoltárok könyvének legkorábbi értelmezői számára, de a zsoltárok sorrendje és rendezettsége mögött rejlő teológiai szándéokra nem kérdeztek rá.³² Gunkel előtt Ernst Wilhelm Hengstenberg, Joseph Addison Alexander, Franz Delitzsch és Samson Raphael Hirsch kommentárjaiban még megfigyelhető a zsoltárok közötti összefüggések keresése,³³ a 20. században egyeduralkodóvá vált formatörténeti módszer és az egyes zsoltárok *Sitz im Leben*jének vizsgálata miatt azonban e kezdeményezések elhaltak.

³⁰ 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.

³¹ Nem soroljuk fel a publikációk részletes listáját, melyek követve a *Psalterexege* 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 azán 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. Brault (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); 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). Műveik könyvészeti adatai részben megtalálhatók lentebb az *Irodalomjegyzékben* (6.2.), illetve egy részüket felsorolja például ZENGER: *Psalter als Buch* (1998), 10–11; uő: *Psalmenforschung* (2000), 416–418; uő: *Psalmenexegese und Psalterexege* (2010), 24–25. A zsoltárok kanonikus megközelítését a magyar nyelvű szakirodalomban Simon T. László (1996, 1998, 2000) írásaiban találjuk meg.

³² A *Midras Tehillim*ben például a következőket olvashatjuk: „Egy ember sem ismeri a sorrendjét [ti. a Tórának] [...] mert ha azok [ti. a Tóra szakaszai] sorrendben lennének megadva, akkor mindenki, aki olvassa, halottakat támaszthatna fel és csodákat tehetne [...] Jósua ben Lévi rabbi rendezni akarta a könyvet [= Zsoltárok könyvét], amikor egy mennyei hang szavait hallotta: »Ne ébreszd fel a szunnyadót!«”, lásd WÜNSCHE: *Midrasch Tehillim I* (1892), 32.

³³ 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, F.: *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, Lipsiae, Apud Carolum Tauchnitium, 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

Delitzsch megfigyelései alapján Cornelis Th. Niemeyer foglalkozott újra részletesebben 1950-ben írt disszertációjában a Zsoltárok könyve felépítésével és a könyvet összetartó rendező elvvel, mellyel kapcsolatban azonban negatív eredményre jut.³⁴ Később Claus Westermann túzi ismét napirendre a Zsoltárok könyve kompozíciójának kérdését. A „*Zur Sammlung des Psalters*” című tanulmányában nemcsak zsoltárgyűjteményeket különít el, hanem hangsúlyozza a feliratok, a doxológiák és a dicsőítő zsoltárok kompozícióban betöltött szerepét is.³⁵ A formatörténeti vizsgálat mellé tehát bevonja az összkompozíciót érintő megfigyeléseit. Ennek során a Zsoltárok könyvének tartalmi profilját abban állapíthatja meg, hogy a könyv első felében a panasz, a második felében a dicsőítés dominál. Westermann említést tesz a királyzsoltárok (Zsolt 2; 89) strukturális funkciójáról is.³⁶ Hartmut Gese a doxológiák (Zsolt 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48) összehasonlító vizsgálatát végzi el, melynek nyomán azonban ő még arra a következtetésre jut, hogy a Zsoltárok könyvének öt részre osztottsága mögött nem húzódik tudatos szerkesztői szándék, a Tóra-analógia csak későbbi exegetikai asszociáció.³⁷ A szomszédos zsoltárok közötti nyelvi és tartalmi kapcsolatokat vizsgálja Walter Zimmerli³⁸ és Christoph Barth.³⁹ 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.⁴⁰

A Zsoltárok könyve kompozíciójára tekintő kutatásnak újabb lendületet adott Brevard S. Childs kánonkritikai módszere (*canonical criticism, canonical approach, holistic reading*).⁴¹

erővel bír, ahogyan ezt Gunkel is megállapítja jogos kritikájában, lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 135–436.

³⁴ NIEMEYER, C. TH.: *Het Probleem van de rangschikking der Psalmen* (PhD Diss.), Leiden, 1950. A Misna, a Korán, a Szövetség könyve (Ex 21–23), a Kispróféták és a Péld 25–29 alapján hat szerkesztői elvet különít el, melyek közül egyiket sem találja meghatározónak a Zsoltárok könyvében.

³⁵ WESTERMANN: *Sammlung* (1964), 342.

³⁶ WESTERMANN: *Sammlung* (1964), 342.

³⁷ „mehr [...] eine Deutung und kein Textbefund,” lásd GESE: *Büchereinteilung* (1990), 167. Másképp KRATZ: *Tora Davids* (1996), 13, aki tudatosságot feltételez a doxológiák rendjében. Bővebben lásd lentebb (1.1.2.1.).

³⁸ ZIMMERLI: *Zwillingspsalmen* (1974), 261–271.

³⁹ 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 művének hatására a *concatenatio / Stichwortverkettung*, azaz a kulcsszavak összekötő szerepének vizsgálata fontos elemévé vált a zsoltárexegézisnek.

⁴⁰ „Die vorstehenden Ausführungen möchten sichtbar machen, daß die Auslegung der Psalmen in gegebenen Fällen die Betrachtung des einzelnen, in die Psalmensammlung aufgenommenen Psalmes übergreifen muß, wenn sie alles hören will, was in diesem reichen Gebetsbuch Israels, das nicht nur ein amorpher Haufe von zusammengesammelten Einzelementen ist, zu Gehör kommen will,” 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.

⁴¹ 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 értékeléséhez lásd pl. KARASSZON, D.: *Új módszer* (2000), 102–104; KARASSZON, I.: *Óizraeli vallás* (1994), 113–120; uő: *Tekintély és kritika* (2002), 21–25. Utóbbi írásban a szerző a következőképpen fogalmaz: „A kanonikus megközelítési mód ugyan magát a kritikai folyamatot nem támadja (ezt első vonalbeli teológia aligha tehetné meg manapság!), de teológiai értékét relativizálja: nem a különböző »rétegek«, hanem a végső forma kanonikus! [...] Viszont: ez egy csupán a sok

Childs maga is alkalmazta módszerét a Zsoltárok könyvére,⁴² de nála jóval direktebb hatást gyakorol a későbbi zsoltárkutatásra egyik tanítványa, Gerald H. Wilson.⁴³

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.⁴⁴ Ebben a munkájában Wilson ókori szerkesztői technikák és qumráni zsoltártöredékek 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.⁴⁵ A kompozíció nem más, mint teológiai reflexió a dávidi királyság elvesztésére. A IV–V. könyv egy későbbi redakció során került a gyűjteményhez azzal a céllal, hogy JHVH királyságának középpontba állításával új reményt adjon Izraelnek.⁴⁶ Elméletét Wilson aztán később több tanulmányban is kiegészítette, pontosította.⁴⁷ A tézis komoly hatást váltott ki,⁴⁸ és nyomában jelentősen megnövekedett azon tanulmányoknak és monográfiáknak a száma, melyek a Zsoltárok könyve egészét mint tudatos kompozíciót vizsgálják.⁴⁹

közül, s még csak nem is *primus inter pares*.” A módszert pozitívan adaptálja FABINY: Szóra bírni az Írást (1999), 15–22; SIMON: Tóra és Messiás (2003), 55–89.

⁴² CHILDS, B. S.: Psalm Titles and Midrashic Exegesis, in: JSS 16 (1971), 137–150; uő: 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; uő: Introduction (1979), 508–525.

⁴³ Vö. VON KOH: Wilson’s Theories (2010), 177.178.

⁴⁴ Később nyomtatásban is megjelent: *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico, Scholars Press, 1985.

⁴⁵ Erre korábban már Westermann és Childs is rámutat, lásd WESTERMANN: Sammlung (1964), 342; CHILDS: Introduction (1979), 515–517.

⁴⁶ WILSON: Revisiting (2005), 391–396.

⁴⁷ WILSON, G. H.: The Qumran Psalms Manuscripts and the Consecutive Arrangement of Psalms in the Hebrew Psalter, in: CBQ 45 (1983), 377–388; uő: Evidence (1984), 335–352; uő: The Qumran Psalms Scroll Reconsidered. Analysis of the Debate, in: CBQ 47 (1985), 624–642; uő: The Use of „Untitled” Psalms in the Hebrew Psalter, ZAW 97 (1985), 404–413; uő: Royal Psalms (1986), 85–94; uő: 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; uő: The Shape of the Book of Psalms, in: *Interpretation* 46 (1992), 129–142; uő: Editorial Linkage (1993), 72–82; uő: Understanding (1993), 42–51; uő: 11QPSa and the Canonical Psalter. Comparison of Editorial Technique and Shaping, in: CBQ 59 (1997), 448–464; uő: A First Century C.E. Date for the Closing of the Hebrew Psalter?, in: JBQ 28 (2000), 102–110; uő: The Structure of the Psalter, in: Firth, D. – Johnston, P. S. (ed.): *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Downers Grove, IVP, 2005, 229–246; uő: Revisiting (2005), 391–406.

⁴⁸ 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. Wilson téziseinek természetesen kritikái is akadtak. Így például Norman Whybray Wilson felületességgel és az egyes zsoltárok sajátos tartalmi kérdéseinek figyelmen kívül hagyásával vádolja. Éppen ezért ő tartalmi kérdésekre koncentrálna vizsgálja a Zsoltárok egészét. Az egyes zsoltárokat szerinte nem volt szükséges átszövegezni a kompozíció kialakításakor, lásd WHYBRAY: Reading (1996), 120.123. Véleménye szerint a redakció nyomai csak nagyon elszórtan ismerhetők fel, nincs bizonyíték a rendszerezett, céltudatos, átfogó szerkesztői beavatkozásra, szerinte minden ezzel kapcsolatos elmélet rendkívül spekulatív, lásd WHYBRAY: Reading (1996), 118–119, 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 „hallgatolagos újraértelmezés”-ről (*silent reinterpretation*) beszél, lásd WHYBRAY: Reading (1996), 119.121–122.124. A királyzsoltárokhoz lásd WHYBRAY: Reading (1996), 88–99. Am Süssenbach szerint Whybray kritikája saját magára is igaz, lásd SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 15–16, Jamie A. Grant pedig megállapítja, hogy minden elméletnek vannak ugyan gyengéi, így Whybray kérdéseinek és ellenvetéseinek van létjogosultsága, de alapvetően nem aknázzák alá Wilson tézist, lásd GRANT: King as Exemplar (2004), 18.

⁴⁹ A leginkább meghatározó művek listáját lásd ZENGER: Psalmenforschung (2000), 416–418; uő: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 24–25. A zsoltárkutatás ezen eredményeit átfogóan bemutató

1.1.2.1. A Zsoltárok könyve előállása – szinkrón megközelítés

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. McCann nevéhez elsősorban az I–III. zsoltárkönyv, Howard nevéhez pedig a IV. könyv kanonikus megközelítése fűződik.⁵⁰ David C. Mitchell szintén holisztikusan szemléli a Zsoltárok könyvét, vitatkozik azonban a könyv történelmi olvasatával, s helyette a könyv eszkatológiai értelmezésének lehetőségét veti fel.⁵¹

Az angolszász szerzők mellett a német nyelvű szakirodalomban is megjelenik a Pszaltérium szinkrón megközelítése. A mai katolikus zsoltárexegézisben meghatározó Gianni Barbiero munkásságában a „*canonical approach*” teljes kizárólagossággal jelenik meg, és úgy tekint a végső szövegre, hogy a diakrón kérdésfelvetéseket teljesen kizárja.⁵² Hasonló utakat jár Dorothea Erbele-Küster és Egbert Ballhorn.⁵³ A zsoltárok keletkezéstörténetének rekonstruálhatóságát vitatva szintén csak a végső szövegre tekint zsoltárkommentárjában Manfred Oeming.⁵⁴

Ezekben a holisztikus megközelítésekben előre vivő a kontextus határozott bevonása az exegézisbe, mely által a zsoltárok az értelmezésük szempontjából releváns, mégis újszerű megvilágításba kerülnek. Ám rendkívül problematikus, hogy a Zsoltárok könyve végső értelmét elválasztják attól a folyamattól, melyben a szöveg elnyerte kanonikus formáját. Pedig a Pszaltérium egészére mint könyvre irányuló figyelem természetesen vonja maga után a kérdéseket: Hogyan, mikor és milyen céllal állt össze a Zsoltárok könyve? Kik állnak a kompozíció és könyv teológiai koncepciójának hátterében? A szerkesztési folyamat milyen nyomokat hagyott az egyes zsoltárokban és részgyűjteményekben? A Pszaltérium végső szövegének kialakulási folyamatában milyen előzetes stádiumok rekonstruálhatók?

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.

⁵⁰ HOWARD: Editorial Activity (1989), 274–285; uő: HOWARD: Structure (1997); MCCANN: Books I–III (1993), 93–107; uő: (ed.): Shape and Shaping (1993); uő: 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.

⁵¹ 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. Érvéle 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.

⁵² 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.

⁵³ ERBELE-KÜSTER, D.: *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001; BALLHORN: Telos (2004).

⁵⁴ OEMING, M.: *Das Buch der Psalmen*, Band 1: *Psalm 1–41* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 13/1), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000; uő – VETTE, J.: *Das Buch der Psalmen*, Band 2: *Psalm 42–89* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 13/2), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2010. Zenger éles kritikáját az első kötethez lásd, in: BZ 45 (2001), 298–300.

1.1.2.2. A Zsoltárok könyve előállása – redakciótörténeti megközelítés

A Zsoltárok könyve előállításával kapcsolatos diakrón kérdéscsoportok, elsősorban német nyelvterületen váltak hangsúlyossá, teret engedve a Zsoltárok könyve általunk is preferált redakció- és kompozíciórítikai megközelítésének.

A Wilson utáni módszertani útkeresés egyik igen meghatározó szereplője Erich Zenger, aki azt hangsúlyozza, hogy amennyiben a Zsoltárok könyve nem pusztán „zsoltár-archívum”, hanem szukcesszív növekedési folyamat révén előállt koncepcionális mű, akkor annak módszertani következménye, hogy a Zsoltárok könyvét is irodalomkritikai és redakciótörténeti vizsgálat tárgyává kell tenni.⁵⁵ Ehhez hasonló megközelítést korábban Joseph Reindl tanulmányában találunk, ahol a szerző Westermann strukturális és formatörténeti megállapításait irodalom- és redakciókritikai megfigyelésekkel egészíti ki. Írásában megjegyzi, hogy a redaktorok a tematikus és formai rendszerezésen túl tartalmi-teológiai szinten is belenyúltak a zsoltárokba.⁵⁶ Ezen az úton halad tovább Zenger, aki szerzőtársával, Frank-Lothar Hossfelddel több tanulmányban⁵⁷ és két nagy zsoltárkommentárban érvényesítik a kanonikus-kontextuális⁵⁸ és redakciótörténeti módszert.⁵⁹ Az egyes zsoltárokon elvégzett részletes irodalomkritikai elemzés és az irodalmi rétegek redakcionális összefüggéseinek feltárása mentén dolgozták ki hipotézisüket a Zsoltárok könyve előállításáról, mely szerint a könyv részgyűjteményeinek jelenlegi sorrendje egyben előállításuk kronológiai sorrendje is.⁶⁰ Kommentárjaikban kiemelt figyelmet fordítanak az egyes zsoltárok, teológiai értelmezés szempontjából is releváns irodalmi kontextusára.

A szerzőpáros joggal nevezhető a *Psalterexegese* legjelentősebb zászlóvivőjének és népszerűsítőjének. Munkamódszerükben valójában a diakrón és szinkrón megközelítés, a redakciótörténeti metódus és a holisztikus exegézis egymás mellett, de főleg egymást kiegészítve jelenik meg.⁶¹ Zenger utolsó publikációjának címe is ezt tükrözi: *Psalmenexegese UND Psalterexegese*.⁶²

⁵⁵ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen I* (1993), 23; ZENGER: *Einleitung* (⁷2008), 351. Ehhez a megközelítéshez, illetve annak kutatástörténetéhez összefoglalóan lásd pl. BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 112–119; SÜSSENBACH: *Elohistorischer Psalter* (2005), 17–32; JAIN: *Psalmen oder Psalter?* (2014) 224–237.

⁵⁶ REINDL: *Weisheitliche Bearbeitung* (1981), 333–356.

⁵⁷ Idevonatkozó írásaik részletes bibliográfiáját lásd ZENGER: *Psalmenforschung* (2000), 416–418; uő: *Psalmenexegese und Psalterexegese* (2010), 24–25.

⁵⁸ A fogalomhasználat kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a *Psalterexegese* zengeri programjában a „kanonikus” jelző nem a végső szöveg minden történetiséget mellőző vizsgálatára utal, hanem a kanonikus formát eredményező folyamat elemzésére vonatkozik.

⁵⁹ Hossfeld és Zenger zsoltármagyarázatai a *Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung* (1993: *Psalmen 1–50*; 2002: *Psalmen 51–100*; 2012: *Psalmen 101–150*) és a *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* (²2000, ³2007: *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 elsőként megjelent zsoltárkötetének (*Psalmen 51–100*) kritikai értékeléséhez lásd JANOWSKI: *Zum neuen Psalmkommentar* (2003), 43–65. A Janowski–Hartenstein szerzőpáros szintén a kontextuális zsoltáréxegézis eddigi eredményeinek figyelembe vételével készül felváltani Kraus klasszikusát a BKAT sorozatban, lásd HARTENSTEIN, F. – JANOWSKI, B.: *Psalmen* (BKAT XV/1, Lieferung 1.), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2012.

⁶⁰ HOSSFELD–ZENGER: *Neue und alte Wege* (1996), 336; HOSSFELD: *Davidssammlungen* (1998), 71–72; ZENGER: *Einleitung* (⁷2008), 363; HOSSFELD: *Elohistorischer Psalter* (2010), 212–213.

⁶¹ 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*” 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, J. C. (ed.): *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (Oudtestamentische Studiën 34), Leiden – Boston, Brill, 1995; BERGES, U.: *Synchronie*

A Zengernél is kiindulási pontnak számító tétel, mely szerint az egyes költemények mellett a Pszaltériumot mint könyvet is vizsgálat tárgyává kell tenni az exegézis során, természetesen nem marad kritikai visszhang nélkül. Erhard S. Gerstenberger például attól tart, hogy a végső szöveg túlértékelése és a holisztikus módszer egyoldalú alkalmazása révén feloldódnak az egyes zsoltárok sajátosságai.⁶³ Szerinte a Zsoltárok könyvének zárt egységként való szemlélete, és egyetlen teológiai koncepció alá rendezése csupán mai igény, nem pedig eredeti intenció.⁶⁴ Gerstenberger ezért szigorúan megmarad a formatörténeti módszernél, és amellet érvel, hogy a zsoltárok diakrón analízise teológiai (!) szükségszerűség.⁶⁵ Véleménye szerint a Pszaltérium nem könyv, hanem gyűjtemény.⁶⁶ A Gerstenberger által használt, és mára szállóigévé vált kép szerint a zsoltárok gyümölcsök egy kosárban, melyek összetartoznak, mégis egyenként élvezhetjük ízüket, és nem szabad egyediségükről lemondva gyümölcspürét vagy vegyesgyümölcs-lekvárt gyártani belőlük.⁶⁷

Bár Gerstenberger kritikája Zengerre (is) irányul, valójában a szinkrón szövegolvasat abszolutizálását tartja – teljesen jogosan – problematikusnak. Zenger módszerében azonban nincs szó sem a zsoltárok összemosásáról, sem pedig a formatörténeti eredmények és a diakrón analízis mellőzéséről.

A költői szöveg sajátosságai miatt az irodalmi rétegek felismerésének és redakcionális besorolásának természetesen megvannak a maga korlátai. Matthias Millard, aki szintén a Zsoltárok könyve egészét mint kompozíciót vizsgálja,⁶⁸ éppen ezért kritikával fogadja az irodalom- és redakciótörténeti módszer alkalmazását,⁶⁹ helyette Gunkel formatörténeti módszerének a teljes könyvre való kiterjesztését tartja célravezetőnek, ahogyan ennek

und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese, in: BiKi 62/4 (2007), 249–252, a Zsoltárok könyvéhez kapcsolódóan lásd pl. SPIECKERMANN: Psalmen und Psalter (1998), 137–153; GROENEWALD, A.: Once again methods (2004), 544–559; uő: Old Testament exegesis. Reflections on methodology, in: HTS 63/3 (2007), 1017–1031.

⁶² ZENGER: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 17–65 [Kiemelés: E. Zenger]. Zenger meg is indokolja címválasztását ebben a tanulmányban, mégpedig azzal, hogy a „*von der Psalmenexegese zur Psalterexegese*” jelmondatot sokan félreértelmezték, és – feltve a zsoltárok egyediségét – élesen kritizálták az új megközelítést. A *Psalterexegese* valójában nem lecserélni, hanem kiegészíteni akarja a zsoltárok klasszikus exegézisét, lásd ZENGER: Psalmenexegese und Psalterexegese (2010), 24–25, hasonlóan HOSSFELD–STEINER: Problems and Prospects (2013), 240–258.

⁶³ GERSTENBERGER: Psalter (²1995), 3–13; uő: Psalmen (1995), 211. Janowski ezzel a kritikával szemben védelmébe veszi a Hossfeld–Zenger-féle zsoltárkommentárt, mert szerinte abban a zsoltárok egyedisége sértetlen marad, lásd JANOWSKI: Zum neuen Psalmkommentar (2003), 44.

⁶⁴ GERSTENBERGER: Psalter (²1995), 11.

⁶⁵ GERSTENBERGER: „Kleine Biblia” (2010), 396.

⁶⁶ Hasonlóan Augustin R. Müller, aki szerint a Zsoltárok könyve rendezetlen, illetve csak bizonyos részleteiben rendezett antológia. Vagyis helyenként felismerhető valamilyen rendezőelv (szerzők szerinti csoportosítás, tematikus csoportosítás, *concatenatio*), de magán viseli a történelmi növekedés véletlenszerűségét is. Egy antológia nem eredményez sem szövegösszefüggést, sem pedig egy adott költeményen túlmutató jelentésdimenziókat, lásd MÜLLER, A. R.: Psalter (2003), 125–130. Müller szemléletének cáfolatát lásd pl. WEBER: Buchouvertüre (2010), 835.

⁶⁷ GERSTENBERGER: Psalter (²1995), 12.

⁶⁸ MILLARD: Komposition (1994).

⁶⁹ Részletes érvelését a Zsoltárok könyvén alkalmazott új módszer ellen lásd MILLARD: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese (1996), 311–328. A többszereplős vita, melyben Millard mellett Hossfeld–Zenger, valamint Millard témavezetője, Rendtorff vetek részt, a *Biblical Interpretation* 4/3 (1996) folyóiratban jelent meg, lásd MILLARD, M.: Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. Anmerkungen zum Neuansatz von Frank Lothar Hossfeld und Erich Zenger (311–327); RENDTORFF, R.: Anfragen an Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger. Aufgrund der Lektüre des Beitrages von Matthias Millard (329–331); HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: Neue und Alte Wege der Psalmenexegese: Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff (332–343); MILLARD, M.: Respons (344–345).

lehetőségét már Claus Westermann is felvetette korábban.⁷⁰ Tézise szerint a formatörténeti alapséma, mely az egyes zsoltárcsoportokban megfigyelhető, nem más, mint a panaszból a dicsőítésbe való átmenet (*Klage–Orakel–Danklied/Hymnus*), mely ideálsémában azonban maga is sok kivételt talál.⁷¹ Claudia Süssenbach is óvatosságra int az irodalomkritikai- és redakciótörténeti módszerrel kapcsolatban, felhívva a figyelmet annak korlátaira és Hossfeld–Zenger néhány megkérdőjelezhető következtetésére.⁷² Kritikai megjegyzései mellett is Süssenbach azonban mind módszertanilag, mind pedig egyes részeredmények tekintetében Hossfeld–Zenger nyomdokain nyár.⁷³

Klaus Koch – felhasználva Wilson megfigyeléseit és Hossfeld–Zenger elsőként kiadott zsoltárkommentárjának redakciótörténeti eredményeit – a végső szöveg szinkrón vizsgálatából indul ki,⁷⁴ majd diakrón módon visszakeresi a lehetséges korábbi stádiumokat.⁷⁵ Tanulmányában a qumráni leletek bevonásával a IV–V. zsoltárkönyv redakciótörténetét vizsgálja fel.⁷⁶

Hasonló úton halad Reinhard Gregor Kratz, aki a Zsoltárok könyvének öt részre osztottságát vizsgálja, és Hartmut Gese korábbi feltevésével szemben úgy gondolja, hogy a doxológiákkal való felosztás tudatos törekvés a Tóra-koncepcióra.⁷⁷ Kratz tanulmányában nem kerülheti el a kompozíció- és redakciótörténet módszereinek alkalmazását.⁷⁸ Kratz a diakrón és szinkrón módszer együttes alkalmazásával kapcsolatban Zengerhez hasonlóan vélekedik:

⁷⁰ Westermann formatörténeti megfigyelései szerint a Zsoltárok könyve egészének egy jól felismerhető tartalmi profilja van, mégpedig, hogy a panasztól halad a dicsőítés felé. Westermann így fogalmaz: „A dicsőítő és a panaszzsoltárok műfaja nem csupán két műfaj a többi között, hanem a Zsoltárok könyvét mint egészet meghatározó műfajok, és mint ilyenek ellenpólusokként állnak egymás mellett”, lásd WESTERMANN: *Lob und Klage* (1977), 5; uő: *Sammlung* (1964), 340–342. 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 JHVH dicsőítését szólaltatják meg, különösen a Zsolt 150, illetve ennek záró mondata Zsolt 150,6. A kérdéshez újabban lásd még HOSSFELD–ZENER: *Psalmen I* (1993), 5; JANOWSKI: „*Kleine Biblia*” (1998), 401–402; RÖSEL: *Redaktion* (1999), 68–72; ZENER: *Einleitung* (2008), 351.368–369; HARTENSTEIN: *Psalmen/Psalter* (2003), 1772; GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 278.

⁷¹ MILLARD: *Komposition* (1994), 162. Millard éppen ezért maga is utal elméletének hipotetikuságára, és azt mint vitaalap kínálja tudományos diszkusszióra, lásd MILLARD: *Komposition* (1994), 5. Albertz a műhöz írt recenziójában (in: *ThLZ* 121 /1966/, 143–146) bizonyos pontokon egyetért Millard felvetéseivel, de módszerét alapvetően kritizálja: „*Die Anwendung der Formgeschichte auf größere literarische Zusammenhänge ist methodisch nicht unproblematisch...*”, lásd in: *ThLZ* 121 (1996), 146. Rösel kritikáját lásd RÖSEL: *Redaktion* (1999), 12–14.

⁷² E kritikai módszerek klasszikus szempontjai a zsoltárok esetében nem minden esetben érvényesíthetőek, ezért a Hossfeld–Zenger páros sem jut mindig meggyőző eredményre a módszer alkalmazásakor. Az irodalomkritika által vizsgált ismétlődések és ellentmondások Süssenbach szerint a költői szövegekben más megítélés alá kell, hogy essenek, mint a folyamatos elbeszélésekben. A zsoltárokra jellemző hirtelen hangulatváltás például legtöbbször „irodalmi törést” is jelent a szövegben, mégis az imafolyamat szerves része, ezért nem indokolt szerkesztői beavatkozást feltételezni, lásd SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter* (2005), 27.

⁷³ SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter* (2005), 17.

⁷⁴ Koch a könyv öt részre osztottságát, a héber és görög Pszaltérium eltérő számozását, valamint a Zsoltárok könyve záródoxológiáit vizsgálja, lásd KOCH, K.: *Redaktionsgeschichte* (1994), 246–250.

⁷⁵ Koch a Zsoltárok könyvének egyik korábbi formáját a Zsolt 106,48 doxológiájával lezáruló négyrészes Pszaltériumban állapítja meg. Ehhez kapcsolódik később az V. könyv, melynek kialakítása Koch szerint kapcsolatba hozható a Krónikák könyvének lévita énekeseivel. A 11QPs^a zsoltártekercest a masszoréta szövegnél és a zsoltárok görög fordításánál korábban tartja, és eltérő *Sitz im Leben*-feltételez a háttérben, lásd KOCH, K.: *Redaktionsgeschichte* (1994), 273–274.

⁷⁶ KOCH, K.: *Redaktionsgeschichte* (1994), 243–277.

⁷⁷ KRATZ: *Tora Davids* (1996), 13.

⁷⁸ KRATZ: *Tora Davids* (1996), 2.

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 amik vaktában, és többé-kevésbé véletlenszerűen kerültek a szövegbe, mégpedig csakis önmagukért, minden más, már ott lévő szövegrésztől függetlenül.⁷⁹

Ugyanehhez az irányhoz sorolhatjuk Christoph Röselt is, aki disszertációjában a Zsoltárok könyvének messiási redakcióját felételezi a Zsolt 2–89* részgyűjtemény vizsgálata alapján, melyet a Zsoltárok könyve egyik korábbi, lezárt stádiumának tart.⁸⁰ A *נזח* gyök előfordulásaira koncentrálna a Rösel által feltételezett redakció érinti az egyes zsoltárokat, de a zsoltárcsoportokat és nagyobb részgyűjteményeket is.⁸¹ Módszere Zengerhez hasonlóan irodalomkritikai, redakció- és tradíciótörténeti. A Zsoltárok könyvének előállása kapcsán a „klasszikus”, közepéről két irányba bővülő modellt képviseli,⁸² mely szerint az Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83*) köré épül ki a Zsolt 2–89*, majd ennek továbbírásaként kerül hozzá a IV–V. zsoltárkönyv.⁸³

Rösel eredményeit is alapul véve Martin Leuenberger a IV–V. zsoltárkönyv nagyon alapos redakciótörténeti elemzését végzi el 2004-ben megjelent disszertációjában.⁸⁴ A két utolsó zsoltárkönyvet az I–III. „messiási-királyteológiai” zsoltárkönyv több fázisban megszülető teokratikus továbbírásának tartja. Leuenberger arra is több helyen utal, hogy a teokratikus zsoltárkönyvek szerkesztési folyamata együtt járt a Zsolt 2–89* punktuális kiegészítéseivel is.⁸⁵

1.1.2.3. Konklúzió

Áttekintve a zsoltárkutatás útkeresésének utóbbi időkből lezajló folyamatait, helyesnek tartjuk azt az irányt, mely a zsoltárok különálló vizsgálatát nem feladva a Pszalteriumot egy tudatosan megszerkesztett könyvként (is) kezeli. Problematikus viszont a kánoni-holisztikus megközelítésnek az a változata, mely egyoldalúan szinkrón módon vizsgálja a Zsoltárok könyvét, kizárólag a végső szövegre koncentrálna, és teljesen figyelmen kívül hagyja az

⁷⁹ „Die diachrone Differenzierung (in und zwischen einzelnen Psalmen) und die synchrone Lektüre (auf allen literarischen Ebenen) schließen sich keineswegs aus, sondern sind aufeinander angewiesen. Weder genügt das wahllose, mehr oder weniger zufällige Aufsammeln von Wort- und Sprachparallelen und deren Zusammenschau auf derselben Ebene der 'Endgestalt' noch das Aufspüren von Zusätzen, die wahllos und mehr oder weniger zufällig in den Text geraten sind und nur für sich und nicht im Zusammenhang mit allem anderen, was schon dastand, gesehen werden,“ lásd KRATZ: Tora Davids (1996), 29–30. Hasonlóan fogalmaz Spieckermann is, aki a zsoltárexegézisben az irodalmi „mikrokozmosz” és irodalmi „makrokozmosz” egyensúlyban tartását hangsúlyozza. Egyszerre kell figyelembe venni az egyes zsoltárok történetiségét és egyediségét, valamint azt az összképet, mely nem egyszerűen százötven költemény konglomerátuma, hanem egy átgondolt egész, lásd SPIECKERMANN: Psalmen und Psalter (1998), 145.

⁸⁰ Rösel tézisének előfutára J. W. Rothstein, aki szerint a Zsolt 2–89 gyűjteménye egy messiási érdeklődésű, és a dávidi királyság visszaállítását remélő szerkesztőre megy vissza, amely feltételezést Rösel eredményei lényegileg visszaigazolnak, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 2.218, hasonlóan újabban HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 34–35; STEYMANS: Psalm 89 (2005), 268.

⁸¹ RÖSEL: Redaktion (1999), 193. Saur szerint a Zsolt 2–89 gyűjteményén kívül is megjelenik a (proto)messiási tendencia, a Rösel által feltételezett redakció tehát túlnyúlik az általa behatárolt szövegkorpuszon, lásd SAUR: Königpsalmen (2004), 293. Rösel mellett és Saurral szemben érvel ebben a kérdésben STEYMANS: Le psautier messinaique (2010), 141–197, a cikk német nyelvű összefoglalását lásd ZENGER: Einführung (2010), 7–8.

⁸² Már Gunkel–Begrich is, lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 447–455.

⁸³ RÖSEL: Redaktion (1999), 82–86.

⁸⁴ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004).

⁸⁵ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 387.

irodalmi növekedés történelmi fázisait és azok teológiai intencióit. A Zsoltárok könyve végső szövegének teológiai mondanivalója nem választható el attól a folyamattól, mely során összeállt a könyv,⁸⁶ 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 magyarázatakor szükségszerűen kitér. Ezekben a magyarázatokban minden alapvető kérdés felmerül tehát, úgymint szerzőség, datálás, értelmezési lehetőségek.

Szigorúan véve azonban a királyzsoltárok kutatástörténete azután kezdődhetett csak el, miután a királyzsoltárokat mint tartalmilag összetartozó zsoltárcsoportot kezdték vizsgálni.⁸⁷ Ebben a fejezetben 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 kommentárjában természetesen külön-külön tárgyalja ezeket.⁸⁸ A 20. század fordulójáig nem is találkozunk olyan tudományos munkával, mely kifejezetten ezzel a zsoltárcsoporttal foglalkozna.⁸⁹

Gunkel 1914-ben publikál egy tanulmányt „*Die Königpsalmen*” címmel,⁹⁰ 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 izraeli/júdai uralkodóra való vonatkoztatása mellett érvel.⁹¹ Két évvel később csatlakozik hozzá tanítványa, Mowinckel is, aki egyik korai – és a zsoltárokhoz írt legelső – publikációjában, a „*Kongesalmerne i det Gamle Testamente*” című norvég nyelvű

⁸⁶ Hasonlóan BALLHORN: *Telos* (2004), 28–29; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter* (2005), 39, vö. STECK: *Exegese* (¹1989), 79; KRATZ: *Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik* (1997), 367.

⁸⁷ A királyzsoltárok kutatástörténetéhez lásd például STAMM: *Psalmenforschung* (1955), 63–65; PATRO: *Royal Psalms* (1976); FEUILLET, A.: *Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes. Quatre Psaumes royaux* (2; 45; 72; 110), in: *RThom* 85 (1985), 5–37; BONS, E.: *Psaume 2. Bilan de recherche et essai de réinterprétation*, in: *RevSR* 69 (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.

⁸⁸ DE WETTE: *Psalmen* (1811/⁵1856), 3.

⁸⁹ Thomas H. Rich 1893-ban írt rövidebb lélegzetű (69 oldalas) munkájában néhány királyzsoltár klasszikus messiási magyarázatát adja közre, lásd RICH, TH. H.: *An Interpretation of Four Regal Psalms* (Pss. 2, 110, 45 and 92), Boston, Morning Star Publishing House, 1893. Salvatore Minocchi szintén királyzsoltárokat gyűjt csoportba 1903-ban kelt írásában, melyben a 2., 45., 72. és 110. zsoltár héber szövegét és annak olasz fordítását adja, szövegkritikai megjegyzéseket fűzve a masszoréta szöveghez, lásd MINOCCHI, S.: *I Salmi Messianici. Saggio di una edizione critica del testo Ebraico*, in: *RB* 12 (1903), 190–211.

⁹⁰ Megjelent in: *Preussische Jahrbücher* 158 (1914), 42–68. Gunkel két királyzsoltárt már korábban is vizsgált egy-egy tanulmányban, lásd GUNKEL, H.: *Psalm 20*, in: *ChW* 24 (1901), 545–548; uő: *Psalm 45. Ein Königshochzeitslied im Alten Israel*, in: *Deutsche Rundschau* 116 (1903), 352–358. Az „*Ausgewählte Psalmen*” (1904; ²1905; ³1911; ⁴1917) 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.

⁹¹ GUNKEL: *Königpsalmen* (1914), 42–68, ebben leginkább 43–48. Nem fejt ki részletesen, de a monarchiakori datálást képviseli már korábbi magyarázataiban is, lásd GUNKEL: *Ausgewählte Psalmen* (³1911), 18.223.

monográfiában még bővebben tárgyalja a témát.⁹² Gunkel aztán a zsoltárok műfaji besorolásának elvégzésével a királyzsoltárok fogalmát is definiálja, megadva a zsoltárcsoportba tartozó költemények egyik lehetséges körét is.⁹³ Ezáltal megindul a széleskörű tudományos érdeklődés ennek a zsoltárcsoportnak történeti-kritikai vizsgálata iránt.

Nagy számú, hosszabb-rövidebb tanulmány keletkezett azóta, melyek egy-egy királyzsoltárt tárgyalnak.⁹⁴ Ezek mellett Oswald Loretz,⁹⁵ Scott R. A. Starbuck,⁹⁶ Robert Couffignal⁹⁷ és Markus Saur⁹⁸ monográfiáit emelhetjük ki, mint amelyek legnagyobb részletességgel jelenítik meg a királyzsoltárok alapproblémáit.⁹⁹

Magyar nyelvterületen Molnár János kutatásait kell megemlítenünk, aki több írást is szentelt a királyzsoltárokkal kapcsolatos teológiai és bevezetéstani kérdések megválaszolására, valamint az egyes királyzsoltárok exegézisére. Doktori disszertációjának címe: „*A felkent személye és szolgálata a Zsoltárookban*” (1990). 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.¹⁰⁰ Molnár a királyzsoltárok kommentárjában leginkább Gunkel, von Rad és Kraus értelmezéseit követi.¹⁰¹ Molnár elemzése mellett egy-egy királyzsoltár

⁹² Lásd MOWINCKEL, S.: *Kongesalmerne i det Gamle Testamente*, Kristiania, H. Aschehoug, 1916. A műhöz és keletkezéséhez lásd HJELDE: Simund Mowinckel (2006), 84–85.

⁹³ GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 140–171. Ezt megelőzően körvonalalaiban már az RGG első két kiadásának *Psalmen* szócikkében is körülhatárolja a királyzsoltárokat, lásd GUNKEL: *Psalmen* (1913), 1939–1940; uő: *Psalmen* (2¹⁹³⁰), 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.).

⁹⁴ A királyzsoltárok által felvetett kérdések aktualitását mutatja, hogy újabban több olyan disszertáció és monográfia is napvilágot látott, mely egyetlen királyzsoltárral foglalkozik. Ezek közül megemlíthetjük például BERRY, D. K.: *The Psalms and their Readers. Interpretive Strategies for Psalm 18* (JSOT.SS 153), Sheffield, Academic Press, 1993; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000); ADAM: *Held* (2001); KIM, J.: *Psalm 110 in its Literary and Generic Contexts. An Eschatological Interpretation* (PhD Diss.), Philadelphia, Westminster Theological Seminary, 2003; STEYMANS: *Psalm 89* (2005); NORDHEIM: *Psalm 110* (2008); DEAL, B. L.: *Divine Queenship and Psalm 45* (PhD Diss.), Fort Worth, Brite Divinity School, 2007; 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; LARSEN, D. J.: *The Royal Psalms in the Dead Sea Scrolls* (PhD Diss.), University of St Andrews, 2013; GRAY, A. R.: *Psalm 18 in Words and Pictures. A Reading Through Mataphor* (Biblical Interpretation Series 127), Leiden, Brill, 2014.

⁹⁵ LORETZ: *Königpsalmen* (1988). Ebben a Zsolt 20; 21; 72 és 144 kolometrikus és filológiai vizsgálatát végzi el.

⁹⁶ STARBUCK: *Court Oracles* (1999).

⁹⁷ COUFFIGNAL, R.: *Les psaumes royaux de la Bible* (Cahiers de la Revue Biblique 54), Paris, J. Gabalda et Cie, 2003.

⁹⁸ SAUR: *Königpsalmen* (2004).

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ Megjelent: Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009. A monográfiában szereplő fejezetek a királyzsoltárokról lényegében bővített verziói a korábban publikált tanulmánynak: MOLNÁR, J.: *A királyzsoltárok teológiai és izagogikai kérdései* (1995), 51–105. Ezekon kívül lásd még 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. Molnár királyzsoltárnak tartja, de monográfiájában kihagyja az elemzésből a 89., 132. és 144. zsoltárt.

¹⁰¹ MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 154. Sajnálatos, hogy a műben az angol nyelvű kutatás, valamint az utóbbi 20 év zsoltárkutatásának eredményei nem jelennek meg, továbbá helyenként a felhasznált források téves értelmezésével/fordításával szembesülünk, és a nagy számú sajtóhiba miatt is sokat veszít értékéből az amúgy fontos témát feldolgozó monográfia.

exegetikai, illetve filológiai vizsgálatát találjuk még meg a magyar nyelvű szakirodalomban.¹⁰²

A királyzsolttárok kutatása több fronton bontakozott ki. Az érdeklődés középpontjában egyrészt a királyzsolttárok teológiai sajátosságai (1.2.1.), másrészt a királyzsolttárok előállása (1.2.2.) és a Zsolttárok könyvében betöltött szerepe (1.2.3.) állnak.¹⁰³

1.2.1. A királyzsolttárok teológiája¹⁰⁴

1.2.1.1. A messiási(-krisztológiai) értelmezés lehetősége

Johann Jacob Stamm kutatástörténeti összefoglalásában a Zsolttárok könyve teológiájának egyik problematikus pontját a királyzsolttárok értelmezésében látja.¹⁰⁵ A királyzsolttárok teológiája kapcsán az egyik leggyakrabban tárgyalt kérdés az eszkatológiai-messiási, illetve krisztológiai interpretáció lehetősége.¹⁰⁶

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

¹⁰² Például ROKAY, Z.: *Secundum Scripturas – a 132. zsolttár hagyománytörténeti értelmezése*, in: Benyik, Gy. (szerk.): *Apoklipsis. A föltámadás. Szegedi Biblikus Konferencia 1991–1992*, Szeged, JATEPress 1993, 91–94; uő: *A királyi zsolttárok és az Izajás-kutatás*, in: Benyik, Gy. (szerk.): *A messiási kérdés. Szegedi Biblikus Konferencia 1995*, Szeged, JATEPress 1997, 25–31; KARASSZON, D.: *Gondolatok a 89. zsolttárról*, in: RE 49 (1997), 55–58; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegein* (2003), 7–10; A. MOLNÁR–KUSTÁR: *A gyapjú szó* (2004), 340–345; KUSTÁR: *Zsolt 2* (2008), 64–77; RÓZSA, H.: *A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése (I.)*, in: *Teológia* 44/1–2 (2010), 109–137; uő: *A Zsolt 2 és 110 krisztológiai értelmezése (II.)*, in: *Teológia* 45/1–2 (2011), 77–97; NÉMETH: *A 72. zsolttár 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 királyzsolttárokot NAGY, J.: *A Messias arca a Zsolttárok könyvében*, RSz 58/3 (1975), 197–203; RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), *passim*.

¹⁰³ E kérdésfelvetéseket a királyzsolttárok kutatástörténetében átfogóan tárgyalják: CRIM: *Royal Psalms* (1962); PATRO: *Royal Psalms* (1976); LORETZ: *Königpsalmen* (1988); SAUR: *Königpsalmen* (2004).

¹⁰⁴ Az összefoglaló munkákon túl a királyzsolttárok kapcsolatban felvetődő teológiai kérdéseket általánosságban tárgyalja például 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; WAGNER: *Reich des Messias* (1984), 867–874; TOURNAY: *Seeing and Hearing* (1991), ebben a királyzsolttárokhoz lásd 199–229; NEL: *Theology* (1998), 71–92; HANEY: *Royal Psalms* (2002); BAKER: *Biblical Theology* (2012), 7–34. Magyar nyelven lásd MOLNÁR: *A király-zsolttárok teológiai és izagogikai kérdései* (1995), 51–105; uő: *Királyok és messiások* (2009), 154–202.

¹⁰⁵ STAMM: *Psalmenforschung* (1955), 63.

¹⁰⁶ A kérdéshez általában lásd CHEYNE, T. K.: *The Messianic Element in the Psalms*, in: *The Old Testament Student* 3/6 (1884), 196–200; 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; LAGRANGE, M.-J.: *Le Messianisme dans les psaumes*, in: RB 14 (1905), 39–57. 188–202; VULLIAUD, P.: *Les Psaumes Messianiques*, Paris, Éditions Traditionelles, 1938; DAHL, G.: *The Messianic Expectation in the Psalter*, in: JBL 57/1 (1938), 1–12; MACKAY, W. M.: *Messiah in the Psalms*, in: *Evangelical Quarterly* 11/2 (1939), 153–164; PHILLIPS, O. E.: *Exploring the Messianic Psalms*, Philadelphia, Hebrew Christian Fellowship, 1967; DURHAM, J. I.: *The King as „Messiah” in the Psalms*, in: *Review and Expositor* 81/3 (1984), 425–435; KAISER, W. C.: *The Messiah in the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1995, ebben a zsolttárokhoz lásd 92–135; GILLINGHAM: *Messiah* (1998), 209–237; STARLING, D.: *The Messianic Hope in the Psalms*, in: RTR 58/3 (1999), 121–132; GARCÍA CORDERO, M.: *El Mesianismo en los salmos*, in: *Ciencia Tomista* 127 (2000), 5–58; NORTHROP, B. E.: *Recognizing Messiah in the Psalms*, Fairfax, Xulon Press, 2003; HOSSFELD: *Messianische Texte* (2004), 307–324; BELCHER, R. P. (Jr.): *The Messiah and the Psalms. Preaching Christ from All the Psalms*, Ross-shire, Christian Focus, 2006; 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.

A 19. sz. átmeneti időszakának többek által paradigmaticusnak tartott példája Ernst Wilhelm Hengstenberg és Hermann Hupfeld egy-egy kommentárja.¹⁰⁷ A Zsolt 72 kapcsán Hengstenberg megmagyarázhatatlannak tarja, hogy az izráeli vallástörténetben oly kiemelkedően fontos gondolat, mint a Messiás, egyáltalán ne szerepelne a Zsoltárok könyvében.¹⁰⁸ Hupfeld ezzel szemben – meglehetősen hevesen reagálva Hengstenberg kommentárjára – úgy gondolja, hogy a messiási értelmezés légből kapott, a lehetőség nincs benne a szövegben.¹⁰⁹ A messiási-krisztológiai értelmezés hívei a királyzsoltárokat, több más zsoltárral együtt, előszeretettel számolták az ún. „messiási zsoltárok” közé.¹¹⁰

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.¹¹¹ A királyzsoltárokból feltűnő uralkodó beazonosítása kapcsán három tendencia mutatkozik: 1) idegen király (pl. ptolemaidák); 2) izráeli/júdai uralkodó (általában, vagy konkrétan Dávid, Salamon, Jósiás, Ezékiás, hasmóneusok); 3) ideálkirály vagy nemzet.¹¹²

Természetesen akadnak képviselői a közvetítő megoldásoknak is. Ilyen például Franz Delitzsch, aki zsoltárkommentárjában általában messiásinak, illetve krisztológiaiának látja a Zsoltárok könyve irányultságát, de ezen belül a következő kategóriákat állítja fel: 1) közvetlenül eszkatológiai-messiási zsoltárok, 2) tipikus-messiási zsoltárok, 3) tipikus-prófétai messiási zsoltárok, 4) közvetetten eszkatológiai-messiási zsoltárok, 5) eszkatológiai-jehovista zsoltárok.¹¹³ 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).¹¹⁴

Gunkel a monarchia korára helyezi, és valós izráeli/júdai uralkodókra vonatkoztatja a királyzsoltárokat, ezzel elvitatva a direkt messiási értelmezés lehetőségét.¹¹⁵ A messiási értelmezés ellen a Zsolt 20 és 72 műfajával érvel, mely szerint a Messiásnak nincs szüksége az ember közbenjáró imádságára.¹¹⁶ Mowinckel osztja Gunkel nézetét, mely szerint a királyzsoltárok olyan általános formulákat használnak, melyek nem egy konkrét uralkodóra

¹⁰⁷ 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 például ZENGER: *Überlegungen* (1993), 57–58.

¹⁰⁸ HENGSTENBERG: *Psalmen III* (2¹⁸⁵¹), 271. Hengstenberghez röviden lásd KARASSZON, I.: *Ószövetség regénye* (2011), 31.

¹⁰⁹ Lásd HUPFELD: *Psalmen III* (2¹⁸⁷⁰), 287.

¹¹⁰ A „messiási zsoltárok” nem műfaji, de nem is annyira tartalmi kategória, inkább dogmatikai gyűjtőfogalma azoknak a zsoltároknak, melyeket az Újszövetség és a keresztyén tan felől szemlélve Jézus Krisztusra vonatkoztathatunk, úgy 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, H. H.: *Kritik aller messianischen Psalmen*, Stendal, Franzen und Grosse, 1802; 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; BÖHL, E.: *Zwölf Messianische Psalmen*, Basel, 1862.

¹¹¹ DE WETTE: *Psalmen* (2¹⁸⁵⁶), 2–9.

¹¹² Bővebben lásd MURPHY: *Study* (1948), 115–124.

¹¹³ DELITZSCH: *Psalmen* (4¹⁸⁸³), 56–68. Hasonló véleményen van B. Stade, aki szerint 36 zsoltár explicit messiási, további 52 pedig részben az, lásd STADE, B.: *Die messiansche Hoffnung im Psalter*, in: *Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen*, Giessen, Ricker, 1899, 36–76.

¹¹⁴ DUHM: *Psalmen* (2¹⁹²²), 278.

¹¹⁵ GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 140.141, ugyanígy MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 47–49.

¹¹⁶ GUNKEL: *Königpsalmen* (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.

vonatkoznak, hanem egy ideálkirály képét tárják az éppen aktuális király elé.¹¹⁷ 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.¹¹⁸

Gerhard von Rad az ókori udvari stílussal (*Hofstil*) magyarázza a királyzsoltárok történelmi valóságon túlmutató leírásait. A királyzsoltárokat ezzel együtt újra a prófétai jövendölésekhez közelíti.¹¹⁹ 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.¹²⁰ 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.¹²¹

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 vonatkoztatni, jelenlegi kanonikus összefüggései, illetve intertextualitása alapján messiási-krisztológiai értelmet nyerhet.¹²²

A Zsoltárok könyvének redakciótörténeti megközelítése során is felvetődik a kérdés, hogy nem azonosítható-e be egy messiási orientálttságú réteg. Rösel feltételez egy ilyen messiási redakciót, mely a 2–89* zsoltárkönyv kialakulását eredményezte, ahol fontos szerep hárul a királyzsoltárokra. Véleménye szerint a redaktorok ezzel a zsoltárkönyvvel akarták felébreszteni, illetve felerősíteni a dávidi királyság megújulásába vetett reménységet.¹²³ Markus Saur a Zsoltárok könyve egészére nézve állapít 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. Szerinte a királyzsoltárok hagyományozása és redakciója a királynélküli korban táptalajt jelentett a később kifejlődő messianizmus számára.¹²⁴ Whybray szerint a királyzsoltárok eszkatológiai-messiási értelmezése nem a szöveg redakciója, hanem „hallgatólagos újraértelmezés” (*silent reinterpretation*) szintjén jöhet(ett) csak létre.¹²⁵ 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.¹²⁶

A 20. században felerősödik a királyzsoltárok értelmezésének alternatív útjaként a kollektív értelmezés is, mely valójában nem új keletű, hiszen Gunkel előtt kifejezetten elterjedt volt.¹²⁷ A kollektív értelmezés rehabilitálása terén Joachim Beckert kell kiemelnünk,

¹¹⁷ MOWINCKEL: Psalmenstudien V (1961), 53; uő: Worship (2004), 49; uő: He That Cometh (1951/2005), 11.

¹¹⁸ Lásd pl. GUNKEL: Königpsalmen (1914), 67; GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 170; MOWINCKEL: Worship (1951/2004), 49, vö. GRESSMANN: Messias (1929).

¹¹⁹ VON RAD: Erwägungen (1940), 216.

¹²⁰ MURPHY: Study (1948), 45, vö. OESTERLY: Fresh Approach (1937), 185–205.

¹²¹ KITTEL: Psalmen (1929), 12.240.

¹²² Lásd pl. ZENGER: Überlegungen (1993), 57–72; HEIM: Perfect King (1995), 248; DAVIES, B. C.: Is Psalm 110 a Messianic Psalm?, in: *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), 160–173.

¹²³ RÖSEL: Redaktion (1999), 217.

¹²⁴ SAUR: Königpsalmen (2004), 21.337.

¹²⁵ WHYBRAY: Reading (1996), 99.

¹²⁶ MITCHELL: Message (1997), 243–271. Kritikai értékeléséhez lásd pl. NÉMETH: Eszkatológia (2013), 51–52.

¹²⁷ 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.

aki szerint a királyra vonatkozó teológiai elgondolások a monarchia bukását követően átszálltak a nép egészére.¹²⁸ 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.¹²⁹

A legújabb kutatások fényében a kérdésre, hogy a királyzsoltárok eredetileg egy jövőbeli uralkodóra vonatkoztak-e, nemmel kell válaszolnunk, mivel ezek a költemények eredetileg egy valós, földi uralkodónak íródtak.¹³⁰

Mivel az ószövetségi korban még aligha beszélhetünk messianizmusról egy eszkatológiai királyalak várásának az értelmében, a királyzsoltárokat sem tekinthetjük messiásnak. A Zsoltárok könyvében nincs kimondva sem a dávidi dinasztia visszaállításának a vágya, sem az új Dávid visszatérésébe vetett reménység.¹³¹ Waschke kategorikus megfogalmazását idézve: „Ebben az értelemben a királyzsoltárok valójában »nem-messiásiak«.”¹³²

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 JHVH ígéretébe vetett azon reménységet, hogy Dávid háza örökké tart, illetve valamilyen formában a fogság után is tovább él. A királyzsoltárok idealizált uralkodói portréi a mindenkori Felkentnek támasztott, és a monarchia alatt be nem teljesült elvárásokat fogalmazzák meg, nyitottsággal a „hallgatólagos újraértelmezés”, ez által pedig egy majdani beteljesülés felé.¹³³ A fogság utáni gyülekezet ez irányú reménysége valóban táptalaját jelenti a későbbi messianizmusnak, amely majd csak Kr. e. 1. – Kr. u. 1. sz. között bontakozik ki igazán.

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,¹³⁴ 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 figyelembe vétele.

Ez a szempont már a királyzsoltárok kutatásának kezdetén fontosnak bizonyul. Emil Balla, aki az egyéni panaszénekek, hálaénekek és himnuszok terén elvégzi a zsoltárok és hasonló műfajú asszír-babiloni énekek összehasonlítását,¹³⁵ a királyzsoltárokkal kapcsolatban a következő megállapítást teszi:

¹²⁸ BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 86–87; uő: *Messiaserwartung* (1977), 68–73; uő: *Kollektive Deutung* (1989), 291–318, vö. FISCHER, J. A.: *Everyone a King. A Study of the Psalms*, in: *Bible Today* 97 (1978), 1683–1689.

¹²⁹ MARTTILA: *Collective Reinterpretation* (2006), 135–144. 173–177. 178–187.

¹³⁰ Így már korábban GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 170, újabban pl. ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 511; GILLINGHAM: *Messiah* (1998), 237; WASCHKE: *Psalmen Salomos 17* (2001), 137.

¹³¹ WASCHKE: *Psalmen Salomos 17* (2001), 137, hasonlóan KOCH, K.: *König* (2002), 28; SIMON: *Tóra és Messiás* (2003), 81.

¹³² „*In diesem Sinne sind die Königspsalmen in der Tat »unmessianisch«*”, lásd WASCHKE: *Psalmen Salomos 17* (2001), 137.

¹³³ Hasonlóan ROSE: *Messianic Expectations* (2001), 285–286; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 341–342; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 10.

¹³⁴ ZERNECKE: *Mesopotamian Parallels* (2014), 27, hasonlóan SEYBOLD: *Psalmen/Psalmenbuch* (1997), 615–616.

¹³⁵ BALLA: *Ich der Psalmen* (1912), ebben főként 76–96. Az ókori Közel-Kelet és Izrael zsoltárköltészetének összehasonlító elemzésével foglalkozik még 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; SIMPSON, D. C. (ed.): *The Psalmists. Essays on their Religious Experience and*

Itt utalunk arra, hogy az ószövetségi és a babiloni-asszír királyzsoltárok összehasonlító vizsgálata sürgető feladat.¹³⁶

A felvetett problémára Gunkel már az 1913-as RGG szócikkében reagál,¹³⁷ majd részletesebben a „*Königpsalmen*” című tanulmányában igyekszik valamelyest pótolni ezt a hiányt. Ez utóbbi írásában hosszasan sorolja, hogy mi minden jogosít fel arra, hogy a királyság vizsgálata esetében ne kizárólag izráeli forrásokra támaszkodjon a kutatás, hanem szükségszerűen vonja be az ókori közel-keleti paralelleket is. Gunkel végkövetkeztetése, hogy az Ószövetséget nem lehet az ókori kontextussal való összehasonlítás nélkül vizsgálni.¹³⁸ A zsoltárokhoz írt Bevezetésében szintén részleteiben taglalja az ókori közel-keleti párhuzamokat és különbségeket.¹³⁹

Gunkel után Mowinckel is bevonja kutatásába az ókori kultúrák rítusainak vizsgálatát, melynek köszönhetően a királyzsoltárok újszerű, kultikus értelmezését vázolja fel.¹⁴⁰ Elméletében egy olyan újévünnepet rekonstruál babiloni minta alapján (*Enthronement Festival of YHWH, Thronbesteigungsfest Jahwäs*), amelyen talán a király trónra lépését is évente megünnepelték.¹⁴¹

Teaching, their Social Background, and their Place in the Development of Hebrew Psalmody, Oxford, University Press, 1926; BEGRICH, J.: Die Vertrauensäusserungen im israelitischen Klagelied des Einzelnen und in seinen babylonischen Gegenstücken, in: ZAW 46 (1928), 221–260; CUMMING, C. G.: *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise* (Columbia University Oriental Studies 12), New York, Columbia University Press, 1934; WIDENGREN, G.: *The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comparative Study*, Stockholm, Bokförlags Aktiebolaget Thule, 1936. A témához magyar nyelven lásd pl. NÉMETH, P.: Az ókori keleti népek költészetének hatásai a zsoltárokból, in: ThSz 26/3 (1983), 137–141 (= in: uő: Az írás és olvasás felelőssége. Protestáns művelődés Magyarországon, Budapest, Munus Kiadó, 1998, 121–134).

¹³⁶ „*Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, daß eine Untersuchung der alttestamentlichen Königpsalmen unter Vergleichung der babylonisch-assyrischen eine dringende Aufgabe ist.*” lásd 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: Ótestamentomi zsoltárköltészet (1911), 23–31.

¹³⁷ GUNKEL: Psalmen (1913), 1929. Egyes ókori közel-keleti (egyiptomi és asszír-babiloni) párhuzamokra már korábbi zsoltármagyarázataiban is rámutat, lásd például GUNKEL: Ausgewählte Psalmen (³1911), 13–15.40–41.

¹³⁸ Lásd GUNKEL: Königpsalmen (1914), 51–64.68, vö. uő–BEGRICH: Einleitung (1933), 140.

¹³⁹ 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.

¹⁴⁰ 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 Gunkeltől lényegesen eltérő behatárolásában EATON: Kingship (1976), hasonlóan SPRINGER, S.: *Neuinterpretation im Alten Testament. Untersuchung an den Themenkreisen des Herbstfestes und der Königpsalmen in Israel* (SBB), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1979; CROFT: Identity (1987). Mowinckel kultikus értelmezésének hatása – néhány modifikációval – egyértelműen érvényesül W. O. E. Oesterley (²1853), A. Weiser (⁶1963) és H.-J. Kraus (⁶1989) kommentárjaiban is.

¹⁴¹ MOWINCKEL: Psalmenstudien II (1961), 3–209, ebben a király szerepéhez lásd 7–8.71–82.110–118. Elméletének hipotetikussága miatt többen kritikával illették Mowinckel tézisét. 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 újévünnepe*, Pápa, Főiskolai Ny., 1939) azok között a művek között tartja számon a külföldi szakirodalom, amelyek kirtikájukkal érdemben kapcsolódtak be a Mowinckel tézisére folyó vitába, lásd pl. ROWLEY: Worship in Ancient Israel (1967), 190; KRAUS: Geschichte (³1982), 594; KRONHOLM: סִבְךָ (1986), 850; HANEY: Royal Psalms (2002), 35; KARASSZON, I.: Gunkel vagy Mowinckel? (2002), 199; ROBERTS: Mowinckel's Enthronement Festival (2005), 103.

Fontos lendületet vett az ókori szövegek bevonása Godfrey R. Driver¹⁴² és Aylward M. Blackmann¹⁴³ tanulmányai nyomán, hiszen a paralelek kimutatásakor mindkét kutató hivatkozik több királyzsoltárra is. Néhány évvel később jelenik meg Lorenz Dürr rövidebb lélegzetű munkája, melyben a közel-keleti királyideológia és királyrítus szövegei és a Zsolt 110 közötti párhuzamokra mutat rá.¹⁴⁴

Gerhard von Rad is több ízben bevonja a vizsgálatba az ókori közel-keleti párhuzamokat. Az „*Erwägungen zu den Königspsalmen*” című tanulmányában¹⁴⁵ 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 háttérében főleg egyiptomi mintákat sejt.¹⁴⁶

Részben Mowinckel rituális és kultikus értelmezése, de főként 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.¹⁴⁷ Az iskola feltevése szerint az egész ókori Közel-Kelet kultikus gyakorlata ugyanarra a rituális sémára (*ritual pattern*) vezethető vissza. Ennek a közös alapsémának az elemeit kutatta ez a tudományos irányzat, szociológiai és vallástörténeti összehasonlítások elvégzésével. A séma egyik legfontosabb eleme a király kultikus szerepe, aki mint *divine king* áll a rituális cselekmény középpontjában. Az iskolának főleg angolszász és skandináv területen voltak meghatározó képviselői.¹⁴⁸ Angliában már a század elején is folytak kutatások ebben a témában az ún. cambridgei ritualisták körében.¹⁴⁹ Később Samuel Henry Hooke szerkesztői tevékenysége vált meghatározóvá.¹⁵⁰ A skandináv vagy uppsalai iskola

¹⁴² 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/).

¹⁴³ 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 Ägyptologischen Sicht*, in: Neumann, P. H. A. /Hg./: *Zur neueren Psalmenforschung* /WdF 192/, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, 134–155 /Übers.: Hermann-Josef Dirksen/).

¹⁴⁴ DÜRR, L.: *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1929.

¹⁴⁵ In: ZAW 58 (1940–1941), 216–222.

¹⁴⁶ VON RAD: *Judäisches Königsritual* (1947), 211–216.

¹⁴⁷ A rituális iskola történetéhez és hatásához lásd például BERNHARDT: *Problem* (1961), 51–66; PATRO: *Royal Psalms* (1976), 79–108; SEGAL, R. A. (ed.): *The Myth and Ritual Theory. An Anthology* (Blackwell Readings in Modern Theology), Malden, Wiley – Blackwell, 1998. A zsolttárok 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: *Einleitung* (⁵1984), 348; RINGGREN, H.: *Mowinckel and the Uppsala School*, in: SJOT 2 (1988), 36–41; SUELZER–KSELMAN: *Ószövetség-kutatás* (2003), 179; HJELDE: *Simund Mowinckel* (2006), 220–235.

¹⁴⁸ RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (³2002), 331.

¹⁴⁹ Jane E. Harrison egy klasszikafileológusokból álló kört szervezett, akikkel antropológiai és szociológiai módszerek mentén vizsgálták a görög vallást. William Robertson Smith orientalista, vallástörténész hatása is ebben a körben erősödik fel. A cambridgei ritualisták a klasszikafileológusok körében inkább kritikát váltottak ki, az ószövetségkutatók és orientalisták viszont pozitívan adaptálták elképzeléseiket, lásd STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 47; HJELDE: *Simund Mowinckel* (2006), 220. Itt említhetjük meg Aubrey Rodway Johnson nevét, aki alapvetően Gunkel és Mowinckel nyomdokain haladva kutatja a zsolttárok, de álláspontjában nagyon közel kerül a ritualistákhoz is, akikkel ennek ellenére nem azonosul. Módszere brit és skandináv hagyományokat ötvöz, lásd pl. JOHNSON, A. R.: *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, University of Wales Press, ²1967.

¹⁵⁰ Lásd HOOKE, S. H. (ed.): *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Cultic Pattern of the Ancient East*, London, University Press, 1933; uő (ed.): *The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, New York, Macmillan, 1935; uő. (ed.): *Myth,*

ezzel párhuzamosan publikált, kiváltképp a királyság intézményének szakrális és isteni (*sacral kingship, divine kingship*) jellegét kutatva.¹⁵¹

A meglehetősen heves kritika miatt a rituális iskola nézetei egy feltételezett ókori *ritual pattern* létezéséről nem váltak általánosan elfogadottá az ószövetség-kutatásban, és áttevédik a hangsúly arra, hogy a királyzsoltárokat elsősorban saját irodalmi (Ószövetség) és vallási (jahvizmus) kontextusukban szükséges vizsgálni.¹⁵² Az iskola impulzusai mégsem maradtak hatás nélkül a zsoltárexegézisben. Különösen is a királyzsoltárok esetében még fontosabbá vált az ókori közel-keleti kontextus.¹⁵³ Kiemeljük Karl-Heinz Bernhardt monográfiáját, melyben az ókori királyideológia és az ószövetségi királyteológia egybevetésére vállalkozik, kellő kritikával értékelve a rituális iskola hatását a zsoltárkutatásban.¹⁵⁴ Othmar Keel mára klasszikussá vált munkája egyfajta ikonografikus exegézis mentén végzi el az Ószövetség és az ókori Közel-Kelet képi világának összehasonlítását, melyet az ókori egyiptomi és közel-keleti ábrázolásokon és a zsoltárok szimbolikáján keresztül tár az olvasó elé.¹⁵⁵ A királlyal és királysággal kapcsolatos elképzelések kiábrázolása az ókorban, valamint a királyzsoltárok szimbólumvilága látványos egyezéseket mutat, amely mellett a szerző a különbségekre is felhívja a figyelmet.¹⁵⁶ Mitchell Dahood zsoltárkommentárjában erősen – sőt talán túlzott mértékben – érvényesülnek az ugariti és föníciai nyelvi párhuzamok, de fontos parallelszövegeket von be a (király)zsoltárok fordításába és értelmezésébe.¹⁵⁷

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 Izrael közvetlen szomszédjaira, a kánaáni népekre, és a királyzsoltárokat az ókori közel-keleti és kánaáni királyideológia júdai átértelmezésének tekinti.¹⁵⁸ Scott R. A. Starbuck a királyorákulumokról írt doktori disszertációt, melyben királyzsoltárokat vet egybe más ókori keleti királyszövegekkel.¹⁵⁹ Komoly hatást váltott ki továbbá Martin Arneht munkája,¹⁶⁰ melynek alaptézise szerint a 72. királyzsoltár közvetlen irodalmi függésben áll Aššurbānapli királyhymnusával (SAA III, 11.). Arneht nézete szerint a 72. zsoltár nem más, mint az

Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel, Oxford, Clarendon, 1958.

¹⁵¹ Ide soroljuk elsősorban G. Widengren (1955; 1958) és tanítványát, I. Engnell (1932; 1952; 1955), de az északi országok teológusai között többeket találunk, akik részben átvették az uppsalai iskola nézeteit, lásd STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 42–43; SUEZLER–KSELMAN: *Ószövetség-kutatás* (2003), 178–179.

¹⁵² 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 például 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. Másképp Mettinger, aki továbbra is alkalmazza a „*sacral kingship*” és „*divine kingship*” terminusokat, lásd METTINGER: *King and Messiah* (1976), 14.

¹⁵³ Lásd SAUR: *Königspsalmen* (2004), 9–13.

¹⁵⁴ BERNHARDT: *Problem* (1961), 51–66.91.

¹⁵⁵ KEEL: *Bildsymbolik* (1972).

¹⁵⁶ KEEL: *Bildsymbolik* (1972), 223.

¹⁵⁷ DAHOOD, M.: *Psalms I–III*. (AB 16–17), Garden City, Doubleday, 1966/1968/1970. Igaz Karasszon István megállapítása, mely szerint Dahood szinte minden szokatlan jelenséget ugaritizmussal magyaráz, lásd KARASSZON, I.: *Ószövetség regénye* (2011), 152. 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).

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ STARBUCK: *Court Oracles* (1999).

¹⁶⁰ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), lásd még uő: *Psalm 72* (2002), 135–172.

újasszír királyideológia Šamaš-teológiájára adott júdai reakció.¹⁶¹ 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,¹⁶² valamint John W. Hilber, aki ókori kultikus próféciák és a királyzsoltárok hasonlóságaira világít rá,¹⁶³ továbbá Miriam von Nordheim, aki a 110. zsoltár tradíciótörténeti vizsgálatában sorra felmutatja a megfelelő Biblián kívüli paralelleket.¹⁶⁴ Samuel L. Terrien monumentális kommentárjában minden zsoltárnál, így a királyzsoltároknál is rendre bemutatja az ókori kapcsolódási pontokat.¹⁶⁵

A téma jelentőségét mutatja az a nemzetközi szimpózium is, melyet 2000. május 30-án tartottak Münchenben „*Königpsalmen zwischen Ägypten und Assur*” címmel.¹⁶⁶ A konferencia címe is jelzi, hogy a királyzsoltárok kutatásának ma is kihívása és feladata a zsoltárszövegek és teológiájuk elhelyezése az ókori közel-keleti kontextusban. Az ószövegségi királyteológia és az ókori Közel-Kelet királyideológiáinak összehasonlításában például alapvető forrásanyagot jelentenek a bibliai királyzsoltárok.¹⁶⁷

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 főszereplő.

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 tradicionális 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.¹⁶⁸

¹⁶¹ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeite* (2000), 17. Ehhez bővebben lásd lentebb.

¹⁶² ADAM: Held (2001).

¹⁶³ HILBER, J. W.: *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352), Berlin – New York, de Gruyter 2005, ebben 76–127.

¹⁶⁴ NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 46–115.

¹⁶⁵ TERRIEN: *Psalms* (2003), *passim*.

¹⁶⁶ A szimpóziumon a zsoltárkutatás nemzetközileg elismert vezető kutatói adtak elő: Frank-Lothar Hossfeld, Bernd Janowski, Klaus Koch, Erich Zenger, Martin Arneht és Hans Ulrich Steymans. 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 Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002.

¹⁶⁷ Néhány további példa az újabb szakirodalomból: ZEVIT, 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; RÖSEL, M.: Israels Psalmen in Ägypten? Papyrus Amherst 63 und die Psalmen XX und LXXV, in: VT 50 (2000), 81–99; HILBER, J. W.: Psalm CX in the Light of Assyrian Prophecies, in: VT 53 (2003), 353–366; SHVEKA, A.: A Trace of the Tradition of Diplomatic Correspondence in Royal Psalms, in: JSS 50 (2005), 297–320; HOLTZ, S. E.: The Thematic Unity of Psalm cxliv in Light of Mesopotamian Royal Ideology, in: VT 58 (2008), 367–380; GRANERØD, G.: A Forgotten Reference to Divine Protection? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology, in: VT 60 (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, B. U.: *Egyptian Backgrounds to the Psalms*, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford, University Press, 2014, 57–75.

¹⁶⁸ A dávidi szerzőség kapcsán a 73 Dávid nevet tartalmazó zsoltárfeliraton túl kulcsfontosságú kérdésnek számított a Zsolt 72,20 értelmezése, illetve általában a ה prepozíció lehetséges értelmezései. A témához magyar nyelven is jelent meg monográfia, lásd ZSÍROS, J.: *A dávid-i zsoltárok szerzősége a Zsoltárok első*

Bár a dávidi szerzőség általánosan elterjedt, naiv felfogásával de Wette már szakítani tud,¹⁶⁹ a királyzsoltárokat még kivétel nélkül a monarchia korára datálja, s ugyancsak erre hajlik Franz Delitzsch.¹⁷⁰ Ferdinand Hitzig és Justus Olshausen kommentárjában elmozdulás történik, és egyes királyzsoltárokat fogság előttre, míg másokat a fogság utánra datálnak.¹⁷¹ Főként Hitzig hatására aztán Julius Wellhausen,¹⁷² Friedrich Baethgen¹⁷³ és Bernhard Duhm¹⁷⁴ leginkább a késői makkabeuskori datálást tartják elképzelhetőnek, és sok esetben konkrétan is megnevezett hasmóneus papokra, illetve pap-királyokra, vagy akár nem izráeli uralkodókra vonatkoztatják ezeket a költeményeket.¹⁷⁵

Gunkel, elsősorban a wellhauseni iskolával vitatkozva szakít ezzel a felfogással, és a királyzsoltárokat időben a királyság korára helyezi.¹⁷⁶ 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* természetszerűleg magukkal vonják a fogság előtti datálást.¹⁷⁷

Gunkel és Mowinckel a szerzőség kérdésében is hasonlóan gondolkodnak, amikor a zsoltárfeliratoktól elvonatkoztatva szerzőként a királyi udvar, illetve királyi szentély költőit, énekeseit nevezik meg.¹⁷⁸ Ebből következik, hogy mindketten alapvetően jeruzsálemi keletkezést tartanak valószínűnek.¹⁷⁹ Gunkel szerint elképzelhető, hogy olykor maguk az uralkodók is fogalmaztak ilyen imádságokat.¹⁸⁰

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.¹⁸¹ A királyzsoltároknál sok

könyve alapján. *Ótestamentumi irodalomtörténeti tanulmány*, Sárospatak, Fischer Lajos Könyvnyomdai Műintézet, 1930.

¹⁶⁹ Lásd DE WETTE: *Psalmen* (⁵1856), 12–13, aki a Zsolt 72,1 לְשִׁלְמֹה felirata esetében sem salamoni szerzősége gondol, vö. KRAUS: *Geschichte* (³1982), 183; HANEY: *Royal Psalms* (2002), 14.

¹⁷⁰ DE WETTE: *Psalmen* (⁵1856), 9; DELITZSCH: *Psalmen* (⁴1883), 73.186–187.214–215.218–219.359.513.625.668.723.809, ugyanígy MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 157.

¹⁷¹ 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.

¹⁷² 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* (⁴1878), 507.

¹⁷³ BAETHGEN: *Psalmen* (³1904), VIII–XVI. A 20–21. zsoltárok esetében Baethgen fogság előtti keletkezést tart valószínűnek, lásd BAETHGEN: *Psalmen* (³1904), XI.

¹⁷⁴ DUHM: *Psalmen* (²1922), XXII–XXVI.

¹⁷⁵ Ritkább esetben, de találkozhatunk a kollektív értelmezéssel is, ahol a király nem más, mint a nép perszonalifikációja. Így értelmezi a 101. és 144. zsoltárt pl. BAETHGEN: *Psalmen* (³1904), 302.423.

¹⁷⁶ GUNKEL: *Königpsalmen* (1914), 48; uő–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 167–171.

¹⁷⁷ MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 48, korábban hasonlóan VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216.

¹⁷⁸ „*Ihre Dichter und Sänger brauchen wir nun nicht mehr weit zu suchen: es sind die Mitglieder der königlichen Kapelle*,” lásd GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 143, így már korábban is GUNKEL: *Königpsalmen* (1914), 64, hasonlóan MOWINCKEL: *Psalmenstudien VI* (1961), 65; *Worship* (1951/2004), 85, ugyanígy BERNHARDT: *Problem* (1961), 8.

¹⁷⁹ Az északi keletkezés a Zsolt 45 kapcsán merül fel, lásd GUNKEL: *Psalmen* (1926), 193; GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 141.168.

¹⁸⁰ GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 143–144.

¹⁸¹ BECKER, J.: *Neuinterpretation* (1966), 10–11; uő: *Wege der Psalmenexegese* (1975), 86. Becker módszerét magyar nyelven pozitívan adaptálja pl. 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. A *relecture* fogalom a francia exegézis szakkifejezése, melyet J. Becker a „redakcionális újraértelmezés” (*Neuinterpretation*) értelmében kezd használni. Ugyanígy például SAUR: *Königpsalmen* (2004), 17.

esetben a szöveg akár többszöri szerkesztését/továbbírását is felismerhetjük.¹⁸² A királyzsoltárok általános fogság utáni datálása így ma már tarthatatlan,¹⁸³ de a korai datálás sem abszolútizálható. Markus Saur a következőképpen válaszolja meg a királyzsoltárok datálásnak 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.¹⁸⁴

Nagyon valószínű, hogy léteznek fogság előtti királyzsoltárok, illetve olyan királyzsoltárok, melyek alapszövege a monarchia korára datálható.¹⁸⁵ Így feltételezett *Sitz im Leben*jük miatt a Zsolt 2; 18; 21; 45; 72; 110 alaprétegei problémamentesen helyezhetők a királyság idejére. E királyzsoltároknak, mint a jeruzsálemi templomi kultusz hivatalos szövegeinek szerzőit feltételezhetően a templomi személyzet között kell keresnünk.¹⁸⁶

A későbbi gyűjtési, szerkesztési munkálatokat talán szintén a templomhoz közel álló lévita körök végezték, jóllehet a fogság korától kialakuló gyűjtemények, majd a Zsoltárok könyvének végső formája nem a templomi kultusz számára készült.¹⁸⁷ A formálódó gyűjtemények és korai pszaltériumok szerkesztésének különböző fázisaiban számolnunk kell a királyzsoltárok továbbírásával, fogság alatti és utáni messiási, illetve teokratikus újraértelmezésével.¹⁸⁸

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 teológiai következménye van.

Westermann abból kiindulva, hogy a Zsoltárok könyvének jelenlegi formájában a műfajilag és/vagy tartalmilag összetartozó zsoltárok több esetben jól felismerhető részgyűjteményekbe tömörülnek (pl. Zsolt 42–49; 73–83; 93–99; 120–134; 140–143; 146–150), elképzelhetőnek tartja, hogy a királyzsoltárok a monarchia idején még zárt korpuszként léteztek.¹⁸⁹ Westermann a királyzsoltárok szeparált elhelyezkedésének jelenségét azzal magyarázza, hogy a Zsoltárok könyve végső formájában fontos strukturális szerep hárul a királyzsoltárokra.¹⁹⁰

¹⁸² SAUR: Königspsalmen (2004), 295–336; uő: Funktion (2010), 689–699.

¹⁸³ ZENGER: Königspsalmen (1995), 512; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (2002), 328.

¹⁸⁴ „Die exklusive Alternative zwischen vorexilischer oder nachexilischer Ansetzung ist nicht aufrechtzuhalten; vielmehr scheinen die im Psalter überlieferten Texte aus nachexilischer Zeit zu stammen, sich dabei aber auf vorexilische Vorlagen zu beziehen,” lásd SAUR: Königspsalmen (2004), 18, ugyanígy korábban ZENGER: Königspsalmen (1995), 511.

¹⁸⁵ 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.

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ Utóbb lásd ZENGER: Einleitung (2008), 367; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 103–123, valamint bővebben lentebb (4.4.2.).

¹⁸⁸ ZENGER: Königspsalmen (1995), 512. Saur szerint a királyzsoltárok szerzőit és szerkesztőit egy olyan csoporthoz kell sorolnunk, mely a krónikás körök teokratikus elképzelései és a prófétai körök eszkatologikus koncepciója között közvetít, lásd SAUR: Königspsalmen (2004), 281. A kérdéshez részletesebben lásd lentebb (4.4.3.).

¹⁸⁹ WESTERMANN: Sammlung (1964), 338–341.342.

¹⁹⁰ WESTERMANN: Sammlung (1964), 340.342.

Ahogy erről már említést tettünk, Wilson paradigmaváltó műve külön figyelmet fordít arra, hogy magyarázatot találjon a királyzsoltárok elszórt elhelyezésére. Vizsgálatában az I–III. zsoltárkönyvben szereplő Zsolt 2; 72 és 89 esetében egy történetológiai ívet vél felfedezni, mely a királyság hanyatlását mutatja be.¹⁹¹ Wilson elgondolását később sokan pozitívan adaptálták.¹⁹²

Ernst-Joachim Waschke egy tanulmányában meggyőzően mutatja ki, 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 funkciót töltenek be a prófétai könyvben, mint a királyzsoltárok az I–III. zsoltárkönyvben.¹⁹³

Wilsonnak az I–III. zsoltárkönyvre vonatkozó tézisét gondolta tovább Jinkyu Kim a IV–V. könyv királyzsoltáraival kapcsolatban,¹⁹⁴ Miriam von Nordheim pedig megállapítja a Zsolt 89; 110 és 132 interpretáció szempontjából is releváns teológiai kapcsolatát.¹⁹⁵ Mitchell 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.¹⁹⁶ Jamie A. Grant monográfiáját kell még megemlítenünk, aki a tórazsoltárok mellett a 2., 18. és 20–21. királyzsoltárok funkcionális szerepét vizsgálja a végső könyvkompozícióban.¹⁹⁷ Legutóbb Markus Saur tett újabb megfigyeléseket a királyzsoltárok kompozicionális funkciójára nézve.¹⁹⁸

Megfigyelhető, hogy a nagyobb, zsoltárkönyveken átívelő teológiai ívek mellett kisebb részgyűjteményeken belül is fontos szerep hárul a királyzsoltárookra. 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.¹⁹⁹

¹⁹¹ WILSON: Evidence (1984), 337–352; uő: Royal Psalms (1986), 85–94; uő: Editorial Linkage (1993), 72–82; uő: Revisiting (2005), 391–406.

¹⁹² 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. Wilson reakciójához lásd WILSON: Understanding (1993), 42–51.

¹⁹³ Lásd WASCHKE: Königstexte (2001), 141–155.

¹⁹⁴ KIM: Strategic Arrangement (2008), 143–157.

¹⁹⁵ Lásd NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 145–157.

¹⁹⁶ MITCHELL: Message (1997), 243–271.297–299.

¹⁹⁷ GRANT: King as Exemplar (2004).

¹⁹⁸ SAUR: Königspsalmen (2004), 295–336. Legfrissebb írása a témával kapcsolatban uő: Funktion (2010), 689–699.

¹⁹⁹ ZENGER: Einleitung (2008), 357, hasonlóan WASCHKE: Wurzel (2001), 98; uő: Königstexte im Jesajabuch (2001), 141–142.

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 szoltunk, itt most elsősorban azokat az írásokat vesszük számba, melyek a Zsolt 72-t tekintik fő témájuknak.

Elsőként azt a 212 oldalas monográfiát 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.²⁰⁰ A 19–20. sz. fordulóján néhány rövidebb – szintén főleg filológiai és szövegkritikai kérdéseket érintő – tanulmány, illetve megjegyzés foglalkozik csak külön a Zsolt 72-vel,²⁰¹ nagyobb lélegzetű írás azonban csak a 20. század közepén jelent meg erről a zsoltárról.²⁰²

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.²⁰³

1948-ban Roland E. Murphy monografikus szintű, 144 oldalas tanulmányt írt a zsoltárhoz, melyet a szerző doktori disszertációjaként nyújtott be és védett meg.²⁰⁴ A bevezetéstani és irodalmi kérdések tisztázása után (1. fejezet)²⁰⁵ versenként kommentálja a zsoltárt (2. fejezet),²⁰⁶ majd külön fejezetet szán a *court style / Hofstil* elméletének kritikus értékelésére (3. fejezet),²⁰⁷ hogy aztán a messiási értelmezés mellett érvelhessen (4. fejezet).²⁰⁸ Murphy külön fejezetet szentel a zsoltár recepciójának a zsidó és keresztyén tradícióban, illetve könyvének végén bemutatja a kortárs trendeket is (5. fejezet).²⁰⁹

²⁰⁰ HAPPACH, J. K.: *Versuch einer neuen Uebersetzung des Propheten Obadjah und des zwey und siebenzigsten Psalms, mit Anmmerkungen, nebst einem Anhang über das, was zu einer guten Uebersetzung aus dem Hebräischen erfordert wird*, Korbürg, Ahl, 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.

²⁰¹ Lásd például G. S. G. [sic]: *Handful* (1882), 15; BEECHER, W. J.: *Three Notes. III.: Psalm 72, especially verses 9 and 17*, in: *JBL* 8/1–2 (1888), 140–142; RICH, TH. H.: *Psalm LXXII*, in: *The Old and New Testament Student* (1891), 35–40; PODECHARD, E.: *Psalm 72*, in: *Old and New Testament Student* 13 (1891), 35–40; NÖLDKE, TH.: *תפלות דוד* ψ 72,20, in: *ZAW* 18 (1898), 256; PETERS, N.: *Die 'Stadt' in Nm. 24:19 und Ps. 72 (71),16*, in: *BZ* 2 (1904), 141–144; NESTLE, E.: *Miscellen. Ps. 72,17*, in: *ZAW* 25 (1905), 201; BOEHMER: *Psalm 72* (1906), 147–155.

²⁰² A 20. század első felében jelent még meg pl. SEIPLE: *Seventy-Second Psalm* (1914), 170–197; CONDAMIN, A.: *Notes d'exégèse de l'Ancien Testament. Un Psaume messianique massacré par la critique rationaliste*, in: *RSR* 7 (1917), 93–100, ebben a 72. zsoltárhoz lásd 94–98; ALPE, A. AB: *Regnum Messiae in Ps 71*, in: *VD* 13 (1933), 271–276.302–310.

²⁰³ Lásd GILLINGHAM: *Psalms* (2008), 281.

²⁰⁴ MURPHY: *Study* (1948). Alapvetően őt követi később GROSS, H.: *Weltherrschaft* (1953).

²⁰⁵ MURPHY: *Study* (1948), 1–14. Murphy a zsoltárt Kr. e. 700–500 közé datálja, lásd MURPHY: *Study* (1948), 5.

²⁰⁶ MURPHY: *Study* (1948), 15–44.

²⁰⁷ MURPHY: *Study* (1948), 45–78.

²⁰⁸ MURPHY: *Study* (1948), 79–98.

²⁰⁹ MURPHY: *Study* (1948), 99–131.

A 20. században – Andrew J. Pol kis példányszámban kiadott disszertációján túl²¹⁰ – 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 több szempontból vizsgálják a költeményt, érintve a zsoltárszöveg nyelvi és szerkezeti kérdéseit, valamint a zsoltár teológiai mondanivalóját. 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 megválaszolása mellett,²¹¹ 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,²¹² a Manfred Dietrich – Oswald Loretz szerzőpáros pedig a Zsolt 72,5 vershez kapcsolódóan fejti ki nézetét a héber és ugariti prepozíciók párhuzamáról.²¹³

Az ókori paralelek 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.²¹⁴ Shalom M. Paul az ókori közel-keleti kontextusba helyezve vizsgálja a zsoltár egy motívumát: a hosszú élet kívánását a királynak (Zsolt 72,5).²¹⁵ Magne Sæbø a Zsolt 72,8 alapján az uralkodási terület meghatározásának irodalmi formáját és tartalmát vizsgálja hasonló módszerekkel,²¹⁶ Alviero Niccacci pedig a Zsolt 72,3 gondolatának egyiptomi paralleljére hívja fel a figyelmet.²¹⁷

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.²¹⁸ Születnek közvetítő megoldások is. Duhm szerint a Zsolt 72 eredetileg egy valós (fogság utáni) uralkodónak íródott, majd később messiási elemekkel egészült ki.²¹⁹ Delitzsch az általa felállított kategóriák közül a „közvetetten

²¹⁰ Pol doktori disszertációja, mely röviden, mindössze 81 oldalban 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.

²¹¹ MORIARTY, F. L.: „Reges Tharsis et insularum...”, in: VD 26 (1948), 172–176; SCHONEVELD, J.: „Van de zee tot de zee...” Ps 72,8, in: *Veritatem in caritate* (1959), 70–75; PLANAS, F.: Las islas del mar, Ps 72,10, in: *Estudios eclesiásticos* 34 (1960), 569–576; 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; 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; FEUILLET, A.: Les problèmes posés par l'exégèse des Psaumes. Quatre Psaumes royaux (II. XLV, LXXII, CX), in: RThom 85 (1985), 5–37; CAQUOT: LXXII 16 (1988), 214–220; 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.

²¹² DAHOOD: Phoenician (1979), 571–572. Dahood korábban zsoltárkommentárjában egészében is magyarázta a zsoltárt, lásd uő: *Psalms II* (1968), 179–184.

²¹³ DIETRICH–LORETZ: 'm//lpny (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: *Königpsalmen* (1988), 107–139.

²¹⁴ Lásd pl. GRELOT, P.: Un parallèle babylonien d'Isaïe LX et du Psaume LXXII, in: VT 6 (1957), 319–321; 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, hasonlóan KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 658–659.

²¹⁵ PAUL: *Blessing* (1972), 351–355.

²¹⁶ SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 83–91.

²¹⁷ NICCACC: *Monti* (1981), 804–806.

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

²¹⁹ DUHM: *Psalmen* (1922), 278, hasonlóan BOEHMER: *Psalm 72* (1906), 154; BRIGGS–BRIGGS: *Psalms II* (1907), 131.

eszkatológiai-messiási zsoltárok” közé sorolja a Zsolt 72-t, mely szerinte a messiási reménységet egy valós uralkodóra vetítik ki.²²⁰ Gunkel és követői azonban ragaszkodtak ahhoz, hogy a zsoltárt egy valós uralkodóra vonatkoztatva, az izráli/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).²²¹

Ahogyan Murphy monográfiája is mutatta, a történeti kritika 20. századi térhódítása ellenére sem tűnt el teljesen a Zsolt 72 messiási(-krisztológiai) értelmezése.²²² Nem kizárólag, de főként katolikus exegeták körében, illetve a posztkritikai paradigma kanonikus-intertextuális megközelítéseinek eredményeképpen találkozunk újra ezzel a szemlélettel. Így például Zenger kísérletet tesz a Zsolt 72 holisztikus és kanonikus megközelítésére, melyben a messiási értelmezés lehetséges modern útját kívánja felmutatni.²²³ 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.²²⁴ Loretz 1988-as könyvében a fogság előtti zsoltár későbbi kollektív újraértelmezéséről beszél,²²⁵ majd későbbi, 2002-es írásában a fogság előtti királytradíció eszkatologizálását látja a zsoltárban.²²⁶

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.²²⁷

A zsoltár belső struktúráját és strofászerkezetét Patrick William Skehan, John S. Kselman és Pierre Auffret tanulmányozták egy-egy tanulmányban,²²⁸ szűkebb kontextusával pedig

²²⁰ DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 58.513.

²²¹ GUNKEL: Königspsalmen (1914), 44, ugyanígy pl. VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 30; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MOWINCKEL: Worship (1951/2004), 49.

²²² A messiási kérdést érintő néhány tanulmány: LUQUE, S. P.: El reino Mesianico descrito en el Salmo 71 es fundamentalmente social, in: *Cultura Biblica* 5 (1948), 167–170; ASENSIO, F.: Salmos messiánicos o salmos nacionales?, in: *Gregorianum* 33 (1952), 219–260; MARTIN SANCHEZ, B.: Salmo 71(72). El reino del Mesias, in: *Cultura Biblica* 22 (1965), 168–169; VEUGELERS, P.: Le Psaume LXXII poème messianique?, in: *ETHL* 41 (1965), 317–343; NAGY, J.: A Messiás arca a Zsoltárok könyvében, in: *RSz* 58/3 (1975), 197–203; CARRIÈRE, J.-M.: Le Ps 72 est-il un psaume messianique?, in: *Biblica* 72 (1991), 46–69; CORTESE, E.: Salmo 72. Che Messia? Per Quali poveri?, in: *Liber Annuus* 41 (1991), 41–60; BROYLES: Redeeming King (1997), 23–40.

²²³ ZENGER: Überlegungen (1993), 57–72.

²²⁴ HEIM: Perfect King (1995), 223–248, hasonlóan ROSE: Messianic Expectations (2001), 286–287.

²²⁵ LORETZ: Königspsalmen (1988), 126–127.128.

²²⁶ LORETZ: Psalmstudien (2002), 171–214.

²²⁷ LEEUWEN, C. VAN: God, de Koning en de Armen in Psalm 72, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12 (1957–1958), 16–31; BEUKEN, W.: Psalm 72. De koning en de armen, in: *Communio* 2 (1977), 223–232; MILLER, P. D. (Jr.): Power, Justice, and Peace. An Exegesis of Psalm 72, in: *Faith and Mission* 4/1 (1986), 65–70; FRISCH, A.: Über vier Segensverheißungen für den König respektive den Messias Ps 2; 72; Jes 11; 9, in: *Beth Mikra* 47 (1971), 571–581; GORGULHO, G.: O libertador dos pobres (Salmo 72), in: *Estudos Bíblicos* 23 (1989), 45–51; 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; QUINONES-ORTIZ, J.: Psalm 72. On Confronting Rulers in Urban Society, in: *Apuntes* 13 (1993), 180–189; PRINSLOO, W. S.: Psalm 72. ‘n Verskuiwing van die mistieke na die politieke?, in: *OTE* 12/3 (1999), 536–553.

²²⁸ SKEHAN: Strophic Structure (1959), 302–308; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 77–81; AUFFRET, P.: „Toutes les nations le diront bienheureux”. Étude structurelle du Psaume 72, in: *SEL* 13 (1996), 41–58.

Jean-Marie Auwers foglalkozott, és a Zsolt 70–72 kanonikus olvasatát mutatja be egy tanulmányban.²²⁹

Meghatározó és sokat idézett tanulmányá lett Bernard Renaud írása a Zsolt 72-höz, melynek irodalomtörténeti megállapításai kisebb módosításokkal ma is széles körben elismertek.²³⁰ Renaud elkülönít egy fogság előtti alapréteget (Zsolt 72,1*.2–4.6–7.12–14.15b), majd három fogság utáni kiegészítést (Zsolt 72,5.15αβ.16.17αβ; Zsolt 72,8–11.17αγ.b; Zsolt 72,18–19).²³¹ Részben az ő nyomán haladva vizsgálja behatóbban a zsoltár előállítását, és ennek kapcsán a királyzsoltár teológiáját Erich Zenger²³² és Bernd Janowski.²³³ Irodalomkritikai vizsgálatuk eredménye szerint a Zsolt 72 esetében az 1αβ.b–7.12–14.16–17αβ. verseket tekinthetjük alapréteggnek, mely később – a Zsoltárok könyvének irodalmi növekedésével szinkronban – kibővül a kolofonnal (72,20), majd később a 8–11.15.17αγ.b versekkel, a felirattal (72,1α) és a záródoxológiával (72,18–19).²³⁴

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.²³⁵ A dekonstrukció módszerével közelít a zsoltárhoz David Jobling, és kínálja a zsoltár (gazdaság)politikai olvasatát.²³⁶ Egyedi megközelítésként említjük meg továbbá Caspar J. Labuschagne logotechnikai analizisét, mellyel a Zsolt 72-ben a 17 és 26 számok megjelenésére mutat rá.²³⁷

Kevés figyelmet kapott, így csak marginálisan jelent meg a 20. században a Zsolt 72 recepciótörténetének vizsgálata. Bernhard Lohse a zsoltár lutheri értelmezését járja körül,²³⁸ Pierre-Emile Bonnard és Delmar L. Jacobson az újszövetségi recepcióba ad betekintést,²³⁹ Joachim F. Smet pedig Michael Aygvanus de Bonona (1320–1400) kármelita püspök magyarázatát elemzi.²⁴⁰

A 2000-es év jól érzékelhető cezúráját jelent a zsoltár kutatástörténetében, amikor is Martin Arnehtnek köszönhetően a 72. zsoltár újra intenzív vitatémává vált a zsoltárkutatásban. A Zsolt 72-re épülő doktori disszertációjának kitűzött célja, hogy a Júda vallástörténetében

²²⁹ AUWERS: *Les Psaumes 70–72* (1994), 242–257.

²³⁰ RENAUD: *Bénédiction* (1989), 305–326.

²³¹ RENAUD: *Bénédiction* (1989), 307–311, valamint lásd lentebb (3.5.1.).

²³² ZENGER: *Überlegungen* (1993), 57–72; uő: *Psalmen* (2003), 154–167.

²³³ JANOWSKI: *Stellvertretung* (1997).

²³⁴ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (2000), 312–316; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 100.102–109, kritikai értékelésükhöz lásd lentebb (3.5.).

²³⁵ WELSHMAN, F. H.: *A Study of Psalm 72 in relation to a Malawian Cultural Background*, in: *Biblical Theology* 26/2 (1976), 25–36.

²³⁶ JOBLING, D.: *Deconstruction and the Political Analysis of Biblical Texts. A Jamesonian Reading of Psalm 72*, in: *Semeia* 59 (1992), 95–127. Jobling olvasatának kritikus továbbgondolását lásd HOUSTON, W.: *The Kings Preferential Option for the Poor. Rhetoric, Ideology and Ethics in Psalm 72*, in: *Biblical Interpretation* 7 (1999), 341–367.

²³⁷ Lásd <http://www.labuschagne.nl/ps072.pdf>, letöltés dátuma: 2014. március 19; LABUSCHAGNE: *Numerical Secrets* (2000), 89–90, hasonlóan VAN DER LUGT: *Cantos and Strophes* (2010), 286.

²³⁸ LOHSE, B.: *Luthers Auslegung von Ps 71 (72),1 und 2 in der ertsen 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.

²³⁹ 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.

²⁴⁰ SMET, J. F.: *Aygvanus'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.

mindezidáig kevésbé vizsgált asszír hatások jobban felszínre kerüljenek.²⁴¹ Arneth úgy véli, hogy az asszír napkultusz nemcsak elutasító kritikával találkozott Júdában (2Kir 23,5.11), ahogyan azt a vallástörténeti kutatások eddig feltételezték, hanem létezett az asszír Šamaš-teológiának egy pozitív recepciója is, asszirelleses szándékkal.²⁴² Ennek bizonyítékát adja Arneth szerint a Zsolt 72, mely a hipotézis értelmében nem egy genuin júdai királyhimnusz, hanem Aššurbānapli koronázási himnusának júdai recepciója.²⁴³ Arneth a két szöveg közötti függőséget nemcsak a témák és motívumok szintjén feltételezi,²⁴⁴ hanem direkt irodalmi függést lát a kompozíció, struktúra és a formai jegyek szintjén is.²⁴⁵

A 2000-es években azt látjuk, hogy a 72. zsoltárhoz írt hosszabb-rövidebb tanulmányok nagy része erre a műre reagál. A pozitív fogadtatás mellett²⁴⁶ kritikus észrevételek is megfogalmazódnak. A már említett müncheni konferencián például többen rámutatnak Arneth tézisének gyenge pontjaira.²⁴⁷ Bernd Janowski a struktúrát illető megfigyeléseket, illetve Jósiás konkrét beazonosíthatóságát vonja kétségbe Arnethnél.²⁴⁸ Erich Zenger, aki már korábban is kritikát fogalmaz meg Arneth alaptézisével szemben,²⁴⁹ a zsoltár egzakt datálását vonja kétségbe. Zenger kritikája a Zsolt 72 és az Ézs 60–61 irodalmi kapcsolatát is érinti, mivel Arnethtel szemben²⁵⁰ nem tartja valószínűnek, hogy az Ézs 60–61 a Zsolt 72 végső (!) formájának *relectureje* lenne.²⁵¹ Később Arndt Meinhold is megkérdőjelezi Arneth feltételezését az asszír himnusz és a zsoltár irodalmi függőségének kérdésében.²⁵²

Szintén Arneth disszertációjára adott reakciónak tekinthető Uwe Becker tanulmánya,²⁵³ aki a Zsolt 72 szövegének, datálásának, vallástörténeti háttérének részletesebb áttekintése mentén igyekszik felmutatni az Arneth által végzett irodalmi összehasonlítás problémáit.²⁵⁴ 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.²⁵⁵ A zsoltár fogság előtti keletkezését nem tartja elfogadhatónak.²⁵⁶

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

²⁴¹ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000). Később ugyanehhez a zsoltárhoz egy rövidebb tanulmányt is ír, lásd ARNETH: *Psalm 72* (2002), 135–172.

²⁴² ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 16–17.

²⁴³ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 17. E. F. Weidner publikálta először azt az Aššurban talált szöveget, mely „Aššurbānapli koronázási himnusz”-ként (VAT 13831/SAA III, 11.) vált ismertté, lásd WEIDNER, E. F.: *Assurbanipal in Assur*, in: *Archiv für Orientforschung* 13 (1939–1941), 204–218.

²⁴⁴ 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.

²⁴⁵ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 17. 57–58.77.203.

²⁴⁶ Lásd például HUMAN: *An ideal for leadership* (2002), 658–677.

²⁴⁷ A konferencián elhangzott hét előadás közül három a 72. zsoltárt elemzi.

²⁴⁸ JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 109–114, hasonlóan uő: *Der andere König* (2003), 97–112, ebben az Arnethre vonatkozó kritikát lásd 104–106.

²⁴⁹ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (2000), 308–309.310.

²⁵⁰ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 171–200.

²⁵¹ ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84.

²⁵² MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 88.90.

²⁵³ BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 123–140.

²⁵⁴ BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 133–134.

²⁵⁵ BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 126–129.

²⁵⁶ BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 134–136.

nem meggyőző. A nagyon általános motívumkincsre és egy túlzottan komplikált struktúrára alapozott direkt irodalmi függőség ha nem is kizárható, de közel sem valószínű.²⁵⁷

Más úton halad Oswald Loretz, aki két királyzoltárt vett fel legújabb, „*Psalmstudien*” című tanulmánykötetébe.²⁵⁸ 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.²⁵⁹ Ebben azt az újszerű tézist fogalmazza meg, hogy a zoltár 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. zoltár szerinte tehát egy messiási orientáltóságú antológia. Loretz a fejezetben Arneth elméletére is reagál, akinek premisszáit és következtetéseit rendkívül kérdésesnek ítéli.²⁶⁰

Részben Arneth tézisére is reagál, de inkább általában kritizálja a zoltár irodalmi rétegekre való bontását Gianni Barbiero és Carmen Diller. Barbiero – elsősorban Zengerrel vitatkozva – cikkében a redakciótörténeti megközelítéssel szemben kizárólagosan a szinkrón megközelítést tartja célravezetőnek,²⁶¹ Diller pedig a királyi uralom térbeli és időbeli dimenziói alapján a szöveg egységessége és késői keletkezése mellett foglal állást.²⁶²

A mindig aktuális nyelvészeti és szövegkritikai kérdések természetesen a 21. században sem maradnak reflektálatlanul.²⁶³ Ugyanígy a zoltár által felvetett klasszikus teológiai problémák kapcsán is jelennek meg újabb tanulmányok.²⁶⁴

A bibliakutatás egyre nagyobb érdeklődést kivívó területe a recepciótörténet, mellyel kapcsolatban szintén találunk a Zsolt 72-re vonatkozó munkákat.²⁶⁵ A zoltár masszoréta

²⁵⁷ Hasonlóan BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 134.

²⁵⁸ LORETZ: Psalmstudien (2002), 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.

²⁵⁹ LORETZ: Psalmstudien (2002), 171–214.

²⁶⁰ LORETZ: Psalmstudien (2002), 196–197.

²⁶¹ 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.

²⁶² DILLER: Dimensionen (2010), 1–26. Diller legfőbb érve – mely szerint az 1aαβ–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.

²⁶³ MIGSCH: Bedeutung (2001), 79–83; BAZYLIŃSKI, S.: La crux del Sal 72, 5, in: *Liber Annuus* 55 (2005), 41–58; NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 301–311; uő: Hapax legomenonok (2012), 121–147.

²⁶⁴ SCIPPA, V.: Il Salmo 72 E Il Regno Messianico Di Cristo. Analisi Strutturale E Simbolico-Retorica, in: Cattenò, 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; CLEMENTS, R. E.: Psalm 72 and Isaiah 40–66. A Study in Tradition, in: *Perspectives in Religious Studies* 28/4 (2001), 333–342; CORTESE, E.: Il Salmo 72. Autorità e dilatazione messianica, in: RSB 18/1–2 (2006), 105–115; SALVADOR, R. L.: Psalm 72. The Royal King, in: *Bible Today* 44 (2006), 343–347; KAISER, W.: Psalm 72. An Historical and Messianic Current Example of Antiochene Hermeneutical *Theoria*, in: JETS 52/2 (2009), 257–270; RÓZSA: A király szociális feladatai (2011), 245–260; 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; 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; YAMAYOSHI: Erlösung (2013), 238–252; NÉMETH: Imádság a király életéért (2014), 47–61.

²⁶⁵ Nagy figyelmet szentel a zoltárreceptió kérdésére Hossfeld–Zenger (HThK.AT) zoltárkommentárja, és a folyamatban lévő Janowski–Hartenstein (BKAT) kommentár eddig megjelent füzeté (XV/1) is hasonló tendenciát mutat.

szövegének messiási értelmezhetősége már régóta kérdése a kutatásnak, s mint problematika talán már túlhaladottnak is tekinthető. Annál nyitottabb viszont a kérdés, hogy 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.²⁶⁶ 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.²⁶⁷

²⁶⁶ BONS: *Le Psautier de la Septante* (2006), 217–238.

²⁶⁷ BAARDA, T.: A 'Hexaplaric' Rubric in Psalm 72 in an Early Siraic Manuscript (VK 0631), in: *JAB* 2 (2000), 3–13; 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; EISSLER, F.: *Königpsalmen 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; A. MOLNÁR–KUSTÁR: A gyapjú szó (2004), 340–345; FLURY-SCHÖLCH: Abrahams Segen und die Völker (2007); 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; PAK, G. S.: *Judaizing Calvin. Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford, University Press, 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.

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.¹ Végül ez a sokféle anyag ismeretlen szerkesztők komoly irodalmi és teológiai teljesítménye eredményeként könyvvé állt össze.

Ahogy a zsoltárkutatásban újabban végbemenő paradigmaváltás 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 technikai megoldásokat (*concatenatio*, *iuxtapositio*, *isolatio*, *adhesio*), valamint makrokompozicionális szinten megfigyelhető rendezőelveket, melyet többek között a feliratok, különböző formulák (pl. הוֹרֵר-formula, הַלְלִיָּה-formula), az istennév sajátos használata, zsoltárműfajok, vagy éppen zsoltárdoxológiák rajzolódnak ki.²

Ennek a tervszerű rendnek lett része a kutatásunk fókuszában álló 72. zsoltár is, mely különleges szerepet kapott a könyvben. A Zsoltárok könyvének egészét tekintve megállapítható, hogy azok a zsoltárok, amelyek a kompozícióban kiemelt helyen szerepelnek, a könyv teológiai koncepciójában is meghatározóak.³ Bizonyos esetekben vitatható, hogy egy zsoltárnak van-e struktúraformáló szerepe a teljes könyv kontextusában vagy egy kisebb részgyűjteményben, a Zsolt 72 esete azonban, ahogyan ezt a kutatástörténet bizonyítja, 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) az egyetlen explicit bizonyíték arra, hogy a Zsoltárok könyve tudatos szerkesztési folyamat eredménye.⁴ A zsoltárvers szerint a költemény

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 Psalmexegese* (1975), 112–114; WILSON: *Evidence* (1984), 337–352; ZENGER: *Psalter als Buch* (1998), 12–32; uő: *Psalmenexegese und Psalterexegese* (2010), 31–64. A végső teológiai ív megrajzolására többféle modellel találkozhatunk, melyek egymást kizáró, vagy éppen egymást kiegészítő módon próbálják megragadni a Zsoltárok könyve irodalmi kompozíciójának és teológiai koncepciójának lényegét. A Zsoltárok könyvének teológiája, még ha tudatosan szerkesztett kompozícióként is gondolunk a könyvre, nem nevezhető teljesen egységesnek, hiszen olykor akár egymásnak ellentmondó teológiai gondolatok is megjelennek a gyűjteményben. Másrészt azonban megfigyelhető, hogy a könyvben különböző korok és körök teológiai nézetei jutnak közös nevezőre, lásd pl. ZIMMERLI: *Zwillingpsalmen* (1974), 271.

³ Használóan SÜSSENBACH: *Elohisticser Psalter* (2005), 38.

⁴ Lásd WILSON: *Editing* (1985), 139; uő: *Royal Psalms* (1986), 88–89. Ugyanígy MILLARD: *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: *Elohisticser Psalter* (2005), 49; KOOREVAAR: *Psalter* (2010), 580–582.

תפלות דָּוִד azaz 'Dávid imádságainak' záró darabja. Bár nem teljesen egyértelmű, hogy konkrétan melyik korpuszt kell értenünk a megnevezés alatt, az mindenesetre 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 fokozatos 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 kompozícióban, akkor a zsoltár előállításának vizsgálata megköveteli az irodalmi kontextus alakulásának figyelembe vételét.⁵ 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 analizését végezzük el (szövegkritika, fordítás, struktúra, műfaj), majd a költemény előállításának kérdésével foglalkozunk (3. fejezet). Ahogyan a fenti kutatástörténeti áttekintésben is láttuk, a Zsolt 72 keletkezésének aktuális vitájában egyszerre jelenik meg a költemény egységessége melletti érvelés (pl. Diller), a zsoltár antológiászerű összeállításának gondolata (Loretz), a megosztó elképzelés Aššurbānapli királyhymnusával (SAA III, 11.) való direkt irodalmi függésről (pl. Arneth, 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,⁶ redakció- és kompozíciókritikai módszer segítségével vizsgáljuk a zsoltár és a könyv szövegtörténetét. A megközelítés történeti jellege megóv attól az önkényességtől,

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–ZENGER: Psalmenauslegung (2000), 237; UEHLINGER: Psalmenbuch (2001), 174–177; BALLHORN: TELOS (2004), 28–29; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 23–24; GROENEWALD, A.: Once again methods (2004), 544–559; uő: Old Testament Exegesis (2007), 1017–1031; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 39; HOSSFELD–STEINER: Problems and Prospects (2013), 249; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 52.

melyet egy pusztán irodalmi, csak a végső szövegen tájékozódó vizsgálódás veszélyként magában rejt.

A zsoltár irodalmi növekedése kirajzol egy teológiai folyamatot is (4. fejezet). Mivel a zsoltár magyarázata szempontjából nemcsak a végső szöveg, hanem a kanonikus forma előállításig vezető teológiai 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 koncentráló statikus teológiai pillanatkép helyett egy dinamikus teológiai koncepciót vázoljunk fel. Az egyes irodalmi rétegek egymást újraértelmező teológiákat jelenítenek meg (*relecture*), 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 társadalomtörténelmi beazonosítását.

A kutatásban egyre hangsúlyosabbá váló kitekintést az ókori közel-keleti kontextusra jelen dolgozatban is elkerülhetetlennek tartjuk. Ezen a téren felülvizsgálatra szorul Arnehtézise, valamint az eddiginél nagyobb figyelmet szeretnénk szentelni a kánaáni kontextusra. A kutatástörténelmi 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, előállításuk differenciáltabb szemléletével pedig ennek a teológiának a későbbi újraértelmezését követhetjük nyomon. A kutatástörténelmi tanúsága szerint a Zsolt 72 recepciótörténete sem egészében feltárt még, ennek átfogó bemutatása azonban jelen dolgozatnak nem témája, recepciótörténelmi kérdésekre így csak érintőlegesen térünk ki.

A Zsoltárok könyve egészének redakció- és kompozíciótörténelmi vizsgálata nyilvánvalóan külön kutatómunkát 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 szerepet mutat, illetve folyamatos továbbírása ezekkel a szintekkel jórészt 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*. Egyfelől „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 „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 makrostrukturát meghatározó szerepében mindenképpen kiemelkedik a Zsoltárok könyvéből, így bizonyára egyike azon zsoltároknak, amelyek „uralják” a könyvet, és meghatározzák annak 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.¹ A mindössze húsz verset felölelő zsoltárban mégis igyekszünk a teljesség igényével körüljárni minden felmerülő szövegkritikai dilemmát, hogy a lehető legpontosabban rekonstruálhassuk azt a szöveget, amellyel a későbbiekben dolgozunk. A *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), valamint a *Biblia Hebraica* Kittel-féle 3. kiadásának (³BHK) kritikai apparátusai alapján a következő kérdésekben szükséges döntést hozni.

1. vers:

Öt héber kéziratból hiányzik a felirat, három pedig összeköti a 71. és 72. zsoltárt. Mivel a héber kéziratok többsége elválasztja egymástól a két költeményt, ezt a többségi verziót kell elfogadnunk.

A Holmes–Parsons kiadásban (1798–1827) idézett görög kéziratok egyike a מְזִמּוֹר szót is fordítja a feliratban. E mögött nyilvánvalóan a többségi formához való igazítás szándéka állhatott, a מְזִמּוֹר kifejezés ugyanis a zsoltárok több mint harmadának (57 zsoltárnak) feliratában megtalálható.² Ebben az esetben a masszoréta szöveg rövidebb és kisebbségi olvasatának kell elsőbbséget adnunk. Megjegyzendő továbbá, hogy a későbbi arámi fordítás magyarázó jelleggel kiegészíti a feliratot: על ידוֹי דְּשַׁלְמָה אֶתְאָמַר בְּנְבוּאָה 'Salamon keze által, próféciában elmondva'.

A Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata מְשַׁפְּטִי többes számú forma helyett egyes számot olvas: τὸ κρίμα (σου), *iudicium* (tuum). A Targúm a masszoréta szöveghez hasonlóan többes számú formát hoz: הִילְכוֹת רִינָךְ.³ Mivel a masszoréta szöveg értelmes és nyelvtanilag helyes, és mivel egyetlen ismert héber kézirat sem támogatja az említett fordítások verzióját, a masszoréta szövegolvasatot kell helyesnek elfogadnunk. A korai fordítások mellett érvel a kommentárirók közül például Duhm, Briggs–Briggs, Kittel, Murphy, Westermann, Tate,⁴ általában a *parallelismus membrorum*ra hivatkozva, mely szerint a מְשַׁפְּטִי párhuzamos kifejezése, a צְדָקָתְךָ egyes számban szerepel.⁵ Velük szemben többek között Gunkel és Kraus, valamint újabban Seybold, Arneht, Janowski, Saur nehezebb olvasatként a masszoréta szöveget részesítik előnyben.⁶

¹ KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 656.

² RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 327.

³ Vö. BAETHGEN: Psalmen (³1904), 223.

⁴ DUHM: Psalmen (²1922), 274; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 137; KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 238.239; MURPHY: Study (1948), 15; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 50; TATE: Psalms (1990), 220. Ugyanígy tanulmányában BROYLES: Redeeming King (1997), 26. Delitzschnél ellentmond egymásnak a fordítás, ahol egyes számú főnevet használ, valamint a magyarázat, ahol többes számban (מְשַׁפְּטִים) utal a szóra, lásd DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 512.515.

⁵ Találunk azonban arra is példát, ahol ugyanezek a kifejezések szerepelnek párhuzamban, de a masszoréta pontáció szerint számban nincsenek egyeztetve, lásd Zsolt 36,7a: צְדָקָתְךָ כְּהַרְרֵי־אֵל מְשַׁפְּטֵי־יְהוָה תְּהוֹם רָבָה

⁶ GUNKEL: Psalmen (1926), 304; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 654; SEYBOLD: Psalmen (1996), 275; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 586; ARNEHT: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102; MEINHOLD: Verstehen (2004), 89; SAUR: Königpsalmen (2004), 132; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277.

A Targúm a לְמִלְךָ kifejezést a מְשִׁיחָא főnévvel kiegészítve hozza. Az arámi szöveg hosszabb olvasata egy későbbi betoldás útján állhatott elő, mely a messiás-teológia mentén értelmezi újra a zsolnárt. A rövidebb, masszoréta olvasatot részesítjük előnyben, és a מְשִׁיחָא szót nem tekintjük a szöveg eredeti részének.⁷

2. vers:

A Septuaginta eredeti, azaz az Órigenész Hexaplijában át nem dolgozott görög szövege a יִרְיִן igét a κρίνειν (= לְרִי) infinitivus formával adja vissza.⁸ Mindkét olvasat helyes és értelmes, de a masszoréta szöveget illeti az elsőbbség, így szövegmodosításra nincs szükség.⁹

3. vers:

A vers első szavát, a יִשְׁאֵרִי igét a Septuaginta egyes számban adja vissza (ἀναλαβέτω), a Codex Sinaiticus egyik korrektora (ca) azonban a többes számú ἀναλαβέτωσαν formára javítja. A masszoréta szövegen itt nem szükséges változtatni, mert a többes számú főnévhez (הָרִים) tartozó többes számú ige nyelvtanilag helyes és értelmes szöveget ad.

A BHS és a ³BHK kritikai apparátusa nem jelzi, de a Septuaginta jelentős kéziratái a עָרָא (לְ) visszaadására a (τῶ) λαῶ σου fordítást hozzák (= לְעַמָּךְ).¹⁰ Valószínűleg a 2. verssel harmonizál a fordítás, ahol az עַם főnév E/2 hímnemű szuffixummal szerepel עַמְּךָ formában (= τὸν λαόν σου).¹¹

A BHS kritikai apparátusának javaslata szerint az וְנִבְעָתוֹת talán áthelyezendő a הָרִים mögé. A javaslatot azonban nem támogatja egy kézirat vagy korai fordítás sem.

Egyes görög kéziratokban és a Septuaginta Lucianus-féle recenziójában a בְּצִדְקָה kifejezés prepozíció nélkül szerepel, és a צִדְקָה főnevet tárgyessé olvassák (δικαιοσύνη),¹² a שְׁלוֹם = εἰρήνη főnévvel párhuzamban. Ugyanezt találjuk a Pesitta szövegében, a Vulgatában és Hieronymus héber alapján készített zsolnárfordításában is. Több kommentáríró és zsolnárkutató, elfogadva a korai fordítások olvasatát, úgy ítéli meg, hogy a בְּ prepozíció *aberratio oculi* folytán bekövetkezett íráshiba (vö. 72,2: בְּמוֹשֶׁפֶט; בְּצִדְקָה), ezért törlendő.¹³ Indoklásukban fő érvként az jelenik meg, hogy a kérdéses szó a (prepozíció nélküli) שְׁלוֹם kifejezés párjaként jelenik meg a *parallelismus membrorum*-ban. Ennek ellenére a masszoréta

⁷ Meglehetősen nagy a tudományos konszenzus, hogy a Zsolnárok könyvének targúmja igen kései fordítás a Kr. u. 7–8. századból. A kései keletkezés miatt szövegkritikai értéke nem jelentős, lásd BERNSTEIN: Jewish Reading (2005), 480.

⁸ Vö. MURPHY: Study (1948), 16; SIFFER-WIEDERHOLD: Psalm 71 (2011), 1694. A Septuaginta olvasatát fogadja el pl. SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136.

⁹ Így pl. DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 131.137; GUNKEL: Psalmen (1926), 308; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 654; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 303; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 239.

¹⁰ Így pl. a Codex Vaticanus, de vele szemben a szintén tekintélyes Codex Sinaiticus és a Lucianus-recenzió szövegéből – a masszoréta szövegnek megfelelően – hiányzik a σου névmás.

¹¹ Hasonlóan BONS: Le Psautier de la Septante (2006), 231.

¹² Így pl. Psalterium Veronense; Codex Sinaiticus (ca). A Codex Vaticanus a masszoréta szöveggel szinkronban ἐν δικαιοσύνη-t (= בְּצִדְקָה) olvas, összeköti azonban a 3. és 4. verset, vö. SPERBER: Septuaginta-Probleme (1929), 89.

¹³ DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; uő: Schreibfehler (1920), 96; DUHM: Psalmen (²1922), 274–275; GUNKEL: Psalmen (1926), 304.308; KITTEL: Psalmen (^{3–6}1929), 238.239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 18; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303; WEISER: Psalmen II (⁶1963), 341; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 50; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 654.655; TATE: Psalms (1990), 219.220; BROYLES: Redeeming King (1997), 26; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; SAUR: Königpsalmen (2004), 132.

szöveget fogadjuk el, mivel az nyelvtanilag helyes és értelmes olvasatot kínál, amely beleillik a kontextusba.¹⁴

A ³BHK kritikai apparátusa a **לָעַם וְנִבְעוֹת בְּצָרְקָה** helyett a **וְעָלוּ וְנִבְעוֹת צָרְקָה** olvasatot javasolja, melyet azonban nem támogatnak sem héber kéziratok, sem korai fordítások. A korrekciós szándék nyilvánvalóan a *parallelismus membrorum* „kiigazítását” célozza, egy szinonim igének a második felsorba való beállításával ugyanis szabályosabb formát ölt a verssor. Az **עָלָה** ige ’(ki)nő’ jelentéssel is állhat, ezért nem lenne idegen az előző felsor által is képviselt termékenység-tematikától (vö. Gen 41,22; Ez 47,12; Ám 7,1; Jón 4,6), ám szövegtanú hiányában, és a *lectio difficilior lectio probabilior* elve alapján nem változtatunk a szövegen.

4. vers:

A Septuaginta szerint a **יִשְׁיַע** ige előtt is szerepel *wáw* kötőszó (καὶ σώσει), valamint a Septuaginta kéziratok közül a *Codex Vaticanus* az igét E/2-ben fordítja: σώσεις. Mivel a masszoréta szöveg értelmes és helyes, és héber kéziratok nem igazolják vissza a görög fordítást, nem tartjuk szükségesnek a szöveg korrekcióját.

A ³BHK a **וַיִּדְכָּא עוֹשֶׁק** szavak törlésére tesz javaslatot.¹⁵ A kifejezés valóban kilóg a metrumból, de kéziratok nem támasztják alá a javaslatot. A probléma nem szöveg-, hanem irodalomkritikai természetű, így a kérdésre a zsoltár előállításának vizsgálata kapcsán térünk majd vissza.¹⁶

A héber **לְבָנֵי אֲבִיּוֹן** kifejezéssel szemben a birtokos szerkezetben a görög szöveg két többes számú főnevet szerepeltet: τοὺς υἱοὺς τῶν πεινῆτων ’a szegények fiait’.¹⁷ A Septuaginta-olvasat azonban itt inkább értelmező jellegű, nem utal egyértelműen eltérő *Vorlagera*.

5. vers:

A Septuagintában a **יִרְאֵיךָ** ’féljenek téged’ fordításaként καὶ συμπαραμεινέι ’maradjon meg’ szerepel a szövegben,¹⁸ azaz a görög fordítás alapjául szolgáló héber kéziratban talán a **וַיִּרְאֵיךָ** ’és éljen hosszan’ igealakkal kezdődött a verssor. A görög fordítás alapján a Vulgata (iuxta LXX) is a *permaneo* ’(állandóan) megmarad’ igét használja.¹⁹ A kétféle olvasat könnyen előállhatott betűcsere révén,²⁰ vagy a néma torokhang jelölésének hiánya miatt.²¹ Bár mindkét

¹⁴ Így pl. KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 586; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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.

¹⁵ Így például, dittográfiára hivatkozva SHEHAN: Strophic Structure (1959), 303.304.

¹⁶ Lásd lentebb (3.5.2.2.).

¹⁷ SIFFER-WIEDERHOLD: Psalm 71 (2011), 1695.

¹⁸ A görög kifejezés *hapax legomenon* a Septuagintában. Feltűnő továbbá, hogy a hasonló tartalmú Zsolt 72,17b versben más igét használ a fordítás: πρὸ τοῦ ἡλίου διαμεινέι τὸ ὄνομα αὐτοῦ, lásd BONS: Le Psautier de la Septante (2006), 232, vö. SIFFER-WIEDERHOLD: Psalm 71 (2011), 1695.

¹⁹ A Psalterium iuxta Hebraeos viszont a masszoréta szövegnek megfelelően a *timeo* ’fél’ igével fordít.

²⁰ A masszoréta szövegben szereplő **יִרְאֵיךָ** ige a **יִרָא** ’fél’ gyökből képzett *qal* alak igei tárgyival szuffixummal, a Septuaginta olvasata szerinti **וַיִּרְאֵיךָ** pedig az **אָרָא** ige ragozott formája *hif’il*-ben egy *wáw* kötőszóval. Az **אָרָא** ige *hif’il*-je a ’(térben vagy időben) hosszúvá tesz, meghosszabbít’ jelentés mellett a *qal*-al 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; 25,15; 11,9; 17,20; 22,7; Józ 24,31; Bír 2,6; Ézs 53,10; Péld 28,16; Préd 8,13, ahol az ige értelmét a **יָמֵי** főnév is konkretizálja, de e nélkül is felveheti a gyök ezt az

r^ezaf 'csepegtet, (be)permetez' ige *hif'il* alakját (יִרְזַף), mint lehetséges olvasatot.³⁶ Dahood a זרב 'kiszárad' igére javítja a szöveget.³⁷

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 (יִרְעַף) magában rejtje annak lehetőségét, hogy זרזיף-ként olvassák.³⁸ 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.

7. vers:

Ismerünk három olyan héber kéziratot, melyekben a זָרֵק melléknév helyett a זָרָק főnév szerepel. A korai fordítások közül ugyanezt támogatja a Septuaginta, a Pesitta és Hieronymus héber szöveg alapján készített zsoltárfordítása is. A *parallelismus membrorum* alapján a שָׁלוֹם főnév párjaként szintén főnévi formát várunk a זָרֵק melléknévi forma helyett. Elképzelhető, hogy másolók simítottak a szövegen, mivel a זָרָק virágzása nem jellemző az Ószövetségben,³⁹ a זָרֵק virágzása, zöldellése azonban ismert kép a Zsoltárok könyvében (pl. Zsolt 1; Zsolt 52,10; 92,13–14, vö. Péld 11,28). Emellett az sem kizárható hogy nem pusztán szövegkritikai kérdéssről van szó.⁴⁰ A szövegkritika szintjén a főnévi formát tartalmazó, és kéziratok, illetve korai fordítások által is támogatott verziót fogadjuk el.⁴¹

A ³BHK szövegkritikai apparátusa két további megjegyzést is tesz a 7. vershez. A זָרָב helyett רָב vagy יָרָב alakot javasol, illetve megjegyzi, hogy a יָרָח helyett talán חָק (vö. Ézs 5,14; 24,5)⁴² vagy יָי (vö. Mal 3,10) olvasandó. Ezek a megjegyzések nem szövegkritikai jellegűek, a felkínált olvasatokat nem támasztják alá kéziratok vagy korai fordítások. A masszoréta szöveg ezeken a helyeken jól érthető és nyelvileg helyes, így a korrekciók nem támogathatók.

9. vers:

A korai fordításokban eltérő a זָיִם kifejezés értelmezése. A Pesitta a *gzrt*' szóval adja vissza, ami a héber זָיִם-nek felel meg. Ez az olvasat azonban nem valószínű, mivel a 9–10.

³⁶ Hasonlóan SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136.

³⁷ DAHOOD: Psalms II (1968), 178.181.

³⁸ א ו י és ז mássalhangzók a héber kéziratokban könnyen összetéveszthetők (vö. pl. Ézs 50,11; 1Krn 7,28), lásd DELITZSCH: Schreibungfehler (1920), 113, valamint az ז félreolvasása זִ-ként szintén könnyen elképzelhető.

³⁹ Vö. ellenben Ézs 45,8: יִצְמִיחַ זָרְקָה 'és igazság(osság) sarjadjon'; Ézs 61,11: יִצְמִיחַ זָרְקָה 'igazság(osság)ot sarjaszt (az Úr)'.
⁴⁰ Így pl. BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 124–125, vö. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257. A kérdéshez lásd még lentebb (3.5.2.4. és Exkursus 1).

⁴¹ Ugyanígy DUHM: Psalmen (²1922), 275; GUNKEL: Psalmen (1926), 304.309; KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 238.239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 26; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655.656; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 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: Königspsalmen (2004), 132; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 240. Megmarad a masszoréta szövegnél például DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 103; uő: Der andere König (2003), 100; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277. Nem hoz döntést, ill. mindkét olvasatot lehetségesnek tartja HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 306.

⁴² Lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.

versekben így szóismétlés keletkezik. A Septuaginta Αἰθίοπες-ként fordítja a kifejezést,⁴³ ahogyan ez alapján a Vulgata is (*Aethiopes*). A *parallelismus membrorum*-ból adódó értelem miatt több kommentáríró a Zsolt 74,10; 81,15 és 89,43 analógiájára a צָרִים vagy צָרִי (= szorongató/i/k) olvasatot javasolja,⁴⁴ feltételezve a צִי-ר betűtévesztést.⁴⁵ A צִי-ר – צָרִים tévesztés ugyan elképzelhető,⁴⁶ mivel azonban masszoréta szöveg értelmes és helyes, továbbá mivel a korai fordítások olvasata sem egységes, nem indokolt eltérni a nehezebb, masszoréta szövegolvasattól.⁴⁷ A צִי-ר ’pusztalakók’ olvasatot támogatja, hogy a pusztára, sivatagra mint életellenes közegre való asszociációs lehetőség miatt a korrekció nélkül is megvalósul a gondolatpárhuzam az אֵיבָה ’ellenség’ főnévvel, továbbá, hogy a főnév a 10. versben szereplő אֵיבָה kifejezéssel hasonló szójátékot alkot (vö. Ézs 34,14), mint a סָבָא és שָׁבָא szavak a Zsolt 72,10-ben.

10. vers:

A kritikai kiadások ugyan nem térnek ki rá, de a מְנַחֵם ’ajándék’ főnév és szinonim parallelje, az אֲשַׁכֵּר ’adó’ kifejezés visszaadása a Septuagintában egyformán a τὸ δῶρον ’ajándék’ főnév többes számú formájával (δῶρα) történik.⁴⁸ A Septuaginta fordítása valószínűleg nem egy eltérő *Vorlage* szövegére vezethető vissza, hanem a ritka אֲשַׁכֵּר főnév jelentése körüli bizonytalanságra.⁴⁹ A masszoréta szövegen ezért nem szükséges változtatni.

11. vers

⁴³ Ugyanígy a könyvön belüli másik előfordulásakor, a Zsolt 73_{LXX},14-ben. A görög Αἰθίοψ ’etióp’ és Αἰθιοπία ’Etiópia’ szavak a héber כְּנִישׁ főnév standard ekvivalensei a Septuagintában (vö. Zsolt 68,32).

⁴⁴ A צָרִי ’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 אֵיבָה főnévvel áll párhuzamban: „Fölemelted támadói (צָרִי) jobbját, örömet szerezte ellenségeinek (אֵיבָה),” hasonló parallelizmussal találkozunk a Zsolt 74,10 és 81,15 versekben.

⁴⁵ DUHM: Psalmen (²1922), 275; GUNKEL: Psalmen (1926), 304.309; KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 28–29; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; WEISER: Psalmen II (⁶1963), 341; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 51; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655.656; TATE: Psalms (1990), 219.221; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; LORETZ: Psalmstudien (2002), 189; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242.

⁴⁶ DELITZSCH: Schreibfehler (1920), 111. Az azonos betűkészlet miatt jól illusztrálja ezt az eshetőséget a Kr. e. 2. századi Nash-papirusz 24. sorában szereplő מְנַחֵם földrajzi név: מְנַחֵם. A kézirat elérhető a cambridgei egyetem digitális könyvtárából (Cambridge University Digital Library) <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00233/1>, letöltés dátuma: 2014. augusztus 22.

⁴⁷ Így például DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; MÜLLER: צִי (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.

⁴⁸ Hasonlóan SIFFER-WIEDERHOLD: Psalm 71 (2011), 1695.

⁴⁹ A kifejezés ebben a formában csak itt, szuffixummal ellátott formájában (אֲשַׁכֵּרֶךָ) azonban az Ez 27,15-ben is megjelenik. A szó nem héber eredetű, hanem mint jövevényszó minden bizonnyal az akkád *i/eškaru* ’lánc, adomány, terhelt föld’ kifejezésből származik, amely a sumér *ešgar* szóból eredeztethető. A szír és arab rokonnyelvekben az (*e*)škar főnév hasonlóan ’föld’-et jelent, lásd GESENIUS: Handwörterbuch (¹⁷1962), 71; KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1 (³1967), 92–93. A rokonnyelvek megfelelő kifejezéseit és a bibliai locusok kontextusát figyelembe véve az אֲשַׁכֵּר 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 előfordulásához lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 50.

A Septuaginta kéziratái közül a *Codex Sinaiticus*, a *Psalterium Veronense*, a *Psalterium Turicense* és Lucianus recenziója a כָּל-מַלְכִים = πάντες οἱ βασιλεῖς kifejezést a τῆς γῆς szavakkal kiegészítve hozza.⁵⁰ A masszoréta szöveget mint rövidebb, s így valószínűbb olvasatot nem szükséges korigálni.

12. vers:

A Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata a מְשִׁיעַ (שׁוּעַ pi‘él) helyett az azonos mássalhangzó-készletű, de eltérő vokalizációjú מְשִׁיעַ (מְ+שׁוּעַ) kifejezést fordítják. A Septuaginta így az ἐκ χειρὸς δυνάστου fordítást, a Pesitta a *mn d^ešjn 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 δυνάστου-t olvas.⁵¹ A Septuaginta a Jób 29,12 azonos szövegrésze esetében ugyanígy jár el.

A Septuaginta javaslatát több kutató elfogadja,⁵² illetve elképzelhetőnek tartja.⁵³ Mivel mindkét olvasat értelmes, meg kell maradnunk a masszoréta szövegnél.⁵⁴

Mondattani eltérést sejtet első látásra a Septuaginta megfogalmazása, amikor a וְאִין עָרָ לָּ mondatrész elejéről elhagyja a wáw kötőszót, és a folytatást vonatkozó mellékmondatként adja vissza: ὧ οὐχ ὑπῆρχεν βοηθός.⁵⁵ Mivel azonban a וְאִין a héberben szolgálhat vonatkozó mellékmondat bevezetőjeként,⁵⁶ a Septuaginta olvasata mögött nem áll eltérő *Vorlage*, így szövegváltoztatásra ez esetben nincs szükség.

14. vers:

A ³BHK kritikai apparátusának javaslata szerint az וְיַמְחֶמֶס kifejezést törölni kell.⁵⁷ A verssor metruma valóban szabálytalanságot mutat, mivel azonban a törlési javaslatot kéziratok és korai fordítások nem támogatják, nincs okunk eltérni – legalábbis a szövegkritika szintjén – a masszoréta szövegtől.⁵⁸

⁵⁰ Hasonló kiegészítéssel találkozunk a Zsolt 48,5 (47_{LXX},5) esetében, ahol a הַמְלָכִים szót a *Codex Alexandrinus* βασιλεῖς τῆς γῆς formában adja vissza.

⁵¹ A Septuaginta kéziratái közül ἐκ χειρὸς-t olvas a *Codex Vaticanus*, törli viszont a kifejezést a *Codex Sinaiticus* egyik korrektora (ca), illetve ἐκ δυνάστου-t olvas a *Psalterium Turicense*, vö. SPERBER: *Septuaginta-Probleme* (1929), 89.

⁵² Így pl. GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304.309; LORETZ: *Königpsalmen* (1988), 132.

⁵³ Így pl. KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 656, aki végül a masszoréta szöveg mellett dönt.

⁵⁴ Ugyanígy DELITZSCH: *Psalmen* (⁴1883), 513; BAETHGEN: *Psalmen* (³1904), 224–225; DUHM: *Psalmen* (²1922), 276; KITTEL: *Psalmen* (⁵⁻⁶1929), 239; MURPHY: *Study* (1948), 33; WEISER: *Psalmen II* (⁶1963), 341; DAHOOD: *Psalms II* (1968), 182; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 50; KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 656; TATE: *Psalms* (1990), 219.221; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 27; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (²1998), 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: *Elohischer Psalter* (2005), 278; GOLDINGAY: *Psalms 42–89* (2007), 380; YAMAYOSHI: *Erlösung* (2013), 240.

⁵⁵ SIFFER-WIEDERHOLD: *Psalms 71* (2011), 1696.

⁵⁶ JOÜON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 566. Fordításában ugyanígy pl. GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304; MURPHY: *Study* (1948), 33; KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 655, lásd még LB (1545/1984); ElbB (1905); Rev. KB (1908); SchB (1951/2000); NAB (1970); ÚF (1990); SzIT (2003); ZB (2007).

⁵⁷ Így például GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304.309, vö. DUHM: *Psalmen* (²1922), 276; LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 191.

⁵⁸ Ugyanígy DELITZSCH: *Psalmen* (⁴1883), 513; WEISER: *Psalmen II* (⁶1963), 341; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 51; KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 655.656; TATE: *Psalms* (1990), 219.221; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 27; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 22; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 104; LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 191; ZENGER: *Auslegungen* (2003), 155; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 98; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 132.

A **נְפִישׁ** egyes számú héber főnév a Septuagintában a τὰς ψυχὰς αὐτῶν többes számú formában szerepel. Mivel a masszoréta olvasat helyes és értelmes, a szöveg nem szorul korrekcióra. Leginkább arra gondolhatunk, hogy a zsoltár görög fordítója a 13. vers alapján alakítja át a kifejezést, ahol a **נְפִישׁ** főnév többes számban jelenik meg: **וְנַפְשׁוֹת אַבְיֹנִים** / καὶ ψυχὰς πενήτων.

A Septuaginta, valamint Theodotion görög fordítása szerint **נְפִישׁ** helyett **נְפִישׁ** szerepel a szövegben: καὶ ἔντιμον τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτοῦ 'és drága az ő nevük előtte'. Ugyanezt a fordítást követi a Vulgata Septuaginta alapján készült verziója is (*nomen eorum*).

A különbözőség többféle módon is magyarázható:

a) A fordító félreolvasta szöveget.

b) A fordító tudatosan változtatott a szövegen.

c) A görög fordítás egy korábbi olvasatot őrzött meg. A héber szó egy **נ-ש** betűtűvesztést követően szövegromlásra ment keresztül.

d) A Septuaginta szövegromlásával van dolgunk. A fordításban eredetileg szereplő **ἀίμα** = **נְפִישׁ**, a másolás során **ὄνομα** formát vett fel.

Az első (a) lehetőség a **נְפִישׁ/נְפִישׁ** szavak hasonlósága miatt nem kizárható, de a Septuaginta-zsoltárkönyv fordítóinak kiváló héber nyelvismerete és szövegismerete mellett kevésbé valószínű.⁵⁹ A második (b) lehetőség nem jellemző a Zsoltárok könyvének görög fordítására,⁶⁰ mindazonáltal nem zárhatjuk ki ennek lehetőségét sem. A kérdés ez esetben nem szövegkritikai jellegű, hanem inkább a recepciótörténet területére tartozik. A harmadik (c) lehetőség valószínűségét gyengíti, hogy **נ-ש** felcserélése nem tipikus betűtűvesztés. Legvalószínűbbnek tűnik az utolsó (d) magyarázat,⁶¹ melynek értelmében a masszoréta szövegen nem szükséges változtatni. A masszoréta olvasatnál való megmaradást indokolja továbbá az is, hogy a héber szöveg értelmes és nyelvtanilag helyes.⁶²

⁵⁹ Megjegyezzük, hogy véletlen fordítói tévesztésnek egy másik lehetősége is elképzelhető. Mivel a **יָקָר** gyök a zsoltárban szereplő **יָקָר** mássalhangzóképzéssel csak az 1Sám 18,30-ban szerepel még, nem kizárt, hogy a fordító erre a szövegre asszociált. Ott ugyanis az igéhez a **נְפִישׁ** főnév kapcsolódik: **וְנַפְשׁוֹת אַבְיֹנִים** 'és drága/híres lett az ő neve'. A héber Bibliát jól ismerő fordító akár véletlenül is asszociálhatott a hasonló szövegre. Másfelől a kanonikus, deuterokanonikus és pseudepigráf iratok görög szövegei is visszaigazolják az **ἐντιμος** és az **ὄνομα** szavak gyakori együttállását (Deut 28,58; Tób 3,11; 3Makk 2,9; SalZsolt 8,26; 17,5), lásd BONS: *Le Psautier de la Septante* (2006), 234; SIFFER-WIEDERHOLD: *Psalm 71* (2011), 1696.

⁶⁰ A Zsoltárok könyvének görög szövege az általános megfigyelések szerint meglehetősen pontos, konzisztens, számos helyen szinte szolgai fordítás. Általában szó szerint fordít idiómákat, adott héber szót igyekszik mindig ugyanazzal a görög kifejezéssel visszaadni. Ezek alapján úgy tűnik, hogy a fordító a héber és görög nyelvben egyaránt jártos volt. Rövidítések, parafrázisszerű értelmezések nem jellemzőek, lásd SCHAPER: *Eschatology* (1995), 31.33; uő: *Septuaginta-Psalter* (1998), 167–168; GZELLA: *Lebenszeit und Ewigkeit* (2002), 23–24; CORDES-ZENGER: *Übersetzungstechniken* (2007), 106; NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 172.

⁶¹ MURPHY: *Study* (1948), 35.

⁶² Így például DELITZSCH: *Psalmen* (⁴1883), 513; DUHM: *Psalmen* (²1922), 276; KITTEL: *Psalmen* (⁵⁻⁶1929), 239; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 304; WEISER: *Psalmen II* (⁶1963), 341; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 51; KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 655; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 27; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (²1998), 586; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 22; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 104; LORETZ: *Psalmstudien* (2002), 191; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 98; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 132; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter* (2005), 278; YAMAYOSHI: *Erlösung* (2013), 240.

15. vers:

A vers első szavát, a **חָיָה** igét többen törlésre javasolják, mivel nem jól illeszkedik a metrumba.⁶³ A törlést azonban nem támasztja alá semmilyen kézirat vagy ókori fordítás sem.

A Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata szerint az aktív értelmű **חָיָה** (*qal*) helyett a szövegben eredetileg a passzív **חָיָה** (*pu'al*) forma szerepelhetett (*δοθήσεται*, *dabitur*).⁶⁴ A két kifejezés mássalhangzó-készlete megegyezik, csak a pontációban mutatkozik az eltérés. A mondat nyelvtanilag a masszoréta pontozással is helyes, de értelmezése és a kontextusba való illeszkedése nem problémamentes.⁶⁵ Mivel a pontáció későbbi, mint a görög fordítás, elképzelhető, hogy a passzív formával az említett korai fordítások a kiejtés egy korábbi hagyományát őrizték meg. A **פָּלַל** és **בָּרַךְ** igék esetében viszont valószínűbb, hogy értelmező, illetve egyértelműsítő szándékkal használnak többes számot a görög és a latin szöveg, világossá téve, hogy az egyes szám 3. személyű igéknek általános alanyuk van. Amennyiben a **חָיָה** (*qal*) igének is általános alanyt tulajdonítunk, tartalmilag olyan közel kerülünk a **חָיָה** (*pu'al*) formához, hogy a szövegkritikai probléma szinte jelentőségét veszti.

A ³BHK apparátusa javaslatot tesz a **חָיָה לֹא מִזֶּהָב שָׁבָא** felsor törlésére.⁶⁶ A törléssel elérhető a metrum kiegyenlítése, ezt azonban nem támasztják alá szövegvariánsok, így a kérdés nem szöveg-, hanem irodalomkritikai természetű.

16. vers:

A versben a **פֶּסֶת** *hapax legomenon* értelmezése jelent nehézséget. A ³BHK kritikai apparátusa a **שִׁפְעָתָא**⁶⁷ vagy a **סִפְתָּא** (**סִפְתָּא**) kifejezést javasolja.⁶⁸ A BHS az arámi **פִּיסָא** 'bőség' szóval, Duhm pedig a szintén arámi **מִסָּת** 'elég' kifejezéssel hozza összefüggésbe a **פֶּסֶת** kifejezést.⁶⁹ A *hapax legomenon* értelmezésében a korai fordítások bizonytalanságot mutatnak, de – elfogadva a főnév 'bőség' jelentését – a kérdés alapvetően nem szövegkritikai.⁷⁰

A ³BHK további javaslata szerint a **יִרְעֵשׂ** (**רֵעֵשׂ**) ige, mely itt szokatlan kontextusban szerepel, javítandó. A kritikai apparátusa szerinti helyes emendáció, betűcserét felételezve, az **עֲשֵׂר** 'meggazdagszik' ige *hif'il* alakja, a **יַעֲשֵׂר** forma lehet (vö. Zsolt 65,10).⁷¹ Betűtévesztést feltételez W. G. Seiple is, akinek javaslata szerint a helyes olvasat a **יִשְׂרֵשׂ** 'gyökeret ver'.⁷²

⁶³ SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 184.185; DUHM: Psalmen (²1922), 276; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303.304.305.307, vö. BAETHGEN: Psalmen (³1904), 225.

⁶⁴ A passzív forma mellett dönt például DUHM: Psalmen (²1922), 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 **חָיָה** igét, hiszen az imádkozó korábban is Istent kéri, hogy ajándékozza meg a királyt (72,1), lásd LORETZ: Psalmstudien (2002), 191, vö. GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 474.837.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Skehan a létigét megtartja, de a felsor további részét dittográfiára hivatkozva törli, lásd SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304.305.

⁶⁷ Így KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304.

⁶⁸ Így például KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 656.

⁶⁹ DUHM: Psalmen (²1922), 277, vö. KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 587.

⁷⁰ A kérdéshez bővebben lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 135–138.

⁷¹ MURPHY: Study (1948), 41, vö. GUNKEL: Psalmen (1926), 305.310. Hasonlóan fordít Terrien: „and plenty of fruit”, lásd TERRIEN: Psalms (2003), 517, valamint ebbe az irányba mutat Eaton fordítása is: „shall be [...] heavy”, lásd EATON: Psalms (²2005), 261.

⁷² Lásd SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 195.

Szintén a kifejezés hibás hagyományozásból indul ki Ch. A. Briggs, aki יִרְעֶשׂה 'legeljen a juh' formában javítja a szöveget,⁷³ akárcsak M. Dahood, aki a 16. vers két *hapax legomenon*-ját egy föníciai eredetű szó-párnak tartja.⁷⁴ Bár a kontextusba valóban nehezen illeszkedik az ige, szövegtanúk hiányában és a nehezebb olvasatot támogatva mégis a masszoréta szöveg mellett kell megmaradnunk.⁷⁵

A Septuaginta a הָרִים בְּרֵאשׁ־הָרִים kifejezés mindkét elemét többes számú főnévvel adja vissza: ἐπ' ἄκρω τῶν ὀρέων. A masszoréta szöveget nincs okunk módosítani, valószínűleg a Septuaginta értelmi pontosítása, nem pedig egy eltérő *Vorlage* áll a görög fordítás háttérében.

Szintén a ³BHK apparátusa javasolja a פָּרִיִּי főnévi alak helyett a יִפְרִי igei formát, de ennek a verzióknak sincs nyoma a szövegvariánsokban, így ezt el kell utasítanunk.

A וַיִּצְיַצְוּ מֵעֵר וַיִּצְיַצְוּ szókapsolat nehezen értelmezhető a masszoréta szövegben. A kritikai apparátus a וַיִּצְיַצְוּ מֵעֵר [gyümölcse] 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.⁷⁶ Mivel a masszoréta szöveg nyelvtanilag nem ad jó értelmet, és mivel a jelenlegi forma előállítására kézenfekvő magyarázatot kínál, a betűcsere vonatkozásában elfogadjuk a kritikai apparátus javaslatát, a szövegtagolás megváltoztatását azonban a szövegkritika szintjén nem tartjuk indokoltnak. A szöveget tehát וַיִּצְיַצְוּ מֵעֵר 'viruljon szára' formában javítjuk.⁷⁷

A Septuagintában a לְבָנוֹן kifejezés előtti פְּ prepozíció visszaadása ὑπέρ-ként kissé szokatlan. Nyilvánvalóan a רָעַשׂ ige megfelelőjeként választott ὑπεραίρω szóval függ össze a fordítás, így nem szükséges eltérő *Vorlaget* feltételezni mögötte.⁷⁸

⁷³ BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 139.

⁷⁴ DAHOOD: Phoenician (1979), 571–572; uő: Psalms II (1968), 183 szerint a פָּסַח – יִרְעֶשׂ szó pár a megfelelő emendációk után a ש – סוּחַ 'juh – köpeny/kabát/köntös' föníciai szópárral mutat azonosságot, melyet Kilamuwa király önéletrajzi stéléjéről (Kr. e. 9. sz.) ismerünk: „...s a fiatal nőt olyanná tettem, mint a juh (בַּשׁ), s a férfit, mint egy öltözék ruha (בְּסוּחַ)”, lásd DONNER–RÖLLING: KAI 1 (⁵2002), 5; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 259 [Hahn István fordítása]. [Ez utóbbi műből idézett valmennyi magyar fordítást itt és a folytatásban annak eredeti helyesírását megőrizve közöljük.]

⁷⁵ Így már kommentárjában Kálvin is (CR 59,670), majd BAETHGEN: Psalmen (³1904), 225; SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 185; KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239; DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; BUB (⁸1975), 108; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655; BROYLES: Redeeming King (1997), 28; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 22; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; GOULDER: Prayers (2004), 243. A masszoréta szövegből indul ki fordításában Kecskeméti (1935), valamint a nemzeti bibliafordítások közül LB (1545/1984); KB (1590/1908); KJV (1611); ElbB (1905/2006); IMIT (1906); ZB (1931/2007); SchB (1951/2000); RSV/NRSV (1952/1989); NAB (1970); ÚF (1990); NASB (1995); KJV (1997).

⁷⁶ 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–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304.306; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 22–23; LORETZ: Psalmstudien (2002), 193–194; ZENGER: Auslegungen (2003), 155; SAUR: Königpsalmen (2004), 133, ugyanígy még a ZB (2007), hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279. Másképp 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 szókapsolatot, lásd KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239. Duhm egyedi javaslata szerint pedig a יִרְעֶשׂ כְּלְבָנוֹן helyett וַיִּצְיַצְוּ מֵעֵר די עֵשֶׂב לְפָנָיו olvasandó, a וַיִּצְיַצְוּ מֵעֵר helyett pedig מֵעֵר וַיִּצְיַצְוּ az Ézs 48,19 alapján. Duhm módosításai, valamint metrikai okokból javasolt szórendezései után a következő szöveg áll elő: „Es sei genug Korn im Lande./ Auf dem Gipfel der Berge Kraut genug!/ Vor ihm seien die Sprösslinge seines Leibes./ Seine Leibes frucht wie das Kraut der erde!”, lásd DUHM: Psalmen (²1922), 277. Ez a rekonstrukció azonban grafikailag túlságosan elszakad a jelenlegi szövegtől, így nem elfogadható.

⁷⁷ Ugyanígy pl. SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48.

⁷⁸ Lásd SIFFER–WIEDERHOLD: Psalm 71 (2011), 1697.

17. vers:

A Septuaginta fordításban a שְׁמוֹ יְהוִי verskezdet kiegészül az $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ 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.⁷⁹ A betoldás mögött nem szövegtörténeti, hanem jóval inkább teológiai indokot lehet sejteni, mely a masszoréta szöveg különbségtételével szemben, egymáshoz közelíti a király és JHVH nevét.⁸⁰

Sok héber kézirat, köztük a *Codex Leningradensis masora parva*-megjegyzése szerint is a יְנִי (K^ctíb) helyett ugyanennek az igének a *nif'al* alakja יְנוֹן (Q^cr^e) olvasandó.⁸¹ Létezik továbbá egy kézirat (de Rossi 879), mely a יְכוֹן kifejezést hozza,⁸² és amelyet, úgy tűnik, több ókori fordítás is támogat. A Targúm szerint a név מְזוֹמֵן הוּדָה ,⁸³ azaz 'el volt készítve'. A Targúm által használt kifejezés alapján könnyen elképzelhető, hogy a fordítás alapjául szolgáló héber kéziratban a כֹּן ige állt.⁸⁴ A Septuaginta a $\delta\iota\alpha\mu\epsilon\nu\epsilon\iota$ 'megmarad' igével fordít, amit követ a Vulgata mindkét verziója: *permanet / perseverabit (nomen eius)*. A görög szöveg alapján szintén elképzelhető, hogy a fordító a יְכוֹן igét látta maga előtt,⁸⁵ s talán ugyanígy a szír fordítás, mely egészen egyszerűen a létigét alkalmazza.⁸⁶ 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.⁸⁷ A főbb érvek között szerepel, hogy hasonló fordulatot találunk egy másik királyzsoltárban, a Zsolt 89,5-ben: $\text{עַד-עוֹלָם אָכִין זְרַעֲךָ}$ 'Örökre fenntartom utódaidat'.⁸⁸ Másrészt szembetűnő a héber שְׁמוֹ יְכוֹן akkád *šuman šakānum* ekvivalense, mely kifejezés a *dārū* 'folyamatos, állandó, örök' kifejezéssel együtt gyakran jelenik meg a király hírnevével kapcsolatban.⁸⁹ További érvként jelenik meg a Karatepe-felirat (Kr. e. 9–7. sz.), mely több ponton nyelvi egyezést mutat a 72. zsoltárral, többek között a יְכוֹן olvasatot is

⁷⁹ Így pl. GUNKEL: Psalmen (1926), 305; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655; TATE: Psalms (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 108; TERRIEN: Psalms (2003), 517; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100; SAUR: Königspsalmen (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: Königspsalmen (1988), 118–119.125, hasonlóan Duhm, aki viszont törli a שְׁמוֹ kifejezést, helyette a Septuaginta alapján a $\text{בְּרַחֲמֵי (יְהוִי)}$ olvasatot javasolja, lásd DUHM: Psalmen (²1922), 277.

⁸⁰ SCHAPER: Eschatology (1995), 94.96; uó: Septuaginta-Psalter (1998), 176; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 329; SALVESEN: Messianism (2007), 252.

⁸¹ Másképp SAUR: Königspsalmen (2004), 133, aki *qal* jussivust olvas.

⁸² A כֹּן '(szilárdan/készen) áll, (szilárdnak, késznek) lenni' igéből. A kétféle olvasat könnyen magyarázható a כֹּן betűtévészéssel, lásd DELITZSCH: Schreibfehler (1920), 116.117.

⁸³ Az arámi kifejezés értelmezéséhez bővebben lásd SCHIMANOWSKI: Weisheit und Messias (1985), 150–152.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ MURPHY: Study (1948), 43; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; PAUL: Blessing (1972), 354–355; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80.

⁸⁶ Lásd BAETHGEN: Psalmen (³1904), 225.

⁸⁷ 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); KJV (1997), de ugyanígy már korábban KJV (1611) és Káldi (1626).

⁸⁸ Lásd KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80.

⁸⁹ PAUL: Blessing (1972), 354–355.

alátámasztva:⁹⁰ שם אֶזְתוּד יִכֵּן לְעֵלָם כִּם שֵׁם שֶׁמֶשׁ וִירָח 'Azittawadda neve maradjon fenn örökké, miként a Nap és a Hold neve is.'⁹¹

A ³BHK kritikai apparátusa szerint a Septuaginta fordítása azzal magyarázható, hogy az igét יִרְדֹּן-nak olvasta a fordító. A יִרְדֹּן gyök értelme nem egészen világos, de a Gen 6,3 kontextusa arra enged következtetni, hogy a szó jelentése talán: 'megmarad'.⁹² A ³BHK továbbá a יִנִּי kifejezést javasolja lehetséges olvasatként, ami a יִנִּי 'dicsér' ige *pu'al* formája.⁹³ Duhm javaslata szerint elírásról van szó, eredetileg a héber יִצִּי (צִי 'ragyog, csillog'; vö. Zsolt 132,18) ige arámi ekvivalense, a יִצִּי (צִי) kifejezés állhatott a szövegben: „glänze seine Name”.⁹⁴ Egy további korrekciós javaslat szerint לִין vagy לִין 'éjszakázik, (meg)marad éjszakára' ige olvasandó.⁹⁵ Ez utóbbiaknak viszont nincs semmilyen lenyomata a kéziratokban és korai fordításokban.

A szövegkritikai kérdésben döntő érv lehet, hogy a יִכֵּן olvasatot csak egyetlen héber kézirat támogatja. Bár jól illik a közvetlen kontextusba, és a korai fordítások is leginkább erre a szóra vezethetőek vissza, mindez mégsem szolgáltat elégséges okot a יִנִּי olvasat elvetésére. A *hapax legomenon* pontos jelentését ma már homály fedi,⁹⁶ a legvalószínűbb etimológia alapján – azaz ha a kifejezést a יִנִּי '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).⁹⁷

A Septuagintában a 17. vers második fele lényegesen hosszabb. Valószínűleg a Gen 12,3; 28,14 hatására egészíti a verset a fordítás, és a יִתְבָּרְכוּ בוֹ után hozzáteszi: $\pi\alpha\sigma\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\ \phi\upsilon\lambda\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ (= כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה).⁹⁸ A kiegészítés nyilvánvalóan harmonizálási szándékkal történt, illetve azzal a teológiai intencióval, hogy az olvasó mindenképpen összekösse ezeket

⁹⁰ Lásd SKEHAN: Strophic Structure (1959), 304; KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95.

⁹¹ DONNER–RÖLLING: KAI 1 (⁵2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 258 [Hahn István fordítása].

⁹² Így KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1 (³1967), 206, vö. GESENIUS: Handwörterbuch (¹⁷1962), 158.

⁹³ Így például PERLES, F.: *Neue Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (MVAG 22), Leipzig, 1918, 130, idézi Kittel, aki nem támogatja Perles nézetét, mert az ige a metrumból és a bibliai szóhasználatból is kilóg, lásd KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239.

⁹⁴ DUHM: Psalmen (²1922), 277.

⁹⁵ Lásd SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 196.

⁹⁶ A lehetséges értelmezésekhez lásd bővebben NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 138–144.

⁹⁷ Ennek az értelmezésnek ókori képviselője például Aquila, akinek fordításaiban a γεννηθήσεται kifejezés szerepel, azaz a héber יִנִּי főnév igei származékszavaként értelmezi a kifejezést, lásd BAETHGEN: Psalmen (³1904), 225–226. A két vezető reformátor, Luther és Kálvin ugyanezt az etimológiát valószínűsíti, ahogyan Károli (1590) is, lásd LB (1545); CR 59, 671 (1557); KB (1590), majd pedig jónéhány későbbi biblifordítás és bibliarevízió: IMIT (1906); Rev. KB (1908); KIF (1935); BUB (⁸1975); Rev. LB (1984); ÚF (1990); NASB (1995); ElbB (2006); ZB (1931/2007); SchB (1951/2000). A modern bibliakutatásban is jelentős tábor képviseli ugyanezt a nézetet, lásd DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; BAETHGEN: Psalmen (³1904), 225; SCHIMANOWSKI: Weisheit und Messias (1985), 146; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; BROYLES: Redeeming King (1997), 28; KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 664; TERRIEN: Psalms (2003), 517; ZENGER: Auslegungen (2003), 155.164; GOULDER: Prayers (2004), 243; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95; SAUR: Königpsalmen (2004), 133; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 161; GOLDINGAY: Psalms 42–89 (2007), 380; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 244.

⁹⁸ Néhányan a Septuaginta olvasatát követik verstani okokra hivatkozva, mint pl. BAETHGEN: Psalmen (³1904), 226; DUHM: Psalmen (²1922), 277; SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 136; MURPHY: Study (1948), 42.43.

a textusokat.⁹⁹ A héber kéziratokban hagyományozott rövidebb olvasat mellett szükséges dönteni.

A Targúm két helyen szerepeltet *waw* kötőszót ott, ahol az a masszoréta szövegből hiányzik, amennyiben a **לְפָנַי־שָׁמַשׁ** kifejezés helyett a **וְקָדַם מִהוּי דְאִיתְבְּרִי שְׁמִשָּׁא** (= **וְלְפָנַי־שָׁמַשׁ**) formát, a **וַיִּאֲשְׁרֶיהוּ** helyett pedig a **טַב לִיה** (= **וַיִּאֲשְׁרֶיהוּ**) formát olvassa. A kötőszó ugyan nem változtat a szöveg értelmén, de nincs ok eltérni a masszoréta kéziratok többségi verziójától. Az arámi fordításban találunk még több betoldást is, amelyek magyarázó jellegük miatt nyilvánvalóan nem részei az eredeti zsoltárszövegnek:

Legyen neve [emlegetett/felidézett] örökre,	יהי שְׁמִיָּהּ [מִדְּכָרָן] לְעֹלָם
és mielőtt a Nap [lett/létrejött], el volt készítve a neve,	וְקָדַם [מִהוּי/דְאִיתְבְּרִי] שְׁמִשָּׁא מִזִּמְנֵן הוּהּ שְׁמִיָּהּ
és áldottak lesznek [érdeme/teljesítménye] által minden népek,	וַיִּתְבְּרֹכֶן בְּ[זְכוּת]־יָהּ כָּל עַמִּיָּא/עַמִּיָּא
és boldognak fogják mondani őt. ¹⁰⁰	וַיִּימְרוּן טַב לִיה:

18. vers:

Néhány masszoréta kéziratból, a Septuginta legfontosabb kézírataiból (*Codex Vaticanus* és *Codex Sinaiticus*) és a Pesittából hiányzik az **אֱלֹהִים** főnév, amely a metrumba is nehezen illeszkedik.¹⁰¹ Isten megnevezése mint **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 **יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** formula szerepel. A Zsolt 72,18-ból tehát nem szükséges törölni az **אֱלֹהִים** szót.¹⁰²

Kevés héber kézirat, a Pesitta, valamint a Targúm a **נִפְלְאוֹת** 'csodák' kifejezés jelzőjeként a 'nagy' (= **גְּדוּלוֹת**) melléknevet is szerepelteti. A melléknév betoldásának oka minden bizonnyal a Zsolt 136,4-gyel való harmonizálás.¹⁰³ A Septuaginta által is visszaigazolt, és egyben rövidebb masszoréta olvasat a valószínűbb.

19. vers:

A kritikai apparátus megjegyzése szerint **וַיִּמְלֵא** (*nif'al*) helyett inkább **וַיִּמְלֵא** (*qal*) olvasandó. A *nota accusativi* szerepeltetése miatt szintaktikailag a *qal* forma tűnik helyesebbnek,¹⁰⁴ bár egészen ritka esetekben előfordul, hogy a passzív igelakhoz kapcsolódó nyelvtani alany **אֵת**

⁹⁹ Vö. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 23; GRÜNEBERG: *Abraham* (2003), 216.

¹⁰⁰ Vö. STEC: *Targum of Psalms* (2004), 140.

¹⁰¹ Így MURPHY: *Study* (1948), 43–44; KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 656, hasonlóan GUNKEL: *Psalmen* (1926), 310; KITTEL: *Psalmen* (⁵⁻⁶1929), 239; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 28.

¹⁰² Így például DELITZSCH: *Psalmen* (⁴1883), 513; WEISER: *Psalmen II* (⁶1963), 341; KITTEL: *Psalmen* (⁵⁻⁶1929), 239, valamint újabban TATE: *Psalms* (1990), 222; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 23; ZENGER: *Auslegungen* (2003), 154; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 102; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 133.

¹⁰³ A Zsolt 72,18-hoz hasonlóan a Zsolt 136,4 is az **עֲשֵׂה בְּךָ + פְּלֵא** sajátos kombinációját tartalmazza.

¹⁰⁴ Ugyanígy DELITZSCH: *Schreibfehler* (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: *Psalmenstudien* (2002), 195; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 133.

prepozícióval áll.¹⁰⁵ A מלא gyök ugyanilyen konstrukcióban fordul elő a Num 14,21-ben,¹⁰⁶ 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* punktáció háttértében talán az állhat, hogy a masszoréták *passivum divinum* formában akartak utalni Isten cselekvésére.

A kritikai kiadások nem jelzik külön, hogy a Septuaginta a héber לְעוֹלָם kifejezést lényegesen bővebben εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος formában adja vissza.¹⁰⁷ A görög kifejezés többször is előfordul a Septuaginta-zsoltárkönyvben, rendszerint azonban a וְעַד לְעוֹלָם (לְ) ekvivalenseként.¹⁰⁸ Elképzelhető ugyan, hogy ez szerepelt a görög szöveg fordítója előtt, de valószínűbb, hogy hosszabb olvasat révén a Septuaginta csak nyomatékossá akarta tenni a kifejezést. A masszoréta szöveg korrekciója ennek értelmében szükségtelen.

20. vers:

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

Problémásnak tűnik továbbá a versben szereplő igealak helyesírása. Az itt szereplő כָּלוּ formát a *masora parva* megjegyzése szerint *qamecc* csak itt találjuk az Ószövetségben. Nem világos, hogy melyik gyökre kell visszavezetnünk a kifejezést. A többségi vélemény szerint a כלה 'abbahagy, elfogy, bevégez, végződik' ige szerepel a szövegben,¹⁰⁹ mások inkább a hasonló jelentésű כלל 'egésszé/teljessé tesz, befejez'¹¹⁰ gyökre gondolnak. Bármelyik gyököt is vesszük alapul, a masszoréta szövegben szereplő forma nyelvtanilag nem szabályos. Ha a כלל igéből indulunk ki, akkor a כָּלוּ forma lenne várható, ahol az azonos gyökmássalhangzók (rendhagyó) összeolvadása eredményezhette a szövegben szereplő formát.¹¹¹ Ha a כלה gyökből indulunk ki, akkor a középső gyökmássalhangzó kettőzése miatt pu'al alakra gondolhatunk,¹¹² ám ennek a szabályos formája כָּלוּ lenne.¹¹³ A magánhangzó-készlet azonban *qal* igetörzsre utal, mely esetben viszont a helyes írásmód dágés nélkül a כָּלוּ

¹⁰⁵ GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 405–406; WALTKE–O'CONNOR: Syntax (1990), 385; JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 211. A מלא *nif'al* passzív értelmezéséhez lásd MIGSCH: Bedeutung (2001), 79–83.

¹⁰⁶ Num 14,21: וַיִּמְלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־כָּל־הָאָרֶץ.

¹⁰⁷ A *Codex Sinaiticus*ból hiányzik a vers középső része: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος καὶ πληρωθήσεται τῆς δόξης αὐτοῦ, valamint a πᾶσα ἡ γῆ kifejezés helyett ἐν πάσῃ τῇ γῆ szerepel.

¹⁰⁸ Egy esetben a וְעַד לְעוֹלָם megfelelője, lásd Zsolt 148,6.

¹⁰⁹ Ezt erősíti az a tény is, hogy a כסה 'betakar, lefed' igének a כָּלוּ-hoz hasonló pu'al formáját ismerjük: כָּסוּ (Péld 24,31; Zsolt 80,11), lásd GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 150; BAUER–LEANDER: Historische Grammatik (1922), 424.

¹¹⁰ Így például SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; BAARDA: 'Hexaplaric' Rubric (2000), 10.

¹¹¹ A többes szám 3. személyű *qal* perfektumi alakok azonos gyökmássalhangzóinak ilyen összeolvadása az intranzitív ע"ע igékre jellemző, lásd JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 211.

¹¹² Vö. GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 150; WALTKE–O'CONNOR: Syntax (1990), 423. A כלה *pi'él* 'befejez, elvégez' ige jelentéstani okokból kizárható.

¹¹³ Így például DELITZSCH: Psalmen (41883), 520; BAETHGEN: Psalmen (31904), 226; DUHM: Psalmen (21922), 278. A *masora parva* megjegyzése szerint is a כָּלוּ egy ritkább mellékformájáról van szó.

lenne.¹¹⁴ A bizonytalanság a szöveg végső értelmét tekintve nem okoz különösebb problémát,¹¹⁵ mivel a kontextusba értelmileg és nyelvtanilag mindkét forma beleillik (*qal*: ’véget ér’; *pu’al*: ’befejezettnek lenni’), bár statisztikailag a *qal* formának nagyobb a valószínűsége.¹¹⁶ A masszoréta szövegben szereplő szóalak valószínűleg egy ún. *forma mixta*, mely egyszerre jeleníti meg a két lehetséges olvasatot.¹¹⁷ Mivel a két lehetséges gyök olykor jelentésátfedésben is állhat egymással, és mivel a két lehetséges igetörzs nem jelent kardinális különbséget, az értelmezések és a fordítások nem mutatnak lényegi eltéréseket.¹¹⁸

A Septuaginta a תְּפִלָּה fordításaként a οἱ ὕμνοι kifejezést hozza, ami rendkívül szokatlan, hiszen a תְּפִלָּה főnév standard ekvivalense a Zsoltárok könyvének görög fordításában a προσευχή szó. Mivel a ὕμνος főnevet a Septuaginta-zsoltárkönyv többször is alkalmazza a תְּפִלָּה visszaadására, elképzelhető, hogy a fordító tévesen a תְּהִלָּה-ot olvasott, de az sem teljesen kizárható, hogy a fordítás alapjául szolgáló kéziratban ez a főnév szerepelt.¹¹⁹ A szándékos szövegváltoztatás nem jellemző a zsoltárok görög fordítására, az eltérés ezért valószínűleg mechanikus faktorra vezethető vissza. Mivel a masszoréta szöveg értelmes és nyelvtanilag is helyes, nem indokolt eltérni attól.¹²⁰

3.2. Fordítás

¹ Salamoné^a

Isten, jogszabályaidat add a királynak,^b és igazságosságodat a király fiának.

² Ítélje népedet igazsággal, és nyomorultjaidat jogosan.

³ Hozzanak a hegyek békét a népnek, és a magaslatok (is az) igazságosság által.

⁴ Szolgáltasson jogot a nép nyomorultjainak, mentse meg a szegény fiait, és törje össze az elnyomót.

⁵ Éljen hosszan^c a Nappal, és a Hold előtt nemzedékről nemzedékre.

⁶ Hulljon, mint eső a kaszálóra, mint zápor áztassa^d meg a földet.

⁷ Virágozzon napjaiban az igazság^e, és a béke sokasága a Hold megszűnéséig.

¹¹⁴ Így pl. DELITZSCH: Schreibefehler (1920), 76, majd a ³BHK és BHS kritikai apparátusa alapján LORETZ: Psalmstudien (2002), 195. A kérdéshez lásd még KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 2 (³1974), 455.457.

¹¹⁵ Lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 52. A nyelvi problémára sajátos magyarázatot ad a Talmud. Rabbi Meir (Kr. u. 2. sz.) szerint a Zsoltárok könyvének minden költeménye Dávidtól származik, mert a helyes olvasat כָּל־אֱלֹהֵי helyett כָּל־אֱלֹהֵי ’mindezek’. A 72,20 tehát így értendő: „Mindezek Dávidnak, Isai fiának imádságai”, lásd Peszáchim 117a. Ezt a magyarázati lehetőséget a *Midras T^ehillim* is megemlíti, lásd KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 392.

¹¹⁶ Az ige 64x szerepel *qal*-ban, 141x *pi’él*-ben, és mindössze 2x (?) *pu’al*-ban. A *pu’al* formák közül az egyik a Gen 2,1-ben olvasható szabályos וַיִּכְלֵה alak, a másik pedig a kérdéses Zsolt 72,20, lásd GERLEMAN: כלה (1971), 832.

¹¹⁷ 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 Zsoltárok könyvében a וַיִּכְלֵה *qal/pi’él* (Zsolt 7,6) és a וַיִּכְלֵה *qal/nif’al* (Zsolt 68,3) formáját sorolják ebbe a kategóriába. A jelenséghez általában lásd GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (²⁸1909), 229; KUSTÁR: Héber Ószövetség (2010), 285, a konkrét példákat lásd GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (²⁸1909), 146.175; GORDIS: Kethib-Qere (1937), 41–43.

¹¹⁸ Bővebben lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 131–132.

¹¹⁹ Ez utóbbi esetben sem biztos, hogy a *Vorlage* az eredeti és helyes olvasatot tartalmazta, hiszen már a héber kéziratok másolása közben is bekövetkezhetett a betűtévésztés, és előállhatott hibás olvasat.

¹²⁰ Így pl. GUNKEL: Psalmen (1926), 305; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655; TATE: Psalms (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 23; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304; SAUR: Königpsalmen (2004), 133; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 138.

- 8 És uralkodjon tengertől tengerig, és a folyamtól a Föld széleiig.
 9 Előtte hajtsanak térdet a(z ellenséges) pusztalakók, és ellenségei port nyaljanak.
 10 Tarsís és a partok királyai hozzanak ajándékot, Sába és Szebá királyai vigyenek adót.
 11 És hódoljon neki minden király, minden nép szolgálja őt.
 12 Mert megszabadítja a (segítségért) kiáltó szegényt, és a nyomorultat, akinek nincs segítője.^f
 13 Megszánja a gyengét és a szegényt, és a szegények életét megmenti.
 14 Zsarnokságtól és erőszaktól megváltja életüket, és drága a vérük az ő szemében.
 15 És éljen, és adassék neki Sába aranyából, és (mindenki) imádkozzon érte állandóan, minden nap áldja őt (mindenki).^g
 16 Legyen gabona-bőség^h a földön/az országban, a hegyek csúcsán suhogjon termése, mint a Libánon, és viruljon száraⁱ, mint a föld növénye.
 17 Legyen neve örök, a Nap előtt sarjadjon^j neve, és mondjanak azzal áldást egymásra, minden nép mondja őt boldognak.
 18 Áldott az ÚRisten, Izráel Istene, az egyedüli csodatévő!
 19 És áldott legyen dicsőségének neve örökké, és teljen be dicsőségével az egész föld. Ámen és ámen!
 20 Véget értek (itt) Dávidnak, Isai fiának imádságai.

Megjegyzések a fordításhoz:

a) Értsd: Salamonnak, Salamon részére. b) A mondat harmadik elemeként szereplő imperativus szintaktikailag ritka jelenség, mely a második helyen szereplő tárgy nyomatékosítására szolgál, lásd GROSS, W.: *Doppel besetztes Wortfeld* (2001), 216. c) *text. em.*: a masszoréta szövegben szereplő יִרְאוּךָ 'és féljenek téged' forma helyett a יִאֲרֶיךָ 'éljen hosszan' formát olvasunk, lásd fentebb (3.1.). d) זִרְוִיךָ *hap. leg.* A versben mindkét ige alanya a király. e) *text. em.*: a צַדִּיק 'igaz' melléknevet a צֶדֶק 'igazság' főnévre javítjuk, lásd fentebb (3.1.). f) A לֹא יֵאֲרֶיךָ nem egy harmadik csoportot jelöl az „elnyomott” és a „szegény” után, hanem az utóbbi kiegészítése, lásd lentebb (4.1.2.2.1.). A wáw ebben az esetben explikatív értelemben vonatkozó mellékmondatot vezet be, lásd fentebb (3.1.). g) A héber nyelv E. sz. 3. személyű igealakokkal általános alanyt is kifejezhet, bővebben lásd fentebb (3.1.), valamint lentebb (3.5.2.4. és 4.3.1.1.1.). h) פֶּסַח (פֶּסַח) *hap. leg.* i) *text. em.*: a יִצְיִצוּ מִעִיר 'és virágozzanak a városból (?)' szókapcsolatot a יִצְיִץ 'és viruljon szára' formában javítjuk, lásd fentebb (3.1.). j) יִנּוּ *hap. leg.*, lásd fentebb (3.1.).

3.3. Szerkezet

Gunkel a Zsolt 72 szerkezetéről következőket írja kommentárjában: „A költemény gondolatmenete nem túl feszes, és ismétlődések hatják át [...] Szabályos strófászerkezet nem mutatkozik.”¹²¹ A zsoltáron végzett későbbi kutatások ezzel szemben meggyőzően mutatták ki, hogy a zsoltár szerkezete szabályos és tudatos művészi szándék eredménye.¹²² Arról

¹²¹ „Der Gedankengang des Gedichtes ist nicht allzu straff und bewegt sich in Wiederholungen [...] Regelmäßige Strofenbildung tritt nicht hervor,” lásd GUNKEL: *Psalmen* (1926), 308, ugyanígy már korábban OLSHAUSEN: *Psalmen* (1853), 304, majd többek között BAUMANN: *Struktur-Untersuchungen* (1949–1950), 122; SCHWANTES: *Messias* (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. Westermann szerint a költemény jelenlegi formája már nem mutat világos struktúrát, az egyes motívumok keverednek egymással, lásd WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 51–53. Kraus szerint a zsoltár gondolatmenete a zavaró ismétlődések miatt nem követhető, az általa javasolt öt részes struktúra: 1–4.5–7.8–11.12–14.15–17, lásd KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 656.

¹²² A zsoltár szerkezetével először Skehan, majd az ő nyomán Kselman foglalkozik részletesebben, lásd SKEHAN: *Strophic Structure* (1959), 302–308; KSELMAN: *Psalm 72* (1975), 77–81. Újabban szabályos strófászerkezettel számol pl. ZENGER: *Überlegungen* (1993), 65–66; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100*

azonban, hogy pontosan hogyan strukturálható a szöveg, már eltérő vélemények fogalmazódnak meg. A szakirodalomban egyaránt megjelenik a lineáris¹²³ és a koncentrikus struktúra¹²⁴ melletti érvelés, a felosztás tekintetében pedig a kettő, három, négy, öt, hat, hét vagy tíz rész, illetve strófa elkülönítése.¹²⁵ Többen a feltételezett szabályos szerkezetet szövegváltoztatásokkal igyekeznek rekonstruálni.¹²⁶ A zsoltár szerkezetéről folytatott viták mai napig lezáratlanok.

Újabban széles körben is elterjedt elméletnek számít a leginkább Zenger és Janowski által képviselt modell, mely abból indul ki, hogy a zsoltár öt részből áll, melyek témái centrális elrendezést mutatnak. Zenger és Janowski a következő struktúrát javasolják:¹²⁷

	1α	Felirat
	1αβ.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 strukturálásával szemben Arneth azt vallja, hogy amennyiben a két kutatót követve elfogadjuk a 8–11 szekunder jellegét, akkor az alapréteg egy középpont nélküli, üres keret marad. Véleménye szerint Zenger/Janowski szerkezeti vázolata túlságosan a végső szövegre koncentrál, és figyelmen kívül hagyja a költemény korábbi lehetséges struktúráját.¹²⁸ Arneth azt igyekszik kimutatni, hogy a zsoltár alaprétegének (72,1–7.12–

(²2000), 311–312; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 42; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 104; LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 172.

¹²³ GERSTENBERGER: *Psalms II* (2001), 64.

¹²⁴ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 311–312; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 106.

¹²⁵ 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 LORETZ: *Psalmenstudien* (2002), 172–173. Megemlítve néhány általa nem ismertett (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 (²2000), 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 (⁴1988): 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.

¹²⁶ Skehan öt egyenlő hosszúságú strófát rekonstruál törölve a 4b.15α felsorokat, lásd SKEHAN: *Strophic Structure* (1959), 303–304, Seybold pedig a 3. vers átcsoportosításával szintén öt, közel azonos felépítésű strófára osztja a költeményt: 1αβ.b.2.4 | 5–7.3 | 8–11 | 12–15 | 16–17, lásd SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 277.

¹²⁷ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 311–312; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 106; uő: *Der andere König* (2003), 102; ZENGER: *Psalmen* (2003), 156–158.

¹²⁸ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 29. Arneth kritikája Zengerrel és Janowskival szemben figyelmen kívül hagyja azt a tény, hogy az általuk feltételezett korábbi, centrum nélkül szerkezet is egy értelmes struktúra, mely lineárisan kapcsolja egybe a zsoltár két témáját. Zenger és Janowski redakcióörténeti vizsgálata szerint a zsoltár eredetileg a király szociális (A) és kozmikus-természeti (B) szerepét hangsúlyozta, ahol a témák váltakozó/alternáló strófászerkezetben követték egymást: A (2–4); B (5–7); A' (12–14); B' (16–17*) sorrendben. Elméletük szerint ehhez kerül hozzá később az univerzális dimenzió (C). Mindazonáltal,

14.16.17αβ) tagolása Aššurbānapli koronázási himnuszának (SAA III, 11) struktúráját követi, amely alapján egy meglehetősen összetett szerkezetet feltételez.¹²⁹ 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 továbbíró (72,8–11.15.17αγ.b) az 1–7-ben felismert struktúrát imitálva egészíti ki aztán a költemény második felét.¹³⁰

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

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

16–17αβ Kifejtés „B”

17αγ.b Keret

Az Arneth által vázolt struktúra több ponton is problematikus.¹³¹ 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 wāw kötőszóval kezdődő 11. verset pedig a koncentrikus rész (12–17αβ) keretversének.¹³² Problematikus továbbá, hogy a vázolt szerkezet lényegét jelentő kiazmusok elemeinek kiválasztása nincs kellő módon alátámasztva.¹³³

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 (1αα) után az 1αβ.b vers szerkezeti különállását igazolja, hogy a költeményben csak itt jelenik meg *vocativus* és *imperativus*, azaz Isten megszólítása mint nyelvileg is elkülönülő imakezdet szerepel a struktúrában. A 2. verstől kezdődő kérés-

ahogyan a redakciótörténeti vizsgálatunk eredménye is mutatja majd, a 8. verset is tartalmazó alaprétteg eleve centrális szerkezetet ad: A (2–4); B (3–7); C (8); A' (12–14); B' (16–17*), lásd lentebb (3.5.).

¹²⁹ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 40–54.

¹³⁰ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 40–45. (A szerkezeti vázlatban a továbbírási szakaszokat *kurzív*val jelöltük).

¹³¹ Az Arneth által vázolt struktúra kritikáját lásd például JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 106–107.110–112.

¹³² Lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 38.44–45.

¹³³ Arneth logikája alapján például a 17. és a 19. versek kulcsfogalmi szintén kiasztikus viszonyban állnak egymással, aminek strukturális jelentőségéről egyáltalán nem esik szó:

A B B A

שְׁמוֹ... וַיִּתְּבַרְכֵהוּ (17. v.) || וַיְבָרֶךְךָ שֵׁם (19. v.)

Janowski is rámutat kritikájában egy Arneth által tévesen megítélt (72,1–3), és egy Arneth által megkérdőjelezhetően értékelt kiazmusra (72,2b.4α), lásd JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 111–112.

sorban ehhez képest megváltozik az alany és a beszédirány,¹³⁴ valamint a mondatok szórendjében is különbség mutatkozik az 1. vershez képest. A Zsolt 72,1–2 versben a kulcsfogalmak (הַרְקָה/קָרָה; מִשְׁפָּט) többek által is hangsúlyozott kiasztikus kapcsolata,¹³⁵ illetve a 2. versben is megjelenő 2. személyű szuffixum biztosítja az 1aβ.b témamegjelölésének, 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.¹³⁶

A 2–7. szakasza újabb szerkezeti egységet jelenít meg a költeményben, mely az imádság két központi témáját szólaltatja meg. Zenger és Janowski szerkezeti sémájában a két téma mentén blokkokra válnak a 2–7. versek: 2–4 szegénység-tematika; 5–7 termékenység tematika.¹³⁷ 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’ (קָרָה *text. em.*) 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 ábrázolják.¹³⁸

A wáw sorkezdetekkel 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 יָ sorkezdet szintén jól kirajzol egy új szerkezeti egységet,¹³⁹ 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),¹⁴⁰ hanem ugyanazt az univerzális dimenziót, mely a 8–11 szakaszában jelent meg korábban. Ezzel megkérdőjeleződik a 8–11 szakaszának centrális funkciója is,¹⁴¹ hiszen az univerzalitás témája később is visszatérni látszik.

¹³⁴ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 310; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 106–107. 110–111.122.

¹³⁵ 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.

¹³⁶ Hasonlóan JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 122. A Zsolt 72,1 szerkezeti különállóságát hangsúlyozza még BOEHMER: Psalm 72 (1906), 151.

¹³⁷ Zenger a 2–4 egységét az מִשְׁפָּט 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 קָרָה tő ugyanígy összeköthetné az 1–3. verseket, amelynek strukturális egységéről nem ejt szót, sőt az 1. vers különállóságát hangsúlyozza.

¹³⁸ Hasonlóan BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127, vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 26.

¹³⁹ A יָ köztársó strukturát meghatározó szerepe alapján gondolják többen, 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–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 309–310; LORETZ: Psalmstudien (2002), 172.

¹⁴⁰ 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–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 306–307.311.313.325.

¹⁴¹ A Zsolt 72,8–11-et a szerkezet központi szakaszának tartja pl. KSELMAN: Observation (1975), 77; ZENGER: Überlegungen (1993), 66; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104–105, hasonlóan: HEIM: Perfect King (1995), 228–229.

A végső struktúra így véleményünk szerint nem koncentrikus elrendezésű. 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 16–17aβ természeti-kozmikus képeit tágítja univerzálissá. Így áll elő egy olyan struktúra, melyben az univerzális perspektíva egyfajta „téma-refrénként”, vagy „rondótémaként” vissza-visszatér a költemény főbb tartalmi egységeinek végén:¹⁴² 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:

1aα	Felirat
1aβ.b	Imakezdet, témamegjelölés

Események dimenziója

A+B	2–7	A: 2	szociális dimenzió
		B+A: 3	kozmikus-természeti dimenzió + szociális dimenzió
		A: 4	szociális dimenzió
		B: 5–6	kozmikus-természeti dimenzió
		B+A: 7	kozmikus-természeti dimenzió + szociális dimenzió
C	8.9–11	univerzális dimenzió	
A	12–14	szociális dimenzió	
C	15	univerzális dimenzió	
B	16–17aαβ	kozmikus-természeti dimenzió	
C	17aγ.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. Már az óegyházban is találunk tematikus, illetve műfaji kategóriákhoz hasonló csoportosításokat (lásd például Athanasziosz, Theodórosz),¹⁴³ majd Luther is megkísérli témák szerint csoportokba sorolni a zsoltárokat a „*Summarien über die Psalmen und Ursachen des*

¹⁴² 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 például: 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* (21986), 295–296, vö. RAABE: *Psalm Structures* (1990), 167–168.

¹⁴³ KANNENGISSER: *Patristic Exegesis* (2004), 299; ANATOLIOS: *Athanasius* (2005), 30.202.

Dolmetschers” című művében (1531–1533), sőt a „műfajkeveredés” lehetőségére is felhívja a figyelmet.¹⁴⁴

Az úgynevezett királyzsoltárok elkülönítésével csak jóval később, de még mindig Gunkel munkássága előtt találkozunk először. Ezt a zsoltárcsoportot elsőként Wilhelm Martin Leberecht de Wette ismeri fel,¹⁴⁵ amikor kommentárjában a zsoltárokat formai és tartalmi szempontok alapján osztályozza.¹⁴⁶ A hat megnevezett csoport egyike a királyzsoltárok,¹⁴⁷ ahova a 2., 20., 21., 45., 72., 110. zsoltárokat sorolja, de magát a fogalmat nem definiálja közelebbről.¹⁴⁸ Gunkel, aki a zsoltárok műfaji besorolását aztán koncepcionálisan elvégezte,¹⁴⁹ négy alaptípust nevez meg.¹⁵⁰ 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 ünnepek az udvarban, illetve a templomban,¹⁵¹ mégis nagyon eltérők azok a konkrét szituációk, melyekben a királyzsoltárok megfogalmazódtak. Mivel a királyzsoltárok igazi *Sitz im Lebenje* sokszor nagyon eltérő,¹⁵² többféle műfajban is megjelenhetnek, úgymint egyéni és kollektív panaszzsoltár vagy egyéni hálaének.¹⁵³

¹⁴⁴ Luther öt kategóriát különböztet meg: *Weissagungen, Lehrpsalmen, Trostpsalmen, Betspsalmen, Dankpsalmen*, utal továbbá arra is, hogy ezek keveredve is előfordulhatnak, lásd LUTHER: *Summarien* (1990), 180–181, vö. SEYBOLD: *Poetik* (2003), 163; READER: *The Exegetical and Hermeneutical Work* (2008), 387. Itt említjük meg, hogy a magyar nyelvű zsoltárkiadványokban is kezdetektől jelen van a zsoltárok tematikus kategorizálása. Ilyet találunk például már Bencédi Székely István (1548), majd Kemény János (1659) zsoltárfordításában is, lásd BENCÉDI SZÉKELY, I.: *Zsoltárkönyv* (Bibliotheca Hungarica Antiqua 26), Krakó, 1548 [VII. számozatlan lap]; KEMÉNY, J.: *Gilead balsamuma, az az Sz. Dávid száz ötven soltárinak czéljok és értelmek szerént egyben szedegettetéseknek és kilencz részekben alkalmaztatásoknak tablaja...* (RMK I.0947), Sárospatak, 1659, 17–167.

¹⁴⁵ 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 EICHHORN, 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; SUEZER–KSELMAN: *Ószövetség-kutatás* (2003), 168.169; SEYBOLD: *Studies of the Psalms* (2013), 586.588. A zsoltárkutatás történetének ezen szakaszát vizsgálja doktori disszertációjában BASSY, K.-H.: *Von Herder zu de Wette. Ein Beitrag zur Geschichte der Psalmenforschung*, Marburg, 2008.

¹⁴⁶ 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 5. kiadást is megélt zsoltárkommentárját. Ugyanígy az RGG 4 (1913 és ²1930) *Psalterbuch* szócikkében sem nevezi meg Gunkel de Wette kommentárját. 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.

¹⁴⁷ 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; uő: *Studies of the Psalms* (2013), 588.

¹⁴⁸ DE WETTE: *Psalmen* (1856), 3.

¹⁴⁹ Lásd KRAUS: *Geschichte* (1982), 353–359.

¹⁵⁰ Alapműfajok Gunkelnél: I. Himnusz; II. Kollektív panasz; III. Egyéni panasz; IV. Egyéni hála, melyekbe besorolva egyéb kisebb műfajokat is megnevez, lásd GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 27.

¹⁵¹ Gondolva a királyi palotában vagy a templomban zajló udvari ünnepekre, mint általános *Sitz im Lebenre*, Gunkel eleinte használja a „*Gattung der Königpsalmen*” kategóriát, lásd GUNKEL: *Königpsalmen* (1914), 43.64.

¹⁵² Így például trónra lépés vagy annak évfordulója, királyi esküvő, uralkodó születésnapja, háborús helyzet (hadba vonulás vagy győzelem), lásd GUNKEL: *Königpsalmen* (1914), 64, hasonlóan BARTH: *Einführung*

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.¹⁵⁴ Hasonlóan vélekedik a későbbi zsoltárkutatók döntő többsége is,¹⁵⁵ így mára konszenzusnak tekinthető, hogy a „királyzsoltárok” megnevezés formatörténeti szempontból nem műfaji kategória, hanem formailag heterogén zsoltárok tematikus összetartozását jelenti.¹⁵⁶

A legújabb kor zsoltárkutatói éppen ezért a királyzsoltárok esetében nem *Gattung*ról, hanem „*quasi-Gattung*”-ról,¹⁵⁷ „gyűjtőfogalom”-ról,¹⁵⁸ illetve „zsoltárcsoport”-ról¹⁵⁹ beszélnek csak. 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”.¹⁶⁰

A fenti definíció alapján egyrészt szükséges még tisztázni, hogy mely zsoltárok tartoznak a királyzsoltárok csoportjába, közelebről, 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.).

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.

(1961), 31; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 49; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (³2002), 341.

¹⁵³ GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 144–147.

¹⁵⁴ MOWINCKEL: *Psalmenstudien III* (1961), 78, uó: *Worship* (1951/2004), 47.

¹⁵⁵ Így például METTINGER: *King and Messiah* (1976), 99; KAISER: *Einleitung* (⁵1984), 340–341; WAGNER: *Reich des Messias* (1984), 865; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 48; KRAUS: *Psalmen 1–59* (⁶1989), 60; DAY: *Psalms* (1990), 91; FOHRER: *Psalmen* (1993), 5; GERSTENBERGER: *Psalmen* (1995), 210; ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510; NEL: *Theology* (1998), 72, újabban például WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 95; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (³2002), 341; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 7, uó: *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 szintén egyetért Gunkel megállapításával, mely szerint formatörténetileg nem tekinthetjük műfajnak a királyzsoltárokat, tanulmányaiban mégis műfajnak, illetve műfajcsoportnak nevezi a királyzsoltárokat. Szerinte a Zsolt 45,2-ben szereplő לְמֶלֶךְ מִצְעֵשׂי kifejezést a királyzsoltárok héber műfaji megjelölésének kell tekintenünk, lásd MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 154, hasonlóan már KRAUS: *Psalmen 1–59* (⁶1989), 60. A kifejezés egyszerű előfordulása azonban nem jogosít fel arra, hogy általános műfaji kategóriaként kezeljük, lásd SAUR: *Königspsalmen* (2004), 24.

¹⁵⁶ A királyzsoltárokhoz kapcsolódó műfaji és definiálási kérdések kutatástörténetéhez részletesen lásd például NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 18–21.

¹⁵⁷ 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.

¹⁵⁸ ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510.

¹⁵⁹ KRAUS: *Psalmen 1–59* (⁶1989), 60; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 24, hasonlóan JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 101.

¹⁶⁰ ZENGER: *Königspsalmen* (1995), 510, korábban hasonlóan GUNKEL–BEGRICH: *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 egy-két verse utal csak a királyra (pl. Zsolt 28,8–9; 61,7–8; 63,12; 80,16.18; 84,9–10), vö. KRAUS: *Psalmen 1–59* (⁶1989), 60; DAY: *Psalms* (1990), 88.

De Wette, aki elsőként határolja körül ezt a zsoltárcsoportot, csak hat zsoltárt sorol ide: 2; 20; 21; 45; 72; 110.¹⁶¹ Később Olshausen és Hupfeld is megnevezik a királyzsoltárok csoportját, listájuk azonban néhány ponton eltér de Wette felsorolásától.¹⁶² Gunkel önmagát felülvizsgálva többszöri alakítás¹⁶³ után állítja össze a királyzsoltárok máig mértékadó listáját: Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89,47–52; 101; 110; 132; 144,1–11.¹⁶⁴ Mowinckel a „*Kongesalmerne*” című korai monográfiájában (1916) a gunkeli listán felül még 11 zsoltárt és Sámuel két könyvéből 3 költeményt sorol a csoportba.¹⁶⁵ Smend és Balla, majd elsősorban Birkeland hatására aztán arra jut,¹⁶⁶ hogy a király konkrét említése nélkül is feltételezhetjük egyes zsoltárokról, hogy az uralkodó áll a háttérükben. Az anonim zsoltárok mögött meghúzódó „Én” vagy „Mi” alanyok szerinte a király személyére és kultuszi szerepére vezethetőek vissza. A „*Psalmenstudien I–II*” 1961-ben újra kiadott kötetének előszavában ezt írja:

Tévedés volt azonban, hogy kitartottam Gunkel én-zsoltárok és mi-zsoltárok között tett tisztán mechanikus különbségtétele mellett, és ennek következtében számos én-panaszzsoltárt betegségzsoltárként értelmeztem. Ám H. Birkeland „*Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur*”, Oslo 1933, c. műve meggyőzött arról, hogy sok én-panaszzsoltár létezik, [...] melyekben az 'Én' nem egy tetszőleges 'valaki', hanem a nép királya...¹⁶⁷

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.”¹⁶⁸

¹⁶¹ DE WETTE: *Psalmen* (1856), 3.

¹⁶² 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.

¹⁶³ 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 amik 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.

¹⁶⁴ GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 140.

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ Smend szerint minden én-zsoltár a második templom énekeskönyvéből való fogság utáni gyülekezeti ének. Az *Ich* szerinte 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 vezető 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 & Søn, 1933.

¹⁶⁷ „*Das Irrtum war aber dass ich an Gunkels rein mechanischer Unterscheidung zwischen Ich-Psalmen und Wir-Psalmen noch festhielt, und infolgedessen sämtliche Ich-Klagepsalmen als Krankheitspsalmen deutete. Durch H. Birkelands Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, Oslo 1933, habe Ich mich darüber belehren lassen, dass es viele Ich-Klagepsalmen [...] gibt, in denen das Ich nicht ein beliebiger »Jedermann«, sondern der König des Volkes ist...*”, lásd MOWINCKEL: *Psalmenstudien I–II* (1961), [III].

¹⁶⁸ „*...and quite a number of others*”, lásd MOWINCKEL: *Worship* (1951/2004), 47.

G. von Rad is foglalkozik röviden a királyzsolttárok műfaji kérdéseivel. „*Az Ószövetség teológiája*” című művében kritizálja Birkeland nézetét, mely szerint a zsolttárok nagy része királyzsolttár volna. Von Rad szerint Birkeland nem veszi figyelembe a költői stíluseszközök általános elterjedtségét és széleskörű használatát az izráeli irodalomban. Von Rad a Zsolt 144 nélkül veszi át Gunkel végső listáját.¹⁶⁹

Később több kutató a mowinckeli vonalon haladva a királyzsolttárok körét lényegesen tágabbra veszi a gunkeli listához képest. Dahood például Gunkel 11 királyzsolttárához további 17 zsolttár sorakoztat fel.¹⁷⁰ A 70-es évek közepén Eaton is felteszi a kérdést a „*Kingship and the Psalms*” (1976) című művének első fejezetében: „*How many psalms are royal?*”¹⁷¹ A válaszadásban Birkeland és Mowinckel nyomán halad tovább, majd felállítja a *royal style* ’királyi stílus’ kritériumrendszerét.¹⁷² Ezzel lényegesen kibővíti a kört és a Gunkel által megnevezett 11 királyzsolttár mellé további 31 zsolttárt sorol be.¹⁷³ Eaton ezeken túlmenően újabb 23 zsolttárt is megemlít, melyekről szerinte ugyan nem biztos, de elképzelhető, hogy szintén királyzsolttárok.¹⁷⁴ Gunkel szűkebb listájához képest tehát közel 70-re duzzasztja a királyzsolttárokként definiálható bibliai költemények számát, vagyis Eaton szerint a zsolttárok 44%-a királyzsolttár.¹⁷⁵ A legtöbb egyéni zsolttárnál a „*royal interpretation*” módszerét alkalmazza, hasonlóan Birkeland, Mowinckel, Engnell, Dahood és Johnson értelmezéséhez.¹⁷⁶

Croft felülvizsgálja Eaton módszerét és számításait a királyzsolttárok kapcsolatban.¹⁷⁷ Croft szerint összesen 48 királyzsolttárt találunk a Zsolttárok könyvében, melyből 41 individuális. Ő is átveszi Gunkel 11 tagú zsolttárlistáját, hozzávesz Eaton listájából 33-at,¹⁷⁸ és ezeken felül még négy, korábban ide nem sorolt zsolttárt tekint királyzsolttárnak: Zsolt 26; 38; 44; 60.¹⁷⁹

A királyzsolttárok 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 zsolttárok felelnek meg a tartalmi kritériumoknak: Zsolt 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144.¹⁸⁰ Ettől

¹⁶⁹ VON RAD: *Ószövetség teológiája* I (1957/2007), 253. Hasonlóan BARTH: *Einführung* (1961), 30, aki viszont a teljes listát átveszi Gunkeltől.

¹⁷⁰ 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 zsolttárkommentárjának 1. kötetében még nem szerepelt a királyzsolttárok között, lásd DAHOOD: *Psalms I* (1966), 41.

¹⁷¹ EATON: *Kingship* (1976), 1. Ugyanezt a kérdést fogalmazzák meg külön fejezetként CROFT: *Identity* (1987), 73; DAY: *Psalms* (1990), 88.

¹⁷² EATON: *Kingship* (1976), 20–26, vö. STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 56–57.

¹⁷³ 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.

¹⁷⁴ 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.

¹⁷⁵ Lásd SEYBOLD: *Psalmenforschung* (1981), 16; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 58.

¹⁷⁶ EATON: *Kingship* (1976), 11–20, vö. SEYBOLD: *Psalmenforschung* (1981), 15–16.

¹⁷⁷ CROFT: *Identity* (1987), 74–75.

¹⁷⁸ Eaton két csoportjából (31+23) csupán 25+8 zsolttárt tud átvenni, lásd CROFT: *Identity* (1987), 80.

¹⁷⁹ CROFT: *Identity* (1987), 80. Összesítve tehát Croft a gunkeli listán felül a következő zsolttárokat tartja királyzsolttárnak: 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.

¹⁸⁰ Lásd például KARASSZON, D.: *Zsolttárok* (2019), 543; NEL: *Theology* (1998), 72; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 66; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (2002), 341; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeits* (2002), 97; uő: *Psalmen/Psalter* (2003), 1769; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 7, uő: *Zsolttárok könyve* (2004), 225; SAUR: *Königpsalmen* (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

néhányan csak abban térnek el, hogy a Zsolt 89 és főleg a Zsolt 144 esetében nem az egész zsoltárt, hanem annak csupán egy konkrét szakaszát tekintik királyzsoltárnak.¹⁸¹ Az utóbbi több királyzsoltár-listából teljesen ki is marad.¹⁸² 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 zsoltárokat, melyek egyértelműen csak marginálisan említik a királyt, esetleg valamilyen bizonytalan allúzió formájában, vagy pusztán a feliratban engednek asszociálni a király(ság)ra.

Ahogy fentebb is láttuk, az általunk vizsgált Zsolt 72 királyzsoltár-jellege egyáltalán nem kérdéses a kutatók között. A zsoltár 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 *Magna Chartáját* véli felfedezni a zsoltárban.¹⁸³ Meglehetősen nagy tehát az egyetértés abban, hogy a Zsolt 72 a királyzsoltárok közé tartozik.¹⁸⁴

3.4.2. A 72. zsoltár műfaja

A zsoltár műfaji besorolása kapcsán nem beszélhetünk egységes álláspontról a kutatásban. A besorolás egyik nehézsége a *jiqtól*-formák értelmezése. Nem teljesen egyértelmű ugyanis, hogy jussivusi vagy imperfektumi értelemben állnak,¹⁸⁵ s ez utóbbi esetben is megoszlanak a vélemények a prezentikus és futurikus értelmezésről.¹⁸⁶

tartoznak, lásd, SARNA: *Book of Psalms* (2007), 670, valamint BROYLES: *Redeeming King* (1997), 25, aki a 101. zsoltárt nem tekinti királyzsoltárnak.

¹⁸¹ Gunkel e két zsoltár esetében a Zsolt 89,47–52; 144,1–11 versekre szűkíti azt a szövegtörzset, mely megfelel a királyzsoltárok definíciójának, lásd GUNKEL: *Psalmen* (1913), 1939–1940; uő: *Königpsalmen* (1914), 42; uő–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 140, ugyanígy WAGNER: *Reich des Messias* (1984), 865–866. Kaiser és Waschke a Zsolt 89. zsoltárt teljes egészében a csoport tagjának tekintik, a Zsolt 144 esetében azonban egyetértenek Gunkellel, lásd KAISER: *Einleitung* (³1984), 340; WASCHKE: *Messias* (2006), digitális kiadvány, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/messias-at-3/ch/ce0bddd9107db170377bbc013d558db7/>, letöltés dátuma: 2013. május 27.

¹⁸² Ahogy láttuk már, de Wette sem tekinti még királyzsoltárnak a Zsolt 144-et, de később ugyanígy kihagyják a felsorolásból pl. VON RAD: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 253; SEYBOLD: *Einführung* (1986), 98; MITCHELL: *Message* (1997), 243.

¹⁸³ Lásd JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 101; uő: *Der andere König* (2003), 97–112, ugyanígy LIWAK: *Herrscher* (1995), 168; STEINHILBER: *Fürbitte* (2010), 28.

¹⁸⁴ Így pl. DE WETTE: *Psalmen* (⁵1856), 3; BLEEK–WELLHAUSEN: *Einleitung* (⁴1878), 508; GUNKEL: *Psalmen* (1913), 1939–1940; uő: *Königpsalmen* (1914), 42; uő: *Psalmen* (²1930), 1619–1620; GUNKEL–BEGRICH: *Einleitung* (1933), 140.141; VON RAD: *Ószövetség 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* (⁴1976), 138; KAISER: *Einleitung* (⁵1984), 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* (⁴1988), 57–59; KRAUS: *Psalmen 1–59* (⁶1989), 60–61; ZENGER: *Königpsalmen* (1995), 510; uő: *Einleitung* (⁷2008), 361; MCCANN: *Book of Psalms* (1996), 649.963; BROYLES: *Redeeming King* (1997), 24; DECLAISSE–WALFORD: *Reading from the Beginning* (1997), 43; MITCHELL: *Message* (1997), 243; EMMENDÖRFFER: *Der ferne Gott* (1998), 208; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (²1998), 543.586; NEL: *Theology* (1998), 72; STARBUCK: *Court Oracles* (1999), 66; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 309; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 18; CRENSHAW: *Psalms* (2001), 5–6; WASCHKE: *Wurzeln* (2001), 95; HOSSFELD: *Ps 89 und das vierte Psalmenbuch* (2002), 175; RÓZSA: *Ószövetség keletkezése II* (³2002), 341; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 97; uő: *Psalmen/Psalter* (2003), 1769; HARTENSTEIN: *Psalmen/Psalter* (2003), 1766; KUSTÁR: *Ószövetség király-szövegei* (2003), 7, uő: *Zsoltárok könyve* (2004), 225; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 85; SAUR: *Königpsalmen* (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.

¹⁸⁵ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 304–305.

¹⁸⁶ A kérdéshez lásd MURPHY: *Study* (1948), 6–14; MOWINCKEL: *Psalmenstudien III* (1961), 93.

Gunkel előtt szigorúan véve ugyan még nem beszélhetünk formatörténetről, illetve formakritikáról, de Luther kategorizálása elárulja, hogy műfaji tekintetben hogyan közelítettek a zsoltárhoz a prekritikai korban. Luther, aki az imperfektumként értelmezett igealakokban jövőidejű kijelentéseket látott, a Zsolt 72-t mint *Weissagung* sorolja be, azaz prófétai jövendölésként azonosítja.¹⁸⁷ A 20. század elején is találkozunk ezzel a vélekedéssel, amikor J. Boehmer szintén *Weissagung*-nak nevezi a zsoltárt.¹⁸⁸

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 jövendölés (*Weissagung*) műfajától.¹⁸⁹ 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.¹⁹⁰ 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 orákulum,¹⁹¹ 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.¹⁹² Mowinckel ugyanígy az áldáskívánás 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 áldáskívánás egyszerre.¹⁹³

A feltételezett *Sitz im Leben* alapján Arneht koronázási himnuszaként sorolja be a zsoltárt.¹⁹⁴ Igaza van azonban Meinholdnak, aki szerint formailag aligha beszélhetünk királynak mondott himnuszról, amikor az egész költemény egy Istenhez címzett kérés (72,1)¹⁹⁵ és egy Istennek szóló dicsőítés (72,14–19) között szerepel.¹⁹⁶ A zsoltárdoxológia tartalmaz ugyan himnikus elemeket, de a zsoltár egésze formatörténeti szempontból semmi esetre sem nevezhető (koronázási) himnusznak.¹⁹⁷ 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 dicséretre hívás megismétlése, végül a költeményt áldás vagy doxológia zárja.¹⁹⁸ 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

¹⁸⁷ LUTHER: Summarien (1951), 205.

¹⁸⁸ BOEHMER: Psalm 72 (1906), 148.

¹⁸⁹ GUNKEL: Psalmen (1926), 305.

¹⁹⁰ 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.

¹⁹¹ Ugyanígy sorolja még Mowinckel a Zsolt 2; 45; 110; 132 királyzsoltárokat, lásd MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 78.93.

¹⁹² MOWINCKEL: Psalmenstudien V (1961), 50–51, korábban már hasonlóan DUHM: Psalmen (²1922), 274, majd DAHOOD: Psalms II (1968), 179; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 656.

¹⁹³ MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 93–94.

¹⁹⁴ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 77–78.

¹⁹⁵ Az asszír koronázási himnuszban (SAA III, 11), melyet Arneht a Zsolt 72 formai és tartalmi mintájának tart, a megszólított maga a király, nem pedig az istenség.

¹⁹⁶ MEINHOLD: Verstehen (2004), 88, hasonlóan HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 310.

¹⁹⁷ Vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 310.

¹⁹⁸ GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 33–59; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 339–340; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 360.

magyarázókat kiterjesztenek a többi *jiqtól*-formára is,¹⁹⁹ azonban Meinholddal egyetértve ezt a döntést megalapozatlannak tartjuk.²⁰⁰ Mivel tehát a kérdés ezen az alapon nem eldönthető, a egyéb formai és tartalmi összefüggések alapján lehet csak meghatározni a műfajt.

A Zsolt 72 egyik fő formai jellegzetessége a zsoltár 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.²⁰¹ Ezt utólag megerősíti a költemény végére odaillesztett kolofon is, amely *הַפְּלִיאִים*-nak, azaz imádságnak nevezi a zsoltárt.²⁰²

A műfaj legfőbb sajátossága, hogy a költemény Istenhez szól,²⁰³ 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.²⁰⁴

A 72. zsoltár kérés-soraiban az áldáskívánás műfaji elemei is megjelennek:²⁰⁵ 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).²⁰⁶

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,²⁰⁷ funkcióját tekintve pedig az egész könyv struktúrájában játszik szerepet, mint a II. zsoltárkönyvet lezáró doxológia (vö. Zsolt 41,14; 89,53; 106,8).

¹⁹⁹ Így pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 305; STEYMANS: Le psautier messianique (2010), 173.

²⁰⁰ Lásd MEINHOLD: Verstehen (2004), 88.

²⁰¹ Így SCHMID: šalôm (1971), 71; WEISER: Psalmen II (⁶1963), 341; BROYLES: Redeeming King (1997), 26; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 586; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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; KUSTÁR: 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. Hasonlóan Westermann, aki szerint a zsoltár „könyörgés a királyért és a király dicsérete.” Ugyanebbe a műfaji kategóriába sorolandó még Westermann szerint a Zsolt 20; 21; 132,1–10; 61,7–8; 63,12, lásd WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 48.

²⁰² A פלל II gyökre visszavezethető הַפְּלִיאִים kifejezés különböző tartalmú (dicsérő, kérő, közbenjáró, hálaadó) imádságok összefoglaló elnevezése, lásd STÄHLI: פלל (1976), 430; GERSTENBERGER: פלל (1989), 609–614.

²⁰³ KUSTÁR: Imádság az Ószövetségben (2004), 187.

²⁰⁴ „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.

²⁰⁵ DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; KRAUS: Psalmen 1–59 (⁶1989), 61–62; SEYBOLD: Psalmen (1996), 279. Az áldásmondást és áldáskívánást Gunkel a „kisebb műfajok” között említi. Ehhez bővebben lásd GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 293–304, különösen 299–301.

²⁰⁶ Vö. GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 301; STEYMANS: Segen und Fluch (2004), 1133; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 30. Feltűnő terminológiai egyezéseket találunk a József-törzseknek adott mózesi áldásban (Deut 33,13–17), amely szöveget egészen a Kr. e. 11–8. sz. közé is datálhatunk, lásd OTTO: Mosesegen/Moselied (2002), 1546, vö. LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 350. Irodalmi függést aligha bizonyíthatunk, hiszen az egyezést mutató szókészlet meglehetősen általános, a speciális kifejezések pedig semmilyen egyezést nem mutatnak. A két szöveg hasonlósága viszont megengedi azt a megállapítást, hogy Izraelben a שָׁמַיִם – יְרֵחַ; הַר – גְּבֻעָה; אֲפִסְי־אֶרֶץ; אֲפִסְי־הַרִים szófordulatok már nagyon korán jellemző elemei lehettek az áldásoknak. Zsolt 72 alaprétegének szerzője tehát részben a termékenységgel kapcsolatos áldások szóbeli hagyományából meríthette képanyagát, vö. KÖCKERT: Vätergott (1988), 278.

²⁰⁷ A doxológiák himnikus jellegéhez lásd GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 40. A himnuszhoz mint önálló műfajhoz lásd GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 39–94; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 338–341.

Összességében elmondhatjuk tehát, hogy a Zsolt 72 az 1. vers alapján egy királyért mondott közbenjáró imádság, amely kérekként 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.²⁰⁸ Az ószövetségi királyzsoltárok közül ilyenek a Zsolt 20; 21; 72, műfajilag ezekkel rokon a Zsolt 61,7–8; 84,10; 132,10.²⁰⁹ Háttérükben gondolhatunk egyrészt kultikus *Sitz im Lebenre*, hiszen a jeruzsálemi templomban valószínűleg létezett a királyért mondott imák gyakorlata,²¹⁰ melyet a királyi udvar ünnepein vagy szükséghelyzetben imádkozott a közösség,²¹¹ vagy annak egy képviselője (udvari pap, udvari próféta), másrészt egyéni áhítat alkalmával is megfogalmazódhattak ilyen személyes imádságok (vö. 1Sám 2,10).²¹²

Konszenzusnak mondható az a vélekedés, mely szerint a zsoltár alaprétegének *Sitz im Lebenje* egy királyi udvarhoz kötődő alkalom lehet, melynek háttérében valós uralkodó(k) áll(nak). A jókívánások és áldáskívánások arra engednek következtetni, hogy talán koronázási, illetve beiktatási ünnepség alkalmából íródhatott az eredeti zsoltár, vagy a trónra lépés évfordulójának ünneplésekor lehetett (liturgiai) szerepe ennek a királyért könyörgő imádságnak.²¹³ A dinasztikus trónutódlásra utalhat a מְלִיךָ – בֶּן־מְלִיךָ nyelvi párhuzama is a zsoltár kezdetén (Zsolt 72,1).²¹⁴ Ám ezzel együtt sem szűkíthető le a zsoltár *Sitz im Lebenje*

²⁰⁸ FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 85–114; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 38.

²⁰⁹ KOCH, K.: Königspsalmen (2005), 11; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 36, hasonlóan KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225; KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 62, aki megemlíti még a Zsolt 63,12; 80,18 verseket, WEISER: Psalmen I (1959), 42, pedig a Zsolt 89,51; 1Sám 2,10 verseket. Az ilyen, költemények végére helyezett rövid közbenjárásra is ismerünk ókori paralleleket. Sumér és akkád himnuszok vagy istenpárokról szóló szerelemi költemények végén egyfajta ajánlásként jelenik meg sokszor a királyért mondott könyörgés, illetve jókívánás, lásd SHEHATA: Musiker und ihr vokales Repertoire (2009), 273.294.295.303.316–318.320.331.363–364.

²¹⁰ 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; 1Makk 7,33; 12,11; Bár 1,10–12), lásd GUNNEWEG: Esra (1985), 110.135.

²¹¹ A zsoltárokon kívül lásd pl. 1Kir 13,6.

²¹² STEINHILBER: Fürbitte (2010), 36. Gunkel szerint nem dönthető el, hogy a királyért mondott ima egy alattvaló egyéni indíttatásából vagy a jeruzsálemi templom számára íródott, mindenesetre ő az utóbbit tartja valószínűbbnek, lásd GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 150. A תְּפִלָּה kifejezés jellemzően istentiszteleti keretek között elmondott imákra vonatkozik, lásd GERSTENBERGER: פִּלְגָל (1989), 610.611.

²¹³ Így már DE WETTE: Psalmen (1856), 386, majd GUNKEL: Psalmen (1930), 1620; uő–BEGRICH: 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 (1963), 342; EISSFELDT: Einleitung (1976), 138; METTINGER: King and Messiah (1976), 100; KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 61; uő: Psalmen 60–150 (1989), 657; HEIM: Perfect King (1995), 225; MCCANN: Book of Psalms (1996), 963; KARASSZON, D.: Zsoltárok (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, vö. STARBUCK: Court Oracles (1999), 117. Gunkel a 72. zsoltáron kívül ugyanezt a *Sitz im Leben* feltételezi a 2; 21; 110 zsoltárok mögött, és szerinte talán a Zsolt 101 és 132 is lehetett ilyen.

²¹⁴ Vö. KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 657–658. Nyelvileg elképzelhető, de nem feltétlenül szükséges itt egy konkrét apa–fia viszonyra gondolnunk, ahogyan ezt Arneth teszi, amikor a בֶּן־מְלִיךָ kifejezés kapcsán a nyolcéves gyermekként trónra kerülő Jósiást azonosítja be, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 99. A מְלִיךָ jelentheti általában az izráéli/júdai uralkodót, míg a בֶּן־מְלִיךָ az aktuális uralkodót (vö. Zsolt 8,5 אֲנִישׁ

kizárólag a koronázási rítusra, mivel a szövegben nincsenek egyértelmű utalások az intronizációra.²¹⁵ A trónra lépés mellett tehát más alkalmakkor is (pl. az uralkodó születésnapja, korrégens bemutatása vagy újév?) előadhatták ezt a költeményt,²¹⁶ de az izraeli/júdai királyi ünnepek 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.²¹⁷ Hogy konkrétan milyen kultikus eseménysorról lehet szó, aligha rekonstruálható, hiszen ehhez szintén nem ad elég támpontot sem a zsoltár, sem pedig más rendelkezésünkre álló bibliai királyszöveg.²¹⁸

3.5. A 72. zsoltár keletkezése

3.5.1. A 72. zsoltár előállításával 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 tartják valószínűnek többek között de Wette, Delitzsch, Gunkel, Mowinckel, Kraus, Heim, Karasszon D. A késői, fogság utáni datálás támogatói például Olshausen, Hitzig, Wellhausen, Duhm.²¹⁹

Joachim Becker felismerései alapján²²⁰ e két tábor között újabban több kutató (például Arneth, Zenger, Janowski, Saur, Leuenberger, U. Becker) érvel amellett, hogy a Zsoltárok könyve, s benne a királyzsoltárok esetében is differenciáltabban kell szemlélni a szövegek előállítását. Eszerint az egyes királyzsoltárok kanonikus formájukban egy hosszabb irodalmi fejlődés eredményeként álltak elő.²²¹ Ezt a folyamatot leginkább az irodalom- és redakciótörténeti módszer alkalmazásával tárhatjuk fel.²²² Nyelvi, stiláris és tartalmi szempontok alapján irodalmi rétegeket különítünk el, melyek különböző korokban válhattak a

= általában az ember; בן־אדם = az emberiség egy példánya). Hasonló relációban állnak az אביון és בני־אביון fogalmak a zsoltárban, lásd MEINHOLD: Verstehen (2004), 90.

²¹⁵ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 311.

²¹⁶ Vö. MOWINCKEL: Psalmenstudien III (1961), 96.

²¹⁷ STEINHILBER: Fürbitte (2010), 28.

²¹⁸ Ugyanígy BERNHARDT: Problem (1961), 291–300. Számos kísérletet ismerünk a királyrituálék rekonstruálására. A zsoltárok Mowinckel-féle kultikus megközelítésén felbátorodva Kraus egy „királyi Sion-ünnep” hipotézisét állítja fel, és ezt tekinti több királyzsoltár *Sitz im Leben*-jének: 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.

²¹⁹ A kutatástörténethez és a nevezett kutatók bibliográfiai adataihoz lásd pl. SAUR: Königspsalmen (2004), 3–7, valamint lentebb (6.2.).

²²⁰ Lásd fentebb (1.2.2.), valamint BECKER, J.: Neuinterpretation (1966), 10–11.

²²¹ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 413; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 101–102; uő: Der andere König (2003), 99; SAUR: Königspsalmen (2004), 21–23; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), V; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 126, hasonlóan ROKAY: Királyi zsoltárok (1997), 29.

²²² A redakciótörténeti módszer alkalmazásához (elsősorban a messiási próféciák kapcsán) lásd RÓZSA: Üdvösséggközvetítők (2001), 86–91, a királyzsoltárok esetében pedig lásd SAUR: Königspsalmen (2004), 17–23. A redakciótörténeti modell és munkamódszer rövid ismertetését lásd STECK: Exegese (1989), 75–95; KRATZ: Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik (1997), 367.

szöveg részévé. Magától értetődően az egyes rétegek, betoldások mögött konkrét teológiai szándékot kell feltételeznünk, melyek módosítják a szöveg értelmét, újraértelmezik annak teológiáját.²²³

Gunkel előtt a 72. zsoltár történetének kutatása során több elmélet született. A korai szerzők közül többen, mint például de Wette, Hengstenberg, Olshausen és Alexander egyáltalán nem számolják a zsoltárhoz a 18–20. verseket.²²⁴ Később Baethgen és Boehmer írásaiban megjelenik a gondolat, mely szerint irodalmilag a Zsolt 72,1–17 sem egységes.²²⁵ Ch. A. Briggs és E. G. Briggs az 1–7.13–17a-ban határozzák meg a zsoltár alaprétegét, míg a 8–12.17b verseket későbbi, messiási bővítésnek tekintik.²²⁶ Duhm az alapréteget 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.²²⁷ A 18–20 szerinte sem tartozik eredetileg a zsoltárhoz, hanem a Zsolt 42–72 egységének a záradéka. Végkövetkeztetése, hogy az 1–4.12–17 a hasmóneus uralkodók idejében rituális célokat szolgáló zsoltár lehetett, az 5–9.11 pedig utólag messiási értelmet kölcsönöz a költeménynek.²²⁸ Gunkel nem különít el ugyan irodalmi rétegeket, de ő is megállapítja, hogy a zsoltár témái és a hozzájuk kapcsolódó kulcsszavak többször ismétlődnek a szövegben,²²⁹ ami már önmagában megkérdőjelezi a költemény egységességét. Westermann a 8–11 jól elkülöníthető külpolitikai témája miatt arra gondol, hogy ez a szakasz másodlagos lehet.²³⁰ Loretz a fogság előtti eredetű zsoltár kolometrikus elemzése alapján arra az eredményre jut, hogy a 10.15αβ, 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.²³¹

Irodalomkritikai megállapításával nagy hatást gyakorolt a későbbi kutatásra Renaud, aki fogság előtti alaprétegeként állapítja meg az 1*2–4.6–7.12–14.15b verseket, amely először kibővül az 5.15αβ.16.17αβ versekkel, majd a 8–11.17αγ.b szakasszal, s legvégül a 18–19. versekkel. A többlépcsős bővítés szerinte már a fogság utáni korra datálható.²³²

Részben Renaud eredményein tájékozódva az utóbbi időben a Zsoltárok könyvének redakciótörténetével összefüggésben Zenger foglalkozott legbehatóbban a Zsolt 72

²²³ STECK: Exegese (1989), 76.78–79; KARASSZON, I.: Írásmagyarázat (2005), 101.

²²⁴ Lásd pl. DE WETTE: Psalmen (1856), 392; HENGSTENBERG: Psalmen III (1851), 285; OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 305.307; ALEXANDER: Psalms II (1856), 150, vö. DELITZSCH: Psalmen (1883), 520, aki azt állapítja meg, hogy a doxológia és a kolofon nem lehet egyazon kéz munkája.

²²⁵ Baethgen, engedve Giesebrecht szóban tett javaslatának, a 8–11. verseket későbbi, messiási betoldásnak tekinti, lásd BAETHGEN: Psalmen (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.

²²⁶ BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 131.

²²⁷ DUHM: Psalmen (1899), 187; uő: Psalmen (1922), 274–275.

²²⁸ DUHM: Psalmen (1899), 189; uő: Psalmen (1922), 277–278.

²²⁹ 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: צָרָק (72,1.2.3.7); שָׁפַט (72,1.2.4); שָׁבָא (72,10.15); בָּרַךְ (72,15.17); אֲבִי/אֲבִי (72,4.12–13); אֲרִי (72,6.8.); יָרַח (72,5.7); שָׁנַשׁ (72,5.17); גָּזִים (72,11.17). Megjegyezzük, hogy ezek a szóismétlések nem minden esetben utalnak szerkesztői beavatkozásokra.

²³⁰ WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 53.

²³¹ LORETZ: Königpsalmen (1988), 125–126. Később fogság utáni antológiaként értelmezi a zsoltárt, melyben a szerző két intronizációs ének maradványát (Zsolt 72,3.5–9.11 + 15α.16), valamint a király igazságosságáról szóló éneket (Zsolt 72,1b–2.4.12–14) dolgozott össze, lásd LORETZ: Psalmstudien (2002), 171–214.

²³² RENAUD: Bénédiction (1989), 307–311.

irodalomkritikai elemzésével. Zenger többlépcsős előállást feltételez.²³³ Álláspontja szerint a fogság előtt állhatott elő, a Kr. e. 7. században, a zsoltár következő alaprétege: 1aβ.b–7.12–14.16–17aαβ.²³⁴ 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 szintén ekkor került szerinte az alapréteghez. 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.²³⁵ Zenger szerint ugyanekkor került a zsoltárhoz a felirat (72,1aα) és a záródoxológia (72,18–19).²³⁶ Zenger irodalomkritikai modelljét többen átvették, mint például Janowski,²³⁷ Arneht,²³⁸ Human,²³⁹ Meinhold,²⁴⁰ és lényegét tekintve Saur is.²⁴¹

Különálló utat képvisel a kutatásban U. Becker (2008), aki újabban a fentiekől eltérő javaslattal állt elő. Az alapréteget egy szűkebb korpusznak 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.²⁴² 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.²⁴³ Becker ezt az egész folyamatot a monarchia utáni korra datálja.²⁴⁴

A többlépcsős 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

²³³ ZENGER: Überlegungen (1993), 68; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 312–316; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 413; ZENGER: Auslegungen (2003), 157.

²³⁴ Zenger itt némileg eltér Renaudtól, hiszen elvitatva az 5. és 17aαβ versek szekunder jellegét, az alapréteghez sorolja azokat, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 312–316. Arneht szintén ezen a ponton vonja kritika alá Renaud irodalomtörténeti elgondolását, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 28.

²³⁵ Zenger később a Zsolt 2–89*-et korábbra, a Kr. e. 5. századra datálja, lásd ZENGER: Einleitung (⁷2008), 365.

²³⁶ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 312–316.

²³⁷ 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.

²³⁸ A rétegek megállapításában egyetért Zengerrel, a datálásban viszont eltér tőle. A 8–11.15.17aγ.b szerinte a fogság alatt vagy a közvetlenül a fogság után keletkezett, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 40.44.203.

²³⁹ HUMAN: An ideal for leadership (2002), 669.

²⁴⁰ MEINHOLD: Verstehen (2004), 87.

²⁴¹ Saur szerint a 15–17. versek komplexitása miatt a szakaszban nem lehet elkülöníteni az alapréteget és a továbbírást. A 16. vers így lehet egy eredetileg fogság előtti szöveg későbbi átdolgozásának eredménye, de ugyanígy lehetséges, hogy az 5–7. versek hatására előállt új anyagról van szó. A 15. és 17aγ.b verseket Saur a 8–11-gyel összefüggésben szekundernek tartja, e két vers közé beékelte a 16. verset, legalábbis mai formájában, szintén inkább a továbbírás rétegéhez sorolja. A 17aαβ-ben Saur az 5. és 15. versek névteológia felől történő átértelmezését látja, és a továbbíráshoz számítja, lásd SAUR: Königspsalmen (2004), 136–137, vö. GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160.

²⁴² BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127–129. Spieckermann a 4–5. verseket tartja egy szegényteológiai és teokratikus továbbírás részeinek. Szerinte ezzel a továbbírással változott meg a 7. vers קִיִּיִּי kifejezése קִיִּיִּי formára, lásd SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257.

²⁴³ BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 138. Elgondolkodtató U. Becker tézise az általában alapréteggént definiált szakasz további kettévontására. Nem zárható ki a termékenység-tematika köré rendeződő versek valamikori önállósága (így BECKER, U.: Psalm 72 /2008/, 127–129), 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 azonban nem idegen az ókori királysövegektől, a zsoltár két témáját ezért nem kell szükségszerűen két különböző rétegnek tekinteni.

²⁴⁴ 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.).

diakrón kérdések mellőzése és az egyoldalúan strukturalista szemlélet miatt azonban ezek nem meggyőzőek.²⁴⁵

3.5.2. A 72. zsoltár előállása

3.5.2.1. Alapréteg

Elsőként – egyetértve Zengerrel – megállapíthatjuk, hogy a 72,1aβ–7 nyelvi, stiláris és tartalmi szempontból összetartozó egység, amelynek szegénység- és termékenység-tematikája a 12–14.16–17aαβ versekben egyértelműen folytatódik.²⁴⁶

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 „ʾ/1-akrosztichon”-t formálnak.²⁴⁷ A 12–14.16–17aαβ szakaszában ez a mondatszerkesztési szabályszerűség nagyrészt szintén érvényesül,²⁴⁸ 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.²⁴⁹ Az egészen konkrét utalások a király feladatára nézve értelmetlenek lennének egy király nélküli korban.²⁵⁰ Egyértelmű továbbá az ókori Közel-Kelet királyideológiáival való szoros tartalmi kapcsolat,²⁵¹ a zsoltár *Sitz im Lebenje* – ahogy fentebb már láttuk – a jeruzsálemi királyság koronázási rítusában, vagy a trónra lépés évfordulójának ünnepi liturgiájában keresendő.²⁵² Sokan egyetértenek abban, hogy a 72,1aβ–7.12–14.16–17aαβ versek leginkább a kései 7. századra datálhatók; Arneht, Zenger, Janowski és Saur közelebbről Jósias korát nevezi meg.²⁵³ A zsoltár ezen szakasza ugyanis a szegénység-

²⁴⁵ Újabbban 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 a királyi uralom geográfiai és temporális dimenzióit vizsgálva az 1aαβ–17 olyan szintű koherenciáját és strukturális rendezettségét véli felfedezni, hogy a nevezett 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 (1.1.2.1. és 1.3.).

²⁴⁶ Ugyanígy pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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.

²⁴⁷ Lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 277–279; uő: Akrostichie (2010), 247–248, hasonlóan SAUR: Königpsalmen (2004), 136. Seybolddal szemben azonban úgy gondoljuk, hogy a költeményben kirajzolódó ʾ/1-séma nem feltétlenül tudatos szerzői törekvés, hiszen a héber mondatszerkesztésben meglehetősen szokványos az igével való mondatkezdés, mely imperfektumi/jussivusi formáknál, különösen azonos szám/személy esetében automatikusan a prefixumok akrosztichonját eredményezi. A *wáw* kötőszó megjelenése a *parallelismus membrorum* második felének kezdetén szintén annyira szokványos jelenség, hogy aligha feltételezhetünk mögötte különleges költői törekvést.

²⁴⁸ Sor elején szerepel az igei állítmány a 12.13.15.16.17 versekben, valamint *wáw* kötőszóval kezdődik a 13.14.16 versek második félsora.

²⁴⁹ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 53.205; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 114; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 412.413; SAUR: Königpsalmen (2004), 135; ZENGER: Einleitung (³2004), 362.

²⁵⁰ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 53, vö. ROKAY: Királyi zsoltárok (1997), 28.

²⁵¹ 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.).

²⁵² Lásd fentebb (3.4.3.).

²⁵³ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 314; uő: Psalmen II (2002), 412; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102.114; uő: Der andere König (2003), 106; SAUR: Königpsalmen (2004), 135, ugyanígy már VARGA: Ótestamentumi zsoltárköltészet (1911), 31. Jósias személyéhez köti az alapzsoltárt az

tematika mentén rokonságot mutat a Kr. e. 8. és 7. század prófétai szociálkritikájával (Ámós, Ézsaiás, Mikeás, Zofóniás), valamint érintkezik a „Szövetség könyve” szociális törvényeivel, melynek teologizáló átszerkesztése szintén a Kr. e. 8/7. századra tehető.²⁵⁴ További érv a korai datálás mellett a viszonylag nagy számú abszolút *hapax legomenon*, amelyek mind az alaprétegben szerepelnek.²⁵⁵

Zenger tézisével szemben azonban több érv hozható fel amellett, 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.²⁵⁶ Ez a perspektívaváltás valóban irodalmi törést jelent a szövegben. Meglátásunk szerint azonban ez a váltás valójában majd csak a Zsolt 72,9-ben lép fel. A Zsolt 72,8-ban a ררה 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 ער prepozíció versvégi alkalmazásában is nyilvánvalóvá válik: a Zsolt 72,7-ben a király hatalmának időbeli végtelenségét fejezi ki (ער־בלי ירה:), a 72,8 pedig ugyanezt teszi térben (ער־אפסי־ארץ).²⁵⁷ Valójában az egész 2–8 szakasza szintaktikailag azonos felépítésű mondatok füzére, ahogyan a 9–11 is egy nyelviileg és irodalmilag összetartozó egységet képvisel.²⁵⁹ 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

is, hogy a Jer 22,15–16 igen pozitívan nyilatkozik Jósiás szociális érzékenységéről. Arneht más módszerrel ugyan, de ugyanerre az eredményre jut, problematikus azonban az alapréteg egzakt datálására tett kísérlete. Szerinte Aššurbānapli 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.

²⁵⁴ Így pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 314; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75; SAUR: Königspsalmen (2004), 135. A Szövetség könyvének datálásához lásd pl. CRÜSEMANN: Tora (1992), 133–135.215–216.230; OTTO: Theologische Ethik (1994), 101; SCHOORS: Königreiche (1998), 156–157; RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (³1999), 275; KRATZ: Komposition (2000), 147–148; ZENGER: Pentateuchtexten (⁷2008), 187.

²⁵⁵ Az ún. abszolút *hapax legomenonok* a zsoltárban: 72,6: זָרִיף, 72,16: פָּסַח, 72,17: יִנְיֹן/יִנְיֹן. Ezek mindegyike a zsoltár legrégebbi rétegében található, ami magyarázhatja, hogy e szavak jelentése feledésbe merült, és már a korai fordítások sem értik egységesen, lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 121–147.

²⁵⁶ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 313, ugyanígy JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105.

²⁵⁷ 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–ZENGER: Psalmen I /1993/, 50–51) KRAUS: Psalmen 1–59 (⁶1989), 145–146; SEYBOLD: Psalmen (1996), 31; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 101; SAUR: Königspsalmen (2004), 27–29.36; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 66.

²⁵⁸ Hasonlóan BARBIERO: Risks (2008), 72.

²⁵⁹ A 2–8 szakaszban mindegyik verssor egy igével kezdődik, a második felsorban pedig névszók dominálnak. A 9–11-ben megfordul a mondatszerkesztés, 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: יִרְאוּךָ (a)/ יִרְרֶךָ (b)/ יִפְרַחֲךָ (c) / יִנְרֶךָ (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: יִרְרֶךָ (a)/ יִרְאוּךָ (b)/ יִנְרֶךָ (a') / יִפְרַחֲךָ (b), lásd BARBIERO: Risks (2008), 72.

totalitás kifejezésére pedig egészen más képet használ a 8. vers és a 11. vers.²⁶⁰ Keretes irodalmi szerkezetnek, ahogyan ezt a későbbiekben még látni fogjuk, jóval inkább a 9–11 szakasza mondható.²⁶¹

A Zsolt 72,8 másodlagossága melletti további érv Zengernél tartalmi jellegű, mely szerint a 8–11 új, univerzális dimenziót nyit.²⁶² Az új téma valóban már a 8. verssel megjelenik a zsoltárban, majd folytatódik a 9–11. versekben. Véleményünk szerint azonban a tartalmi kapcsolat önmagában nem ad elég okot arra, hogy a verset másik kéznek tulajdonítsuk.²⁶³ Az univerzalitás ilyen kifejeződése nagyon is jól illeszkedik a fogság előtti jeruzsálemi királyteológiába (vö. Zsolt 2,8) a megfogalmazás pedig főleg Kr. e. 9–7. századi újasszír paralelekból ismert.²⁶⁴ 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 Jósiás birodalmi terjeszkedésére is utalhat a szöveg.²⁶⁵

Többen abban látják a 8–11 egységét, hogy az az Izráel számára ismert világ egészét írja le, megjelenítve például az égtájakat.²⁶⁶ 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.²⁶⁷ A 8–11 összetartozását erősítené ugyan, hogy az ókori paralelekben a birodalom behatárolása (vö. 72,8) és a népek hódolata sok esetben közvetlenül (vö. 72,9–11) egymás mellett szerepel, ám néhány ókori forrásban, akár csak egyes bibliai szövegekben, a 8. versnek megfelelően, a birodalom kiterjedését leíró **מִן-עַרְוֹ** formulák önállóan is előfordulnak.²⁶⁸

²⁶⁰ Zenger álláspontját lásd, ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 67, ugyanígy JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105.

²⁶¹ 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.

²⁶² ZENGER: Auslegungen (2003), 157, ugyanígy SAUR: Königspsalmen (2004), 141–145; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127, vö. LORETZ: Psalmstudien (2002), 210.

²⁶³ Ezen a ponton egyetértünk Barbieroval, aki a *petitio principii* problémájára hívja fel a figyelmet. Körkörös ugyanis az az érvelés, mely „először megállapítja, hogy minden szakasz, amely univerzalitásról szól, redakcionális, majd kijelenti, hogy ez a téma hiányzik a zsoltár többi részéből,” lásd BARBIERO: Risks (2008), 75.

²⁶⁴ Lásd pl. Szanhérib, Észarhaddón és Aššurbānapli Kr. e. 9–7. században keletkezett felirataiban, melyek tipikus eleme a következő formula: „a felső tengertől az alsó tengerig,” vö. 72,8: **מִן-עַרְוֹ**. Később babiloni és perzsa királyszövegekben is találkozunk ezzel a fordulattal, pl. II. Nebukadneccar, Nabûna`id, II. (Nagy) Círus uralkodóknál, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 510–51; uő: Psalm 72 (2002), 166.167; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 181.238.247.317; BALOGH: Stele (2009), 201.

²⁶⁵ A történelmi háttérhez lásd pl. DONNER: Geschichte II (1986), 348–349.

²⁶⁶ KEEL: Bildsymbolik (1972), 282; RAVASI: Il libro dei Salmi II (⁴1988), 474; LIMBURG: Psalms (2000), 242; DILLER: Dimensionen (2010), 10–16.

²⁶⁷ Meinhold is megjegyzi, hogy a világalom leírása a 8. versben általános, a 9–11-ben konkrét, de nem külön réteggént kezeli ezeket a verseket, lásd MEINHOLD: Verstehen (2004), 97.

²⁶⁸ Lásd például 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 Izráel mint szőlőtő „indáit a tengerig (**מִן-עַרְוֹ**) növesztette, hajtásait a Folyamig (**אֶל-נְהַר**)” (Zsolt 80,14), lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 457. Ókori paralelek 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

Arneht a 8. vers szekunder jellege melletti érvként hozza fel, hogy az ׃רָא kifejezés 5-ször fordul elő a zsoltárban, de két különböző jelentésben.²⁶⁹ 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 továbbírásként 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.²⁷⁰ Problémát jelent továbbá az érvelésben, hogy a 16. versben kétszer megjelenő ׃רָא főnév egymástól jelentésben megkülönböztethető (16a: ’ország’; 16b: ’talaj’), továbbá kimarad az érvelésből a 19. vers ׃רָא kifejezése.

Arneht a sorkezdő *wáw copulativumot* minden esetben az utólagos beavatkozás jelének tartja,²⁷¹ 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,²⁷² sőt Joüon – Muraoka alapján arra is gondolhatunk, hogy a *wáw* ebben az esetben egyben a jussivus egyértelműsítésére is szolgál a nyelvtanilag szintén lehetséges imperfektummal szemben.²⁷³

Az alapszoltár egy művészi módon megszerkesztett, koherens költemény,²⁷⁴ mely centrális elrendezésű struktúrát mutat,²⁷⁵ középpontjában a *wáw* kötőszó által is kiemelt 8. verssel.²⁷⁶ 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 JHVH 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 alapréteghez történő besorolása helyes, akkor a Gunkel és Zenger által nem eldöntött függőségi irány²⁷⁷ a zsoltárvers és az azzal közel szó szerinti egyezést mutató Zak 9,10b között²⁷⁸ egyértelművé válik: Zakariás idézi a zsoltárt.²⁷⁹

adományozásáról, lásd DONNER-RÖLLING: KAI 1 (52002), 7–8; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (22003), 257–258 [Hahn István fordítása].

²⁶⁹ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 39, hozzátéve, hogy a 17. vers kiegészítése a Septuagintában szintén tartalmazza a szót ’világ’ jelentésben.

²⁷⁰ Lásd például egy versen belül a kétféle jelentést: Gen 1,28; 8,17; 42,6; Ex 10,12; Ézs 37,8. A főnevet kétféle jelentéssel hozzák a Zsolt 72 közvetlen kontextusában lévő Zsolt 65,6.10; 67,3.5.7.8 versek is.

²⁷¹ A *wáw* kötőszó ilyen előfordulásaihoz lásd pl. CHEYNE: Isaiah (1899), 90; GESENIUS-KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (281909), 507; KUSTÁR: Betoldások (2005), 63.

²⁷² Vö. BARBIERO: Risks (2008), 72.

²⁷³ 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.

²⁷⁴ Vö. ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 107–109.

²⁷⁵ Zenger és Janowski csak a végső szövegben látják megvalósulni a koncentrikus szerkezetet, melynek középpontjában a 8–11 továbbírása áll, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (22000), 311; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105–107. Joggal teszi fel a kérdést Arneht, hogy a feltételezett alaprétegben (2–7.12–17*) miként magyarázhatóak az ismétlődések, ha a szekunder centrum elhagyásával elvész ezeknek a verseknek a keret funkciója, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 29. Amennyiben viszont a fentiek alapján a 8. verset az alapréteg középpontjának tekintjük, Arneht struktúrára vonatkozó kritikája elveszti létjogosultságát.

²⁷⁶ Vö. SEYBOLD: Poetik (2003), 233.

²⁷⁷ GUNKEL: Psalmen (1926), 309; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (22000), 324.

²⁷⁸ A két ígehely csak az első gyökben tér el egymástól:

Zak 9,10b $\text{׃רָא} \text{׃רָא} \text{׃רָא} \text{׃רָא} \text{׃רָא}$

Zsolt 72,8 $\text{׃רָא} \text{׃רָא} \text{׃רָא} \text{׃רָא} \text{׃רָא}$

Hagyománytörténetileg szintén az alapréteggel 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 11,1–9.²⁸⁰

A fentiek értelmében a zsoltár ca. Kr. e. 7. századi alaprétege: 72,1aβ–8.12–14.16–17aαβ. Szerzője valószínűleg egy konkrét királyi ünnepségre készítette a költeményt, melyben társadalmi, kozmikus és univerzális szinten is a lehető legjobbakat kívánja az uralkodónak.²⁸¹ A műfaj közvetetten utal a zsoltár júdai kontextusára. Az északi, karizmatikus 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 a helyes uralkodásra alkalmassá tévő karizmat imában kérni kell.²⁸²

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,²⁸³ 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.²⁸⁴ 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

²⁷⁹ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 50.186. Sokan úgy állapítják meg a két textus nagymértékű egyezését, hogy a függőség kérdésre és a kronológiai viszonyra egyáltalán nem térnek ki. A Zak 9 és 10 részletes vizsgálatát elvégző Andreas Kunz 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 Gerechtigkeiteit (2000), 48–50; WASCHKE: Wurzeln (2001), 93; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 82. Ugyanezt a függőségi viszonyt tartják valószínűnek pl. DELITZSCH: Psalmen (¹1883), 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 (³1904), 223; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 132.138; DUHM: Psalmen (²1922), 275; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 283, akik a zsoltár, illetve a 8. vers késői datálása miatt fordított irányú függőséget feltételeznek.

²⁸⁰ GROSS, H.: Idee (1956), 144; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 99–100; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (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: Jesaja 1–12 (¹1981), 208.241; BERGES: Jesaja (1998), 124; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeiteit (1998), 268; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 147–149; FABRY–SCHOLTISSEK: Messias (2002), 29.

²⁸¹ Lásd fentebb (3.4.3.).

²⁸² Valószínűtlen Brüttsch 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.

²⁸³ DUHM: Psalmen (²1922), 277; WEISER: Psalmen II (⁶1963), 343; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 656; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 24; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeiteit (2002), 114; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 413; SAUR: Königspsalmen (2004), 137–138; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 125; DILLER: Dimensionen (2010), 20, hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 279.

²⁸⁴ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 314–316; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 413, lásd fentebb (3.5.1.).

összefüggésben kerültek a zsoltárba.²⁸⁵ 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.²⁸⁶

Véleményünk Arneth és Saur álláspontja között helyezhető el, mely szerint a biografizáló felirat és kolofon egy időben, a formailag és teológiailag 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 „metaszöveg”,²⁸⁷ 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.²⁸⁸ Abból is következtethetünk erre, hogy a Zsolt 72,20 funkciója megegyezik a Jób 31,40b (תָּמוּן דְּבָרֵי אֵיּוֹב) 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 (עֲדָה־הַנָּה מְשַׁפֵּט מוֹאָב) és Jer 51,64 (עֲדָה־הַנָּה דְּבָרֵי יִרְמְיָהוּ) redakcionális záradékai is a prófétai könyvet továbbíró redaktor(ok)tól származik.²⁸⁹ A Zsolt 72,20 beszerkesztése ehhez hasonlóan azért vált szükségessé, hogy a kolofon egyértelműen elválassza a Zsolt 73–83* ászáfita anyagát a dávidi zsoltároktól.²⁹⁰ Eszerint a kolofon beszerkesztője az az (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.²⁹¹

A döntően egyéni panaszénekekből álló, antológiászerű Zsolt 52–68* számos olyan zsoltárt tartalmaz, melyeket – egészükben vagy alaprétegükben – nagy valószínűséggel fogság előttre datálhatunk (pl. Zsolt 52; 54*; 57; 59; 61–65*; 68*),²⁹² gyűjteménnyé formálódásukat pedig a monarchia utolsó időszakára vagy a fogság nagyon korai szakaszára tehetjük (Kr. e.

²⁸⁵ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 203.

²⁸⁶ SAUR: Königpsalmen (2004), 137.

²⁸⁷ Így pl. SCHNOCKS: Psalmen (2014), 52–53. A metaszöveg alatt olyan mondatokat értünk, melyek az adott zsoltárkorpuszon túlmutató, nagyobb szövegösszefüggésbe integrálják a költeményt. Ezek a formulák metainformációkat tartalmazhatnak a szöveg intenciójára, témájára, műfajára, körülményeire, 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.

²⁸⁸ RÖSEL: Redaktion (1999), 52–53; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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 szerinte már az Elohista Zsoltárkönyv összeállítójának munkája, aki ezzel akarta elhatárolni a dávidi zsoltárokat, lásd GUNKEL–BGRICH: Einleitung (1933), 448.

²⁸⁹ RÖSEL: Redaktion (1999), 52–53; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 314; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 49. Jeremiás könyvének záró megjegyzéseihez lásd RUDOLPH: Jeremia (³1968), 284; WEISER: Jeremia (⁶1977), 402.441–442.

²⁹⁰ Lásd GESE: Büchereinteilung (³1990), 162; RÖSEL: Redaktion (1999), 52–54; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 30; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 74.77; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 49; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 181.

²⁹¹ Így pl. RÖSEL: Redaktion (1999), 162.170, aki az ászáfita zsoltárok מְשַׁפֵּט feliratának analógiáját véli felfedezni a לְיָדָיו formában. Ugyanígy az ászáfíták munkájának tartja a dávidizálást HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 30–31, akik szerint a nyilvánvaló történetológiai ambícióik (lásd Zsolt 77–78), és a Dávidi iránti érdeklődés (lásd Zsolt 78,70–72) miatt jönnek szóba az ászáfíták.

²⁹² A felsorolt zsoltárok fogság előtti datálásához lásd pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 65.81.89.182.194.250; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 176.182.290–291; hasonlóan HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 69–71.

7/6. sz.).²⁹³ Az ászáfita redakció során a Zsolt 52–68* részgyűjtemény utólagos 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 zsoltárokkal (Zsolt 51; 69–71.72).²⁹⁴ A dávidizálás mentén kiformalódó Zsolt 51–72* kiegészül még egy ászáfita kerettel (Zsolt 50.73–83),²⁹⁵ mely által a panasz kollektív-gyülekezeti jellegét ölt.²⁹⁶

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

Noha Salamont mint énekköltőt is ismeri a hagyomány, a שְׁלֹמֹה + לְ felirat itt nem a szerző megjelölése, hanem dedikáció,²⁹⁷ tehát nincs szó arról, hogy a לְ שְׁלֹמֹה 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 idős Dávid király a Zsolt 72-ben könyörög Betsabétól született fiáért, Salamonért.²⁹⁸

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).²⁹⁹ A fogság előtt is ismert hagyományban Salamon mint igazságosan ítélő király jelenik

²⁹³ RÖSEL: Redaktion (1999), 82, hasonlóan Kleer és Hossfeld–Zenger, akik a Kr. e. 6. századra datálják a Zsolt 52–68* részgyűjtemény, lásd KLEER: Lieblicher Sänger (1996), 84; HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 70–71; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 29, továbbá SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 274; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 364.

²⁹⁴ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 30–31; KLEER: Lieblicher Sänger (1996), 84.

²⁹⁵ A Zsolt 50.73–83 eredetileg talán összetartozó gyűjtemény volt, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 172. Az ászáfita zsoltárok (Zsolt 50.73–83) eredete a fogság előtti időkre nyúlik vissza. Jó részük még az északi királyságból származhat, nem utolsó sorban a Kr. e. 722-es események költői-teológiai feldolgozását is megtaláljuk ezekben a (döntően kollektív) zsoltárookban. A Júdába/Jeruzsálemba menekített ászáfita zsoltárok 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. ZENGER: Einleitung (⁷2008), 353.

²⁹⁶ RÖSEL: Redaktion (1999), 170.

²⁹⁷ A לְ prepozíció ezen funkciójához általában lásd GESENIUS: Handwörterbuch (¹⁷1962), 371, a Zsolt 72,1 kapcsán lásd pl. CHILDS: Introduction (1979), 516; FÜGLISTER: Verwendung (1988), 374; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 80; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 309.316–317; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; WEBER: Erwägungen (2014), 286.299. Középkori zsidó és keresztyén kommentátorok hasonló megállapításához összefoglalóan lásd SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 171. Bár a לְ prepozíció és tulajdonnév kombinációjából előálló לְדָוִד és לְ שְׁלֹמֹה alakok formai egyezést mutatnak, használatukban eltéréseket is tapasztalunk. Szemben az önmagában álló לְ שְׁלֹמֹה felirattal a Zsolt 51–72* korpuszán belüli לְדָוִד formulák mindig más névszó(k) kíséretében fordulnak elő (מְשִׁיבֵי / נְשִׁיר / מְזַמְּרֵי / מְזַמְּרֵי), rendszerint birtokos szerkezet részeként. A לְ prepozíció további funkcióját mutatja a feliratok elején megjelenő לְ מְנַצֵּחַ 'a karmesternek' formula. A לְ שְׁלֹמֹה felirat funkcióját tekintve ehhez áll közelebb, a לְ מְנַצֵּחַ 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 לְ שְׁלֹמֹה felirat a לְדָוִד feliratoktól némileg eltérő funkciót tölt be.

²⁹⁸ 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: Lieblicher Sänger (1996), 84, hasonlóan SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 289, vö. NASUTI: Interpretive Significance (2005), 314.

²⁹⁹ RÖSEL: Redaktion (1999), 175; ZENGER: Psalmen (2003), 166. A Királyok könyvének szerzője saját művének forrásai között említi a Salamon tetteiről szóló könyvet: סֵפֶר דְּבָרֵי שְׁלֹמֹה (1Kir 11,41). A fogság korában tehát, akár már a DTM, de a predeuteronomisztikus Salamon-tradíció egy része már mindenképpen írott formában is rendelkezésre állhatott, vö. RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (³1999), 351–352; KUSTÁR: Deuteronomista történeti mű (2004), 95, uő: Királyok könyve (2004), 151.

meg (Zsolt 72,2.4.12–14, vö. 1Kir 3,9; 10,9),³⁰⁰ 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),³⁰¹ és a hosszú élet ígérését kapta (Zsolt 72,5, vö. 1Kir 3,14). A csak az alaprétegen megjelenő שִׁלֵּם gyök is leginkább Salamonra engedhette asszociálni a zsoltárfelirat szerkesztőjét.³⁰² Ezzel együtt is a Zsolt 72 alaprétege és a DTM Salamon-történetei között közvetlen irodalmi kapcsolat nem bizonyítható és nem is valószínű, szemben a historizáló szerkesztéssel, amely esetében ez már feltételezhető.³⁰³

A biografizáló felirat és kolofon mellett a Zsolt 50–83* kialakításával függhetnek össze a metrikailag problematikus עוֹשֵׁק וַיִּדְכָּא (Zsolt 72,4) és וַיִּמְחֶמֶס (Zsolt 72,14) kifejezések is.³⁰⁴ A חֶמֶס (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 salomoni békekorszakot az elnyomás és erőszak aktuális állapotával.³⁰⁵

A Zsolt 72,20 relatív datálását segíti továbbá, hogy a kolofonban a dávidi zsoltárgyűjtemény a תְּפִלּוֹת דָּוִד 'Dávid imádságai' megnevezést kapja.³⁰⁶ Mivel a Zsoltárok könyvét a zsidóság תְּהִלִּים, vagyis a 'dicséret' névvel illette, 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.³⁰⁷ Ugyancsak egy relatív kronológiára következtethetünk abból, hogy a Zsolt 72 kolofonja után is találunk dávidi feliratú zsoltárokat.

³⁰⁰ A שִׁלֵּם 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.

³⁰¹ RÖSEL: Redaktion (1999), 52.175.

³⁰² TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 226, vö. HUMAN: An ideal for leadership (2002), 668. Csak fogság utáni forrásunk van erről (1Krán 22,9, vö. Sir 47,13.16), de akár jóval korábbról is származhat az a hagyomány (vö. 1Kir 5,4), mely Salamon uralmának békés jellegét összefüggésbe hozza a שִׁלֵּם szóval rokon hangzású nevével, lásd STAMM: Name (1980), 49.

³⁰³ 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.

³⁰⁴ 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 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 (⁶1989), 656. E kifejezések wáw-glossza jellegét többen megállapítják, lásd BAETHGEN: Psalmen (³1904), 223.225; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 137.139; SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 193; DUHM: Psalmen (²1922), 275.276; GUNKEL: Psalmen (1926), 309; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303.304; LORETZ: Psalmstudien (2002), 183.191, lásd továbbá ³BHK, valamint fentebb (3.1.).

³⁰⁵ 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 zsoltár fogságkori eredetéhez lásd még TERRIEN: Psalms (2003), 534; SÜSSENBACH: Elohistiche Psalter (2005), 328.338.

³⁰⁶ A תְּפִלָּה (E. sz.) kifejezés gyakorinak számít a Zsolt 51–72-ben. A Zsolt 51–72 korpuszán belül 22 zsoltárban 7x fordul elő a főnév, míg a további 128 zsoltárban – nem számítva a feliratokat – összesen 19x, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 54.

³⁰⁷ A Zsoltárok könyve kompozíciójának formatörténeti megközelítéséhez, és a könyv tartalmi profilját meghatározó *Klage-Lob* sémához lásd fentebb (1.1.2.1.).

Nyilvánvaló, hogy a Zsolt 72,20 beszerkesztése időben ezeket a zsoltárokat, illetve azok gyűjteménybe való beemelését megelőzi.³⁰⁸

Mivel az Ászáfita Zsoltárkönyv (Zsolt 50–83*) tartalmilag a fogság szituációját tükrözi vissza, a zsoltárok dávidizálásának kezdete pedig szintén a fogság identitáskrisisében keresendő, a Zsolt 72*-t is gyűjteménybe integráló redakciót a Kr. e. 6. század első felére helyezhetjük.³⁰⁹ 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.³¹⁰

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*).³¹¹ Ebben feltűnően dominál az Isten univerzalitását kifejező Elohim név,³¹² és

³⁰⁸ A kérdéshez lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 314; SÜSSENBACH: Elohistische Psalter (2005), 49; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 197; HOSSFELD: Elohistischer Psalter (2010), 203; SEYBOLD: Davidisierung (2010), 313–314.

³⁰⁹ A fogságkori datálásához lásd MILLARD: Komposition (1994), 103; SEYBOLD: Psalmen (1996), 9; RÖSEL: Redaktion (1999), 55.175.

³¹⁰ KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 126; RÖSEL: Redaktion (1999), 171–173.

³¹¹ 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; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 64–65. Ugyanígy vélekedik már korábban GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 447–448, valamint újabban J. S. Burnettre hivatkozva MCCANN: Shape (2014), 355. Burnett álláspontjához lásd 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. Az Elohista Zsoltárkönyv datálása vitatott. Többen a Kr. e. 5/4. századra datálják, így például ZENGER: Zion als Mutter (1994), 138; uő: Einleitung (⁷2008), 365; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 85; KAISER: Einleitung (⁵1984), 354; Véleményünk szerint azonban elfogadható Millard és Rösel korai datálása. A zsoltárgyűjtemény tartalmából Millard arra 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. Rösel az Elohista Zsoltárkönyvbe felvett fogságkori részgyűjtemények alapján nevezi meg mint *terminus a quo* a Kr. e. 6. sz. közepét, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 85.214; vö. GERSTENBERGER: Psalms I (1988), 29; SEYBOLD: Psalmen (1996), 8.

³¹² E zsoltárkönyv közös jellemzője, hogy Isten túlnyomó többségben אֱלֹהִים-ként van megnevezve. A Zsoltárok könyvében összesen 206x fordul elő az אֱלֹהִים kifejezés absolutus formája, ebből 189x a Zsolt 42–83-ban. Ez nem jelenti a יהוה istennév teljes hiányát, de az lényegesen ritkábban, mindössze 45x jelenik meg, lásd Ezt a jellegzetességet többféleképpen magyarázzák a kutatók, gondolva arra, hogy egy redakció során a JHVH nevet Elohimra cserélték, esetleg később részlegesen visszahozva a tetragrammatont. A Hossfeld–Zenger szerzőpáros szerint nem beszélhetünk átfogó elohista redakcióról, hanem jóval inkább arról van szó, hogy ezek a zsoltárok egy tudatosan differenciált istenképet rajzolnak meg az istennevek célzott használata által: így az אֱלֹהִים az Isten távolságát, transzcendenciáját és univerzalitását hangsúlyozza, míg a יהוה istennév a közelség és exkluzivizmus kifejezője, lásd HOSSFELD–ZENGER: Elohistische Psalter (2003), 51; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 56, vö. RÖSEL: Redaktion (1999), 36. Mivel a tetragrammaton mellőzése nem teljes körű ebben a korpuszban, és mivel nyilvánvalóan későbbi zsoltárookban is előfordul Isten neve, nem valószínű, hogy a gyűjteményt olyan korra kell datálnunk, amikor a JHVH név kimondása már problematikus volt. A témához lásd még MILLARD: Problem (1994), 76–100; RÖSEL: Redaktion (1999), 21–38; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 31–32; uő: Elohistische Psalter (2003), 35–51; SAUR: Königpsalmen (2004), 308–309; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 54; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 365, vö. KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 217. Ha az elohista tendenciát redakciós tevékenység is kísérte, akkor elképzelhető, hogy a 72,1α-ban is יהוה állt eredetileg, mely ebben a redakciós fázisban

jellemzi még a népek/királyok legyőzetését és kényszerű behódolását (*Völkerhuldigung*) leíró, negatív előjelű, Sion-centrikus népek-tematika (pl. Zsolt 46–48; 76; 83).³¹³

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:³¹⁴

	לְפָנָיו יִכְרְעוּ צַיִים	9
וְאֵיכּוֹ עֶפְרַיִם יִלְחָכוּ:	מֶלֶךְ תְּרַשֵׁשׁ וְאֵיִם מִנְחָה יִשְׁיבוּ	10
מֶלֶךְ שָׁבָא וְסָבָא אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ:	כָּל-גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ:	11
כָּל-גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהוּ:	כָּל-מַלְכִים	

A 9–11 irodalmi elkülönülését leginkább az mutatja, hogy az alaprétteghez képest szintaktikai váltás történik a szövegben. A szakasz a versek végére illesztett ragozott igékkel a korábbiaktól (1–8) látványosan eltérő mondattípust 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 (צַיִים, אֵיִם, מַלְכִים, גּוֹיִם),³¹⁵ addig a terjedelmében is hosszabb 10. vers konkrét, földrajzilag is behatárolható népeket említ (תְּרַשֵׁשׁ, אֵיִם, שָׁבָא, סָבָא).³¹⁶

Bár a végső szövegben a 8–11 szakaszát 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 univerzalitást értelmezi át egy a királyra, illetve a királyi székhelyre fókuszáló, centripetális univerzalitássá. 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 továbbíró számára tehát a 72,8 által felkínált univerzalitás jelenthette a támpontot, melyből kiindulva megváltoztatta annak irányultságát.

A Zsolt 72,9–11, valamint az I. kórahita zsolttárcsoport (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.³¹⁷

Kérdés, hogy ez a tartalmi-teológiai egybeesés kronológiailag is fedésbe hozható-e az Elohista Zsoltárkönyv előállításával. A továbbírás időbeli behatárolásához a Zsoltárok könyvén kívülre is szükséges kitekinteni. A 9–11 továbbírását nagyban meghatározza a Salamon-tradíció (vö. pl. 1Kir 5,1.14; 10,1.8.22).³¹⁸ Mivel a zoltár ekkor már salamoni felirattal

változott meg, vö. BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 137; DUHM: Psalmen (1922), 276; GÜNKEL: 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.

³¹³ Vö. ZENGER: Zion als Mutter (1994), 138; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 504; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 114. A második dávidi zsolttárcsoport (Zsolt 52.54–57.59.61–68*) eleve erősen meghatározzák a háború metaforái, lásd ZENGER: Einleitung (2008), 364, hasonlóan HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 63.

³¹⁴ Hasonlóan KSELMAN: Psalm 72 (1975), 79; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 38; BARBIERO: Risks (2008), 73.

³¹⁵ A keretversek igéi között szinonim fogalmakat fedezhetünk fel, 9: כָּרַע 'térdet hajt'; 11: חוּה 'földig hajol'.

³¹⁶ Hasonlóan DILLER: Dimensionen (2010), 9.

³¹⁷ A Zsolt 48,8 (בְּרוּחַ קָדִים תִּשְׁבֵּר אֲנִיּוֹת תְּרַשֵׁשׁ:) nyelvi egyenetlenséget okoz a szövegben, mely alapján nagyon valószínű, hogy későbbi betoldás, lásd OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 209; SPIECKERMANN: Heilsgegenwart (1989), 188–189; KÖRTING: Zion (2006), 166–167; MÜLLER: Wettergott (2008), 185.

³¹⁸ Vö. TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 225.

rendelkezik, a király világhuralmának ábrázolásában, azaz a 8. vers továbbírásában 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 5,4.17–18).³¹⁹ A népek behódolásáról szóló Zsolt 72,9–11-ben így talán nem véletlen, hogy Izráel klasszikus ellenségei helyett az ország kereskedelmi partnerivel találkozunk, s behódolásukat a zsoltár szerint nem előzi meg katonai cselekmény. A párhuzamok ellenére nincs egyértelműen kimutatható irodalmi függőség a salamoni színezetű továbbírás és az ekkora talán már összeállt DTM között.³²⁰

Többen felhívják a figyelmet a 8–11 fogság alatti és utáni prófétai szövegekkel való irodalmi, illetve motivumbeli kapcsolódására.³²¹ A Zsolt 72,8 és Zak 9,9 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.³²² 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 אַיִם és אֲשָׁפָר kifejezések jóval inkább a fogság alatti és utáni prófétai irodalomra irányítják figyelmünket (Ez, Deutero- és Trito-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: תַּרְשִׁישׁ, אַיִם, אֲשָׁפָר. A Zsolt 72,10b-ben találkozunk az אֲשָׁפָר kifejezéssel, amely főnév ebben a formában csak itt, szuffixummal ellátott formájában (אֲשָׁפָרֶךָ) pedig az Ez 27,15-ben jelenik meg.³²³ Az Ez 27,15-tel való kapcsolat további érdekessége, hogy mindkét helyen szerepel az אַיִם ’sziget(ek), partvidék’ kifejezés. Az אַיִם 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)

³¹⁹ Csak idős korban, az Istentől való elhajlás jeleként kényszerül arra, hogy háborúzzon, lásd 1Kir 11,14–23.

³²⁰ SAUR: Königspalmen (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 (³1999), 285–286; KUSTÁR: Deuteronomista történeti mű (2004), 95. A DTM keletkezésének vonatkozásában később megjelenik a történeti mű egyes részeinek (Würthwein), vagy egészének (Römer) perzsa kori datálása is, azonban néhány kisebb betoldástól eltekintve (Deut 4,29–31; 30,1–10) a fogságkori datálás továbbra is elfogadható. A datálásról szóló vitához lásd pl. ALBERTZ: Exilszeit (2001), 216–217; RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (³1999), 283–303; KRATZ: Komposition (2000), 218; BRAULIK: Theorien (⁷2008), 191–201, valamint lásd az ott felsorolt irodalmat.

³²¹ RENAUD: Bénédiction (1989), 307–309; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 50.

³²² Lásd fentebb (3.5.2.1.).

³²³ Lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 124, valamint fentebb (3.1.).

gyakori.³²⁴ A hasonló szóhasználat irodalmi függőséget nem bizonyít, de ez alapján már joggal feltételezhetjük, hogy a továbbírás talán a babiloni diaszpórából származik.³²⁵

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 parallellként 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.³²⁶ 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: אֲיִבִּים),³²⁷ így sokkal közelebb áll a fogság előtti klasszikus Sion-tradícióhoz és annak fogságkori továbbéléséhez, mint a fogság utáni prófétai eszkatológiához.³²⁸ Véleményünk szerint a Zsolt 72,9–11 nem eszkatológiai szöveg, csak magában rejtí az a potenciált, mely révén a prófétai ígihirdetésben később azzá válhatott (vö. Ézs 60).

Deutero-Ézsaiásnál a népekhez való viszonyulást nagyon meghatározza a fogság előtti Sion- és királyteológia.³²⁹ A népek katonai alávetetése leginkább a Círusról szóló deutero-ézsaiási próféciákban jelenik meg (pl. Ézs 41,1–5; 45,1–7).³³⁰ Ezekben a szövegekben az események középpontjában egy királyi személy, sőt egy JHVH által megbízott נְשִׂיאַי áll (Ézs 45,1), aki behódoltatja a népeket és királyokat (Ézs 41,2; 45,1).³³¹ Círus halála után is tovább él a népek behódolásának gondolata a prófétai hagyományban, Círus helyét azonban Sion veszi át.³³²

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.³³³ 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 (נְשִׂיאַי) összefüggésében. Nem számítva a nemzetségtáblázatokat (Gen 10,7; 1Krn 1,9) a népcsoport, csak Deutero-Ézsaiásnál tűnik fel (Ézs 43,3; 45,14).³³⁴ Egy másik

³²⁴ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 50.

³²⁵ MILLARD: *Komposition* (1994), 188.

³²⁶ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 324; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 143.

³²⁷ Lásd pl. DELITZSCH: *Psalmen* (⁴1883), 517; GUNKEL: *Psalmen* (1926), 306; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (²1998), 586; GERSTENBERGER: *Psalms II* (2001), 66, vö. BRIGGS–BRIGGS: *Psalms II* (1907), 134–135.

³²⁸ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 324; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 143, vö. MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 242.

³²⁹ WATTS: *Echoes from the Past* (2004), 490.

³³⁰ Ezek a szövegek is a Sion- és királyteológia talaján állnak, lásd KRATZ: *Kyros* (1991), 45.

³³¹ 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.

³³² VAN OORSCHOT: *Vom Babel zum Zion* (1993), 171.

³³³ 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.

³³⁴ Az Ézs 43,3 ugyanazt a három országot nevezi meg, mint az Ézs 45,14: Egyiptom, Kús, Szebá.

kapcsolódási pont a פָּלַח '(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 עָפַר 'por' főnévhez kapcsolva.³³⁵ Bár az Ézs 18,7 nem a deutero-ézsaiási szövegkorpuszban található,³³⁶ de szintén hasonló gondolatot képvisel, mint a Zsolt 72,9–11 szakasza.³³⁷

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 72,1–14.16–17αβ fogság utáni eszkatologizáló *relecture*jének kell tekintenünk.³³⁸

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 királyszovegek, 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 datálásban, 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.) királyszovegeiben is nagyon hasonlóan jelenik meg a motívum. Így például II. Szargón (Šarrukīn), Szanhérib (Sīnahhēeriba), Észarhaddon (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, melyet ajándékkal és a király lábának megcsókolásával fejeztek ki.³³⁹ Az uralkodó ilyenkor rendszerint kegyelmet

³³⁵ Lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 324; SAUR: Königpsalmen (2004), 149. Mik 7,8–20 prófétai liturgiáját konszenzusosan a korai fogság utáni időre datálják a kutatók RÖZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 128–129; ZENGER: Zwölfprophetenbuch (⁷2008), 557. A Zsolt 72,9–11 és az Ézs 49,23 további terminológiai egyezéseket mutat: פָּלַח; חוּרָה. Az Ézs 49,23 datálásához lásd fentebb.

³³⁶ Az Ézs 18,7 szekunder jellegével kapcsolatban meglehetősen nagy a tudományos konszenzus, lásd pl. KAISER: Jesaja 13–39 (¹1983), 79; WILDBERGER: Jesaja (²1989), 694; BECKER, U.: Jesaja (1997), 275; BERGES: Buch Jesaja (1998), 548; KARASSZON, D.: Ésaías (²1998), 708, vö. BALOGH: Stele (2009), 388.

³³⁷ Az Ézs 18,7 leírásával több ponton megegyezik a Zsolt 72 szűkebb környezetében található Zsolt 68,29–32. A פָּי 'adomány, ajándék' főnév igen ritka, mindössze 3x jelenik meg a 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 (2009), 254.

³³⁸ Vö. ARNETH: Psalm 72 (2002), 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 (²1997), 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 (²1922), 276. Zenger elsősorban 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 közelebbről megvizsgáljuk a zsoltár és az Ézs 60 kapcsolatát, akkor arra juthatunk, hogy a prófétai szöveg az alaprégem mellett (ld. főleg 72,3–7.13–14.16) 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.) századi szerző(i)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 köreiből kerültek ki, lásd WEBER: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 456–487. Hasonlóan a két bibliai könyv egyezéseire hívja fel a figyelmet MILLARD: Komposition (1994), 198.

³³⁹ A láb megcsókolása, mint a feltétel nélküli behódolás gesztusa a Zsolt 2,11–12-ben is megjelenik, ahol a szükséges szövegkorrekció után a következőket olvashatjuk: עָבְדוּ אֶת־יְהוָה בִּירְאָה נִשְׁקוּ בְּרַגְלָיו בְּרַעְדָּה; lásd KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 144; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 544; SEYBOLD: Psalmen (1996), 30.33; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 71. A Zsolt 72-ben a

gyakorolt, és életüket megkímélve „csak” adófizetővé tette őket. Nabûna'id (= Nabonaid) szteléje és Harrânból ismert felirata, valamint a még későbbi Círus-henger is hasonlókról tudósít.³⁴⁰ Figyelembe véve a prófétai irodalommal való párhuzamokat, ez utóbbi szöveg áll korban legközelebb a zsoltár második továbbírásához.

Mindent egybevetve a költeményen belül szekunder Zsolt 72,9–11 tartalma alapján egy olyan Kr. e. 6. század második feléből származó továbbírás lehet,³⁴¹ mely a Perzsa Birodalom expanziójával előálló új nemzetközi helyzetre reagálva feleleveníti a régi Sion- és királyteológiát. Mivel a hazatérés újra realitássá vált, a továbbíró hangot ad annak a reménységnek, mely szerint Sion ismét visszanyerheti régi dicsőségét, s talán a királyi ház is helyreállítható.³⁴² Az Elohista Zsoltárkönyv hasonló érdeklődése és redakciójának feltételezett kora együtt valószínűvé teszi, hogy e továbbírás az Elohista Zsoltárkönyv szerkesztőjének számlájára írható.

3.5.2.4. Továbbírás 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. továbbírás univerzális tendenciáit erősítik (כָּל-גּוֹיִם; שָׁבָא) így ezek sem tartozhatnak a döntően Izrael „belügyeivel” foglalkozó alaprégteghez.

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 יהיה ige alanya a király, a נתן, פלל, ברך, iggerék esetében pedig általános alanyt kell feltételeznünk, ahol a cselekvés a királyra mint univerzális úrra irányul.³⁴³ Amennyiben ez így van, akkor a Zsolt 72,15 és a 17aγ.b ugyanazt a királyra irányuló, centripetális univerzalitást képviseli, melyet a 9–11 is megjelenít.³⁴⁴ A Zsolt 72,15 a 10. versből újra felveszi a Sába nevet,³⁴⁵ a Zsolt 72,17aγ.b pedig a כָּל-גּוֹיִם kifejezésben kapcsolódik a 9–11 továbbírásához, miközben a 15. verssel együtt szintaktikailag a 11. verset másolja.³⁴⁶ Zenger éppen ezért ezeket a verseket is az univerzalitást képviselő továbbíráshoz sorolja.³⁴⁷

láb megcsókolására a por nyalása jelenti a párhuzamot, mely utalhat a láb porának nyalására, ahogyan ez az Ézs 49,13-ban is szerepel: וְעָפַר רִגְלֵיךָ יִלְחֲכֹוּ.

³⁴⁰ A vonatkozó szövegeket lásd a 4.2.2. fejezetben, valamint HARMATTA (szerk.): Chrestomathia, (2003), 183.190.193. 209.211.213.214. 240.246.317 [Komoróczy Géza és Harmatta János fordítása].

³⁴¹ Vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 203. A továbbírással 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 Kambysés uralkodása idején egészülhetett ki a zsoltár a 9–11. versekkel.

³⁴² 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.

³⁴³ A נתן iggerék esetében a Septuaginta olvasata is elfogadható. Fordításunkat és annak rövid indoklását lásd fentebb (3.2.), a különböző értelmezési lehetőségeket lásd lentebb (4.3.1.1.), továbbá NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 301–311.

³⁴⁴ NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 310–311.

³⁴⁵ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 313. A 15. vers elejének visszacsatoló funkciója abban is megmutatkozik, hogy a 15aα (וַיְחִי וַיִּתֵּן לוֹ מִזֶּהָב שָׁבָא) kilóg a mertrumból.

³⁴⁶ A zárszavak hasonlóságán túl a 11.15aβ.b.17aγ.b sorok egyformán *hitpa'él*, ill. az annak megfelelő akkád eredetű *histaf'él* formával kezdődnek:

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; להך / עפר; /; שוב; קרב; חוה; עבד; חוה), hanem verbális jellegű (פלל; ברך; אשר), azaz a király tényleges vagy remélt politikai hatalmáról áttevődik a hangsúly a vele való spirituális kapcsolatra, a király fizikai valósága (לפניו) helyett a neve (שמו = בו) válik fontossá.

A 15.17aγ.b rétegét elválasztja a 9–11-től az is, hogy míg a népek behódolását leíró középrész feltűnően sok szálon kötődik a prófétai elképzelésekhez,³⁴⁸ 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),³⁴⁹ a kifejezést tartalmazó 72,15aα funkciója azonban jóval inkább az, hogy a 10. versből ismét felvéve Sába nevét, kapcsolatot teremtsen a 9–11-gyel. A szóhasználat tehát elsősorban nem külső irodalmi hatásokra vezethető vissza.

A 15. vers nem pusztán 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 színezete.³⁵⁰ 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 kulcskifejés szintjén is kimutatható: זָהָב (1Kir 10,2.10); אֲשֶׁר (1Kir 10,8); בָּרַךְ (1Kir 10,9). Ezen kívül a פִּלֵּל 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).³⁵¹

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.³⁵²

וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ-לוֹ כָּל-מַלְכִים כָּל-גּוֹיִם יַעֲבֹדוּהָ: 72,11

וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֵדוֹ תַמִּיד כָּל-הַיּוֹם יִבְרַכְנָהּ: 72,15

וַיִּתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל-גּוֹיִם יִאֲשְׁרוּהָ: 72,17

³⁴⁷ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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 alaprteget összetartja.

³⁴⁸ Ehhez lásd fentebb (3.5.2.4.).

³⁴⁹ Vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 51.

³⁵⁰ NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 309.

³⁵¹ A szakaszban a פִּלֵּל gyök 9 igei, 6 főnévi formája szerepel, lásd STÄHLI: פִּלֵּל, (1976), 428; GERSTENBERGER: פִּלֵּל (1989), 616. A salamoni imádság fogság/fogság utáni datálásához lásd pl. WÜRTHWEIN: Könige (²1985), 95–96; RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (³1999), 350; KUSTÁR: Királyok könyve (2004), 152.

³⁵² ZENGER: Zion als Mutter (1994), 132.138; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115; SÜSSENBACH: 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

Többen megállapították azt is, hogy a második kórahita csoport (Zsolt 84–88*) formailag az első kórahita csoport (Zsolt 42–29*) 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.³⁵³ A második kórahita csoport bekapcsolásával egy szabályos, koncentrikus struktúra is előállt a második dávidi zsoltárcsoport körül: Kórah (42–49) – Ászáf (50) – Dávid (51–72) – Ászáf (73–83) – Kórah (84–88*).³⁵⁴ A második kórahita gyűjtemény tartalmából következik, hogy már áll a második templom, a kibővített Elohistá Zsoltárcsoport (Zsolt 42–88*) létrejöttét tehát legkorábban I. Dárius idejére tehetjük, mely korszak egyben a népekhez való pozitívabb viszonyulásra is magyarázatot ad.³⁵⁵

Több jel mutat arra, hogy a 15.17aγ.b továbbírás az Elohistá Zsoltárcsoport függelékének szerkesztésével függ össze. A Zsolt 87, mely talán a függelék fokozatos szerkesztése során egy ideig záró funkciót is betöltött,³⁵⁶ tartalmilag kapcsolódik a Zsolt 72-höz a népek-tematika vonatkozásában. Ahogyan a Zsolt 87 relativizálja az Elohistá Zsoltárcsoport zárókölteményének (Zsolt 83) ellenséges népek-perspektíváját,³⁵⁷ 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 (וְיִתְפַּלֵּל בְּעֵרוֹ תְּמִידָה) megegyező királyért mondott imádság (vö. Zsolt 84,9: תְּפִלָּה).³⁵⁸ Ez az utólag beillesztett közbenjáró imádság valószínűleg összefügg a Zsolt

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.

³⁵³ A két kórahita zsoltárcsoport egymáshoz való viszonyához lásd OTTO: זִיּוֹן (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; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 376; KÖRTING: Zion (2006), 96–97; MAIER: 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.).

³⁵⁴ Hasonlóan MILLARD: Komposition (1994), 199; RÖSEL: Redaktion (1999), 198.200; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115; ZENGER: Korach (³2006), 368; uő: Einleitung (⁷2008), 354.

³⁵⁵ A Zsolt 84–88* keletkezési idejére az alapján következtethetünk, hogy a Zsolt 42/43 meghiúsult záróimádságával 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.

³⁵⁶ Rösel szerint a második kórahita zsoltárcsoport csak fokozatosan épül ki, így – tekintettel a Zsolt 86 kései keletkezésére (lásd lentebb 4.4.1.2.) és a Zsolt 88–89 eltérő felirataira – joggal feltételezhetünk egy olyan stádiumot, amikor a Zsolt 84–85.87 szerepelt függeléként az Elohistá Zsoltárcsoport 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.

³⁵⁷ A Zsolt 83 a népek megsemmisítésével fenyeget, hogy azok megismerjék (יָדַעַ jussivus) JHVH nevét. A Zsolt 87 ezzel szemben egy békés vízióban úgy említi meg a nagyhatalmakat, mint akik már JHVH ismerői (יָדַעַ participium), hasonlóan ZENGER: Zion als Mutter (1994), 138–146. Steymans a Zsolt 87 gondolatának háttérében Perzsa Birodalommal kapcsolatos pozitív tapasztalatokat látja, lásd STEYMANS: Psalm 89 (2005), 349, szintén a perzsa korra datálja a zsoltárt KÖRTING: Zion (2006), 22.

³⁵⁸ 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 (²2000), 512, hasonlóan korábban már BECKER, J.: Kollektive Deutung (1989), 307.

61,7–8 és 63,12 tartalmilag hasonló betoldásaival.³⁵⁹ 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 בָּרַךְ 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 בָּרַךְ gyököt (Zsolt 84,7b),³⁶⁰ 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 בָּרַךְ gyök meghatározóan van jelen a könyvben.³⁶¹ A Zsoltárok könyvében az áldásmondás döntően vertikális síkon mozog, ahol vagy JHVH áldja az embert, vagy pedig az ember áldja JHVH-t.³⁶² Ezekről nagyon eltérő a Zsolt 72,15.17aγ.b, ahol mindkét esetben horizontális síkon jelentkezik az áldásmondás. Nem szokványos jelenség továbbá a בָּרַךְ gyök *hitpa'él* alakja sem, mely a Zsoltárok könyvében csak a 72,17aγ.b versben fordul elő.³⁶³ 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 בָּרַךְ *hitpa'él* alakját hozzák.³⁶⁴ Mivel az ószövetségi királyteológiának eredetileg nem része az idegen népek felé közvetített áldás,³⁶⁵ valószínű, hogy a zsoltár fogság utáni redaktora a Gen 22 és 26 gondolatát, valamint kifejezőmódját veszi át az áldás univerzalitásának megfogalmazásához.³⁶⁶

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 átértelmezi a király univerzális szerepét. Ez a továbbírás a Zsolt 42–88* kialakulásával hozható összefüggésbe, és nagyjából a Kr. e. 5. századra datálhatjuk.³⁶⁷

³⁵⁹ Ezekben a zsoltároknak 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.

³⁶⁰ 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.

³⁶¹ A Genézis után a בָּרַךְ gyök a Zsoltárok könyvében fordul elő legtöbbször (Gen: 88x, Zsolt: 83x, Deut: 51x), a datálási nehézségek és a költői nyelvezet miatt azonban nehéz pontosan körvonalazni a Zsoltárok könyvének áldás-teológiáját, lásd LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 449–450.

³⁶² 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.

³⁶³ A בָּרַךְ *hitpa'él* összesen 7x szerepel a Héber Bibliában: Gen 22,18; 26,4; Deut 29,18; Zsolt 72,17; Ézs 65,16.16; Jer 4,2.

³⁶⁴ 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.

³⁶⁵ RUPRECHT: Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (1979), 460.461–462.463; KÖCKERT: Vätergott (1988), 289.293–294.

³⁶⁶ GRÜNEBERG: Abraham (2003), 216.

³⁶⁷ A Zsolt 72,15.17aγ.b terminológiájára alapozó relatív datálás szintén a fogság utáni korra mutat. A פָּלַל és az אָשַׁר gyök egyaránt a fogság utáni kor nyelvezetére jellemző, lásd CAZELLES: אָשַׁר (1973), 481–482; GERSTENBERGER: פָּלַל (1989), 616.

3.5.2.5. Továbbírás IV. (Zsolt 2–89*)

Bár a költői szövegekben a metrum-képlet rendellenessége nem minden esetben utal másodlagos beavatkozásra,³⁶⁸ 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 לְעָרָא kifejezés valószínűleg később került a szövegbe.³⁶⁹ 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 נִדְרָק főnév helyére redakcionális beavatkozás során került a נִדְרִיק kifejezés,³⁷⁰ s így a kozmikus összefüggések ebben a versben is direkt társadalmi vonatkozásúvá válnak.

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 megtapasztalható isteni áldásokat, a szóhasználat és a teológiai tartalom tekintetében leginkább a Zsolt 2–89* gyűjteményére irányítják a figyelmünket. Az a fogság utáni szegényteológia és nép-perspektíva 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.³⁷¹

A kibővített Elohisták 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 89. (király)zsoltárok beszerkesztésével előállt a Zsolt 2–89* egysége.³⁷² 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.³⁷³ Az első dávidi zsoltárgyűjtemény (Zsolt 3–41*) záró költeményének bevezető sorai (Zsolt 41,2–3) például éppen a második dávidi gyűjtemény (Zsolt 51–72*) záró költeményének befejezésével (Zsolt 72,17) harmonizálnak. A Zsolt 41 redakcionális nyitó versei³⁷⁴

³⁶⁸ Ehhez lásd KUSTÁR: Betoldások (2005), 65.

³⁶⁹ Így pl. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; LORETZ: Königpsalmen (1988), 127; uő: Psalmstudien (2002), 182; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 128.

³⁷⁰ Így pl. RÖSEL: Redaktion (1999), 30; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 124–125.

³⁷¹ Így pl. Zsolt 3,9b; 8,3; 14,7; 28,8–9; 29,11. E versek redakcionális jellegéhez és fogság utáni datálásához lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 100.181–182, hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 67.

³⁷² 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: Komposition (1994), 199–200. Zenger elképzelhetőnek tartja, hogy már a korahellenista korban (Kr. e. 300 körül) keletkezett a Zsolt 2–89* pszaltériuma, lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 89; uő: Einleitung (⁵2004), 365, hasonlóan KLEER: Lieblicher 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: Elohistischer Psalter (2005), 385–386; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 197.

³⁷³ Ehhez bővebben lásd SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 274–277; CREACH: Righteous (2014), 532–534, vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 14–16; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 364–366; HOSSFELD: Elohistischer Psalter (2010), 208–210.

³⁷⁴ Zenger szerint a Zsolt 41,2–4 szegényteológiai kiegészítés a fogság utáni korból, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 260.

boldognak mondják azt, „akinek gondja van a nincstelenre”, a Zsolt 72,17 pedig a gyengéket, elesetteket megsegítő királynak kívánja, hogy mondják őt boldognak.³⁷⁵

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,³⁷⁶ vagyis a Zsolt 2–89* összeállításával kerülhettek a gyűjteménybe.

A Zsolt 72,3*.7*-tel megegyező kollektív, Isten népére irányuló üdvszemlélet több olyan zsoltárversben megjelenik, melyek szerkesztői beavatkozás jeleit mutatják, tartalmuk és terminológiájuk alapján pedig vélhetően ugyanarra a redakcióra vezethetők vissza. Így kaphatott a Zsolt 3–41* nyitó zsoltára individuális panaszénekként kollektivizáló zárlatot (Zsolt 3,9b),³⁷⁷ mely később visszaköszön a Zsolt 3–14* redakcionális zárlatában is (Zsolt 14,7).³⁷⁸ 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).³⁷⁹ A Zsolt 25–34 nagyobb kompozicionális egységén belül a központi zsoltár jelenít meg hasonló gondolatot: „Az ÚR erőt ad népének, az ÚR megáldja népét békességgel” (Zsolt 29,11).³⁸⁰

A Zsolt 2–89* kialakításában jelentős szerepet játszott még a királyteológia, melyet királyzsoltárok beillesztésével és más kisebb redaktori beavatkozásokkal érvényesített a szerkesztő.³⁸¹ Az ekkor keretként beszerkesztett 2. és 89. zsoltár a jeruzsálemi királyság megalakulásától annak megszűnéséig kíséri el az olvasót.³⁸² Mivel a Zsolt 72 az ószövetségi királytradíció talaján áll, a Zsolt 2–89* királyteológiai koncepciójának kialakításakor ezt a mozzanatot már nem kellett redakcionálisan megjeleníteni a zsoltárban. A szerkesztők által beillesztett keretzsoltárok révén kirajzolódó történeteológiai ívben a Zsolt 72 a királyság

³⁷⁵ Az אָשֶׁר 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 אָשֶׁר kifejezés később a Zsoltárok könyve végső kompozíciójában fontos (makro)strukturális szerepet tölt be, lásd WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 193–218.

³⁷⁶ 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 (⁶1989), 418.439; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 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; BOTHA: Psalm 34 (2008), 602–603. A késői fogság utáni korra datálják a Zsolt 37-et pl. BAETHGEN: Psalmen (³1904), 104; SEYBOLD: Psalmen (1996), 155.

³⁷⁷ 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–ZENGER: 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 מְדַבֵּר-ra vonatkoztat hasonló áldást, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 66.

³⁷⁸ A Zsolt 3–14* részkompozíciójához és az ennek keretét alkotó Zsolt 3,9b; 14,7 versekhez bővebben lásd HARTENSTEIN: Teilkomposition Psalm 3–14 (2010), 236–242.

³⁷⁹ Így már HUPFELD: Psalmen II (²1868), 157; OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 141; DUHM: Psalmen (²1922), 116–117; GUNKEL: Psalmen (1926), 120, újabban pedig HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 177; RÖSEL: Redaktion (1999), 124–125; MARTILA: Collective Reinterpretation (2006), 149–150; MÜLLER: Wettergott (2008), 105–106.

³⁸⁰ A Zsolt 29 alaprétegéhez fogság után illeszthették hozzá az irodalmilag elkülönülő 11. verset, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 182.

³⁸¹ A Zsolt 2–89* redakciójának királyteológiai aspektusaihoz részletesen lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 92–157.

³⁸² WILSON: Evidence (1984), 337–352; uó: Royal Psalms (1986), 85–94; uó: Editorial Linkage (1993), 72–82; uó: Revisiting (2005), 391–406.

aranykorát jeleníti meg.³⁸³ Figyelmet érdemel a pillérzsoltárok univerzális dimenziója, ahol a Zsolt 2 a világalom ígérését, a Zsolt 72 az ideális állapotot, a Zsolt 89 pedig kiábrándító valóságot tárja az olvasó elé.

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,³⁸⁴ ma már a kutatók többsége utólagos redaktori betoldásnak tartja.³⁸⁵ Ahogyan azt Zenger is számba veszi, mindkét állítás mellett komoly érvek sorakoztathatóak fel.³⁸⁶ 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: עוֹלָם, שָׁם, בָּרֶךְ; 72,16: אֶרֶץ; 72,1: אֱלֹהִים,³⁸⁷
- 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 korpuzát.³⁸⁸

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 eddigiektől jelentősen eltér,³⁸⁹
- c) a doxológiák, amennyiben azok egy zsoltár eredeti részét képezik, jellemzően másképp kapcsolódnak egy adott zsoltárkorpuzhoz, lásd Zsolt 18,47; 28,6; 31,22; 66,20; 68,20.36; 118,26; 119,12; 119,12; 124,6; 135,21; 144,1,
- d) a Zsoltárok könyvének záródoxológiái (Zsolt 41,14; 72,18–19; 89,53; 106,48) irodalmi függőségben állnak egymással,³⁹⁰ tehát a 72. zsoltár záródoxológiája is a Zsoltárok könyve redakciójának szintjén vizsgálendő, szintézisben a többi záródoxológiával. A Zsolt 72,18–19 lezárja a II. zsoltárkönyvet, ezzel ugyanazt a

³⁸³ SÜSSENBACH: Elohistorischer Psalter (2005), 385–386.

³⁸⁴ AUWERS: Les Psaumes 70–72 (1944), 256; WEISER: Psalmen II (⁶1963), 343, újabban BARBIERO: Risks (2008), 82–86.

³⁸⁵ BAETHGEN: Psalmen (³1904), 226; DUHM: Psalmen (²1922), 277; BARTH: Einführung (1961), 11; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 656; HEIM: Perfect King (1995), 237; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 587; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 24; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 316; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 102; SAUR: Königpsalmen (2004), 137; DILLER: Dimensionen (2010), 20.21. A doxológia irodalomkritikai besorolásának kérdésére több magyarázó egyáltalán nem tér ki, lásd pl. DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 519–520; BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 131–132.140; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 53; SEYBOLD: Psalmen (1996), 279; LIMBURG: Psalms (2000), 239–243; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 244.

³⁸⁶ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 315–316.

³⁸⁷ Hasonlón BARBIERO: Risks (2008), 85.

³⁸⁸ Lásd JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 49; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 105, hasonlóan KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10.

³⁸⁹ Meg kell azonban jegyezni azt is, hogy nem állapítható meg egy, az egész költeményre általánosan jellemző metrumképlet, vö. KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 656.

³⁹⁰ 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 (²2000), 316.

strukturális funkciót látja el, mint a szintén zsoltárkönyveket lezáró Zsolt 41,14; 89,53; 106,48.³⁹¹ Ez(ek) minden bizonnyal későbbi redaktor(ok) munkája,³⁹²

- 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 JHVH 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 (1α) egy időben került a zsoltárhoz a Kr. e. 5. században.³⁹³

Zengerrel szemben valószínűbbnek tartjuk, hogy a doxológia nem függ össze a továbbírásokkal. Kustár és Leuenberger helyesen látja, hogy a záródoxológia egy, a királyteológia által meghatározott alaprétegtől és a királyközpontú továbbírásoktól nagyban eltérő teokratikus tendenciát tükröz, mely már nem szán szerepet a földi reprezentánsnak.³⁹⁴ Sőt a doxológia és a 15.17aγ.b névteológiával összekötött áldástematikája között határozott 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 eredményének kell tulajdonítanunk, összefüggésben a Pszaltérium egyes könyveit lezáró egyéb doxológiákkal.³⁹⁵

Részletes redakciótörténeti 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.³⁹⁶ Ez utóbbi továbbírással teremődik meg az a négyrészes, doxológiákkal tagolt irodalmi kompozíció, mely a Zsolt 2–106* részeket foglalja magába.³⁹⁷

³⁹¹ Lásd WEHMEIER: Segen (1970), 126; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 315; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 70–71.

³⁹² 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: $\eta\eta\aleph$ (1973), 346; KRATZ: Tora Davids (1996), 29; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 76, valamint a folytatásban.

³⁹³ 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.

³⁹⁴ KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109; uő: Psalterdoxologien (2011), 170–172; SÜSSENBACH: Elohistorischer Psalter (2005), 286.

³⁹⁵ Hasonlóan LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109–110.387; uő: Psalterdoxologien (2011), 171–172.

³⁹⁶ Részletesen lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 221–264. A Zsolt 93–100* leginkább a késői perzsa vagy korahellenista 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. STEYMANS: 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 (2008), 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 (2004), 365.

³⁹⁷ 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.:

Redakciótörténeti szempontból fontos még konkretizálni a zoltárdoxológiák 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.³⁹⁸ Úgy véli, hogy a négy doxológia a terjedelmük, illetve szóhasználatuk alapján kiasztikus szerkezetet mutatnak: ABB'A'.³⁹⁹ Véleményünk szerint – amely szintén magyarázná a Zenger által feltételezett ABB'A' szerkezet létrejöttét – a Zsolt 41,14 mint alapforma lehetett az első doxológia, mely az első dávidi zoltárkönyvet zárta le. A 2–89* zoltárkönyv kialakulásakor a Zsolt 89 végére, annak panaszos hangvételeből adódóan, egy feltűnően redukált változatban adaptálták a Zsolt 41 doxológiáját.⁴⁰⁰ 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 zoltárkönyv végén is felerősíti a Zsolt 2–106* gyűjteményének teokratikus perspektíváját.⁴⁰¹ 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 zoltárkontextushoz, hogy annak teológiai korrekcióját adja.⁴⁰² Ezek értelmében a Zsolt 72 záródoxológiája, a zoltár utolsó kiegészítéseként a Kr. e. 4/3. század fordulójára datálható, összefüggésben a Zsolt 2–106* redakciójával.⁴⁰³

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.

³⁹⁸ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 50–100 (2000), 33.

³⁹⁹ 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 egymás kontrasztjai a terjedelem tekintetében, mivel a Zsolt 72,18–19 a leghosszabb, a Zsolt 89,54 pedig a legrövidebb. Ugyanezt kiasztikus rendet mutatják az עולם-formula variációi is.

Nem térünk ki 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 עָשָׂה נִפְלְאוֹת לְבָדּוֹ: וּבְרוּךְ שֵׁם כְּבוֹדוֹ	---	אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
מִן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם	לְעוֹלָם וַיִּמְלֹא כְבוֹדוֹ אֶת־כָּל הָאָרֶץ	לְעוֹלָם	מִן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם
אָמֵן וְאָמֵן:	אָמֵן וְאָמֵן:	אָמֵן וְאָמֵן:	וְאָמֵן כָּל־הָעָם אָמֵן הַלְלוּ־יְהוָה:

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.

⁴⁰⁰ LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 172–173, hasonlóan ZENGER: Psalter als Buch (1998), 29. A Zsolt 2–89* a doxológiák mentén egy kétrészes zoltárkönyvet alkotott (Zsolt 2–41* és 42–89*), lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2008), 109–110; uő: Psalterdoxologien (2011), 182.

⁴⁰¹ A két doxológia terjedelme azonosnak mondható, a minimális tartalmi eltérések pedig a Zsolt 106,48 kontextushoz való hozzáigazításából adódk, hasonlóan SEYBOLD: Einführung (1986), 24; LEVIN: Büchereinteilung (2004), 89; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 177. A Zsolt 41 és 106 doxológiájának ezirányú függőségéhez lásd még SANDERS: Five Books (2010), 687.

⁴⁰² Koch például abból indul ki, hogy a Zsolt 72 doxológiája azért volt szükséges, hogy relativizálja illetve korrigálja a 17. vers kijelentését, lásd KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 249.

⁴⁰³ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109–110.387.

A IV. zsoltárkönyvben hangsúlyossá váló, és a Zsolt 72 zárodoxológiája által is megjelenített teokratikus teológia rokonságot mutat a Krónikással.⁴⁰⁴ 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.⁴⁰⁵ A teokratikus teológia megfogalmazásának különbségei mégis arról árulkodnak, hogy a két redaktori kör nem azonos.⁴⁰⁶

3.5.2.7. Konklúzió

Az irodalom- és redakciótörténeti analízisünk eredményét a következő összefoglaló táblázatban és a rétegek vizuális elkülönülését mutató szöveggel szemléltetjük:

Réteg	Szövegrész	Datálás	Kompozíció/kontextus
Alapréteg	1aβ–8.12–14.16–17αβ	Kr. e. 7. sz.	önálló költemény
Továbbírás I.	1αα.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.	15.17αγ.b	Kr. e. 5. sz.	42–83*.84–88*
Továbbírás IV.	3*.7*	Kr. 4. sz. közepe	2.3–41.42–88*.89
Továbbírás V.	18–19	Kr. e. 4/3. sz.	2–89*.90–106*

⁴⁰⁴ Vö. KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259; RÖSEL: Redaktion (1999), 215.216.

⁴⁰⁵ Vö. RÖSEL: Redaktion (1999), 76–77.215–216; KUSTÁR: Krónikák (2002), 24–25; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 91.116–117.

⁴⁰⁶ Részletesebben lásd lentebb (4.3.2.3.).

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.)

- 1 Salamoné
Isten / URAM (?), JOGSZABÁLYAIDAT ADD A KIRÁLYNAK, ÉS IGAZSÁGOSSÁGODAT A KIRÁLY FIÁNAK.
- 2 **ÍTÉLJE NÉPEDET IGAZSÁGGAL, ÉS NYOMORULTJAITAD JOGOSAN.**
- 3 **HOZZANAK A HEGYEK BÉKÉT** a népnek, **ÉS A MAGASLATOK (IS AZ) IGAZSÁGOSSÁG ÁLTAL.**
- 4 **SZOLGÁLTASSON JOGOT A NÉP NYOMORULTJAINAK, MENTSE MEG A SZEGÉNY FIAIT,**
és törje össze az elnyomót.
- 5 **ÉLJEN HOSSZAN A NAPPAL, ÉS A HOLD ELŐTT NEMZEDÉKRŐL NEMZEDÉKRE.**
- 6 **HULLJON, MINT ESŐ A KASZÁLÓRA, MINT ZÁPOR ÁZTASSA MEG A FÖLDET.**
- 7 **VIRÁGOZZON NAPJAIBAN AZ IGAZSÁG / igaz, ÉS A BÉKE SOKASÁGA A HOLD MEGSZÚNÉSÉIG.**
- 8 **ÉS URALKODJON TENGERTŐL TENGERIG, ÉS A FOLYAMTÓL A FÖLD SZÉLEIIG.**
- 9 *Előtte hajtsanak térdet a(z ellenséges) pusztalakók, és ellenségei port nyaljanak.*
- 10 *Tarsís és a partok királyai hozzanak ajándékot, Sába és Szebá királyai vigyenek adót.*
- 11 *És hódoljon neki minden király, minden nép szolgálja őt.*
- 12 **MERT MEGSZABADÍTTA A (SEGÍTSÉGÉRT) KIÁLTÓ SZEGÉNYT, ÉS A NYOMORULTAT, AKINEK NINCS SEGÍTŐJE.**
- 13 **MEGSZÁNJA A GYENGÉT ÉS A SZEGÉNYT, ÉS A SZEGÉNYEK ÉLETÉT MEGMENTI.**
- 14 **ZSARNOKSÁGTÓL és erőszaktól MEGVÁLTJA ÉLETÜKET, ÉS DRÁGA A VÉRÜK AZ Ő SZEMÉBEN.**
- 15 *És éljen, és adassék neki Sába aranyából, és (mindenki) imádkozzon érte állandóan, minden nap áldja őt (mindenki).*
- 16 **LEGYEN GABONA-BŐSÉG A FÖLDÖN/AZ ORSZÁGBAN,**
A HEGYEK CSÚCSÁN SUHOJON TERMÉSE, MINT A LIBÁNON,
ÉS VIRULJON SZÁRA, MINT A FÖLD NÖVÉNYE.
- 17 **LEGYEN NEVE ÖRÖK, A NAP ELŐTT SARJADJON NEVE,**
és mondjanak azzal áldást egymásra, minden nép mondja őt boldognak.
- 18 *Áldott az ÚRisten, Izráel Istene, az egyedüli csodatévő!*
- 19 *És áldott legyen dicsőségének neve örökké, és teljen be dicsőségével az egész föld.*
Ámen és ámen!
- 20 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. fordulójára tehető 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.¹ A zsoltár redakciótörténete 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.²

4.1. Az alapréteg és az ószövetségi királyteológia (Zsolt 72,1ab–8.12–14.16–17aβ)

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.³ Az Ószövetség az izráeli/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-

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, 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 (¹²1989), 77–78.

³ A. Alt az izráeli és júdai királyság közötti legfőbb különbséget az intézményt létrehívó elvben látja, mely szerint északon döntően karizmatikus elv, délen pedig a dinasztikus elv határozta meg a monarchia rendszerének alakulását, lásd ALT: Königtum (1953), 116–134. Meg kell azonban jegyezni, hogy Omri és Jéhu esetében átmenetileg északon is érvényre tudott jutni a dinasztikus elv. A 45. királyzsoltár egyes sajátosságait is több kutató annak északi eredetével magyarázza. A Zsolt 45 keletkezésének helyével kapcsolatban összefoglalóan lásd pl. KRAUS: Psalmen 1–59 (⁶1989), 489.

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.⁴

Az Ószövetség királyteológiája nem egészen úgy formálódott, mint más ókori keleti népeknél. Izráelben a királyságnak nincs mitikus eredete, sőt egyes bibliai tudósítások szerint egyenesen Isten akarata ellen való intézmény (lásd pl. 1Sám 8).⁵ Ahogyan tehát az Ószövetség történeti beszámolóit is egybehangzóan tanúsítják – és ennek történetiségében nincs is okunk kételkedni – a királyság intézménye Izráelben nem genuin jelenség. S mint relatív kései társadalmi képződmény, szinte lehetetlen volt úgy saját királyideológiát kialakítani, hogy közben ne érék idegen hatások.⁶ Az intézmény Kr. e. 11. századi átvételekor a környező országokban a királyság már masszív teológiai és kultikus alátámasztással bírt.⁷ Az egyiptomi, asszír-babiloni és kánaáni királyideológiák hatása jól kimutatható a bibliai királyszevegekben.⁸ Von Rad megállapítása szerint, mivel az ősi JHVH-hitnek nincs megfelelő kifejezőmódja isteni legitimációt adni a királyság intézményének, ennek hiányát az ókori Közel-Kelet udvari stílusával („*Hofstil*”) tudta kitölteni.⁹ A királyság bevezetése Izráel korai történetének legradikálisabb lépése volt, mely nagyban kihatott a vallás és a társadalom további alakulására.¹⁰ Ez a drasztikus beavatkozás természetesen maga után az uralom legitimációjának szükségességét, amely az ókori keleti világfelfogás szerint vallási természetű.¹¹ Izráelben is szükségessé vált tehát teológiailag megfogalmazni a földi királyságnak, illetve magának a királynak a funkcióját, JHVH-val való viszonyát, végső soron a királyi uralom létjogosultságát.¹² Persze a királlyal és királysággal kapcsolatos ókori elképzelések nem szüretlenül és nem kritika nélkül szivárogtak be a júdai/izráeli királyteológiába.¹³

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),¹⁴ ezért a király és az istenség személyes viszonyának definiálása központi jelentőségű az ókori

⁴ Bővebben lásd WASCHKE: Wurzeln (2001), 3–104. Természetesen ezen szövegek csak részben kötődnek direkt módon a királyság korához, és általában csak alaprégtekben, bizonyos esetekben pedig az általuk felhasznált tradíciók vonatkozásában datálhatók a fogság előttre, lásd KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 62; ZENGER: Königspsalmen (1995), 511, valamint a 72. zsoltár előállításának fenti rekonstrukcióját.

⁵ 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 királysággellenes tendenciáihoz lásd pl. RÓZSA: Ószövetség keletkezése I (1999), 320–322.

⁶ Lásd többek között VON RAD: Erwägungen (1940), 216–219; uő: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 255, ugyanígy LIMBURG: Psalms (2000), 242.

⁷ ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 175; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 222.

⁸ GUNKEL: Königspsalmen (1914), 54–58; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 308; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 55.56 Számos szövegpéldával szolgál OTTO–ZENGER (Hg.): Studien zu den Königspsalmen (2002), valamint ikonográfiai párhuzamok terén KEEL: Bildsymbolik (1972) vonatkozó fejezetei.

⁹ VON RAD: Erwägungen (1940–1941), 216–219; uő: Az Ószövetség teológiája I (1957/2007), 255, ugyanígy KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9–10.

¹⁰ ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 174, vö. JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 43, uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 94; ADAM: Held (2001), 3; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 307.

¹¹ 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.

¹² ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 175; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 308; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 94–95.

¹³ Vö. RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 57.

¹⁴ 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.

királyideológiákban. Minden esetben nagyon szoros kapcsolatról van szó, esetenként elmosódó, vagy akár feloldódó határokkal király és istenség között.¹⁵

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 JHVH (adoptált) fia, elsőszülöttje, felkentje, szolgálja, kiválasztottja, társuralkodója, reprezentánsa, jobbjának férfiája. A király és az istenség rendkívül szoros és személyes kapcsolata azonban egyben hivatali viszony is, mely mindig alá- és fölérendeltséget jelent.¹⁶

Az Ószövetség, polemizálva az ókori Közel-Kelet elgondolásaival, minden lehetséges eszközzel igyekszik elkerülni a király és JHVH személyének összemosódását, és kifejezni a király alárendelt szerepét, emberi voltát.¹⁷ Ám az ószövetségi királyteológia ezzel együtt sem más, mint az ókori királyideológiának egy, a JHVH-hit keretei között megvalósuló formája. Eszerint a király JHVH 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 JHVH-nak alárendelt. Isten képviselőjeként mégis JHVH királysága felett kap hatalmat, ezért uralma nem a valós vagy (reálisan) vágyott országhatárig, hanem minden nép fölé, a föld széléig terjed.¹⁸

4.1.2. Az izraeli/júdai királyteológia és annak elemei a Zsolt 72 alaprétégében

Az irodalmi analízis és redakciótörténeti vizsgálat során a Zsolt 72,1aβ–8.12–14.16–17aαβ verseket mint alaprétéget különítettük el, mely szakasz nagy valószínűséggel a monarchia kései korszakában keletkezett, és tartalmilag, illetve teológiailag a királyság intézményéhez kapcsolódik.¹⁹ Ahogyan fentebb szintén már tárgyaltuk, a zsoltár alaprétégének *Sitz im Lebenje* a királyi udvar valamilyen ünnepi alkalma lehet, tehát valós uralkodó uralkodó(k) áll(nak) a királyzsoltár háttérében.²⁰ A szöveg mögött álló teológiai elgondolásokat ezért összefoglaló névvel nevezhetjük ószövetségi, közelebbről pedig Kr. e. 7. századi júdai királyteológiának.

¹⁵ 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 területeként is eltérések mutatkoznak korszaktól függően, lásd pl. SCHMIDT, W. H.: *Alttestamentlicher Glaube* (1990), 210–212.218–220.226–229; KUSTÁR: *Zsolt 2* (2008), 70.

¹⁶ RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), 45; NÉMETH: „Támaszd nekik királyul...” (2012), 41–42, hasonlóan SCHMIDT, W. H.: *Kritik* (1971), 460.

¹⁷ GUNKEL: *Königspsalmen* (1914), 59–60; SCHMIDT, W. H.: *Kritik* (1971), 460; SÆBØ: *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 eredetű, de legalábbis a földi uralkodó „kettős természet”-ére következtessünk. Ez az értelmezés azonban egyáltalán nem szükségszerű, sőt a költői nyelvezet és a sajátos megfogalmazás alapján joggal gondolhatunk arra, hogy ezek a zsoltárok sem vallják JHVH és a földi uralkodó biológiai rokonságát, lásd pl. SCHLISSKE: *Gottessöhne und Gottessohn* (1973), 88–105; ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (1996), 176; KARASSON, D.: *Zsoltárok* (1998), 544.615; SAUR: *Königspsalmen* (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 képzetről, vö. STUCKENBRUCK: *Messianic Ideas* (2007), 97.

¹⁸ RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), 53–72; MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 180–195.

¹⁹ Lásd fentebb (3.5.2.1.).

²⁰ Lásd fentebb (3.4.3.).

Az alapréteg gondolatvilága és szóhasználata jól példázza, hogy a júdai királyteológiára milyen nagy mértékben hatottak az ókori Közel-Kelet királyideológiái.²¹ Egyiptomi vonások is megjelennek itt,²² de döntően asszír, illetve asszír-babiloni hatás érzékelhető.²³

Az ókori király legfőbb funkciója, hogy az istenség reprezentánsa legyen.²⁴ 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 tényre, hogy a zsoltár királya JHVH 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 JHVH nem tűr meg maga mellett más uralkodót.²⁵ A zsoltár alaprétege az előbbit jeleníti meg, azaz JHVH egy megbízottján keresztül gyakorolja királyi hatalmát. A zsoltár bevezetője (1aß.b) mindezt nyelvileg kétféleképpen is kifejezésre juttatja:

- 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 JHVH.²⁶ 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.²⁷
- 2) A Zsolt 72,1-ben megjelenő נָתַן gyök az egyetlen olyan ige a zsoltárban, mely direkt módon kötődik JHVH-hoz mint cselekvő alanyhoz, mégis ez a mozzanat a király további tetteinek szükséges előfeltétele. Az itt átadott eszközök, a צָדַק és מִשְׁפָּט eredetileg Isten tulajdonai, ahogyan azt az E/2 szuffixum egyértelműen jelzi (צָדִיקָה, מִשְׁפָּטִי). A királyt tehát fel kell hatalmazni, olyan eszközökkel kell ellátni, melyek nem voltak birtokában. Később az עָם és עָנִי (Zsolt 72,2) névszó mellett találjuk ugyanezt a birtokos szuffixumot

²¹ SCHMID: šalôm (1971), 71–72; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 658–659; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 308; MEINHOLD: Verstehen (2004), 90.

²² HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 314, hasonlóan NICCACCI: Monti (1981), 804–806; TOURNAY: Seeing and Hearing (1988/1991), 226.

²³ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 54–108; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 308; ZENGER: „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: Ószövetségi univerzalizmus (2012), 45.

²⁴ Hasonlóan HUMAN: An ideal for leadership (2002), 660.

²⁵ ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62, vö. MARTTILA: Collective Reinterpretation (2006), 80; NÉMETH: Messiási királypróféciák (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: Ószövetségi univerzalizmus (2012), 44.45.

²⁶ Nem kizárt, hogy az imakezdet eredetileg a tetragrammatont tartalmazta, amelyet az Elohistá Zsoltárkönyv redaktora változtatott meg, lásd fentebb (3.5.2.3.).

²⁷ SCHMIDT, W. H.: Alttestamentlicher Glaube (⁷1990), 215; LIWAK: Herrscher (1995), 178; KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 38; NÉMETH: „Támaszd nekik királyul...” (2012), 42.

(עֲנִיִּי, עֲנִיִּי),²⁸ amely szintén a király reprezentatív szerepére utal. A király hatalma átruházott hatalom, mely a JHVH tulajdonán való uralkodásra jogosítja fel a királyt.²⁹

A bevezetőben világossá tett reprezentáns-szerep teológiai alapot ad az alapréteg további részében megjelenő királyi funkcióknak. A júdai királyteológia „teológiai-politikai programszövege”,³⁰ és az „óizráeli királyság uralkodásideológiai Magna Chartája”³¹ elnevezésekkel illetett zsoltár alaprétegében 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, שְׁלוֹם-
közvetítő (4.1.2.2.);
- A király mint univerzális úr, JHVH 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 dimenzióban gyakorolja.³² 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,³³ a Zsolt 72-nek 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) Izraelben 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 minden más nép: királyunk bíraskodjék (טַפֵּשׁ) fölöttünk, ő vonuljon előttünk, és vezesse (לָחֵם) harcainkat.”³⁴ 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).³⁵ A Zsolt 72 alaprétege nem tér ki arra, hogy a béke és a világréteg

²⁸ Az ÚF ezt nem adja vissza szó szerint: „hogy igazságosan ítélje népedet, és törvényesen a nyomorultakat”. A héber szöveg alapján ezzel szemben: עֲנִיִּי(1) „...nyomorultjaidat/elesetteidet,” hasonlóan a régebbi magyar fordítások közül pl. Bencédi Székely István (1548) és Károli Gáspár (1590) fordítása.

²⁹ Hasonlóan SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 281. Az ószövetségi királyteológiában ezt a függőségi viszonyt jól érzékelteti, hogy a מַלְכִי kifejezés nem *absolutusként* használatos, hanem mindig birtokos szerkezetben (’JHVH felkentje’), vagy JHVH-ra vonatkozó birtokos szuffixummal áll (pl. ’az én felkentem’), lásd SEYBOLD: מַלְכִי (1986), 52–53; STRAUSS: Messias/Messianische Bewegungen I (1992), 617; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 41–42.43; WASCHKE: Messias/Messianismus II (2002), 1145; NÉMETH: Messiási királyprófeciák (2011), 149. Az egyetlen kivételt a Dán 9,35 meglehetősen kései szövegében találjuk.

³⁰ ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 75.

³¹ 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.

³² Vö. HOSSFELD: Messianische Texte des Psalters (2004), 310.

³³ Lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte I (1996), 181–182.

³⁴ KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 209.

³⁵ Hasonlóan HOSSFELD: Messianische Texte des Psalters (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;

biztosításához esetenként háború szükséges,³⁶ a bírói feladat viszont talán ebben a zsoltárban a leghangsúlyosabb.³⁷

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.³⁸ Az uralkodó ennek a feladatának leginkább a jog- és igazságszolgáltatás révén tesz eleget,³⁹ ezért a צָדִיק/צֶדֶק és מִשְׁפָּט fogalmak mellett, és egyben hozzájuk kapcsolódva jelenik meg a szegénység-tematika a zsoltár alaprétégében.⁴⁰

Az Ószövetségben a jog és igazság fogalma szorosan kötődik Istenhez (vö. Deut 1,17: הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים),⁴¹ a Zsoltárok könyve szerint például ezeken áll JHVH királyi trónusa (Zsolt 89,15; 97,2).⁴² Az Isten jogrendjéből és igazságosságából való részesedésnek hierarchikus rendje van, melyben JHVH után a király következik, aki ezek közvetítéséért felel a társadalomban.⁴³ A jog és igazságosság mint JHVH királyi trónjának támaszai garantálják a földi reprezentáns uralmának szilárdságát is (Péld 16,12; 25,5, vö. 20/LXX,28; 29,14).⁴⁴ JHVH az igazság forrása (vö. Zof 3,5), ami a királyon mint „csatornán” keresztül a nép körében kell, hogy érvényesüljön.⁴⁵

A צָדִיק/צֶדֶק és מִשְׁפָּט nagyon gyakori paralelek, olykor szinte szinonimaként jelennek meg.⁴⁶ Mindkettő a helyes uralkodás feltétele, annak eszközeként (Zsolt 72,2: ג!) adatik. Ezek

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.

³⁶ Vö. JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 99.

³⁷ A צָדִיק/צֶדֶק fogalmat a királyzsoltárok közül csak a Zsolt 18,21.25 és Zsolt 45,8 vonatkoztatja még az uralkodóra, a מִשְׁפָּט/שֹׁפֵט fogalmak pedig a Zsolt 18,23; 89,31; 101,1 versekben jelennek csak meg. A 72. zsoltár későbbi „salamonizálás”-ában fontos szerepet játszik, hogy az alaprétég jogi fogalmakat használ, és a bírói funkciót hangsúlyozza a királykép irodalmi megformálásában, vö. 1Kir 3,9.16–28; 10,9.

³⁸ KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 111. U. Becker szerint a szegénységtematikát tartalmazó szövegrész (72,2.4.12–14) nem tartozik az alaprétéghez, hanem egy későbbi szegénysztudományi redakció terméke a fogság utáni korból, mely még a 8–11.15.17* továbbírási réteg előtt került a zsoltárhoz. Elméletéhez lásd BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 127–129, visszautasításához lásd fentebb (3.5.1.).

³⁹ 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: Elohischer Psalter (2005), 281; RÓZSA: A király szociális feladatai (2011), 245.246.

⁴⁰ A téma ókori közel-keleti és bibliai vonatkozásaihoz lásd BOECKER: Recht und Gesetz (1976), 32–40; LOHFINK: Das Jüdische am Christentum (1987), 122–143.

⁴¹ Amikor JHVH 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 Aššurbānapli királyhimnusza (SAA III, 11) között, csak megerősíti, hogy a zsoltár gondolatvilága illeszkedik az ókori kontextusba, hasonlóan LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 59.

⁴² 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.

⁴³ SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 256–257, uő: Gerechtigkeit (2000), 718, hasonlóan KUSTÁR: Zsoltárok könyve (2004), 225.

⁴⁴ SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 268.

⁴⁵ 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.: צָדִיק (1976), 523; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 45.

⁴⁶ JOHNSON: צָדִיק (1989), 907. A két fogalom az Ószövetség leggyakoribb kifejezései közé tartozik, és kb. 80x jelennek meg egymás paralleljeiként, lásd pl. צָדִיק וּמִשְׁפָּט (7): 2Sám 8,15 (= 1Krán 18,14); 1Kir 10,9 (= 2Krán 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;

egymást kiegészítő, komplementer fogalmak: a צְדָקָה az igazság-elveket jelenti, a מִשְׁפָּט pedig, és rendszerint a nőnemű צְדָקָה fogalom is, a konkrét joggyakorlást fejezi ki.⁴⁷ A מִשְׁפָּטִים többes számú fogalom az általános isteni jogrendet, illetve az Isten törvényének, az egyes jogszabályoknak az összességét jelenti (vö. Zsolt 18,23; 89,31).⁴⁸

A király bírói bölcsessége tehát döntően isteni karizma (Zsolt 72,1; 1Kir 3,9).⁴⁹ 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 hívatott szolgálni.⁵⁰

Az alaprétég kulcsfogalmai egyértelműen az ókori közel-keleti királyideológiákhoz kapcsolják a zsoltárt.⁵¹ A צְדָקָה/צְדָקָה és a מִשְׁפָּט 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.⁵² Az ókori Egyiptomban

45,9; Ám 5,7.24, vö. Zsolt 98,9; Ézs 5,7; Ám 6,12. צְדָקָה וּמִשְׁפָּט: Zsolt 119,121; Préd 5,7. צְדָקָה וּמִשְׁפָּט: Zsolt 89,15; 97,2; Péld 1,3; 2,9; Ézs 58,2, vö. Zsolt 103,6. צְדָקָה וּמִשְׁפָּט: Gen 18,19; Jób 37,23; Zsolt 33,5; Péld 21,3; Ézs 58,2, lásd SPIECKERMANN: *Recht und Gerechtigkeits* (1998), 253; uő: *Gerechtigkeits* (⁴2000), 718, vö. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeits* (2000), 149. A fentivel szinonim מִשְׁפָּט/צְדָקָה – צְדָקָה, valamint צְדָקָה – צְדָקָה 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.

⁴⁷ SPIECKERMANN: *Recht und Gerechtigkeits* (1998), 254. A szakirodalomban eltérő véleményeket találunk arról, hogy a צְדָקָה hímnemű és a צְדָקָה 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 צְדָקָה egy átfogóbb, elvont fogalom, míg a צְדָקָה annak gyakorlati megvalósulása, alkalomszerű aktiválása. A fordításban a צְדָקָה 'igazság' és a צְדָקָה 'igazságosság' ekvivalensekkel tettünk különbséget. A különbségtételhez lásd JEPSEN: *SDQ und SDQH* (1978), 221–229; JOHNSON: צְדָקָה (1989), 916; WEINFELD: *Justice and Righteousness* (1992), 236; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeits* (2000), 127; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 305; OTTO: *Gerechtigkeits* (⁴2000), 702; MEINHOLD: *Verstehen* (2004), 90; HOSSFELD: *Gerechtigkeits* (³2006), 500; KUSTÁR: *Igazság/igazságosság* (2011), 132, vö. KOCH, K.: צְדָקָה (1976), 507–530, aki szócikkében még szinonimaként kezeli a két kifejezést, de később korrigálja magát a különbségtétel tekintetében, lásd uő: *Sādaq und Ma'at* (1998), 61. Megjegyzendő még, hogy a צְדָקָה 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.: צְדָקָה (1976), 518.

⁴⁸ JOHNSON: מִשְׁפָּט (1986), 103–104, vö. LIEDKE: שֹׁפֵט (1976), 1007.1009.

⁴⁹ METTINGER: *King and Messiah* (1976), 244.

⁵⁰ SPIECKERMANN: *Recht und Gerechtigkeits* (1998), 257.259, hasonlóan PODELLA: *Königliche Herrschaft* (1998), 331. Az alaprétég 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 Gerechtigkeits* (2000), 186; WASCHKE: *Königstexte im Jesajabuch* (2001), 147–150; ZENGER: *Auslegungen* (2003), 162–163; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 148–150.

⁵¹ Vö. VON RAD: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 296; RINGGREN: *Religionen* (1979), 164.241; ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (²1996), 183.

⁵² RINGGREN: *Religionen* (1979), 164; uő: צְדָקָה (1989), 901; JANOWSKI: *Stellvertretung* (1997), 43; KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 658–359; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeits* (2000), 56; OTTO: *Gerechtigkeits* (⁴2000), 702; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeits* (2002), 96–97.114–115; LEVIN: *Poor* (2003), 323–324; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 138–139; KŐSZEGHY: *Salamon* (2005), 116; BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 130.

a fáraó garantálja az igazság, a *ma'at* (= *m3'.t*) érvényre jutását.⁵³ A *cdq* tő istennévként is ismert az ókori Közel-Keleten, ahogyan Ma'at sem csupán elvont fogalom, hanem Ré napisten lánya.⁵⁴

Izrael 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]),⁵⁵ a szintén búbloszi (II.) Jechawmilk (יחומלך) feliratában is az „igazságos király” (מלך צדק) megnevezés szerepel. (Kr. e. 5.).⁵⁶ Azittawadda (אזתווד), az Izráeltől északra elterülő kicsiny tengerparti állam, Danuna uralkodója pedig azt mondja magáról a Karatepe-felirat⁵⁷ szerint (ca. Kr. e. 9–7. sz.):

Atyjának tekintett minden király, igazságosságom (ב/צדקי), bölcsességem és szívem kegyessége miatt.⁵⁸

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).⁵⁹ A kiválasztott uralkodó feladata ettől kezdve, hogy a társadalmi rend

⁵³ RINGGREN: צֶדֶק (1989), 900–901; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 42–43; uő: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 118; SMELIK: Ma'at (²1999), 537–535; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 660–661; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 50; KUSTÁR: Igazság/igazságosság (2011), 135–136.

⁵⁴ A zoltár 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 játszott az izrael előtti jeruzsálemi kultuszban, ahogyan erre a Melkisédek (Gen 14,18) és Abónicedek (Józs 10,1) teofor nevek utalnak, ahogyan más sémi népek személyneveiben is megjelenik a *cdq* tő, utalva az istenként perszifikálódott igazság(osság)ra. Cedeq mellett Sáleem (שָׁלֵם / צֶדֶק וְשָׁלוֹם, lásd Zsolt 85,11, vö. Ézs 60,17) istenségét szintén tisztelték a jebusita Jeruzsálemben, ahogyan erre a város nevének legvalószínűbb etimológiája is utal: „Sáleem /istenség/ alapítása”. A föníciai 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 מִישָׁרִים / מִישֹׁר a zoltárban nem szerepel ugyan, de az Ószövetségben is gyakran fordul elő a צֶדֶק párjaként. A Zsolt 72-ben ezek az elvont fogalmak nem jelennek meg önálló istenségként, hanem pusztán JHVH által adott eszközök ahhoz, hogy a földi uralkodó betölthesse hivatalát, lásd SCHMID: Gerechtigkeit (1968), 74–77; KOCH, K.: צֶדֶק (1976), 507–509; WEINFELD: Justice and Righteousness (1992), 228; STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 39; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 256; uő: Gerechtigkeit (⁴2000), 718; BATTO: Zedeq (²1999), 929; HUFFMON: Shalem (²1999), 755; WATSON: Misharu (²1999), 577–578; KUSTÁR: Igazság/igazságosság (2011), 134–135.

⁵⁵ Lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (⁵2002), 1; TUAT II/4 (1988), 584. A király nevének vokalizációjára több javaslat létezik, pl. Jaḥumilk, Jehimilik, Jehimlik, lásd GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 89.

⁵⁶ Lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (⁵2002), 2; TUAT II/4 (1988), 587.

⁵⁷ SCHMID: šalôm (1971), 72; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 235. Az אזתווד név vokalizációja több változatban lehetséges. A leggyakoribb formái az Azitawadd, Azitawada, Azittawadda, de újabban többen használják az Azatiwada alakot, lásd pl. GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 232. A kétnyelvű (hieroglif luvi és betűjelölő föníciai) 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 Gerechtigkeit (2000), 114.

⁵⁸ DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (⁵2002), 6; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 257 [Hahn István fordítása].

⁵⁹ KEEL: Bildsymbolik (1972), 264–265.267.

fenntartása érdekében törvényeket hozzon, ahogyan ezt Hımmurapi meg is tette.⁶⁰ Hımmurapihoz hasonlóan, aki magát „az igazságosság királya” (*šar mīšarim*) névvel illeti törvénykönyvében,⁶¹ az ókori királyok elıszeretettel hangsúlyozzák igazságos voltukat.⁶²

Jan Assmann ezzel kapcsolatban rámutat egy lényegi transzformációra, mely a jeruzsálemi királyteológiát nagyban megkülönbözteti az ókori Közel-Kelet királyideológiáitól. Izraelben ugyanis „a jog és igazságosság társadalmpolitikai cselekvési szférája a teopolitikai szférába tolódik át.”⁶³ Izraelben a király csak kapja a törvényt, mégpedig a törvényalkotó Istentıl. Radikálisan új az a gondolat, hogy a törvényt JHVH adja, és ezzel Izraelben az istenség az ókori keleti királyok helyébe lép. A nép valóságos királya tehát a „törvényhozó Isten.”⁶⁴

4.1.2.1.2. Az alapréteg szegény-tematikája

A király, jogi felelıssége révén, mint legfıbb szociális instancia, a *personae miserea* védelmezıje jelenik meg a zsoltárban,⁶⁵ mivel a jog és igazság érvényesítésének legfıbb területe a társadalom perifériájára szorult emberek védelme.⁶⁶ A klasszikusan periférikus csoportok közül az özvegyek, árvák és jövevények itt nem jelennek meg,⁶⁷ csak a szegények. Ennek oka minden bizonnyal abban keresendı, hogy az alapzsoltár egy olyan történelmi szituációban született, melyben a szegénység, illetve elszegényedés speciális családi körülményektıl (megözvegyülés, elárulás) függetlenül is jelentısé vált a társadalomban. Ahogyan a redakciótörténeti vizsgálat is kimutatta, a zsoltár alaprétege hasonlóságot mutat a

⁶⁰ Vö. HUMAN: *An ideal for leadership* (2002), 661. Már az ősi sumér királyideológia szerint is az istenektıl kapja bölcsességét az uralkodó, amely által kormányoz, igazságosan ítél, véget vet a társadalmi igazságtalanságnak és fenntartja a rendet, lásd RINGGREN: *Religionen* (1979), 103.

⁶¹ HARPER: *Code of Hımmurapi* (²1904), 100–101.102–103; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (²2003), 158.159.

⁶² Lásd pl. ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 56; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (²2003), 103.126.134.159.176.237.

⁶³ ASSMANN: *Uralom és üdvösség* (2008), 88.

⁶⁴ ASSMANN: *Uralom és üdvösség* (2008), 88, de ugyanígy korábban már BOECKER: *Recht und Gesetz* (1976), 33, majd Assmannra hivatkozva ZENGER: *Überlegungen* (1993), 67–68; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 316; HUMAN: *An ideal for leadership* (2002), 661; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 119–120; SÜSSENBACH: *Elohistorischer Psalter* (2005), 281; BECKER, U.: *Psalm 72* (2008), 131, vö. KARASSZON, I.: *Óizraeli vallás* (1994), 63; KESSLER: *Staat und Gesellschaft* (1992), 210–212, uó: *Ókori Izrael társadalma* (2011), 131–132.

⁶⁵ Lásd WOLFF: *Ószövetség antropológiája* (⁶1994/2001), 242; EBACH: *Armenfürsorge* (1998), 755; FABRY: *Armut* (³2006), 1006. A témához általában lásd SCHWANTES, M.: *Der Messias und die Armen*, in: Struppe, U. (Hg.): *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1989 [eredeti megjelenés: 1977], 271–290; GILLINGHAM, S.: *The Poor in the Psalms*, in: *The Expository Times* 100 (1988), 15–19; uó: *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 Henry Wansbrough OSB* (Library of New Testament Studies 316), London, T & T Clark International, 2006, 25–49; 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; LEVIN, CH.: *The Poor in the Old Testament. Some Observations*, in: uó: *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, 322–338 [eredeti megjelenés, in: *Religion & Theology* 8 (2001), 253–273]; RÓZSA: *A király szociális feladatai a prófétai messiásvárásban*, in: Simon T., L. (szerk.): *Utolérnek téged a szavak. A hetvenéves Sulyok Elemér köszöntése*, Pannonhalma, Pannonhalmi Fıapátság, 2011, 245–260.

⁶⁶ RINGGREN: *Religionen* (1979), 103.164.242; uó: ׀ִרָאֵל (1989), 901; WOLFF: *Ószövetség antropológiája* (⁶1994/2001), 241–242; ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (²1996), 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.

⁶⁷ Ezekhez lásd pl. HODOSSY-TAKÁCS: *Özvegy, árva, jövevény* (2012), 63–75.

Kr. e. 8/7. próféták szociális kritikájával. A Zsolt 72* szegény-tematikájában is főként a késői fogság előtti kor társadalmi viszonyait látjuk 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 elszegényedés tapasztalható. Elsődleges okként az Asszíriának fizetendő súlyos adóterhet említhetjük meg, mely a szegény társadalmi rétegeket kölcsönökre kényszerítette, majd sok esetben adósrabszolgaságba taszította.⁶⁸

A fogság előtti szociális krízisekre a próféták reagáltak legérzékenyebben. Ámósz és Mikeás szociális kritikája hasonló társadalmi kontextusban születhetett, mint a Zsolt 72 alaprétege,⁶⁹ ahogyan a Szövetség könyvének a társadalom periférikus csoportjairól szóló rendelkezései is (Ex 22,20–26*).⁷⁰ Alt és Kessler hívják fel rá a figyelmet, hogy érdekes módon a Kr. e. 8. századi prófétai kritika alapvetően nem a király ellen irányul.⁷¹ A szociális kritika érintettjei jóval inkább a királyi hivatalnokok (Ézs 1,10–17.21–28; Mik 3,11; 7,3; Zof 3,3). Ennek oka valószínűleg abban keresendő, hogy a király az esetek többségében nem személyesen járt el az ügyekben, hanem a gyakorlatban udvari hivatalnokok látták el ezt a feladatot.⁷² Továbbá a kölcsönökkel való visszaélés és adósrabszolgaság élesen kritizált gyakorlatában a király nem volt közvetlenül érintett (vö. Jer 34,8–22).⁷³ 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).⁷⁴ Jeremiás egyetlen pozitív nyilatkozata a királyról, amikor Jósiást méltatja, aki מִשְׁפָּטֹת-ot és צְדָקָה-t gyakorolt, megsegítve ezzel az עֲנִי-t és az אֲבִיּוֹן-t (Jer 22,15–16).⁷⁵ Jeremiás dicsérő megjegyzése is azt erősíti, hogy Jósiás királyi működése és a Zsolt 72 alapszövege összefügghet egymással.⁷⁶

Voltak esetek, amikor a kiszolgáltatott emberek közvetlenül a királytól mint szociális instanciától remélték a segítséget: הַיְשִׁיעַ (אֲדָנִי) הַמֶּלֶךְ (2Sám 14,4; 2Kir 6,26, vö.

⁶⁸ SCHOORS: Königreiche (1998), 84–87. Az adófizetésről, annak számadatairól tudósítanak pl. 2Kir 15,19–10; 16,8; 18,14. A királyság végnapjaiig elhúzódó szociális krízis a fogság után is tovább mélyül, ezért az alapszöveg témája később sem veszít aktualitásából, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 538.569; FREVEL: Grundriss der Geschichte Israels (⁷2008), 677.

⁶⁹ Az özvegyeket, árvákat, jövevényeket Ámósz és Mikeás sem említi társadalomkritikai megnyilvánulásaiban. A Kr. 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.

⁷⁰ Ehhez részletesen lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 132–149.

⁷¹ ALT: Anteil (1959), 354; KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 162–163, hasonlóan ALBERTZ: Religionsgeschichte I (²1996), 183.

⁷² 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 ítélethozatal alsóbb vezetői feladata volt, lásd pl. HARMATTA (szerk.): Chrestomathia, (²2003), 162–163. Egyiptomban az igazságszolgáltatás feladata szintén nem közvetlenül a fáraóra, hanem annak legmagasabb rangú tisztségviselőjére, a vezírre (T3j [Tjati]) hárult, ám döntéseit az uralkodó bármikor felülírhatta, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 270.

⁷³ KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 162–163.

⁷⁴ KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 164–165, vö. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 261.

⁷⁵ KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 209, vö. BRUEGGEMANN: Ószövetség teológiája (2012), 742.

⁷⁶ Ehhez lásd fentebb (3.5.2.1.).

Zsolt 72,12: **אַבְיּוֹן מְשׁוּרֵעַ**.⁷⁷ Cidkijjá rabszolga-felszabadítása konkrét példa arra, hogy a király, beavatkozva a szociális viszonyokba, megsegíti a társadalom egyik legperiférikusabb csoportját (Jer 34,8–22).⁷⁸

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: **עָנִי** (Zsolt 72,2.4.12): 'nyomorult', 'elnyomott', 'szenvedő', '»lecsúszott«' (vö. **עָנָה** II. = 'szerencsétlenné/megalázottan/elnyomottan lenni'); **אַבְיּוֹן** (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. **דָּלָל** I. = 'alacsonynak/kicsinek lenni').⁷⁹ A **דָּל** 'vagyontalan' és az **עָשִׂיר** 'vagyonos, gazdag' egyaránt fél sekelt fizetett templomadóként (Ex 30,15), tehát a **דָּל** nem nincstelen vagy földnélküli, hanem olyan kisparaszt, akinek nincs tőkéje, csak minimális jövedelme,⁸⁰ az eladósodás veszélye miatt viszont az **אַבְיּוֹן**-hoz hasonlóan kiszolgáltatott. Ámósz szintén ezekkel a terminusokkal nevezi meg a társadalom rászorultjait (Ám 2,6.7; 4,1; 5,1.12; 8,4.6).⁸¹ A Szövetség könyvében az **אַבְיּוֹן** a földtulajdonosok ellentéte, tehát saját birtok nélküli (Ex 23,10–11).⁸²

A *pesonae miserae* védelme valójában szintén egy JHVH-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).⁸³ JHVH közvetetten fordul oda a szegényekhez és elnyomottakhoz, amikor átadja a királynak a maga jogrendjét és igazságosságát, hogy a király aztán JHVH tulajdon népét igazsággal, és szegényeit jogosan ítélje.⁸⁴

⁷⁷ STOLZ: **ישע** (1971), 787; KARASSZON, I.: Óizraeli vallás (1994), 61.

⁷⁸ Lásd KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 210–212, uő: Ókori Izráel társadalmá (2011), 131–132.

⁷⁹ Lásd GESENIUS: Handwörterbuch (¹⁷1962), 4.162.605; GERSTENBERGER: **אָבָה** (1971), 21.23–24; BOTTERWECK: **אַבְיּוֹן** (1973), 28–43; BAUMGARTNER: HALAT (1958), 3–5.209–210.719–720; MARTIN-ACHARD: **עָנָה** II (1976), 341; FABRY: **דָּל** (1977), 221–244; GERSTENBERGER: **עָנָה** II (1989), 247–270, vö. GILLINGHAM: Poor (1988), 16–19; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 65–66; uő: A király szociális feladatai (2011), 248.

⁸⁰ FABRY: **דָּל** (1977), 232–233; SCHOORS: Königreiche (1998), 88.

⁸¹ Mivel Mikeás könyvére ezek a kifejezések nem jellemzőek, nyelvi vonatkozásban a zsoltár alaprétege közelebb áll Ámószhoz.

⁸² BOTTERWECK: **אַבְיּוֹן** (1973), 31; SCHOORS: Königreiche (1998), 88.

⁸³ 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–ZENGER: Psalmen 51–100 /²2000/, 250; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Sprichwörter /⁷2008/, 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: „Védellezzétek a nincstelenek és az árvának a jogát, szolgáltassatok igazságot a nyomorultnak és szűkölködőnek! Mentsétek meg a nincstelent és a szegényt, ragadjátok ki a bűnösök kezéből!” (Zsolt 82,3–4). Ők azonban a bűnösök pártját fogják (Zsolt 82,2.5), ezért isteni voltak 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 vitatható, de a monarchiakori keletkezés valószínűnek tűnik. A kérdéshez lásd pl. KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 735; NIEHR: Der Höchste Gott (1990), 79–82; KARASSZON: Zsoltárok (²1998), 595; TERRIEN: Psalms (2003), 591.

⁸⁴ ZENGER: 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; 82; 102; 109; 140; 146, vö. Deut 10,17–18; Jób 5,15, valamint az eljövendő üdvkirály is a

A király tettei mögött Isten tettét feltételezik a 12–14 versek is azáltal, hogy zsoltár szerzője olyan fogalmakkal és szóteriológiai terminusokkal illeti az uralkodót, melyek a Zsoltárok könyvében szinte kizárólag JHVH jelzőiként és JHVH tetteit leíró igékként ismerünk (נצַל *hif.*, ישַע *hif.*, גאַל).⁸⁵ Nem egyszer éppen olyan összefüggésben jelennek meg, amikor JHVH a király megsegítésére indul.⁸⁶ 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 גאַל, a szegények Isten által rendelt megváltójaként jelenik meg.⁸⁷

Ezek mellett további két igével találkozunk: עזַר és חוּס. Az עזַר 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 (אֵין עֲזָרָה) fogalmazódik meg.⁸⁸ A חוּס a Zsoltárok könyvében *hapax legomenon*, más előfordulásaikor JHVH és ember tettét egyaránt jelölheti.⁸⁹

A Zsolt 72,14 szerint a szegények számára a király közbelépése élet-halál kérdés,⁹⁰ a király pedig, ennek megfelelően, prioritásként (יִקַּר) kezeli a szegények ügyét.

4.1.2.2. A király mint a kozmikus rend garanciája (Zsolt 72,3.5–7.16–17aαβ)

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.⁹¹

A királyzsoltárok viszonylag gyakran érintik a termékenység-tematikát. 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 (צַמַח *hif.*) olvasunk,⁹² a Zsolt 144 pedig a király megszabadulása miatt mondott hálát követően, jókívánságok egész

szegények megmentője lesz (Ézs 11,1–5), lásd EBACH: Armenfürsorge (1998), 755; FABRY: Armut (³2006), 1006.

⁸⁵ Vö. KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 284. A נצַל gyök alanya néhány kivételes esetben nem JHVH, hanem az általa megbízott istenek (Zsolt 82,4), vagy éppen a segítség hiánya fogalmazódik meg (Zsolt 7,3; 33,16; 71,11), vö. BERGMANN: נצַל (1976), 97. Az itt említett gyökök a Zsolt 69–72 korpuszon belül jellegzetes kifejezések: ישַע: Zsolt 69,2.14.30.36; 70,5; 71,2; 72,4.13; נצַל: Zsolt 69,15; 70,2; 71,2.11; 72,12; צַדִק: 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: ישַע (1971), 786–787; STAMM: גאַל (1971), 384; RINGGREN: גַּאֵל (1973), 886–887.

⁸⁶ נצַל: Zsolt 18,1.18.49; 144,7.11; ישַע: Zsolt 18,3.4.36.47; 20,7.7.10, vö. STOLZ: ישַע (1971), 787.

⁸⁷ STAMM: גאַל (1971), 389; YAMAYOSHI: Erlösung (2013), 245–246.248–249, vö. RINGGREN: גַּאֵל (1973), 887.

⁸⁸ BERGMANN: עזַר (1976), 258.

⁸⁹ LISOWSKY: Konkordanz (³1993), 469.

⁹⁰ 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.

⁹¹ RINGGREN: Religionen (1979), 49–50.104.165; KÖCKERT: Vätergott (1988), 281; KESSLER: Staat und Gesellschaft (1992), 161; ALBERTZ: Religionsgeschichte I (²1996), 182; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 56.70; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 149; KEEL-SCHROER: Schöpfung (²2008), 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 (²2008), 98.

⁹² Ehhez hasonlóan Dávid utódja több prófétai textusban mint hajtás, sarj (נִצְרָה; נִצְמַח) jelenik meg (lásd pl. Ézs 11,1; Zak 3,8; 6,12).

sorában kéri a természet megtapasztalható áldásait (Zsolt 144,12–15).⁹³ 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 megázató 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 nem csak stíluslemelei lehetnek egy királyzsoltárnak vagy királypróféciónak, 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.⁹⁴ 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 vegetatív növekedés képét.⁹⁵

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 (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).⁹⁶ A fogalom a helyes uralkodás következményeként, az igazságszolgáltatás végső céljaként jelenik meg (ugyanígy Ézs 32,1.17).⁹⁷ Bár a **שָׁלוֹם** főnév etimológiája nem teljesen tisztázott, a rokon nyelvek alapján

⁹³ Vö. SAUR: Königspsalmen (2004), 211–212.243.254–255; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 334; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 93–111.250–259; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 80–90.

⁹⁴ A Zsolt 85 irodalomkritikai elemzéséhez, ezen belül a Zsolt 85,12–13 kiasztikus struktúrájához lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 528–529. Hasonlóan egységesek irodalmilag a Zsolt 68 és 144 nevezett szakaszai, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 251; uő: Psalmen 101–150 (2008), 779.785.

⁹⁵ Lásd TUAT II/6 (1991), 819–820.

⁹⁶ Tate a zsoltár legfontosabb kifejezésének tartja, lásd TATE: Psalms 51–100 (1990), 225. Valószínű, hogy a kifejezés nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a zsoltár később salamoni feliratot kapjon. Salamon neve nemcsak etimológiailag függ össze a **שָׁלוֹם** gyökkel (vö. 1Krón 22,9), hanem a hagyományban Salamon személyéhez kötődő izráeli virágkor leírásának egyik jellemző kifejezése is (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.

⁹⁷ ROST: Erwägungen (1971), 41; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655, ugyanígy ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 20.128; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 151; JANOWSKI: Frucht der

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 világregd kifejezőjévé válik, melybe a politikai, katonai, jogi, társadalmi és kozmikus aspektusok egyaránt beletartoznak.⁹⁸ Zsoltárunkban a שָׁלוֹם főnév a szociális és kozmikus dimenziók határán jelenik meg, kifejezve a társadalom és a természet ideális kölcsönhatását és a világregd harmonikusságát.⁹⁹ Amikor a צֶדֶק virágzása és a שָׁלוֹם-termés a téma (Zsolt 72,3.7), akkor az igazságosság színterei egészen egymásba fonódnak.¹⁰⁰ A metaforikus leírás szerint a társadalmi rend és jólét (שָׁלוֹם) a király igazságosságának (צֶדֶק + בָּ) „gyümölcse” (Zsolt 72,3),¹⁰¹ 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 (צֶדֶק) a fellegekből! Táruljon fel a föld, és teremjen szabadságot, sarjadjon igazság (צֶדֶק) is vele!”¹⁰²

A שָׁלוֹם itt nem más, mint az isteni áldás szinonimája,¹⁰³ hiszen a forrása nem a földi uralkodó, hanem az őt megbízó JHVH, 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.¹⁰⁴ 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).¹⁰⁵

A שָׁלוֹם fogalmának mint a kozmikus rend kifejezőjének megtaláljuk a párhuzamait az ókori királyszövegekben is.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ Az ókori Mezopotámiában is a király feladatai közé tartozik a béke megteremtése, ezért a *šalāmu* fogalom és származékszavai gyakran szerepelnek királyszövegekben.¹⁰⁸

Gerechtigkeits (2002), 102, vö. HEIM: Perfect King (1995), 227–228.241; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 182.

⁹⁸ SCHMID: Frieden (1983), 605, vö. STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 14–19; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70–71.

⁹⁹ Hasonlóan KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 659; TATE: Psalms 51–100 (1990), 225; STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 39; LIMBURG: Psalms (2000), 242; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 120.

¹⁰⁰ Vö. SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 258.

¹⁰¹ JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 120; vö. SCHMID: Gerechtigkeit (1968), 144; ROST: Erwägungen (1971), 41.

¹⁰² Vö. Hós 10,12; Zsolt 85,12–13.

¹⁰³ EISENBEIS: Wurzel שָׁלוֹם (1969), 196–198, hasonlóan GUNKEL–BEGRICH: Einleitung (1933), 301; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 30.

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ A Zsolt 72,3-ban megjelenő נִשָּׂא ige nagyon hasonló kontextusban jelenik meg 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.

¹⁰⁶ SCHMID: Frieden (1983), 605; WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 51; STENDEBACH: שָׁלוֹם (1995), 20; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62.

¹⁰⁷ GROSS, H.: Idee (1956), 8–9; SCHMID: šalôm (1971), 13–15; ZENGER: Überlegungen (1993), 68; uő: Auslegungen (2003), 158; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 662–663.

¹⁰⁸ SCHMID: šalôm (1971), 27. Ĥammurapi többször békés (*šulmim*) kományszásként írja le saját uralkodását törvénykönyvének végén, lásd HARPER: Code of Ĥammurapi (1904), 98–99; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 157–158 [Dávid Antal fordítása].

Különleges természeti hasonlatot alkalmaz a szerző a Zsolt 72,6-ban, amikor a lehulló és a földet megáztató esőhöz hasonlítja a királyt.¹⁰⁹ Kánaánban az eső és termékenység Baal istenséghez kötődött, s ez az elképzelés nyilvánvalóan Izraelben is széles körben elfogadott volt. A bibliai szövegek ezért nem egyszer vitába szállnak ezzel, és amellet tesznek világos hitvallást, hogy az esőt JHVH adja.¹¹⁰ Ezt a Zsolt 72 közvetlen kontextusa is hangsúlyosan képviseli, hiszen a Zsolt 65–68*-ban JHVH jelenik meg esőadóként, öntözőként, és a föld termékenysége az ő áldásának látható jele (Zsolt 65,10–14; 68,10).¹¹¹

A Zsolt 72,6 költői képe sem állít mást, hiszen a király nem egyenlő az esővel, hanem JHVH szerinti uralkodásának hatása lehet olyan megtermékenyítő, mint (☩!) a földet megáztató esőé, s ahogyan az öntözött földön szárba szökkennek a növények, úgy „virágozzon napjaiban az igaz(ság)”.¹¹² A rendszeres csapadék rendkívüli jelentőséggel bír Izraelben, ezért a költői hasonlat szerint a király igazságos uralkodása létszükséglet, sőt, ahogyan a zsoltárban később kiderül, a tényleges termékenységgel is összefügg.

A király égből való alászállása nem mennyei eredetére utal,¹¹³ hanem azt az áldásközvetítő funkciót juttatja kifejezésre, melyet az uralkodónak JHVH és a teremtett világ között kell betöltenie a hivatalából adódóan.¹¹⁴ A költői kép egyben JHVH és a reprezentáns hasonlóságát is szemlélteti. A 18. (király)zsoltár ősi teofánia-leírásában Isten az, aki leszáll (יָרַד) az égből, és a király megmentésére igyekszik (Zsolt 18,10, vö. Zsolt 144,5), a Hós 6,3-ban pedig a próféta az Úrról mondja: „Eljövetele biztos, mint a hajnalhasadás, eljön hozzánk, mint az őszi eső, mint a tavaszi eső, mely megáztatja a földet.” Szintén Hóseásnál találjuk a JHVH-ra vonatkozó metaforát: „Harmat leszek Izraelnek: virágozik majd, mint a lilium, gyökeret ver, mint a Libánon fái. Ágai szétterülnek, ékes lesz, mint az olajfa, és illatos, mint a Libánon.” (Hós 14,6–7).¹¹⁵ A Zsolt 72,6, átruházva ezeket a királyra, az uralkodó igazságos fellépésének tulajdonítja az országban megtapasztalható isteni áldásokat.

A Zsolt 72,6-ban szereplő יָרַד héber főnév etimológiailag a יָרַח ’juhot/nyáját nyír’ (Gen 31,19; 38,12–13; Deut 15,19; 1Sám 25,2.4.7.11; 2Sám 13,23–24; Ézs 53,7) ’hajat vág (a gyász jeleként)’ (Jer 7,29; Mik 1,16; Jób 1,20) alapjelentésű igével függ össze.¹¹⁶ Az ige alapjelentéséből kiindulva a főnévi forma két jelentést vehet fel: 1) ’lenyírt gyapjú’; 2)

¹⁰⁹ Vö. Péld 16,15: „A király arcának ragyogása éltet, jóakarata olyan, mint a tavaszi esőt hozó felleg.”

¹¹⁰ Lásd ZOBEL: מְטָר (1984), 837–839; HERRMANN: Baal (²1999), 134.137; DAY: Yahweh (2002), 70–77, a témához részletesen lásd pl. HILLMAN, R.: *Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaänischen Wettergott und Jahwe* (PhD Diss.), Halle (Saale), 1965. Ez a vita leglátványosabban az 1Kir 17–18 történetében köszön vissza, továbbá lásd még Ex 19,9.16; 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; Jöel 2,23; Ám 4,7; Mik 5,7; Náh 1,3.

¹¹¹ SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 283, hasonlóan KEEL: Bildsymbolik (1972), 195; LUCASS: Messiah (2011), 92.

¹¹² Ugyanígy ZOBEL: מְטָר (1984), 840; MEINHOLD: Verstehen (2004), 96. Dávid utolsó szavaiban hasonlókat olvasunk: „Az emberek igaz (צַדִּיק) uralkodója, az istenfélő uralkodó olyan, mint (☩) a fölkelő nap reggeli fénye, mint (☩) a felhőtlen reggel, melynek sugarától eső után fű zöldül a földön” (2Sám 23,3b–4), vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 111; KEEL–SCHROER: Schöpfung (²2008), 96.

¹¹³ A sumér királyideológiában a királyság intézményéről azt tartották, hogy az „égből szállt alá”, lásd RINGGREN: Religionen (1979), 100. Murphy joggal vitatja el Duhmnak a zsoltár ezen részére (is) épített messiási értelmezését, lásd MURPHY: Study (1948), 25.

¹¹⁴ ALBERTZ: Religionsgeschichte I (²1996), 182.

¹¹⁵ A Zsolt 72,6 képe a Tórára is érvényes: „Esőként szítáljon tanításom, harmatként hulljon mondásom, mint permet a zsenge füre, záporosó a pázsitra” (Deut 32,2). Ehhez hasonlóan Rasi a Zsolt 72 magyarázatában a יָרַד igéhez a יָרַח főnevet társítja, szerinte Salamon beszédei szállnak le az emberek szívébe, lásd GRUBER (ed.): Rashi’s Commentary (2004), 473.477.836.

¹¹⁶ 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 levágattatás értelmében áll, lásd GESENIUS: Handwörterbuch (¹⁷1962), 136; BAUMGARTNER: HALAT 1 (³1967), 178–179.

'lekaszált fű, kaszáló'.¹¹⁷ Általában a kontextus segít annak eldöntésében, hogy mikor hogyan értendő a főnév. Így a Deut 18,4-ben a **קַשְׂלָה** és a Jób 31,20-ban a **כִּבְשָׁה** főnév miatt egyértelműen a '(lennyírt) gyapjú' fordítás jöhet csak szóba. Az Ám 7,1 esetében a **לְקַשְׂתָּהּ** 'sarjú' főnév előfordulása szintén valószínűsíti, hogy az adott versben a **קַשְׂלָה** szó 'kaszáló'-t jelent. A Zsolt 72,6-ban azonban nem ilyen egyértelmű a helyzet. A *parallelismus*ban a **קַשְׂלָה** főnév párjaként megjelenő **גַּבְשָׁה** főnév a 'kaszáló' jelentést erősítené, de a Bír 6,37–40 lehetséges áthallásai miatt, ahol a **גַּבְשָׁה**, 'levágott gyapjú(fürt)' kifejezés együtt szerepel az **גַּבְשָׁה** főnévvel, a korai fordítások a 'gyapjú' szóval adják vissza a főnevet.¹¹⁸ A korai fordítások által megjelenített párhuzam a Gedeon-történet és a királyzsoltár inkább utólagos asszociáció, mintsem tudatos szerzői szándék, ezért a kézenfekvőbbnek tűnő 'kaszáló' fordítást részesítjük előnyben.¹¹⁹

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 termés hozam.¹²⁰ A hegyek nemcsak a békességet hoznak (Zsolt 72,3), hanem a materiális jóléthez szükséges gabonát is bőven termik (Zsolt 72,16).¹²¹

A **שְׁלוֹמִים**-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.¹²² A nép jóléte – különösen egy agrártársadalom esetében –

¹¹⁷ GESENIUS: Handwörterbuch (¹⁷1962), 135–136; BAUMGARTNER: HALAT I (³1967), 178. Másképp LORETZ: Königspsalmen (1988), 115.121, aki 'érett termés' jelentéssel adja vissza a főnevet. Loretz az általa hivatkozott 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.

¹¹⁸ 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 gyapjú szó (2004), 344; NÉMETH: Preegzisztencia és inkarnáció (2013), 15. Hasonlóan Luther is megmarad a Vulgata olvasatánál, és első előadásoroztában (1517) felhívja hallgatói figyelmét egy glosszában „...ut figura habet *Judic 6 in vellere Gedeonis*,” de az 1545-ös német bibliafordításában is a *das Fell* 'irha, bunda, szörme' jelentésű főnevet használja. A *Biblia Deudsch* margóján is megjegyzi: „Wie Gideon geschah. *Jud 6*,” lásd ROACH–SCHWARZ (Hg.): Wolfenbütteler Psalter (1983), 236. A középkor neves hebraistái és a reformátorok, felülbírálván a standard görög és latin fordítást, 'lennyírt fű'-ként értelmezik a főnevet, mint pl. Münster (1539), Pellikan (1543), Bucer (1547), Bencédi Székely (1548), Kálvin (1557), Károli (1590).

¹¹⁹ Így értelmezi a verset a *Midras T^ehillim*, 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 (⁶1989), 654.659; SEYBOLD: Psalmen (1996), 275.206; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304; TERRIEN: Psalms (2003), 517; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 277. Delitzsch is kaszálóra gondol a 6. vers kapcsán, de megállapítása szerint a **קַשְׂלָה** főnév nem a levágott, hanem a levágás előtt álló füre, ill. rétre vonatkozik, lásd DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 516, ugyanígy TATE: Psalms 51–100 (1990), 220, ami azonban lényegileg nem változtat a szöveg értelmén.

¹²⁰ Vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte I (²1996), 182.

¹²¹ SAUR: Königspsalmen (2004), 145; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160. 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.

¹²² Az isteni áldás, melynek legátfogóbb tartalma nem más, mint a **שְׁלוֹמִים**, 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.

nagymértékben függ a föld termékenységtől, az időjárástól és természeti jelenségektől. A kozmosz stabilitása nélkül a társadalom sem állhat biztos lábakon (vö. pl. Zsolt 144,12–15), és az ókori királyideológia szerint mindezért első renden az istenség által legitimált uralkodó felel.

Az ókori közel-keleti szövegekben is megtaláljuk az uralkodás és termékenység direkt összefüggésének toposzát.¹²³ Az isini Išmedagān (ca. Kr. e. 2. évezred) királyért mondott közbenjáró imában a király társadalmi szerepe után az ország termékenysége jelenik meg témaként, melyben a folyók, a termőföldek gazdagságát kívánja az imádkozó a királynak mint Enlil istenség által garantált sorsot.¹²⁴

Az uralkodók maguk is előszeretettel örökítették meg felirataikban a trónra lépésükkel együtt járó áldásos eseményeket a természetben. A danunák királyáról szóló, már fentebb említett Azittawadda-felirat (ca. Kr. e. 9–7. sz.) a következőképpen fogalmaz:

[...] Ba'al tett engem a danunák atyjává és anyjává, és én életet adtam a danunáknak, kitágítottam Adana síkságának földjét Napkelettől Napnyugatig. És így napjaimban minden jó érte a danunákat, bőség és kellemetesség. Megtöltöttem Pa'ar raktárait, lovat lóra, pajzsot pajzsra, tábort táborra halmoztam. Ba'al és az istenek kegyéből. Megtörtem a gőgösöket, és szétzúztam minden gonoszat, ami az országban volt [...] Felültem hát atyám trónjára, és békét (שלום) teremtettem minden királlyal. Atyjának tekintett minden király, igazságosságom (ב/בצדק/), 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 étellel, 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. [...]¹²⁵

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.¹²⁶

Az ókori Közel-Kelet királyideológiái az uralkodónak sokszor természetfeletti vagy teremtő erőt tulajdonítanak,¹²⁷ vagy a király és az istennő szakrális nászától (*hieros gamos*) várják a

¹²³ KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9; KUHR: Ókori Közel-Kelet (2005), 247, vö RINGREN: Religionen (1979), 165–166.194; HUTTER: Religionen (1996), 176–177.

¹²⁴ 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.

¹²⁵ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 257–258 [Hahn István fordítása]. Eredeti nyelven lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (2002), 6–7. A szöveget a 72. zsoltár összefüggésében idézi pl. SCHMID: šalóm (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 jósjelükkel a királynak, és én uramnak, (és) az országok (fölötti) uralkodásának boldog uralkodási éveket, jogosztó napokat, az egyenesség (igazságosság) esztendeit, bőséges esőket, dús áradásokat, kedvező áratat rendelték [...] 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.

¹²⁷ BERNHARDT: Königsideologie (1961), 269–270; 304; KEEL: Bildsymbolik (1972), 265; KRAUS: Theologie (1979), 151; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 70.

bőséget és termékenységet az országban.¹²⁸ Emellett az ókori nagybirodalmakban az uralkodónak ténylegesen megvoltak az eszközei, hogy elősegítse a föld termékenységét. A csatornaépítések révén az ország lakói valóságosan is megtapasztalták, amit a királyideológia állít a király és termékenység viszonyáról.¹²⁹ Az ókori királyszövegekben megjelenő termékenység-toposzból ezért az uralkodó sokszor kertészként vagy gazdaként jelenik meg.¹³⁰

Lipitištar himnuszában (ca. Kr. e. 2. évezred eleje) például a király úgy nyilatkozik magáról, mint aki Sumér 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).¹³¹ I. Tiglat-Pilezer (Tikultī-apil-Ešarra) annalesze (Kr. e. 12/11. sz.) először a király katonai győzelmeiről számol be, majd gabonabőségéről, gyümölcsösökről, kertekről, parkokról, öntözésről és csatornázásról ír.¹³² II. Szargón nyolcadik hadjáratának (Kr. e. 714) leírásában Urartu országáról olvashatunk. Ebből kiderül, hogy Ursa király miként gondoskodott az ország termékenységéről: a király csatornái esőként öntöznek, melynek hatására hatalmas fák nőnek és gabona-bőség van az országban.¹³³ Lugalzagesi sumér uralkodó feliratában nincs részletezve, hogy csatornázással kapcsolatos-e a szöveg, de a király öntöző funkciója egyértelmű:

Az országot az öröm vizével öntözte [...] Larsát, Utu kedvelt városát, az öröm vizével öntözte...¹³⁴

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 áalom a hét bő és hét szűk esztendőről szintén azt sugallja, hogy az ország termékenysége, illetve terméketlensége első rendben az uralkodótól kérhető számon (Gen 41,14–57).¹³⁵ Az Ez 34,23–31 királyproféciájában az új

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 A király kertész-szerepe mellett jellemző még, hogy építésként 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: šalôm (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 THUREAU-DANGIN (Hg.): Sumerische und Akkadische Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

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 (városfejedelmének) felirata, melyből egy templom építésének részleteit ismerhetjük meg. Ningirsu istenség a következőket mondja Gudeának: „[...] a napon, amelyen te, hűségben irántam, kezéd 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.

Dávid uralkodása termékenységet hoz, az Ézs 19,4–10-ben pedig, éppen ellenkezőleg, a kegyetlen uralkodás a természet anarchiájához vezet.¹³⁶

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 JHVH-tól, aki az igazságosan uralkodó reprezentánsát esővel és bőséggel ajándékozta meg.¹³⁷

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 létesített parkokat (*Lustgarten, pleasure garden*), melyek a király által fenntartott kozmikus rendet egyfajta mikrokozmoszként szimbolizálták.¹³⁸

Júdából is ismerünk ilyet, 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). Az elnevezésből arra következtethetünk, hogy a parkot Uzzijjá király létesítette (Kr. e. 8. sz.), és a Gihónból elvezetett vízzel öntözhatték.¹³⁹ 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 egyértelmű válasz, feltételezések szerint a Kr. e. 8/7. századra datálható épületegyüttes talán Uzzijjá „uralkodói karanténja” (vö. 2Kir 15,5), vagy Ezékiás király nyári palotája lehetett.¹⁴⁰ Az épületet egykor gyönyörű palotakert vehette körül, melyet egy esővíz által táplált, vízgyűjtő medencék, csatornák, alagutak alkotta bonyolult öntözőrendszer tartott fenn.¹⁴¹

¹³⁶ BALOGH: Ószövetségi univerzalizmus (2012), 29.

¹³⁷ Lásd BARTHA: Ószövetség népe (1998), 55; KOENEN: Wasserversorgung (2010), digitális kiadvány, <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/wasserversorgung-3/ch/0c1a5afd68146a3455666a5416ea0f18/>, letöltés dátuma: 2014. március 12; GADOT: Water Installations (2011), 26. A vízellátás helyzetét az ókori nagybirodalmakban, illetve Izráelben jól szemlélteti a Deut 11,10–11: „Mert az a föld, ahova most bemégy, hogy birtokba vedd, nem olyan, mint Egyiptom földje, ahonnan kijöttetek. Ott, ha elvetted a magot, a lábaddal kellett öntözned, mint a zöldségeskertet. Az a föld pedig, ahova most átkeltek, hogy birtokba vegyétek, hegyes-völgyes föld, az égből hulló eső vize itatja.” Bálám látomása is árulkodó, aki a puszta felé fordulva a következőt látja: „Mint hosszan húzódó völgyek, mint folyó mentén a kertek, mint az ÚR ültette aloék, mint víz mentén a cédrusok. Kicsordul a víz vedreiből, vetése bő vizeknél van.” (Num 24,6–7)

¹³⁸ WASCHKE: Kert mint metafora (2007), 91. 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 *lmlk* (𐤋𐤍𐤋𐤍)-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 korokba folyamatosan továbbfejlesztették, lásd GADOT: Water Installations (2011), 26–29.

Amit tehát Uzzijjá vagy Ezékiás szimbolikusan megvalósíthatott egy kicsiny öntözött palotakertben,¹⁴² azt valósítja meg az ideális király az egész országban, annak akár a legextrémebb helyein is. Egy palotakert így 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 hasonlónak,¹⁴³ amit nem csatornák öntöznek, hanem az Úr táplálja (vö. Zsolt 104,16).

A 72. zsoltár alaprége, mely talán először egy éppen trónra lépő uralkodó felé hangzott el, ezeket a kozmikus összefüggéseket látva a következőt kívánja: legyen gabona-bőség az országban, még a hegy tetején is – ahová nem szokás vetni – suhogjon a kalász a Libánon fáihoz hasonlóan (Zsolt 72,16, vö. Zsolt 65,13).¹⁴⁴

Az újkori fordítások és elemzések döntő többsége a gabona nagy mennyiségét, bőségét érti a פֶּסֶת־בָּר kifejezés alatt.¹⁴⁵ Ezzel a konszenzusnak mondható véleménnyel egyetértve, a lehetséges etimológiák és a szövegösszefüggés együttes figyelembe vételével javasoltuk a következő fordítást: יְהִי פֶּסֶת־בָּר 'legyen gabona-bőség'.¹⁴⁶

A gabonakalász mozgását és az általa keltett hanghatást a רָעַשׁ 'remeg, reng, reszket, megrendül' gyök fejezi ki,¹⁴⁷ mely rendkívül szokatlan ebben a szövegösszefüggésben.¹⁴⁸ Legjellemzőbb kontextusa a teofánia-leírások, ahol a רָעַשׁ gyök a földrengésnek vagy a

¹⁴² Palotakert létesítése a Salamonhoz kapcsolódó tradícióban is megjelenik később. A hagyományosan Salamonnal (is) azonosított Prédikátor így nyilatkozik: „Nagyszerű dolgokat alkottam: házakat építettem, szőlőket ültettem, kerteket és ligeteket létesítettem, és beültettem azokat mindenféle gyümölcsfával. Csináltattam víztárolókat, hogy öntözni lehessen belőlük az erdőben sarjadó fákat.” (Préd 2,4–6)

¹⁴³ A királyi palota és a Libánon párhuzamához lásd még Jer 22,6.

¹⁴⁴ Így a 16. vers értelmezéséhez pl. DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 518; MURPHY: Study (1948), 39; CAQUOT: LXXII 16 (1988), 218; TATE: Psalms 51–100 (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 279; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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; JerSir 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 (1990); NASB (1995); SzIT (1996); KNV (1997), valamint az alábbi kommentárokból és tanulmányokból: G. S. G.: Handful (1882), 15; DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 513; BAETHGEN: Psalmen (³1904), 225; KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239; TATE: Psalms 51–100 (1990), 220; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; BROYLES: Redeeming King (1997), 27; KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 22; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 304; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 664; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 104; ZENGER: Auslegungen (2003), 155; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100; SAUR: Königspsalmen (2004), 132; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 278; EATON: Psalms (²2005), 261; GROHMANN: Fruchtbarkeit (2007), 160.

¹⁴⁶ Lásd NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 135–138.

¹⁴⁷ A Zsolt 72,16-ban szereplő nyelvtani forma (רָעַשׁ) egyszer fordul csak 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 ὑπεραίρουμαι 'felnő' igét alkalmazza. Ehhez hasonlítanak a Vulgata fordítások is, ahol *superextollo* / *elevo* passzív formáival találkozunk. H. Ewald (1853) után F. Delitzsch is azt feltételezi, hogy a Septuaginta fordítója יִרְאֵשׁ igét olvasott, és 'csúcsra tör, felnő' jelentést tulajdonított neki, lásd DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 518. Elméletének gyenge pontja, hogy a יִרְאֵשׁ 'fej, fő, csúcs' főnév derivátumaként hipotetikusan megképzett יִרְאֵשׁ igét nem ismerjük más szövegből, így valószínűbb, hogy a fordító önkényesen simított a szövegen. A korai fordítások közül a Targum tünik leghűségesebbnek a רָנַשׁ '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.

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).¹⁴⁹ Mivel azonban a főnévi forma olykor egészen finom mozgásokra is utalhat (Ez 12,18; 37,7; Jób 39,20),¹⁵⁰ 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.¹⁵¹

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.¹⁵² A Zsolt 72 túlzó költői képe hagyománytörténetileg ahhoz a mitikus képzethez is visszanyúlik, mely szerint a Libánon hegyén az Isten kertje található, melyet JHVH ültetett, s ennél fogva egyfajta földi Paradicsom (lásd pl. Zsolt 80,11; 104,16; Ez 31).¹⁵³ A hegy, illetve magaslat általában is az élet egyik fő szimbóluma a víz mellett.¹⁵⁴ A Libánon említése továbbá ismét hidat teremt a Salamon-tradíció felé.¹⁵⁵

A szövegkorrekció után a Zsolt 72,16b-ben szintén egy hiperbola áll előttünk. A bibliai előfordulásai alapján az עָמִיר főnév a már levágott gabonát jelenti,¹⁵⁶ mely élettelenül hever a földön az arató után (Jer 9,21), vagy már kétébe 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 gabonatóblák képe.

¹⁴⁹ SCHMOLDT: רָעַשׁ (1993), 612–613. Az ige hagyományos kontextusaiból származó jelentése ebben a szöveggörnyezetben nem igazán adekvát. A Zsolt 72,16 összehasonlításában szereplő לְבַנוֹן főnévhez jól illeszkedne a רָעַשׁ ige, a mondatban előforduló אֶרֶץ és הָרִים szavak pedig kifejezetten gyakran szerepelnek együtt a רָעַשׁ igével (אֶרֶץ: 11x; הָרִים: 3x), az ige azonban egyértelműen a פָּרִי főnévre vonatkozik, lásd CAQUOT: LXXII 16 (1988), 217; LISOWSKY: Konkordanz (31993), 1351; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48.

¹⁵⁰ Lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 305.310 ellenében SCHMOLDT: רָעַשׁ (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 51–100 (1990), 220, hasonlóan DELITZSCH: Psalmen (1883), 518; GOULDER: Prayers (2004), 243. A sajátos kontextusban megjelenő רָעַשׁ kifejezés értelmezésre 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 Ószövetség 65x említi a Libánon, általában híres cédrusai miatt, de egyszer sem tekinti magát a hegyet istenségnek, ahogyan erre a kánaáni térségben nem egy példát találunk, lásd RÖLLING: Lebanon (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.

¹⁵⁶ Lásd GESENIUS: Handwörterbuch (171962), 600; KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 3 (1983), 799. Az עָמִיר I. gyök igei jelentése pi'élben '(levágott) kalászt/kévét gyűjt, kévét köt' (lásd Zsolt 129,7), másik főnévi formája az עָמִיר I. pedig a már begyűjtött vagy kétébe kötött gabonát jelöli (lásd Lev 23,10–15; Deut 24,19; Ruth 2,7.15; Jób 24,10). A még lábön álló gabona megnevezésére a קָמָה kifejezés használatos (vö. קָוָה), amely növény kalászt (שִׁבְלֵת; 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 GESENIUS: Handwörterbuch (171962), 602.716; KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 3 (1983), 803–804.1034.

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.¹⁵⁷ A trónutódlásra és a dinasztia folytonosságára tett implicit megjegyzést inkább a Zsolt 72,17-ben, a (trón)név burjánzásának képében fedezhetjük fel.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹ Ókori közel-keleti elgondolás szerint a kozmosz stabilitása, a világ és a természet rendje szinte elválaszthatatlanul összefügg a király létevel. Egyfelől oly módon, hogy amennyiben egy király isteni vezetés mellett igazságosan kormányoz, áldásként számíthat a hosszú uralkodásra és életre.¹⁶⁰ Másfelől pedig, ha az uralkodó élete veszélyben volt – betegség, idős kor, ellenség miatt – vagy váratlanul meghalt, a rend garanciája került veszélybe, amit bizonytalanság, instabilitás, sőt akár káosz is követett.¹⁶¹ Ha a király megbetegszik, azaz elhagyja az istenség, akkor nem képes betölteni sem hivatali feladatait, sem pedig áldásközvetítő szerepét.¹⁶²

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,¹⁶³ a király fia felsorolja apjának, hogy a betegsége milyen kaotikus állapotokat eredményezett az országban: a tolvajok rabolhatnak, az özvegyeknek, árváknak és elesetteknek nincs segítőtje, nincs, aki elűzze a szegények elnyomóit.¹⁶⁴ A szövegből hiányzó részek talán a király betegségének kozmikus természeti hatásait is említik.¹⁶⁵ Az Aqhat-eposzban a király halála szárazsághoz és terméketlenséghez vezetett.¹⁶⁶

¹⁵⁷ Így GROHMANN: Fruchtbareit (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 (⁴1883), 518; GUNKEL: Psalmen (1926), 307, vö. SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.279; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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. Ugyanígy pl. Péld 29,14: „Ha a király igazságosan ítéli a nincsteleneket, trónja mindvégig szilárdan áll,” hasonlóan a Péld 20,28. A deuteronómiumi királytörvény is megfogalmazza a király hűségének és hosszú életének összefüggését (Deut 17,20), lásd BRIN: Concept of Time (2001), 191–192, de a Krónikák teológiai értékelésében is összefüggés figyelhető meg a király JHVH-hoz való viszonya, valamint egészsége és uralkodási ideje között, lásd KUSTÁR: Krónikák (2002), 35–37.

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 bizonnal megölték, de tudunk egy 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 Yaššub(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.

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 jajveszékelés. (Ant. XIX. 8.2.)¹⁶⁷

A király életének és a kozmosz, de legalábbis az ország stabilitásának összefüggését az Ószövetség is vallja, amikor JHVH Felkentjét „orrunk lehelete”-ként (רִיחַ אֲפִינוּ מִיְהוָה) említi (JerSir 4,20),¹⁶⁸ illetve a király arcának ragyogását 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.”¹⁶⁹ 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.¹⁷⁰ Ennek számos példáját találjuk az ókori Közel-Kelet irodalmában és az Ószövetségben.¹⁷¹

Bizonyos esetekben a király maga imádkozik hosszú életért és tartós uralkodásért,¹⁷² ahogyan ez a Zsolt 21,5-ből,¹⁷³ vagy például Nabûna’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, úrnömet, a halott életre keltőjét, a hosszú élet adományozóját, s lelkem életéért és orcájának (felém) fordulásáért könyörögtem hozzá [...] Nabû 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) jóváhagyta, (s) szavaimra hajlított Marduk, az én uram szívét. Hódolóan magasztalván, 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...”¹⁷⁴

¹⁶⁷ Lásd FLAVIUS: Zsidók története (41999), 551.

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.

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.

¹⁷² Vö. MURPHY: Study (1948), 45–47; JANOWSKI: Rettende Gerechtigkeit (2009), 365; STEINHILBER: Fürbitte (2010), 41.

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 Ézékiásnak tulajdonít a prófétai könyv, lásd KUSTÁR: „Durch seine Wunden...” (2002), 128–129.

¹⁷⁴ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (22003), 240–241 [Komoróczy Géza fordítása]. Hasonlóan Lugalzagesi király feliratában, ahol az uralkodó így imádkozik Enlilhez: „[...] életemhez adjon még életet,” lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): Sumerische und Akkadische Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (22003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

Természetesen sok esetben valaki más (pl. udvari pap, próféta /vö. Jer 37,3/, vezető beosztású személy) az, aki imádságban közbenjár a királyért és kéri az istenektől az „örök” életet.¹⁷⁵

Így például egy Lipitištarért mondott könyörgésben az imádkozó An istent kéri, hogy hosszú napokat adjon a királynak.¹⁷⁶ Sumér 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.¹⁷⁷ Így például egy sumér királyhymnus végén Būr-Sin (Kr. e. 2. évezred eleje) uralkodóért mondott ima is témájává teszi a király hosszú életét,¹⁷⁸ vagy az Ugaritban és Emarban egyaránt megtalált sumér és akkád nyelvű (koronázási?) himnusznak szintén kifejezetten hangsúlyos része a király életéért és egészségéért való könyörgés.¹⁷⁹ 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 élet és egészség.¹⁸⁰ Szintén Ugaritból ismerünk egy töredékes imát (KTU 2.7), melynek csak néhány sora érthető jól, ebből viszont egyértelműen kiderül, hogy a szöveg a király életéért és uralma tartósságáért való közbenjáró könyörgés.¹⁸¹

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.”¹⁸² 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.¹⁸³ A Merneptah-sztélén pedig ez olvasható: „Adassék neki olyan (hosszú) életidő, mint Rēnek.”¹⁸⁴

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, csatlakoztak 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 országrész bizakodik a király személyében.¹⁸⁵

Egy Aššurbānāplinak 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 tánkra perdülünk, a királyt, az én uramat áldjuk!¹⁸⁶

¹⁷⁵ KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9; JANOWSKI: Rettende Gerechtigkeits (2009), 365.

¹⁷⁶ FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 103.

¹⁷⁷ SHEHATA: Musiker und ihr vokales Repertoire (2009), 320.

¹⁷⁸ HALLO: New Hymns (2010), 222.

¹⁷⁹ 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.

¹⁸⁰ DIETRICH, M.: Schöpfergott (2009), 86–87; NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 615.

¹⁸¹ NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 615.

¹⁸² HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 158 [Dávid Antal fordítása].

¹⁸³ KEEL: Bildsymbolik (1972), 302; WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 444–445.

¹⁸⁴ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 58 [Kákósy László fordítása].

¹⁸⁵ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 196 [Komoróczy Géza fordítása].

¹⁸⁶ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 207 [Komoróczy Géza fordítása].

Uruk városa és az Ēanna szentély imádkozzék az országok királyáért, az én uramért! Naponta könyörgök az uruki Ištárhoz és Nanához [a király, az én uram] életének megtartásáért!¹⁸⁷

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, Bēlsaccar (= Bēlšarušur) királyfiért szól.¹⁸⁸

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,¹⁸⁹ mind pedig az ókori Izráel környezetében¹⁹⁰ hasonlóképpen jelenik meg a királyt éltető akklamációs formula, legjellemzőbb kontextusa pedig a királlyá választás, felkenés vagy koronázás.¹⁹¹

Az izráeli/júdai királyteológiára is igaz, hogy mivel az ország létének és működésének garanciájáról van szó, fontos imatéma, hogy a király sokáig éljen.¹⁹² 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.¹⁹³ 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).¹⁹⁴

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 imádkozott a királyért, a családjáért, a birodalomért (Ezsd 6,10; 7,23), valamint – állami pénzből – áldozatot is mutattak be értük.¹⁹⁵

A király életét és uralmának tartósságát a Zsolt 72 szerint a kozmikus stabilitással (שְׁמֵשׁ וְיָרֵךְ) és a generációk váltakozásával (דֹר וְדֹרִים, עוֹלָם) szükséges egy szintre emelni.¹⁹⁶

Elfogadva a Septuaginta értelmezését, mely kétségtelenül egy jobb olvasatot kínál, először az 5. versben találjuk meg a témát. A Zsolt 72,5-ben a יִרְאוּךָ 'féljenek téged'

¹⁸⁷ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 205 [Komoróczy Géza fordítása].

¹⁸⁸ FANT–REDDISH: Lost Treasures (2008), 232–233.

¹⁸⁹ 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 יְחִי הַמֶּלֶךְ, melyet esetenként a király neve is követ. Hosszabb formát találunk az 1Kir 1,31-ben (יְחִי אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם), a 2Sám 16,16-ban pedig megismétlődik a rövidebb formula (יְחִי הַמֶּלֶךְ יְחִי הַמֶּלֶךְ). A Zsolt 72,15-öt nem soroltuk ugyan a királykori alapréteghez, de a vers a királyt éltető formulát egészen röviden, egy יְחִי(י) sorkezdet formájában felveszi.

¹⁹⁰ Az Emar és Ugarit városában talált szöveg (Msk. 74243; RS 79.025 A–C) kezdetén ez áll: *buluṭ bēlī* 'Élj, királyom!'; lásd DIETRICH, M.: Krönungshymnus (1999), 182; NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 615.

¹⁹¹ DIETRICH, M.: Krönungshymnus (1999), 182; SAUR: Königserhebung (2005), 32.34.36.38. A Dán 2,4; 3,9; 5,10; 6,7; 6,22 versekben szereplő מֶלֶךְ לְעֹלָמִין חַי 'Király, örökké élj!' formula inkább egyfajta köszöntés, illetve a királlyal való beszéd bevezetője. Ugyanígy a Neh 2,3-ban: הַמֶּלֶךְ לְעֹלָם יְחִיָּה.

¹⁹² STEINHILBER: Fürbitte (2010), 31–32.

¹⁹³ ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 69.

¹⁹⁴ KARASSZON, D.: Zsoltárok (2019), 587; BARBIERO: Risks (2008), 80.

¹⁹⁵ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (2019), 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.

¹⁹⁶ STEINHILBER: Fürbitte (2010), 32, vö. BRETTNER: God is King (1989), 51.

kifejezést, ahogy fentebb már láttuk,¹⁹⁷ a görög verzió alapján a **יִאֲרִיךְ** '(és) éljen hosszan' kifejezésre szükséges emendálni.

A masszoréta olvasat nyelvtani és teológiai problémáin túl a szövegkorrekció létjogosultságát erősíti, hogy egyrészt más királyszoltárban, másrészt több ókori királyfeliratban is megjelenik az **אֲרַךְ** gyök ugyanebben az összefüggésben. A Zsolt 21,5 szerint például a király a napok hosszúságának (**אֲרַךְ יָמִים**) ajándékát kapja, akárcsak Salamon az 1Kir 3,14-ben, ahol az ige alanya maga az Isten (**וְהֵאֲרַכְתִּי אֶת־יָמֶיךָ**).¹⁹⁸ A Biblián kívüli ókori királyszövegek közül pedig a legközelebbi párhuzamot azok a föníciai feliratok jelentik, melyekben a királynak mondott jókívánságok kontextusában nemcsak az **אֲרַךְ** 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:¹⁹⁹

Ba'al Šamēm (= /az/ Ég Ura) és Búblosz Úrnője és Búblosz isteneinek közössége/gyűlése tegye hosszúvá (**אֲרַךְ**) Jechimilk napjait és [uralkodásának] éveit Búblosz felett, mert igazságos/legitim király és egyenes király (**יֵשֶׁר וּמֹלֵךְ** [הוּ]).²⁰⁰

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:²⁰¹

Áldja meg Búblosz Úrnője Jechawmilket, Búblosz királyát, és éltesse őt, és tegye hosszúvá (**אֲרַךְ**) napjait és éveit Búblosz felett, mert igazságos király (**יֵשֶׁר וּמֹלֵךְ**) ő.²⁰²

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 (**אֲרַךְ**), évek sokaságát...²⁰³

Újasszír és újbabiloni párhuzamok is akadnak. Így például Nabûna'id már szintén idézett sztléljén a király maga mond imát a hosszú életért,²⁰⁴ avagy Aššurbānapli koronázási himnuszának (SAA III, 11) második sorában a következőt találjuk:

Aššur, aki neked a [jogart] a[dtá], napjaidat és éveidet tegye hosszúvá (*arāku*).²⁰⁵

¹⁹⁷ A szövegkritikai kérdés tárgyalását lásd fentebb (3.1.).

¹⁹⁸ BRETTLER: *God is King* (1989), 52; BRIN: *Concept of Time* (2001), 192.194.

¹⁹⁹ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 115; GREEN: *Ideology of Domestic Achievements* (2010), 89.

²⁰⁰ Lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): *KAI 1* (²2002), 1; TUAT II/4 (1988), 584 [fordította: N.Á.].

²⁰¹ Hasonlóan ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 117.

²⁰² Lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): *KAI 1* (²2002), 2; TUAT II/4 (1988), 587 [fordította: N.Á.]. Több búbloszi uralkodó, mint például Abíbaal (**אֲבִיבַעַל**), Elibaal (**אֲלִיבַעַל**), Sipitbaal (**שִׁפִּיטבַעַל**) feliratában szó szerint ugyanaz a formula jelenik meg: **וּשְׁנַחַת עַל גְּבַל** [a király neve] **יָמָת**, azaz 'Tegye hosszúvá Búblosz Úrnője [a király neve] napjait és éveit Búblosz felett'. A vonatkozó föníciai szövegeket lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): *KAI 1* (²2002), 1–2.

²⁰³ Lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): *KAI 1* (²2002), 7; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (²2003), 258 [Hahn István fordítása], vö. THEUER: *Mondgott* (2000), 444.

²⁰⁴ HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (²2003), 240–241 [Komoróczy Géza fordítása], hasonlóan Lugalzagesi király feliratában is, lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): *Sumerische und Akkadische Königsinschriften* (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (²2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁰⁵ Idézi ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 110; úó: *Psalm 72* (2002), 157 [(németből) fordította: N. Á.].

Bēlibni parancsnok, Aššurbānapli legfőbb katonai vezetője Elámról írt jelentését a következőkkel kezdi:

[A királyok urának, uramnak] Bēlibni, a szolgád (küldi), [Aššur, Šamaš és Marduk] ajándékozzanak a királyok urának, az én uramnak lelki épséget, testi épséget, [hosszú életet,] tartós uralkodást!²⁰⁶

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 évekkal halmozott el [...] Sîn, az istenek királya: kegyesen pillantottál reám – hosszúvá tetted napjaimat.²⁰⁷

A hosszú élet kívánását az אָרָךְ ige mellett a Nap (שֶׁמֶשׁ) és a Hold (יָרֵחַ) említésével nyomatékosítja a Zsolt 72,5, de az égitestek megjelennek később a 7. és 17αβ versben is.²⁰⁸

A költemény szerzője az 5. és 17αβ versben hosszú életet és uralkodást kíván a királynak, melyet a Nap és Hold tartósságával, az égitestek kozmikus stabilitásával köt össze.²⁰⁹ A masszoréta szövegben itt szereplő לְפָנַי 'előtt' prepozíció minden bizonnyal térbeli értelemben áll, ennek parallelje az עִמָּךְ 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.²¹⁰

Ezek a prepozíciók az égitestekhez kapcsolódva az időbeli folytonosságot, jövőbeli tartósságot fejezik ki, ahogyan egyébként a שֶׁמֶשׁ és יָרֵחַ főnevek más összefüggésben is gyakran használatosak időszakok (évszak, hónap, napszak, ünnepnap) kifejezésére.²¹¹ A szerző itt azt kívánja, hogy az „örök” élettartamú égitestek színe előtt (לְפָנַי/עִמָּךְ) 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 (בְּיָמָיו) tapasztalható igazságnak és a békességnek csak akkor lehet

²⁰⁶ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 225 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁰⁷ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 244 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁰⁸ A שֶׁמֶשׁ és יָרֵחַ 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; Jóel 2,10; 3,4; 4,15; Hab 3,11.

²⁰⁹ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 110.112; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 322; THEUER: Mondgott (2000), 95–96.311.444; DILLER: Dimensionen (2010), 6.7. Ahogyan JHVH, úgy a király funkcióinak leírása is sokszor tartalmaz szoláris elemeket az Ószövetségben, azonban JHVH-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.

²¹⁰ 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 Dahood kommentárjára és ugariti nyelvi párhuzamokra alapoz – ezzel szemben a versben szereplő עִמָּךְ és לְפָנַי prepozíciókat egyformán 'mint' jelentéssel fordítja, lásd PAUL: Blessing (1972), 351–352, vö. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 110. Paul feltételezését gyengíti, hogy az nem harmonizál az alapréteg többi prepozíciójával. Az összehasonlítás kifejezésére a következő, 6. vers (majd később a 16. vers is) a עִמָּךְ prepozíciót használja, a לְפָנַי későbbi előfordulása (72,17) pedig aligha veheti fel a 'mint' jelentést. Paulnak csupán annyiban adhatunk igazat, hogy az egymás párhuzamaiként szereplő prepozíciók szinonim értelműek, ahogyan ezt Dietrich–Loretz-nél is láttuk.

²¹¹ DILLER: Dimensionen (2010), 5.7.

vége, amikor már a Hold sem lesz (עֵד־בְּלִי יָרֵחַ). Ezzel a szerző egy olyan végpontot nevez meg, mely lényegében nem realizálható.²¹²

A király hosszú életének hozzákapcsolása az égitestek állandóságához nem egyedi jelenség az Ószövetségben. Legközelebbi példaként egy másik királyzsolttárt, a Zsolt 89,37–38-at említhetjük, ahol a dávidi dinasztia létének viszonyítási pontja (בְּ) a Nap és a Hold, melyek örökké (עוֹלָם) léteznek.²¹³

Utódja örökké lesz,
trónja, mint a Nap, előttem (lesz).

זָרְעוּ לְעוֹלָם יְהוָה 37
וְכִסְאוֹ כְּשֶׁמֶשׁ נִגְדִי:

Mint a Hold megmarad örökre,
(mint a) hű tanú a felhő(k)ben. Szela.²¹⁴

כִּנְרֵחַ יָפוֹן עוֹלָם 38
וְעֵד בְּשָׁחַק נְאֻמָּן סֵלָה:

Természetesen az ókori kultúrákban is találunk párhuzamokat. A motívum igen gazdagon dokumentált az ókori közel-keleti királyszövegekben: sumér, akkád, föníciai és arámi párhuzamokat egyaránt ismerünk. Sok esetben mindkét égitest megjelenik, olykor pedig csak a Napot nevezi meg a szöveg.²¹⁵ A motívum azt a nyilvánvaló ténytet mutatja, hogy a Nap és az élet összefüggését már az ókori ember is jól ismerte.²¹⁶

A Zsolt 72,5-höz legközelebb álló paralellek sumér-akkád, ugariti és föníciai feliratokon olvashatók.²¹⁷ Būr-Sin (Kr. e. 2. évezred eleje) uralkodóért mondott sumér királyhymnusban Enlil isten ígérete így hangzik: „Olyan hosszúvá akarom tenni az életedet, mint a Nap előttem.”²¹⁸ Egy ugariti táblán található szöveg azt kívánja a királynak, hogy az alvilág istenétől, Rapi’ütől nyerjen dicsőséget, erőt és hatalmat a Nap és Hold napjai alatt.²¹⁹ 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 (שֶׁמֶשׁ וַיָּרֵחַ) neve is!²²⁰

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 istenségként tisztelték őket. A Nap és Hold kánaáni kultusza, a mezopotámiai Sîn-kultusz és Šamaš-kultusz, valamint az egyiptomi Ré-kultusz nyilvánvalóan hatottak az ószövetségi istenképre.²²¹

²¹² DILLER: Dimensionen (2010), 8, vö. BRIN: Concept of Time (2001), 151.

²¹³ 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 dinasztiaival kapcsolatban kerül megemlítésre.

²¹⁴ Fordítás: N. Á.

²¹⁵ VARGA: Ótestamentumi zsolttárárköltészet (1911), 18; PAUL: Blessing (1972), 353; DIETRICH–LORETZ: ‘m/lpny (1988), 115–156, ugyanígy HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 306.

²¹⁶ Lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 189–192; STÄHLI: Solare Elemente (1985), 23–30; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 111; ENGHY: Isten népe (2013), 26.

²¹⁷ PAUL: Blessing (1972), 353; MEINHOLD: Verstehen (2004), 95.

²¹⁸ HALLO: New Hymns (2010), 222, vö. PAUL: Blessing (1972), 353; FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 106.

²¹⁹ A szöveg (KTU 1.108) német fordítását lásd NIEHR: Königtum und Gebet in Ugarit (2013), 614.

²²⁰ Lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (⁵2002), 7; TUAT I/6 (1985), 640–645; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 258 [Hahn István fordítása]. A párhuzamhoz lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 115; THEUER: Mondgott (2000), 311.444.

²²¹ VARGA: Ótestamentumi zsolttárárköltészet (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 (⁶2010), 303.

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 tisztítottalak (szenteltelek) meg, hogy addig élj, mint Ré (= a Nap/isten).”²²² A Merneptah-sztélén pedig azt olvashatjuk, hogy „Merneptah élettel van megajándékozva, mint Rē.”²²³ A Nap/Ré örök életét a fáraó életével összekapcsoló formulák rendszerint a trónnevekben is helyet kapnak.²²⁴ Az ún. *ankh* (= *nh*)-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.²²⁵

A Zsolt 72-ben az égitestek funkciója elsősorban az, hogy az idő haladását és ritmusát jelezzék, és mint maguk is múlandó teremtmények (vö. Zsolt 72,7) nyilvánvalóan nem önálló istenségként jelennek meg a zsoltárban.²²⁶ 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 ószövetségi szövegekben (lásd pl. Hós 6,3.5; Zof 3,5; Mal 3,20).²²⁷ Az asszír királyideológiában az igazságszolgáltatás Sîn és Šamaš istenekhez kötődő funkció,²²⁸ a Zsolt 72,1-ben ezért a *צַדִּיקָה* és *מִשְׁפָּט* átadójaként megjelenő JHVH szintén a napisten funkcióit viseli magán.²²⁹ Ezért is jelenik meg később az igazságosan ítélő JHVH-reprezentáns megrajzolásában a szoláris terminológia.²³⁰

²²² KEEL: Bildsymbolik (1972), 238. [(németből) fordította: N.Á.]

²²³ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 59 [Kákosy László fordítása].

²²⁴ Pl. „Intef (*Intf*) [...], akinek élet adatott, mint Rē-nek mindörökké”; „Rē Fia, Senwosret (*Sn-wsr.t*), aki Örökkön Örökké Él”; „Hakaurē, 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.

²²⁵ KEEL: Bildsymbolik (1972), 190–187–92.

²²⁶ Ugyanígy ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 113. Az égitestek kultikus tisztelete az izraeli és júdai vallásosságba is időnként 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, múlandóságuk 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.

²²⁷ STÄHLI: Solare Elemente (1985), 31–32.43–45; KEEL: Bildsymbolik (1972), 187–189; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 109–131; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 68.

²²⁸ 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 Gerechtigkeiteit (2000), 110–112.

²²⁹ Lásd fentebb, valamint ARNETH: Sonne der Gerechtigkeiteit (2000), 110; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 59. A JHVH-vallás szolarizálódásának ténye vitathatatlan, a folyamat azonban összetettsége miatt csak részben rekonstruálható, hiszen tartalmi, idői, regionális és szociológiai aspektusokat egyaránt figyelme kell venni, lásd LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 66. Arneth, aki a JHVH-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 Izraelben, a vallástörténeti folyamat azonban nem szűkíthető le erre a korra, vö. LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 36.59. A JHVH-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.

²³⁰ JHVH szoláris funkciói és a királyság összefonódását mutatják azok a Kr. e. 8. századi júdai *lmlk* (𐤇𐤋𐤍) -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 Gerechtigkeiteit (2000), 200; LEUENBERGER: Solarisierung (2011), 53–54.68.

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 meghirdetésével vette kezdetét.²³¹ Ez a név újradefiniálta a királlyá 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” (שֵׁם/שֵׁם) ígérete a 2Sám 7,9 és 1Krn 17,8 versekben (vö. Gen 12,2).²³² 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 (2Kir 11,12; Zsolt 2,7).²³³ A történeti szövegek különböző forrásaiban kiütköző névingadozások háttérében is azt sejtethetjük, hogy a hagyományban keveredett a születési és a koronázási név.²³⁴ Egy speciálisabb, de egészen egyértelmű eset, amikor az idegen fennhatóság alatt trónra lépő júdai uralkodóknál olvasunk új névadásról (2Kir 23,34; 24,17).²³⁵

A Zsolt 72 alaprétegében is fontos teológiai kijelentésekkel találkozunk a király (trón)nevét illetően.²³⁶ A 17αβ vers kettős jókívánságot fogalmaz meg:

²³¹ 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 királyszövegeknek, hogy az istenek a király „nevét az uralkodásra/királyságra ejtették ki”, lásd pl. HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103.126.188.207.208.

²³² Lásd pl. VON RAD: Judäisches Königsritual (1947), 215–216; HONEYMAN: Regnal Names (1948), 13–25; DE VAUX: Lebensordnungen I (1960), 174–177; SCHMID: šalom (1971), 73; KEEL: Bildsymbolik (1972), 243; WILDBERGER: Thronnamen (1979), 56–74; SAUR: Königserhebung (2005), 41; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 75, vö. KEEL–UEHLINGER: Göttingen, Götter und Gottessymbole (2010), 303–304.

²³³ VON RAD: Judäisches Königsritual (1947), 213–214; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 587; RÓZSA: Üdvösségeközvetítők (2001), 59.60; KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 69–70, vö. WASCHKE: Wurzeln (2001), 38.

²³⁴ Jósiás fia a 2Kir 23,30–31.34 versekben Jóház névvel szerepel, a Jer 22,11 és az 1Krn 3,15 versekben viszont Sallúmként. Amacjá fia a DTM-ben legtöbbször Azarjá (2Kir 14,21; 15,1.6.7.8.17.23.27), de Uzziájá néven is megjelenik (2Kir 15,13.30.32.34), a prófétai irodalomban viszont minden esetben Uzziájá (Ézs 1,1; 6,1; 7,1; Hós 1,1; Ám 1,1; Zak 14,5), a Krónikás pedig szintén mindkét nevet használja (1Krn 3,12: Azarjá; 2Krn 26: Uzziájá). Salamon neve is trónnévnek tűnik, eredetileg talán Jedídjának 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 Elhánának hívták (vö. 2Sám 21,19; 23,24; 1Krn 11,26; 20,5), az erre vonatkozó hipotézis azonban nem túl meggyőző és háttérében Góliát legyőzéséről szóló történetek harmonizálásának szándéka állhat. Ez utóbbi elmélethez lásd pl. HONEYMAN: Regnal Names (1948), 23–24; PÁKOZDY: 'Elhánan' (1956), 257–279, az elmélet kritikájához lásd pl. HOFFMANN: David (1973), 199–206; WILDBERGER: Thronnamen (1979), 63.

²³⁵ 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.

²³⁶ 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 kétségtelenül megengedi azt is, hogy a 'hírnév' terjedésére gondoljunk (vö. Zsolt 45,18; 1Kir 5,11), és a két értelmezés nem is zárja ki egymást. A 17αβ versben hír(név)ként fordít például RSV/NRSV (1952/1989), ÚF (1990), SchB (1951/2000); KRAUS, N.: Dávid zsoltárai (1999), 396; TERRIEN: Psalms (2003), 517; DILLER: Dimensionen (2010), 6. A „név” vagy „nagy név” a sumér, 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

Legyen neve örök,
a Nap előtt sarjadjon neve.²³⁷

יְהִי שְׁמוֹ לְעוֹלָם 17aα
לְפָנֵי-שָׁמֶשׁ יִנְיָ/יִנְיָ֫ שְׁמוֹ 17aβ

A kérés első felének kulcskifejezése az עוֹלָם főnév.²³⁸ A főnév az alaprétegen kívül is megjelenik, egy egészen más összefüggésben (Zsolt 72,19), az alapzsoltárban 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; 89,37–38; 110,4; 132,12.

Ezek között több esetben az עוֹלָם a זָרַע 'mag, leszármazott' főnévre, azaz Dávid utódaira vonatkozik: Zsolt 18,51 (עַד-עוֹלָם); Zsolt 89,5 (אֲכִין זָרַעֲךָ); Zsolt 89,37 (זָרַעוּ לְעוֹלָם יְהוָה), hasonlóan Zsolt 89,30 (זָרַעוּ לְעַד זָרַעוּ).²³⁹ A Zsolt 72,17aα-val való teológiai kapcsolatot támasztja alá Kselman megfigyelése is, mely szerint a שָׁם és a זָרַע főnevek bizonyos kontextusokban szinonimákként is érthetőek,²⁴⁰ a כּוֹן זָרַע idióma pedig bibliai²⁴¹ 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 (אֲשֻׁמְנַעֲזַר)-sírfelirat szerint: זָרַע בֶּן זָרַע 'és ne legyen nekik fiuk sem utódjuk' (Kr. e. 5. sz. eleje), valamint hasonló megfogalmazásban a Tabnit (תַּבְּנַת)-sírfeliraton: זָרַע בְּחַיִּים חַחַת שְׁמוֹ 'ne legyen utódod az élők között a Nap alatt' (Kr. e. 5. sz.).²⁴²

A királyzsoltárok közül megemlíthetjük még a Zsolt 21,5; 45,3.7 és 110,4 verseket. A שָׁם 'név' helyett itt a király napjaira, áldott voltára, trónjára, illetve papi tisztére vonatkozik az עוֹלָם főnév. A Zsolt 132,12 szintén hozza a témát, az עוֹלָם főnév helyett azonban az azzal rokon értelmű עַד-עַד-עַד-formulát alkalmazza, ami a JHVH-hoz hűséges Dávid-fiak uralkodásának időtartamát hívatott jelölni: „az ő fiaik is örökké/mindvégig (עַד-עַד-עַד) trónodon

párhuzamok miatt is a (trón)névként való értelmezés tűnik valószínűbbnek, lásd így pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 326–327.

²³⁷ Fordítás: N. Á.

²³⁸ A főnév igen gyakori a Zsoltárok könyvében, a szó 460 ószövetségi előfordulásából 143x (31%) zsoltárban fordul elő. A részletes statisztikához, lásd JENNI: עוֹלָם (1976), 229.

²³⁹ A Zsolt 89,37 versnél a 72. zsoltárral 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 égitegekben (כִּי־רָחָק; כִּי־שָׁמַיִם), hanem az égben (כִּי־מִי שָׁמַיִם) manifesztálódik.

²⁴⁰ 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 (2004), 108–109; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 160 [Dávid Antal fordítása]. Idrimi felirata (Kr. e. 16/15. sz.) szintén tartalmaz egy hasonló formulát, melyben szobrának eltulajdonítóját vagy tönkretévőjét sújtja az átok, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 254 [Harmatta János fordítása]. Egy Észarhaddón királyhoz kötődő feliraton jókívánságként szerepel, hogy nevét és magját sokasítsa meg Marduk, lásd KÖCKERT: Vätergott (1988), 286, lásd még STEYMAN: Deinen Thron (2002), 220.

²⁴¹ Lásd Zsolt 89,5; 102,29; Jób 21,8.

²⁴² Lásd KSELMAN: Psalm 72 (1975), 80, vö. NÉMETH: 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–RÖLLING (Hg.): KAI I (2002), 3.7. [fordítás: N. Á.]

ülnek”.²⁴³ A Zsolt 21,7 a לָ + 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, ²⁴⁴ évei (tartsanak) nemzedékről nemzedékre.	יָמִים עַל־יְמֵי־מַלְךְ תוֹסִיף שְׁנוֹתָיו כְּמוֹדֵר וְדָר: ²⁴⁴	7a 7b
Lakjon/üljön örökké Isten előtt, kegyelmet és hűséget ossz/juttass neki, hogy őrizzék őt. ²⁴⁵	יָשֶׁב עוֹלָם לִפְנֵי אֱלֹהִים חֶסֶד וְאַמֶּת מִן יִנְצְרָהוּ: ²⁴⁵	8a 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 vonatkozik, hanem a trónon ülésre (יָשֶׁב),²⁴⁶ az עוֹלָם parallel kifejezése, a דָר וְדָר azonban nagyon hasonló tartalommal jelenik meg a Zsolt 72,5-ben (דוֹר דוֹרִים), egyaránt a király napjaihoz kapcsolódóan. Szintén parallelizmusban említi a két kifejezést a Zsolt 89,5: „Örökkön-örökké (עַד־עוֹלָם) meghagyom utódodat, nemzedékről nemzedékre (לְדֹר־וְדוֹר) építem trónodat (Szela).”²⁴⁷ 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 דוֹר דוֹרִים kifejezéssel áll együtt.²⁴⁸

A tágabb bibliai és teológiai kontextusra gondolva a hosszú, illetve vég nélküli királyi uralom a Nátán-jövendülésre (2Sám 7,8–17) enged asszociálni,²⁴⁹ mely prófécia a bibliai hagyományban a dávidi dinasztia legitimációs bázisát jelenti. A 2Sám 7,13.16-ban az עַד־עוֹלָם kifejezés a trónra (כְּסֵא / מִמְּלָכֶת) és az uralkodói házra (בֵּית) vonatkozik.

A királyt éltető felkiáltásoknak is néhány esetben része az עוֹלָם kifejezés: 1Kir 1,31 (יְחִי אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֹלָם); Dán 2,4; 3,9; 5,10; 6,7.22 (מִלְכָּא לְעֹלָמִין חַיִּי); Neh 2,3 (הַמֶּלֶךְ לְעֹלָם יְחִיָּה).²⁵⁰

²⁴³ Az עַד־עַד-formula 132. zsoltáron belül a 14. versben ismét megjelenik, ahol már nem a dáviditák trónon ülésének (יָשֶׁבוּ לְכֵסֵא־לֵךְ), hanem JHVH Sionon lakásának (בַּיהוָה אֵשֶׁב) idői koordinátáit adja meg, kifejezve a Felkent és JHVH egzisztenciális összefonódását.

²⁴⁴ Vö. Lugalzagesi sumér uralkodó imája Enlilhez: „[...] életemhez adjon még életet”, lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): Sumerische und Akkadische Königsinschriften (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁴⁵ Fordítás: N. Á.

²⁴⁶ Vö. Zsolt 132,12.

²⁴⁷ Hasonlóan még Zsolt 85,6; 45,18. A 45. (király)zsoltárban nemcsak a דָר וְדָר és a לְעֹלָם וְעַד 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 dinasztiájának tényleges folytonossága a téma, hanem szóbeli fennmaradása, amit talán éppen a királynak írt művön keresztül (Zsolt 45,2: מִנְעִשִׁי לְמֶלֶךְ) akar megvalósítani a szerző. Az „örök” létezés így nem annyira a dinasztiának, mint inkább saját költeményének és a nyomában megvalósuló királydicsőítésnek kívánja a költő, lásd KARASSZON, D.: Zsoltárok (2019), 570.

²⁴⁸ Vö. DILLER: Dimensionen (2010), 6.

²⁴⁹ BRIN: Concept of Time (2001), 150; AUWERS: Le Psautier (2010), 81. A történeti szövegekben az עוֹלָם a Dávidnak adott ígérek egyik tipikus megerősítő kifejezése, sokszor vonatkozik a Dávid nevével fémjelzett dinasztia folytonosságára, lásd JENNI: עוֹלָם (1976), 238; PREUSS: עוֹלָם (1986), 1150.

²⁵⁰ Vö. KITTEL: Psalmen (5-6-1929), 239; JENNI: עוֹלָם (1976), 237; PREUSS: עוֹלָם (1986), 1150; BRETTLER: God is King (1989), 52. A királyt éltető felkiáltások a Dán és Neh könyvében valójában nem is a jeruzsálemi,

A zsoltár alaprétegéhez korban közelebb álló ókori párhuzamok közül kiemelhető Azittawadda-feliratának zárósora, amely nemcsak az égitestek említésének vonatkozásában, hanem a שם és עולם főnevek használatában is látványos egyezéseket mutat, továbbá az עולם ugyancsak az égitestekkel való összehasonlításban nyер közelebbi meghatározást:

De Azittawadda neve (שם) maradjon fenn örökké (לעלם), miként a Nap és a Hold neve is!²⁵¹

A fent említett példák tükrében megállapíthatjuk: a Nap, a Hold és az ég olyan kozmikus tényezők, melyeknek időbeli léte az ער-ל/עולם és a דור דורים kategóriákkal írható le. Ugyanez a tartósság és folyamatosság a jeruzsálemi királyteológiában legtöbbször a trónt (כסא), az utódlást (זרע)²⁵² és az uralkodóházat (בית) jellemzi. A Zsolt 72,17a α -ban e kifejezések egyike sem fordul elő, az itt megjelenő שם 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 כסא דוד 'Dávid trónja', בית דוד 'Dávid háza' és זרע דוד 'Dávid magja' összetételek.

Ennek értelmében a Zsolt 72,17a α trónnévre vonatkozó עולם-fogalma a dinasztia, közelebbről a Dávid-ház folytonosságára utal.²⁵³ A dinasztikus rend szem előtt tartása már a zsoltárkezdetből is kiviláglik, ahol a מלך és בן-מלך 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 JHVH jogrendjén és igazságán alapszik, soha ne bukjon meg.²⁵⁴

Ezek a kijelentések hozzátartoztak a fogság előtti udvari stílushoz, később pedig a messiási interpretációnak jelentettek táptalajt.²⁵⁵ Az עולם nem egyezik a mai modern örökkévalóság-fogalmunkkal, hanem az érzékelés határán kívülre eső, lehető leghosszabb időt jelenti.²⁵⁶ Az עולם már csak az égitestekkel való összehasonlítás miatt sem jelentheti itt az idő

hanem a későbbi perzsa udvar gyakorlatát mutatják, lásd JENNI: עולם (1976), 237. A fentiek alapján a Briggs–Briggs szerzőpáros ki is egészíti a Zsolt 72,15 szövegét לעולם ויחי המלך formában, amit szerintük később a másolók rövidítettek le, lásd BRIGGS–BRIGGS: Psalms II (1907), 139. A javasolt kiegészítést azonban semmi nem indokolja.

²⁵¹ A név megmaradása itt egyben annak a kapunak a megmaradására is vonatkozik, melybe a királyfeliratot vésték. A kapu lerombolóját vagy a név lecserélőjét átkokkal sújtja a szöveg, lásd TUAT I/6 (1985), 640–645; DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI I (⁵2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 258 [Hahn István fordítása]. Hasonlóan a Jechawmilk-felirat, lásd TUAT II/4 (1988), 588; DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI I (⁵2002), 2. A két szöveg párhuzamosságához lásd újabban ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 113–115.

²⁵² Itt jegyezzük meg, hogy a Zsolt 89-ben a זרע főnév mindig a כסא főnévvel szerepel együtt (Zsolt 89,5.30.38, vö. 2Sám 7,12–13). A két főnév gyakran együtt járó eleme a mezopotámiai királyszövegeknek, lásd STEYMANS: Psalm 89 (2005), 380.

²⁵³ Vö. MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 241; KÖCKERT: Vätergott (1988), 285–286. A „név” és az „utód(lás)” szinonim használatához lásd fentebb.

²⁵⁴ 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 Eli főpap számára adott ער-עולם-ígéretet. A DTM több esetben is jól érzékelteti, hogy az ער-עולם esetében is számolni kell az időbeli végességgel, lásd STEYMANS: Psalm 89 (2005), 383–385, vö. LOADER: Haus Elis (1999), 283–287.

²⁵⁵ Vö. SAUR: Königspsalmen (2004), 123.

²⁵⁶ SAUR: Königspsalmen (2004), 102. A főnév etimológiája ugyan bizonytalan, de a valószínűnek tartott kiindulási gyök az עלם, 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.

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; Jóel 2,10; 3,4; 4,15).

Fontos megállapítanunk, hogy a király hosszú, illetve örök élete nem eszkatológiai értelmű.²⁵⁷ 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 JHVH élet feletti hatalmában.²⁵⁸

A 17a α β kérésének második része mindenekelőtt nyelvi nehézségeket tartalmaz. A szövegkritikai döntésünk értelmében a versben szereplő יְיָ *abszolút hapax legomenon* nem szükséges emendálni.²⁵⁹ A szó legvalószínűbb jelentése ('burjánzik, tenyészik, sarjad, virágzik, terem, növekszik, utódot hoz') jól illeszkedik az alapréteg termékenység-tematikájába. Tovább erősíti ezt az értelmezést, hogy a név sarjadása, לְפָנֵי־שֶׁמֶשׁ, azaz a Nap éltető sugarai előtt történik.²⁶⁰

A 17a β kapcsán Köckert és Zenger utal arra az ókori egyiptomi rituáléra, amely során a fáraó trónra lépésekor felírták uralkodói nevét egy szent fa levelére, hogy ezáltal részesüljön a fa vitalitásában.²⁶¹ Talán ez az elgondolás is ott lehet a zsoltárvers mögött, melyben az uralkodói név sarjadásáról, termőképességéről olvasunk. Mivel azonban a יְיָ 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 72,17a α).²⁶²

²⁵⁷ JENNI: עוֹלָם (1976), 238.

²⁵⁸ PREUSS: עוֹלָם (1986), 1150; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 143; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 176.

²⁵⁹ Bővebben lásd fentebb (3.1.).

²⁶⁰ A *hapax legomenon* etimológiájához lásd fentebb (3.1.). A héber לְפָנֵי prepozíció térbeli értelmezése mellett már a korai zsidó írásmagyarázatban megjelent annak 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 יְיָ egyrészt szerepel a rabbinikus irodalom különböző messiási névlistáiban, másrészt azokban a felsorolásaiban is, melyek a világ teremtése előtt létező dolgokat említik. Így a Babiloni Talmud (Peszáchim 54a; Szanhedrin 98b; Nedárim 39b), a *Midras T^ehillim* és a Zsoltárok könyvének arámi fordítása a Messiás nevének preegzisztenciáját e helyből is kiindulva tanítja. A prepozíció térbeli és idői értelmezésének kettőssége a latin *ante* és a görög *πρό* kifejezéseknél ugyanígy fennáll, ezért az ógyházi magyarázók is gyakran beszélnek Krisztus preegzisztenciájáról a 72. királyzsoltár alapján. A Jinnón messiásnévhez és a Zsolt 72,17 alapján megfogalmazott preegzisztencia-tanhoz lásd BUBER, S. (ed.): תהלים נודרש (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: Messiás (2000), 590; GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 475–476.837; LEE: Messiah (2005), 99–116; BLIDSTEIN: Messiah (²2007), 112, összefoglalóan NÉMETH: Hapax legomenonok (2012), 121–147. Az ógyházi értelmezésekhez lásd NÉMETH: Preegzisztencia és inkarnáció (2013), 9–16.

²⁶¹ KÖCKERT: Vätergott (1988), 287; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 326–327; ZENGER: Auslegungen (2003), 164. Az intronizáció ezen jelenetéről fennmaradt egyiptomi ábrázolást és annak magyarázatát lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 239.243.246.

²⁶² 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 שֶׁמֶשׁ és יְיָ főneveket, melyek kivágásával fogja megszüntetni az Úr Babilont.

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 JHVH-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 átvezet egy univerzális dimenzióba.²⁶³

Ahogy a redakciótörténeti fejezetben már bizonyítottuk, ez a témaváltás nem indokolja, hogy későbbi betoldásnak tekintsük a verset.²⁶⁴ Sőt: a Zsolt 72,8 gondolata, nyelvezete, stílusa nagyon is jól illeszkedik az ószövetségi királyteológiába, és egyértelmű rokonságot mutat az ókori közel-keleti királyszövegekkel.²⁶⁵

A szociális, kozmikus és univerzális dimenziók nagyon hasonlóan jelennek meg abban a sumér 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 vitalitására (= kozmikus dimenzió), és a világ széleiről is eljönnek a hódolók (= univerzális dimenzió).²⁶⁶

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 széleig” kifejezései, melyek közül különösen az előbbit tartalmazzák 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.²⁶⁷

Már a nagyon korai, a Kr. e. 3. évezredből származó sumér 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.²⁶⁸

²⁶³ A világalom toposzának geográfiai megjelenítése a királyszóltárok közül a Zsolt 2,8; 72,8; 89,26 versekben jön elő. Más királyszóltárokban 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.

²⁶⁴ Lásd fentebb (3.5.2.1.).

²⁶⁵ KÖCKERT: *Vätergott* (1988), 290–294; SAUR: *Königspsalmen* (2004), 142.

²⁶⁶ „*Ein Thron, der alle 'göttliche Kräfte' in sich vereint, die gute Königskappe auf ferne Tage, ein Szepter, das die Menschen sicher wohnen läßt, das alle einen Weg lenkt, sei dem Fürsten Išmedagan zum Schicksal bestimmt! Tigris und Euphrat mögen dir Überfluß der 'Karpfenflut' bringen, deren Ertrag reichlich machen, die Fluren mögen dir duftende Kräuter wachsen lassen, dir Freude bringen, in den Baumpflanzungen und Gärten mögen sich dir Honig und Wein neigen! Die gute Flur bringe 'scheckige Gerste' hervor, schütte dir hohe Getreidehaufen auf, die Hürde sei dir fest gebaut, der Pfrech vergrößert, des Königtums Name sei erhöht! In Hoheit mögest du dein Haupt stolz zum Himmel erheben, die Länder unten und oben bis ans Ende der Welt sollen dir Abgaben bringen, im Haupthof (des Ekur) mögest du wie der Tag erstrahlen, deine Opfergabe mögen im strahlenden Ekur nie enden!*”, 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: 2014. november 4.

²⁶⁷ További példákhoz lásd SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 88; HEIMPEL: *Das Untere Meer* (1987), 22–91; STEYMANS: *Deinen Thron* (2002), 229. Kifejezőmódjában távolabb áll, de gondolatilag azonos módon jelenik meg a fáraó világalma az egyiptomi királyideológiában, lásd KUSTÁR: *Király vagy próféta?* (2008), 44–47.

²⁶⁸ THUREAU-DANGIN (Hg.): *Sumerische und Akkadische Königsinschriften* (1907), 154–155; HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 103 [Komoróczy Géza fordítása].

Šarrukīn, az ország királya – Enlil nem adott neki ellenfelet – a Felső- és az Alsó-Tengert Enlil neki adta.²⁶⁹

Az Újasszír Birodalom Kr. e. 7. századi királyfelirataiban szintén visszaköszön a határmegjelölés hasonló motívuma. Az ún. Taylor-prizma szövegéből (Kr. e. 696) idézünk, mely Szanhérib hadjáratait örökítette 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 vetettem [...]²⁷⁰

Asszírnia lakosságát összegyűjtötte, kicsinyt és nagyot, a Felső- és az Alsó-tenger között.²⁷¹

Az Újbabiloni Birodalom uralkodói is alkalmazták magukra a formulát. Az Ószövetségből is ismert II. Nebukadnecar (Nabûkudriusur, Kr. e. 605 – Kr. e. 562) felirata, valamint Nabûna'idnak, illetve édesanyjának felirata Harrānban (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...²⁷²

Mozgósítván Akkad és Hatti lakosságát, Egyiptom határától, a Felső-tengertől, az Alsó tengerig, amit Sîn, az isten[ek] királya, a kezemre bízott.²⁷³

Egyiptom határától, az Alsó-tengertől, a Felső-tengerig, valamennyi országot az ő (= Nabûna'id) kezébe tette le.²⁷⁴

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, [bárhon is] lakjanak, [mint] Nyugat földjének királyai, akik sátrakban laknak, valamennyien nehéz adójukat elhozták, és Babilónban lábaimat csókolták.²⁷⁵

A mezopotámiai nagybirodalmak kontextusában ez nem csupán a hízogő jókívánásogok 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 kitépte.”²⁷⁶ Ugyanerre enged következtetni az a tény is, hogy a formula nem csak dicső hadjáratok esetlegesen túlzó leírásaiban szerepel,

²⁶⁹ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 104 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁷⁰ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia, (2003), 181 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁷¹ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 209 [Komoróczy Géza fordítása]. Hasonlót közöl az Aššurbānapli-prizma (B): „Felsőtől az Alsó tengerig uralkodtam [...] A királyok Kelettől Nyugatig hozták nekem súlyos adójukat. Népeket [...] igáztam le [...] A királyok az én lábamat csókolják [...]”, idézi ARNETH: Psalm 72 (2002), 166 [(németből) fordította: N. Á.].

²⁷² HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 238 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁷³ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 247 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁷⁴ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 244 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁷⁵ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 317 [Harmatta János fordítása].

²⁷⁶ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 107.109 [Komoróczy Géza fordítása].

hanem a talán egzaktabb építkezési szövegekben a kereskedelem utak vonatkozásában,²⁷⁷ vagy a királyi család gyászszertartásának²⁷⁸ leírásában is megjelennek ezek a megjelölések.

Egyes szövegek arra is rávilágítanak, hogy az Alsó- és Felső-tenger nem mitikus 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.²⁷⁹ Aššurbānapli egy szövegében városnevek pontosítják a formulát: „Aššurbānapli, a nagy király [...], aki uralkodik a Felső-tengertől az Alsó-tengerig [...] aki uralmának igáját ráhelyezte a Felső-tengernél Tíruszra és az Alsó-tengernél Tilmunra.”²⁸⁰ Nem kétséges tehát, hogy az Alsó-tenger a Perzsa-öblöt, a Felső-tenger pedig a Földközi-tengert jelöli,²⁸¹ mely területek valóban beletartoztak a mezopotámiai nagybirodalmak 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 Izraelben is ismert volt. Von Rad megállapítását is helyesnek tartjuk, mely szerint az ősi JHVH-hitnek nincs megfelelő kifejezőmódja a királyteológia megfogalmazására, ezért ennek hiányát az ókori Kelet királyszevegeiből táplálkozó udvari stílussal (*Hofstil*) tudta kitölteni.²⁸² E két állítás metszéspontjában az is valószínűvé válik, hogy a Zsolt 72,8 frazeológiája nem független a mezopotámiai királyszevegektől.

Magyarázatra szorul viszont az, hogy az ókori szuperhatalmak – saját kontextusukban reális – megfogalmazásai hogyan értendők egy jóval szerényebb történelmi valóságban, a jeruzsálemi királyi udvarban.²⁸³

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.²⁸⁴ Annál is inkább, mivel a Közel-Keleten használt motívumnak csak formális átvételéről lehet szó,²⁸⁵ tartalmi tekintetben a Zsolt 72,8 is integratív részét kell, hogy képezze a JHVH 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.²⁸⁶ Ezen túlmenően két eshetőség jöhet szóba.

²⁷⁷ Ningirsu templomának építkezése kapcsán értesülünk arról, hogy „amikor (Gudea) Ningirsu templomát építette, Ningirsu, szeretett királya, a Felső-tengertől az Alsó-tengerig megnyitotta előtte az utakat”, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia*, (2003), 119 [Komoróczy Géza fordítása], az eredeti szöveget lásd THUREAU-DANGIN (Hg.): *Sumerische und Akkadische Königsinschriften* (1907), 68–67.

²⁷⁸ Nabûna'id anyjának felirata – egy későbbi kiegészítésként – beszámol az anyakirálynő haláláról és temetéséről is, mely szerint a gyászoló király, Nabûna'id „összegyűjtötte Bábili és Barsip [lakóit], és a távoli tartományokat lakó [népekkel], királyokkal, főemberekkel és kormányzókkal, Egyiptom határától, az Alsó-tengertől a Felső-tengerig, akiket [oda rendelt], [...] gyászt és siratást rendezett...”, lásd HARMATTA (szerk.): *Chrestomathia* (2003), 245 [Komoróczy Géza fordítása].

²⁷⁹ HEIMPEL: *Das Untere Meer* (1987), 79.

²⁸⁰ HEIMPEL: *Das Untere Meer* (1987), 90.

²⁸¹ Lásd pl. SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 88.

²⁸² VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216–219; uő: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 255, ugyanígy KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 658; KUSTÁR: *Ószövetség király-szevegei* (2003), 9.

²⁸³ VON RAD: *Erwägungen* (1940), 216–219; uő: *Ószövetség teológiája I* (1957/2007), 255, ugyanígy KUSTÁR: *Ószövetség király-szevegei* (2003), 9.

²⁸⁴ Lásd SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 83–91.

²⁸⁵ Hasonlóan METTINGER: *King and Messiah* (1976), 102–105; KOCH, M.: *Tarschisch und Hispanien* (1984), 61.

²⁸⁶ Vö. MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 188. Másképp Mowinckel, aki szerint mindez csupán stílus, amit nyilván senki nem vett komolyan, lásd MOWICKEL: *Kongesalmerne* (1916), 40, idézi őt SÆBØ: *Vom Grossreich zum Weltreich* (1978), 88.90. Véleményünk szerint fontos részlet a mezopotámiai feliratokban a

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 בַּן-עַר 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).²⁸⁷ 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,²⁸⁸ mely mint nyugati határvonal sokszor jelenik meg földrajzi adatként (pl. Num 34,5; Józs 17,10; Ez 26; 47; 48). A נָהָר 'folyó, folyam' főnévről is elmondható, hogy minden közelebbi meghatározás nélkül jelentheti az Eufrátesz-folyót (pl. Deut 11,24; 34,2; Józs 1,4),²⁸⁹ amely mint északi határvidék értendő.²⁹⁰

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 נָהָר pedig Északnak, akkor mivel Keleti irányban nincs tenger, a másik יָם a Holt- vagy Vörös-tengerként a Déli határt jelölhetné, az אֲפֹסֵי-אֲרָץ pedig a Keletre fekvő, nagy kiterjedésű sivatagos terület beláthatatlan szélére vonatkozhat.²⁹¹ Ez teljesen

'felső' és az 'alsó'. Mivel ezek a zsoltárversből hiányoznak, nem ugyanazokra a tengerekre kell gondolni, pusztán a frazeológia azonos. A tenger jelzője a hasonló bibliai leírásokban a 'nyugati' ($\text{הַיָּם הַמַּגְרֵבִי}$); $\text{מְבוּאֵה הַשָּׁמַיִם}$ / $\text{הַיָּם הַמְּבֹרָךְ}$ / $\text{הַיָּם הַמְּבֹרָךְ}$, lásd pl. Deut 11,24; 34,2; Józs 1,4; 23,4) és a 'keleti' ($\text{הַיָּם הַמְּקִיף מִזְמוֹנֵי}$), lásd pl. Ez 47,18).

²⁸⁷ SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 88.

²⁸⁸ RINGGREN: יָם (1982), 650.

²⁸⁹ Vö. Zsolt 80,12: $\text{וְאֵל-נָהָר עַרְיָם}$, lásd DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 516.574; SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 89–90; KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 146–151; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 660; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 80.82; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 188, vö. MCCANN: Book of Psalms (1996), 964; DILLER: Dimensionen (2010), 14. A Targúm szintén az Eufráteszre gondol: $\text{וּמִן פֶּרֶת = וּמִן נָהָר}$.

²⁹⁰ Izráel földjének változó kiterjedése és az ország meghatározásának eltérő koncepciói miatt problémákba ütközik az Eufrátesz 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*) közelíthettek 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 Kelettel 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 (⁶1963), 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 נָהָר főnév Északot jelöli.

²⁹¹ 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

megfelelne az Ex 23,31 határmegjelölésének: „Kiszabom határodát a Vörös-tengertől (= Dél?) a filiszteusok tengeréig (= Nyugat?), és a pusztától (= Kelet?)²⁹² az Eufrátesz folyóig (= Észak?).” Még abban is egyezés mutatkozik, hogy az egymás mellé állított párok nem szemközti égtájakat jelölnek (D+NY; K+É).²⁹³ Az Am 8,12 szintén használja a םַיִּם עַד-עַרְבֵי-מִזְרָח-formulát, ezzel párhuzamban pedig az „északtól keletig” (וּמִצְפוֹן 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; Józsa 1,4),²⁹⁴ és a dávid-salamoni nagybirodalom kiterjedését (1Kir 5,1, vö. Zsolt 89,26) hívatottak leírni.²⁹⁵ A dávid-salamoni aranykorban a 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.²⁹⁶

Az analógiák ellenére mégis azt kell mondanunk, hogy a költői szöveg tudatosan nem akar egyértelmű lenni. A determinálatlan második םַיִּם lehetne akár a Vörös-tenger/Akabai-öböl (vö. Ex 23,31: םַיִּם-סוּף וְעַד-רֵי םַיִּם פְּלִשְׁתִּים), 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: םַיִּם-כְּנָרֶת), így ezek egyikével sem azonosítható biztosan.²⁹⁷ A másik meghatározás második elemének, a föld széleinek (אֲפְסֵי-אֶרֶץ) lokalizálása pedig teljesen bizonytalan.²⁹⁸

Ebből fakad a másik értelmezési lehetőség, mely szerint nem konkrét geográfiai fogalmakkal kell beazonosítanunk ezeket a főneveket, hanem egyszerű köznévként. A םַיִּם

alatt pedig az Eufrátesztől Keletre fekvő távoli vidékeket kell érteni, mely a Tarsis által képviselt legtávolabbi nyugat ellenpontja, lásd DILLER: Dimensionen (2010), 15–16.

²⁹² Az égtájak logikája alapján itt a termékeny félhold által közrezárt Arab-, illetve Szír-sivatagra lehet gondolnunk, mely Palesztinától Keletre helyezkedik el, ugyanígy HOLZINGER: Exodus (1900), 103., hasonlóan FREY: Verbindung (³1963), aki szintén a négy égtájat 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 (⁴1968), 157, aki csak a Vörös-tenger (= Akabai-öböl) és a folyó (= Eufrátesz) lokalizációjára tér ki, hasonlóan CHILDS: Exodus (³1979), 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; Józsa 12,8.

²⁹³ 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.

²⁹⁴ Vö. HEIM: Perfect King (1995), 244. Zenger egyértelműen a Gen 15,18-at látja a háttérben, ahol viszont a עַד-מִן-עַרְבֵי formulához két folyónév kapcsolódik, így csak részleges hasonlóságról beszélhetünk, vö. HOSSFELD-ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 324.

²⁹⁵ Vö. SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 91; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 586; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; STEYMANS: 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.

²⁹⁶ AHARONI-AVI-YONAH: Bible Atlas (²1982), 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.

²⁹⁷ 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.

²⁹⁸ SÆBØ: Vom Grossreich zum Weltreich (1978), 91. A kifejezés 16x szerepel az Ószövetségben, főleg költői szövegekben (ebből 6x a Zsoltárok könyvében).

'tenger' általánosságban értelmezve, és az אֲרֶץ־יָם kifejezés az egész földkerekség leírásául szolgáló fogalmak, azaz JHVH királyságának területét jelölik (vö. Zsolt 2,8; 24,2; 95,5).²⁹⁹ Az ókori ember világképe szerint a Föld nem más, mint (ős)vizekkel, azaz tengerekkel és óceánokkal körülvett korongszerű szárazföld,³⁰⁰ ezt pedig az Ószövetség tanúsága szerint JHVH alkotta és ő uralkodik felette (vö. Zsolt 24,2b).

Úgy tűnik, hogy a Zsolt 72,8-ben a földrajzi-történeti és a teológiai jelleg, azaz a dávid-salamoni nagybirodalom hagyományos földrajzi határai és JHVH királyságának univerzalitása sajátosan kombinálódnak.³⁰¹ A konkretizálható és a nem meghatározható földrajzi elemek kölcsönhatásában megjelenik egyrészt az az univerzális perspektíva, mely szerint a földi király világhatalma mögött valójában az őt kiválasztó JHVH világhatalmát kell látnunk.³⁰² A reprezentatív teokrácia értelmében a Felkent személye és szolgálata JHVH prezentikus királyságát tükrözi vissza.³⁰³ Másrészt, mivel a formula részben megmarad a földrajzi és történelmi realitások talaján, az alapréteg középpontjában megjelenik az ígéret földje, melyet Dávid és Salamon formáltak virágzó birodalommá. Ennek megvalósítása válhat minden hivatalába lépő júdai uralkodó programjává.

4.1.2.3.2. Az univerzális uralom természete

A zsoltár teológiája szempontjából fontos még kitérnünk az uralkodás kifejezésére használt רָדָה I. ige értelmére. Az előfordulásai alapján megállapítható,³⁰⁴ 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 34,4.³⁰⁵

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.³⁰⁶

²⁹⁹ Hasonlóan BECKING: *Ends of the Earth* (21999), 301.

³⁰⁰ 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: אָרֶץ (1982), 650; KRAUS: *Psalmen 60–150* (1989), 659–660; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (21998), 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.

³⁰¹ 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.

³⁰² KUSTÁR: *Király vagy próféta?* (2008), 46.

³⁰³ WEISER: *Psalmen II* (1963), 342–343; KRAUS: *Theologie*, (1979), 151; SÆBØ: *Verhältnis* (1993), 54; ALBERTZ: *Religionsgeschichte I* (1996), 181; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (21998), 586; RÓZSA: *Üdvösségközvetítők* (2001), 45.62; MOLNÁR: *Királyok és messiások* (2009), 241–242. A Zsolt 2,8a egyértelműen utal arra, hogy a király világhatalma valójában mint JHVH egész világra (אֲרֶץ־יָם) kiterjedő hatalma értendő, lásd SAUR: *Königpsalmen* (2004), 35.

³⁰⁴ Az összesen 24 ószövetségi előfordulásából 4x szerepel a Zsoltárok könyvében: Zsolt 49,15; 68,28; 72,8; 110,2, lásd ZOBEL: רָדָה (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 רָדָה mindhárom ószövetségi előfordulása ugyanilyen szövegkörnyezetben található (Zsolt 144,2; Ézs 41,2; 45,1), lásd ZOBEL: רָדָה (1993), 352–358; NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 175.

³⁰⁶ Lásd ZOBEL: רָדָה (1993), 354–355, vö. NORDHEIM: *Psalm 110* (2008), 25. Wilson a Zsolt 110 kapcsán megjegyzi, hogy a רָדָה nem speciálisan királyi uralmat jelöl, mint a מוֹשֵׁל vagy מוֹלֵךְ, hanem 'felügyel' vagy

A kutatók abból indulnak ki, hogy a **רדה** gyök az uralkodás vonatkozásában már szekunder jelentés. Az egyik értelmezési modell szerint az alapjelentést a Jóel 4,13 őrizte meg, ahol az ige 'tapos' jelentésben áll.³⁰⁷ A királyi uralkodásra vonatkoztatva ezt a jelentést, meglehetősen széles spektrumát találjuk a különböző értelmezéseknek az „agresszív eltaposástól” a „hasznos változást hozó átalakítás”-ig.³⁰⁸ 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.³⁰⁹

Megemlíthetjük még a gyök antropológiai vonatkozását is (Gen 1,26.28), mely szerint az embert azzal a királyi kiváltsággal ruházta fel Teremtője, hogy uralkodjon (**רדה**) a földön és minden élőlényen. A kontextus alapján egyértelmű, hogy nem az állatok kegyetlen eltaposásáról van szó, hiszen eledelül is csak növényeket kap az ember (Gen 1,29–30).³¹⁰ Ókori ábrázolások alapján felmerül az az értelmezés is, hogy a taposás védelmező aktust jelöl. Újasszír pecsétengereken a ragadozó állattal küzdő ember a zsákmányállatra helyezi a lábát, hogy védelmet nyújtson a gyengébb számára.³¹¹

Meglátásunk szerint a **רדה** ige nem szükségszerűen jelent erőszakos uralkodást, hiszen ahol egyértelműen ez a helyzet, ott ehhez a szót ki kell egészíteni. Így jelennek meg konkretizálásként – legtöbbször **ב** prepozícióval – a harag (**אף**) vagy erőszak (**פֶּרֶךְ**; **חֵזֶק**) kifejezései (lásd pl. Lev 25,43.46.53; Ézs 14,6; Ez 34,4).³¹² Mivel ilyen kiegészítéssel a zsoltsóban nem találkozunk, valószínű, hogy semleges módon lehet értenünk a **רדה** igét, anélkül, hogy kifejezetten erőszakos vagy kegyetlen hatalomgyakorlásra kellene gondolnunk.³¹³

Ez persze nem azt jelenti, hogy a zsoltsár királyának uralkodása minden erőszaktól mentes lenne. Bár az alapréteg egy **שָׁלוֹם**-ot hozó királyról beszél, ez sem indokolja, hogy pacifista uralkodásra gondoljunk.³¹⁴ Egy ország békessége ugyanis az ellenség feletti hatalomgyakorlással, vagy akár a behódoltatásukkal az ókori 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 **שָׁלוֹם**-ot, akkor az harc nélküli behódolást és adófizetési kötelezettséget von maga után. Az 1Kir 5,4 szerint is Salamon „uralkodott (**רדה**) mindenütt [...], minden királyon [...], ezért mindenfelől békesség volt (**שָׁלוֹם הָיָה לוֹ**) körülötte.” A már fentebb idézett Karatepe-feliratból is az derül ki, hogy

'hatalmat gyakorol'. Wilson azonban nem ír arról, hogy ezt a jelentést milyen etimológiára alapozza, lásd WILSON: Revisiting (2005), 399.

³⁰⁷ Így pl. VON RAD: Ószövetség teológiája I (1957/2007), 124; WOLFF: Ószövetség antropológiája (⁶1994/2001), 202, vö. GERSTENBERGER: Untertan (1994), 238; JANOWSKI: Herrschaft (1999), 34; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9; RÓZSA: Genesis I (²2011), 105.

³⁰⁸ Bővebben lásd JANOWSKI: Herrschaft (1999), 35. Mezopotámiai ábrázolásokon a győztes uralkodó a halott ellenfelek nyakára helyezi a lábát (vö. Józs 10,24). A behódolási jelenetek hasonló aktusa viszont nem jelenti az ellenség szimbolikus megölését. Lényeges különbség ugyanis, hogy a halottakat hanyatt fekvő ábrázolják, a behódolók viszont térdre borulva szerepelnek az ábrázolásokon, lásd WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 459–460.

³⁰⁹ Lásd JANOWSKI: Herrschaft (1999), 35–36.

³¹⁰ ZOBEL: **רדה** (1993), 356.

³¹¹ Ehhez lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 49–50.

³¹² ZOBEL: **רדה** (1993), 354–355, ugyanígy vélekedik Lohfink, akit egyetértően idéz JANOWSKI: Herrschaft (1999), 36, vö. DIETRICH, W.: Semantik der Gewalt (2005), 18. A Zsolt 110,2 is a **רדה** igével fejezi ki a király uralmát. Az ellenséggel való leszámolást nem konkrétan a király viszi véghez, hanem JHVH, akinek tettét a harag (**אף**) motiválja (Zsolt 110,5, vö. Zsolt 2,5).

³¹³ Az 1Kir 5,1–4-ben például a **נָשַׁל** és a **רדה** egymás szinonimái.

³¹⁴ Vö. GROSS, H.: Weltherrschaft (1953), 92.

Azittawadda békét teremtett minden királlyal, ami a szöveg további részei szerint azt jelenti, hogy leigázta a szomszédos városállamokat.³¹⁵ Amennyiben tehát a שְׁלוֹם belpolitikai (jogi, gazdasági) stabilitást és külpolitikailag is rendezett viszonyt jelöl, akkor számolnunk kell azzal, hogy a שְׁלוֹם megteremtéséhez az ókori ember számára természetes módon hozzátartozott a háború.³¹⁶

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 alapréteg szerzője szándékosan igyekezett a király uralkodását nem erőszakosnak feltüntetni. Annak ellenére, hogy a szöveg a király totális uralmát hangoztatja, a szerző nem egy militáris uralkodó képét festi meg.³¹⁷ 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.³¹⁸

A zsoltár későbbi továbbírója az univerzális perspektívát ebből a versből kiindulva fejti ki (Zsolt 72,9–11), ahol konkretizálja a יָרָה 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 יָרָה – különösen a 9–11. versek kontextusában – már túl erősnek hathatott, így a prófétai recepcióban a mondat a semlegesebb נוֹשֵׁל fogalommal szerepel (Zak 9,9–10).³¹⁹ Zakariás könyvének kontextusában kifejezetten hangsúlyos, hogy az eljövendő király lemond a harci eszközökről.³²⁰

³¹⁵ DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (⁵2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 257–258 [Hahn István fordítása], vö. SCHMIDT: šalôm (1971), 72; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 235.

³¹⁶ A külpolitikai viszony rendezésének persze más módjai is léteztek, ilyen lehetett a szövetségkötés, lásd pl. 1Kir 5,26: „És שְׁלוֹם volt Hírám és Salamon között, és szövetséget kötöttek egymással.”

³¹⁷ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 119. Ehhez lásd még OTTO: Krieg (1999), 119, vö. BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 134.

³¹⁸ Armeth 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 Armeth által feltételezett asszír forrása (SAA III, 11) egyértelműen tartalmaz külpolitikai mozzanatokot, a szerző – nem túl meggyőzően – azzal érvel, hogy az asszír királyhymnus recepciójakor a Zsolt 72 szerzője az újasszír királyideológia elleni néma tiltakozásként elhallgatja a témát, lásd ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 100–104, korábban hasonlóan OTTO: Krieg (1999), 120. Armethel és Ottoval szemben U. Becker jogosan hivatkozik a feltételezés *argumentum ex silentio*ból adódó gyengeségére, lásd BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 133–134.

³¹⁹ Megjegyezzük, hogy akár egész egyszerűen költészeti oka is lehetett annak, hogy a zsoltárszerző az alaprétegeből nem a tipikusabbnak számító נוֹשֵׁל vagy נוֹלֵךְ gyököket használta. A יָרָה-val ugyanis a 6. és 8. versek hangzása összecseng, 72,6: אֶרְיָ [...] יָרָה; 72,8: אֶרְיָ [...] יָרָה. A szövegkorrekció függvényében a szavak hangzásának hasonlósága az 5. és 7. versre is igaz. A יָרָה kifejezés mindenképpen összeköti a két verset, de a verskezdő אֶרְיָ (*text. em.*) és פָּרַח szavak is némileg összecsengenek. A Zsolt 72,5–8 így szabályos ABAB fonetikai mintázatot mutat, vö. BARBIERO: Risks (2008), 72.

³²⁰ 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 kudarcra 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, lásd KELLERMANN: Messiah (1971), 35–36; SCHWANTES: Messiah (1989), 271–290; RÓZSA: Üdvösségközvetítők (2001), 85; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 99, vö. SCHMIDT, W. H.: Ohnmacht (1989), 67–88; NÉMETH: Messiási királyprófécia (2011), 149. Seebass az Ézs 9,1–6a; 11,1–8; Mík 5,1–4a és Zak 9,9–10 prófétai királyváradalmi kapcsán a שְׁלוֹם-ot mint legkisebb közös nevezőt állapítja meg, lásd SEEBASS: Herrscherverheißungen (1992), 79–80, vö. NÖRDHEIM: Psalm 110 (2008), 104–105.162–163. Meglátásunk szerint a שְׁלוֹם főnév jelenléte és a harci cselekmények hiánya még nem jelenti, hogy a Zsolt 72 eleve (eszkatológiai-)messiási szöveg lenne, de többek között éppen ezek miatt válhatott a zsoltár a Biblián belüli és a későbbi recepció során messiási értelművé. A teljesen

4.1.2.4. Konklúzió

Összefoglalásként elmondható, hogy a zsoltár monarchiakori alaprétege számos ponton érintkezik az ókori Közel-Kelet királyszövegeivel. 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 – Arneth feltételezésével szemben – egyik parallel szöveg vonatkozásában sem bizonyítható.

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 alaprétégeinek teológiájában azonban olyan specifikumok is felfedezhetők, melyek az ókori mintákkal szembehelyezkedve, vagy azokat áthangsúlyozva a JHVH-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 JHVH által adott törvények érvényesítője. Többek között ezen keresztül is világossá válik a választóvonal Isten és király között, ahogyan az alapréteg más mozzanataiban is hangsúlyos a földi uralkodó Istennek alárendelt helyzete. A király uralmi területének univerzalitása nem a valóságtól elrugaszkodott külpolitikai igény, hanem hitvallás JHVH univerzális királyságáról, amely felett a reprezentáns gyakorolja királyi mandátumát. A szoláris terminológia is belesimul a JHVH-vallás kereteibe, hiszen az égitestek mitológiátlanított formában jelennek meg a Közel-Keleten a napistennek tulajdonított bírói funkció leírásában.

4.2. A királyteológia fogságkori újraértelmezései (I. továbbírás: Zsolt 72,1aa.4*.14*.20)

Az ország elvesztése alapjaiban rengette meg a JHVH-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.³²¹ Egy 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 tette.

erőszakmentes messiásteológia mellett az Ószövetség ismeri azt az átmeneti formát is, ahol a klasszikus katonai eszközök helyett más „spirituális fegyverek” jelennek meg a Messiás eszköztárában, melyekkel megvalósítja királyságát (lásd pl. Ézs 11,4b: „Megveri a földet szájának botjával, ajka leheletével megöli a bűnöst.”)

³²¹ ALBERTZ: Exilszeit (2001), 329.

A fogság krízisére adott egyik reakció a Zsolt 72 biografizálása (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 72,1a.20)

A fogság nemcsak JHVH-val és a vallással kapcsolatban vetett fel komoly kérdéseket, hanem a történelmi krízist átélő nép önazonossága is megkérdőjeleződött.³²² 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 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 JHVH megmentette Dávidot, úgy reménykedhetnek ők is a szebb jövőben.³²³

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 ászáfita 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 לְ prepozíció legjellemzőbb módon a fiktív vagy valós szerzőséget hivatott jelölni a zsoltárfeliratokban.³²⁴ A Zsolt 72,1-ben erre az értelmezésre jogosíthatna fel az a tény, hogy a hagyományban Salamon mint zsoltárfeliratíró is feltűnik, mely szerint 1005 éneket szerzett (lásd 1Kir 5,12, vö. Sir 47,17).³²⁵ Mégis valószínűbb, hogy ebben a feliratban a prepozíció nem *lamed auctorisként* szerepel.³²⁶

Mivel a kolofon a zsoltár dávidi szerzőségét deklarálja,³²⁷ valószínű, hogy a salamoni felirat inkább dedikációként értendő, azaz a zsoltár rá nézve, neki ajánlva íródott.³²⁸ A

³²² ALBERTZ: Exilszeit (2001), 11.

³²³ KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 126; RÖSEL: Redaktion (1999), 178.203.220; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 30.

³²⁴ GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (28¹⁹⁰⁹), 439; KRAUS: Psalmen 1–59 (6¹⁹⁸⁹), 16–17; ANDERSON, R. D.: Division (1994), 226–227; WEBER: Erwägungen (2014), 286.

³²⁵ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 316–317. Hengstenberger és Delitzsch a felirat alapján Salamonnak tulajdonítja a zsoltárt, lásd HENGSTENBERG: Psalmen III (2¹⁸⁵¹), 269–270; DELITZSCH: Psalmen (4¹⁸⁸³), 513. Hasonlóan értelmezi a feliratot a Zsoltárok-Targúm is. Az arámi fordítás mindenek előtt egyértelműsíti a masszoréta szöveg önmagában álló לְשִׁלְמָה feliratát, miután körülírja az על ירוי formulával. A kiegészítés így Salamont egyértelműen szerzőként jelöli meg, majd egy műfaji megjelölést is illeszt a felirathoz נְבוּאָה, azaz 'prófécia'. A fordító tehát úgy tekint a zsoltárra mint a Messiásról szóló salamoni próféciára, lásd STEC: Targum of Psalms (2004), 139.

³²⁶ 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–ZENGER: 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.).

³²⁷ Így ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 52; HOSSFELD–ZENGER: 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.

feliratokban szereplő ל prepozíció ilyen értelmezésével más zsoltárnál is találkozunk. Ennek egyértelmű esetét találjuk a Zsolt 39,1-ben: Dávid zsoltára Jedutúnnak (מְזוֹמֵר לְדָוִד לְיְהוֹנָן), tehát Dávid a szerző, Jedutún az, akinek a részére, akire nézve íródott a költemény.³²⁹ Helyesen fordítja tehát a prepozíciót a Septuaginta, amikor a Zsolt 71_{LXX},1-ben nem τῷ Σαλωμων³³⁰ 'Salamoné' hanem εἰς Σαλωμων 'Salamon részére' formában adja vissza a לְשִׁלְמוֹהֶה feliratot.

Hogy a redaktor miért éppen Salamonra vonatkoztatta a zsoltárt, arra az alapréteg tartalmában találjuk meg a választ, melynek több eleme is felkínálja a Salamonra való asszociációt: az igazságosan ítélő király portréja (Zsolt 72,2.4.12–14, vö. 1Kir 3,9; 7,7; 10,9),³³¹ a nagy méretű 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.³³²

A másik szerkesztői betoldás a kolofon, mely Salamon felmenőit, Dávidot és Isait nevezi meg. Isai nevének előfordulása a DTM-vön kívül meglehetősen ritka,³³³ a Zsoltárok könyvén belül pedig csak ezen a helyen szerepel.

Az „Isai fia” megnevezés nemcsak magakadályozza, 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,³³⁴ Isai neve és személye döntően a Dávid uralkodása előtti időszak Dávid-képét hívja elő (1Sám 16–22).³³⁵ Az 1Sám 16,1–13 történetében például, mely Dávid kiválasztásáról és felkenéséről szól, Isai neve rendkívül gyakran, összesen 9x szerepel.³³⁶ A בֶּן־יִשָּׁי formula kapcsán pedig megállapíthatjuk, hogy az általában Dávid ellenfeleinek

³²⁸ Lásd CHILDS: Introduction (1979), 516; FÜGLISTER: Verwendung (1988), 374; HEIM: Perfect King (1995), 235; KLEER: Der liebe Sängler (1996), 80; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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.

³²⁹ Így pl. DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 326; KRAUS: Psalmen 1–59 (⁶1989), 25; MCCANN: Book of Psalms (1996), 836. Hasonló funkciót az ל prepozíció is betölthet, lásd Zsolt 62,1; 77,1.

³³⁰ Így pl. Zsolt_{LXX} 126,1.

³³¹ A 1Kir 10,9-ben a Zsolt 72,1–2 mindkét kulcsfogalma megjelenik: „Mivel az ÚR szereti Izráelt örökké, azért tett királlyá téged, hogy jogot és igazságot (בְּיָדָיִךָ וְיִצְרָתָיִךָ) szolgáltass.”

³³² 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, ehhez bővebben lásd pl. MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 180–181; HODOSSY-TAKÁCS: Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték (2003), 235–247; KŐSZEGHY: Salamon (2005).

³³³ Az 1Sám–1Kir 29x említi Isai nevét, az 1–2Krón már csak 7x. Valószínűleg a Krónikákból származik a Ruth könyvének dávidi nemezetségtáblája, mely 3x hozza a nevet, ezen kívül az Ézs 11-ben fordul még elő 2x. A Ruth 4,18–22 és 1Krón 2,5.9–15a függőségéhez lásd pl. KUSTÁR: Ruth könyve (2004), 114–115; KÖHLMOOS: Ruth (2010), 84.

³³⁴ 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.).

³³⁵ RÖSEL: Redaktion (1999), 55.

³³⁶ A Septuaginta csak 8x említi Isait, mert a 16,10-ben nem ismétli meg a nevet. Feltűnő az is, hogy az 1Sám 16,1–13 masszoréta szövege Dávid nevét csak 1x, Sámuelét viszont 11x hozza.

szájából hangzik el (Saul, Dóég, Nábál, Seba, Jeroboám követői),³³⁷ és királyságának el nem ismerésével, személyének kiiktatásával függ össze.³³⁸ 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 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).³³⁹ 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.³⁴⁰ 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 magasztatja Istent,³⁴¹ majd átadja a stafétát Betsabétól született fiának, Salamonnak (Zsolt 72).³⁴² Ezzel válik a Zsolt 72 Dávid „utolsó szavává” (vö. 72,20), melyben fiáért, Salamonért és az ő uralkodásáért könyörög.³⁴³ Talán nem véletlen a Dávid utolsó szavaival (2Sám 23,1–7) való hasonlóság sem, ahol szintén בְּיַד־יְהוָה (2Sám 23,1) az, aki imába foglalja a helyes uralkodás lényegét (2Sám 23,3–4).³⁴⁴

A felirat és a kolofon együtt olyan értelmezési kulcsot ad, mely szerint a zsoltár egyfajta „királytestamentum”,³⁴⁵ egy uralkodói program vázlatát, melyet Dávid elsősorban fiának,³⁴⁶ 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.³⁴⁷ A redaktor hisz a Nátán-jövendölés valóságában: Dávid imagyűjteményének ugyan vége, de Dávid dinasztiajának uralma folytatódik, ahogyan ezt Salamon dicsőséges

³³⁷ Lásd pl. 1Sám 20,27.30.31; 20,1; 22,7–9; 25,10; 1Kir 12,16.

³³⁸ WHITELAM: Jesse (1992), 4353.

³³⁹ ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 74.77.

³⁴⁰ RÖSEL: Redaktion (1999), 171.

³⁴¹ A 71. zsoltárban megfogalmazódó életrajz: az eljövendő generáció hirdesse Isten igazságát (Zsolt 71,16–18.22–24), lásd ZENGER: Auslegungen (2003), 165, vö. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

³⁴² KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 84; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 53.

³⁴³ WILSON: Royal Psalms (1986), 89; KLEER: Der liebliche Sänger (1996), 120; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 76; uó: 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.

³⁴⁴ RÖSEL: Redaktion (1999), 55. Figyelemre méltó, hogy a 11QPs^a qumráni zsoltártekercs 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.

³⁴⁵ Így HOSSFELD: Davidsammlungen (1998), 68.

³⁴⁶ A bibliai történelmi tudósítás szerint Salamont még Dávid életében megkoronázták (1Kir 32–48).

³⁴⁷ Ahogyan fentebb már érintettük, a dinasztikus érdeklődés már az alaprétegnek is sajátja, lásd Zsolt 72,1.

uralma is mutatja.³⁴⁸ 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.³⁴⁹

A dávidizálás ténye és a Zsolt 78,70–72 szakasza mutatja, hogy az ászáfíták történetológiai érdeklődése a dávidi királyságra is kiterjed. A Zsolt 73–83* részgyűjtemény központi zsoltárának (Zsolt 78)³⁵⁰ Dávidról alkotott képe a fogságkori restaurációs váradalmakat idézi: Dávid Isten szolgája, akit pásztorként állít népe élére (vö. Ez 34,23–24; 37,24–25).³⁵¹ Az Ászáfita Zsoltárkönyv szerint Isten ítélete többek között azért nem végleges – szemben az északi ország elvételével (Zsolt 78,9–10.67) –, mert az Úr kiválasztotta Siont és Dávidot (Zsolt 76; 78).³⁵²

Az ászáfita redakció által kiépített dávidi zsoltárgyűjtemény keretét alkotó Zsolt 50.73–83 új megvilágításba helyezik Dávid történetét és alakját. A Zsolt 51–72* döntően individuális énekeit egy kollektív irányultságú kontextusba kapcsolja az ászáfita keret.³⁵³ Ennek a kollektív vonatkozású olvasatnak a Zsolt 50 adja meg a felütését, melyben 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 szólhatnak meg. A fogság korának Izráele így az üldözött, majd megsegített Dávid sorsával azonosulva viszi Isten elé nyomorúságos helyzetét.³⁵⁴

4.2.2. Az igazságosság másik arca (Zsolt 72,4*.14*)

A jelenlegi zsoltár igazság-fogalma kétarcú. Megjelenik benne egyrészt a megmentés (יִשׁוּעַ, עֲזָרָה, נִצְלוּ, גָּאֵל) mozzanata, másrészt az összetörés (רָכַח) is (Zsolt 72,4). Az utóbbi, kifejezetten agresszív kifejezés is hozzátartozik a király „megmentő igazságosságához” (vö. Zsolt 101).³⁵⁵ Az igazságszolgáltatásnak ezt az oldalát valószínűleg az a fogságkori redaktor jelenítette meg a zsoltárban, aki a Zsolt 50–83*-at kialakította.³⁵⁶ Ugyanehhez a szerkesztői beavatkozáshoz soroltuk az וַיִּבְרַח הַמֶּלֶךְ kifejezés betoldását is a Zsolt 72,14-ben, mely kifejezés ráerősít arra, hogy a szegények, elesettek komoly veszélynek vannak kitéve.

³⁴⁸ Hasonlóan VINCENT: Eschatological Dimension? (1999), 74.

³⁴⁹ A nemzeti egység utáni vágy indirekt megfogalmazódását fedezhetjük fel abban is, hogy a dávidi gyűjtemény keretét a törzsek számának megfelelő tizenkét ászáfita zsoltár alkotja.

³⁵⁰ A Zsolt 78 centrális pozíciójánál és terjedelménél fogva is kiemelkedik a gyűjteményből. Ehhez lásd még HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 430–432.440–442; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 332.

³⁵¹ ZENGER: „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.

³⁵² ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 78; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 310–311.332; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012), 94–102.

³⁵³ RÖSEL: Redaktion (1999), 172, ugyanígy SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 294.

³⁵⁴ RÖSEL: Redaktion (1999), 171–173.

³⁵⁵ 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: Jesaja 1–12 (1981), 241; BERGES: Buch Jesaja (1998), 548; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 147–148.

³⁵⁶ Lásd fentebb (3.5.).

mutatja be,³⁶⁶ aki beleilleszkedve az isteni rendbe megmenti a szegényeket és eltíporja az erőszakosokat. Az Ászáfita Zsoltárköny redaktora ez utóbbi kiegészítéssel pontosítja a király feladatát, hiszen a JHVH által felhatalmazott reprezentáns (vö. Zsolt 72,1) így tölthette be jól helytartói feladatát. A királyság elvesztése után JHVH ismét a maga közvetlen hatáskörébe utalja az igazságszolgáltatást (Zsolt 82,8), amire a nép a szabadulás reményességét alapozhatja.

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 JHVH 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 folyamatosan visszavándorol hazájába a zsidóság egy jelentős része, és kezd el lépéseket tenni a vallási és politikai restauráció irányába.³⁶⁷

A dávidi királyság restaurációjának gondolata, és a „monarchikus Messiás”-ba vetett politikai reménység a hazatérés után hamar tettekké 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.³⁶⁸ 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 a királyságra irányuló restaurációs törekvések ekkora szinte teljesen elhaltak.³⁶⁹

A restauratív váradalmaknak I. Dárius Kr. e. 522-es uralomra jutása vetett véget.³⁷⁰ A Kr. e. 519-re megszilárduló perzsa hatalom minden bizonnyal túl veszélyesnek ítélte Zerubbábelt, ezért valószínűleg központilag eltávolították őt.³⁷¹

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.³⁷² 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,

³⁶⁶ RÖSEL: Redaktion (1999), 175.

³⁶⁷ ALBERTZ: Exilszeit (2001), 98–112.

³⁶⁸ 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 (²1997), 471; uő: Exilszeit (2001), 107.109.

³⁶⁹ 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.

³⁷⁰ RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 267; GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 59.

³⁷¹ Ezek a politikai intézkedések viszont nem érintették a templomépítést, mely Kr. e. 515-re el is készülhetett, lásd ALBERTZ: Exilszeit (2001), 109.

³⁷² ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 500, uő: Exilszeit (2001), 109–111, vö. KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 163.

sőt a kifejezett királykritika és monarchiaellenesség is nem egyszer hangot kap, más esetben pedig a királyteológia kollektivizáló átértelmezésével találkozunk.³⁷³

A restauratív váradalmak elnémulása persze nem jelenti szükségszerűen, hogy ezen eszmék hordozói vagy szimpatizánsai teljesen eltűntek volna a Zerubbábel-féle helyreállítási kísérlet sikertelensége után. Az Ezsd 4,12–3.25.29–20 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 körében, ráadásul utóbbi esetben prófétai háttérrel is tudunk (Neh 6,14).³⁷⁴ A klasszikus királyteológia hagyományozása a nem hivatalos szinteken, azaz ellenzéki körökben és nem vezető társadalmi rétegekben folyhatott tovább. Így talál otthonra például a prófétai eszkatológiában mint ellenzéki teológiában,³⁷⁵ és így élhet tovább az egyéni, illetve családi kegyességben. Ez utóbbit a Zsoltárok könyve is felkarolja.

Később, a hellenista korban, a Krónikák könyve teszi újra központi témájává a királyságot. Érdeklődésének fókuszában mégsem elsősorban a király, hanem a templom áll. A Krónikás már jelenléti teokráciát valló szemléletében a király politikai és kultikus szerepe már rendkívül behatárolt, a tulajdonképpeni uralkodó maga JHVH.³⁷⁶ Ennek a földi uralkodót kiiktató teokratikus áramlatnak is megtaláljuk a hatását a Zsoltárok könyve fogság utáni formálódásában.

³⁷³ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 497–504.507.517. Albertz – a Pentateuchos előállításának E. Blum által felállított elmélete alapján – megkülönböztet egy korai fogság utáni Pentateuchos-kompozíciót (K^D), melynek háttérében a laikus vezetők grémiumát feltételezi, és koncepciójában a DTM visszamenőleges kiegészítéseként értendő, illetve ennek egy későbbi papi átdolgozását (K^P), mely papi körök teológiai terméke. Az előbbiben a deturonomista teológia nyer képviselőt, mely nem utasítja el teljesen a királyságot, de erős kritika alá vonja azt. A K^D Izrael „születéstörténetének” leírásából – s így a hivatalos JHVH-vallásból is – mellőzi a királyságot, felerősíti a királyteológiát behatároló egykori kritikát (Deut 17,14–17), illetve jellemző rá, hogy a királyteológiát demokratizálja, vagyis a népet királyi funkciókkal ruházza fel. Az Ezékiel prófétai örökségén tájékozódó fogság utáni reformpapi mozgalom, és a K^P-ben fennmaradt teológiai örökségük még ennél is jóval inkább király(ság)ellenes teológiát tükröz. A Pentateuchos papi szövegeiben megfigyelhető, hogy a hivatalos JHVH-kultuszt teljesen kiemelik a monarchikus keretek közül, sőt ezen felül egy, a királyi vonásoktól megtisztított istenképet igyekeznek közvetíteni. A kanonizált Tórában a Bálám-jövendölésben találjuk az egyetlen konkrét utalást a királyságra, mint a távoli jövő egy lehetőségére, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 497–535; vö. CRÜSEMANN: Tora (1992), 403; CARR: Introduction (2010), 217–222. 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 (1996), 181; uő: Religionsgeschichte II (1997), 447; uő: Exilszeit (2001), 322; WASCHKE: Wurzeln (2001), 74–78.94–95; STEYMANS: Psalm 89 (2005), 425. Az Ebed-JHVH énekek kollektív alakjának is vannak királyi vonásai (pl. Ézs 42,1–4), és megfigyelhető a dávidi ígéretek kollektív továbbélése, lásd PÁKOZDY: 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 Wunden...” (2002), 187. Hasonló utat képvisel a deuteronomizmus, mintegy ellenpontozva a klasszikus királyteológiát. A deuteronomista teológia deszakralizálja a királyságot, és egyúttal az ahhoz kapcsolódó ígéretek Izrael népére vonatkoztatja (demotizálás/kollektivizálás/demokratizálás). A 2Sám 7,14 adopcións formulája ezért tükrözi vissza nyelvtanilag a szövetség-formulát. A deuteronomista teológusok az „örök dinasztia” ígéréteinek tükrében a fogság alatt és a közvetlenül a fogságot követő időszakban egyfajta restauratív váradalmat képviseltek, igazi váradalmaik azonban nem a királyság intézményének, hanem Izrael népének helyreállítására irányultak. Királyság elleni kritikájuk lényege, hogy az intézményt nem tartják az üdv garanciájának. A király elsősorban a nép része, akinek kötelessége példát mutatni a kegyességben, a király a törvénynek alárendelt, és csak annyiban a rend garanciája, amennyiben Isten akaratát teljesíti, vö. WASCHKE: Wurzeln (2001), 77–78.

³⁷⁴ CRÜSEMANN: Tora (1992), 401; SCHAPER: Persian Period (2007), 11.

³⁷⁵ Miután a deuteró-észaiási vízió, mely szerint JHVH a Sionon állítja fel világuralmát minden nép számára látható módon (Ézs 52,7–10), a monarchia visszaállításának sikertelenségével beteljesületlenül maradt, a fogság után ez a prófétai képzet leválik az aktuális politikai-történelmi valóságtól és eszkatologizálódik, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 486, vö. CRÜSEMANN: Tora (1992), 401.402.

³⁷⁶ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 613–615; KUSTÁR: Krónikák (2002), 31–32; STEINS: Chronik (2008), 261.

Redakciótörténeti vizsgálatunk eredményének értelmében a fogságot követően négy kiegészítéssel bővül a 72. zsoltár.

Az első bővítés a zsoltár centrumát érinti (Zsolt 72,9–11), mely a dávidita király előtt behódoló ellenséges népeket láttat. A továbbírás az Elohista Zsoltárfkönyv redaktorától származhat, aki a Kr. e. 6. sz. második felében a Zsolt 50–83*-at a klasszikus Sion- és királyteológiát középpontba állító, univerzális szemléletű kórahita zsoltárcsoporttal (Zsolt 42–49) egészíti ki, valamint zsoltárfkönyvének egészében (Zsolt 42–83*) is felerősíti Isten univerzalitásának gondolatát (4.3.1.).

Ennek az univerzalitásnak az átértelmezését célozza a költemény következő továbbírása (Zsolt 72,15.17aγ.b), mely akkor kerülhetett a zsoltárba, amikor az Elohista Zsoltárfkönyvet egy második kórahita függelékkal látták el (Zsolt 42–88*). Ezzel az átértelmező kiegészítéssel az Elohista Zsoltárfkönyv negatív viszonyulása a népekhez egy pozitív univerzalitásba hajlik át, ahogyan a Zsolt 72,15.17aγ.b is így viszonyul a zsoltár korábbi univerzális továbbírásához (Zsolt 72,9–11). Ez a továbbírás leginkább a Kr. u. 5. sz. nemzetközi hangulatát tükrözi vissza, valamint a helyreállítás azon fázisát, amikor a templom már áll, de a királyságért még szükséges és érdemes imádkozni (4.3.2.).

Következő lépésben, nem sokkal a II. kórahita zsoltárcsoport függelékszerű csatolása után történik meg az I. dávidi zsoltárgyűjtemény (Zsolt 3–41*) és a bővített Elohista Zsoltárfkönyv (Zsolt 43–88*) összekapcsolása, valamint egy ehhez tartozó keret (Zsolt 2 és 89) megalkotása, melynek eredményeként létrejött a Zsolt 2–89* gyűjteménye. Ennek a gyűjteménynek az 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 (4.3.3.).

A fogság után egy újabb, s egyben a zsoltár utolsó kiegészítése a Zsolt 2–106* kialakulásakor történik meg. Ekkor egészül ki a királyzsoltár a záródoxológiával (Zsolt 72,18–19), mely már a királyságot teljesen leválasztja a földi intézményről, és kizárólagos teokráciában gondolkodik (4.3.4.). A 2–89* továbbírásaként megszülető IV. zsoltárfkönyv (Zsolt 90–106) a klasszikus királyteológiával való kritikus dialógusban már azt a jelenléti teokráciát képviseli, mely végül az V. könyvben (Zsolt 107–150) tetőződik be.

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 tulajdonítható, aki az ún. Elohista Zsoltárfkönyv (Zsolt 42–83*) szerkesztését végezte a Kr. e. 6. sz. második felében.³⁷⁷

A hazatérési hullámok megkezdése előtt, valószínűleg még a diaszpórában működő továbbírót sokféle impulzus érthette, 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 továbbíró 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 továbbíró 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 JHVH, Izráel és a népek viszonya. Ehhez szól hozzá a továbbíró, amikor kiegészíti a királyzsoltárt a 9–11. versekkel, továbbvezetve a 8. vers univerzalitását. A

³⁷⁷ Lásd fentebb (3.5.).

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 alaprétégtől 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 továbbírás 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 szövegegységről van szó, két rövidebb keretverssel és egy terjedelmesebb középső mondattal:

<p>וְאִיבִיו עָפַר יִלְחָכוּ: מֶלְכֵי שָׁבָא וְסָבָא אֲשֶׁפֶר יִקְרִיבוּ: כָּל־גּוֹיִם יַעֲבְדוּהוּ:</p>	<p>9 לְפָנָיו יִכְרְעוּ צִיִּים 10 מֶלְכֵי תַרְשִׁישׁ וְאַיִים מִנְחָה יִשִּׁיבוּ 11 וְיִשְׁתַּחֲוּוּ־לוֹ כָּל־מְלָכִים</p>
--	---

- | | |
|---|---|
| <p>9 Előtte hajtsanak térdet a(z ellenséges) pusztalakók,
10 Tarsis és a partok királyai hozzanak ajándékot,
11 És hódoljon neki minden király,</p> | <p>és ellenségei port nyaljanak.
Sába és Szebá királyai vigyenek adót.
minden nép szolgálja őt.</p> |
|---|---|

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 (צִיִּים, אִיבִים, מְלָכִים, גּוֹיִם), a keretversek közötti 10. vers pedig szintén négy, de már konkrétan behatárolható földrajzi névvel (תַרְשִׁישׁ, אַיִים, שָׁבָא, סָבָא) teszi egyértelművé, hogy mely nemzetek adják a birodalom etnikai koordinátáit.³⁷⁸ 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 (prosternációs) 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.³⁷⁹ Az אִיבִים többes számú főnév a legáltalánosabb kifejezés az ellenség megjelölésére, ennek parallelje, a צִיִּים ’pusztalakók’ kifejezés valószínűleg hasonlóképpen értelmezendő.³⁸⁰ A *parallelismus membrorum*-ból adódó

³⁷⁸ Ehhez lásd már fentebb (3.5.2.3.).

³⁷⁹ 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.

³⁸⁰ A צִיִּים főnév mint homonima kétféle jelentést vehet fel: צִי I. ’hajó’; צִי II. ’sivatagi élőlény’. Az utóbbi csak többes számban fordul elő a héber Ószövetségben. A צִיָּה nőnemű főnévi forma ’szárazság’-ot jelent (ld. Zsolt 78,17; 105,41; Ézs 35,1; Jer 50,12), melléknévi formájában pedig legtöbbször az אֶרֶץ ’föld’ jelzőjeként szerepel (ld. Zsolt 63,2; 107,35; Ézs 41,18; 53,2; Jer 2,6; 51,43; Ez 19,13; Hós 2,5; Jóel 2,20). Rokon főnév még az Ézs 25,5 és 32,2 צִיּוֹן kifejezése, mely ’száraz, víztelen föld’ jelentésben áll, tehát mint élet- és emberellenes közeg értelmezendő, ahogyan a sivatagra az ókori Közép-Keleten általában is tekintettek. A

értelme miatt szinte bizonyos, hogy nem konkrét népcsoportra kell gondolnunk,³⁸¹ hanem az ellenségként fenyegető, létet veszélyeztető népekre általában.³⁸²

A behódolás motívumanyaga szoros kapcsolatban áll az ókori Közel-Kelet királyszövegeinek hasonló leírásaival. A sumér és asszír királyideológiának szerves része volt a katonai győzelmek méltatása.³⁸³ A király (ön)dicsőítésével együtt jár ellenségeinek derogálása, sötét ábrázolása, a népek és királyok így általában mint behódolók vagy legyőzöttek jelennek meg.³⁸⁴ Az ókori ikonográfiai és epigráfiai leletek alapján úgy tűnik, hogy a behódolásnak létezetett egyfajta protokollja, melynek elemei részben a zsoltárban felsorolt események lehettek: a mély meghajlás (חווה; כרע),³⁸⁵ a láb vagy föld megcsókolása (vö. עָפַר לְחַד), az adófizetés, „ajándékozás” (מִנְחָה; אֲשָׁכַר) és a szolgálat (עבד).³⁸⁶

A Zsolt 72,9 *parallelismus membrorum*-ában a térdhajítás szinonimájaként szereplő עָפַר לְחַד 'port nyal' kifejezés különösen is plasztikus képet fest az ellenséges népek reakciójáról.³⁸⁷ A feltétel nélküli behódolás mint a kényszerű megadás gesztusa egy olyan mély meghajlást takar, melynél az arc és a száj már érintette a földet, és akár együtt járt a földnek, vagy a hódító lábának megcsókolásával.³⁸⁸ A „port nyal” kifejezés még kétszer fordul elő az Ószövetségben (Ézs 49,23; Mik 7,17). A hódító uralkodó lábának megcsókolása a Zsolt 2,11–12-ben jelenik meg. Itt a szükséges szövegkorrekció után a következőket olvashatjuk: עֲבָדוּ אֶת־יְהוָה בִּירְאָה נִשְׁקוּ בְּרַגְלָיו בְּרַעְדָּה: 'Szolgáljátok az Urat félelemmel, csókoljátok lábát remegéssel,' ahol az istenség lába csakis az ő földi reprezentánsának a lábát jelentheti.³⁸⁹ Bár a Zsolt 72-ben nem a láb vagy a föld

עֲבָדוּ ennek értelmében az életellenes világ embert fenyegető erőinek 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; JURKU: Dämonen (1912), 36.37–39; KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 3 (³1983), 956.957–958; MÜLLER, H.-P.: צִי (1989), 987–991; FLEISCHER: צִיָּה (1989), 994; JANOWSKI: Wild Beasts (²1999), 897; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 306. A צִי–צִיָּה nemcsak hasonló hangalakjuk alapján képeznek szójátékot, hanem jelentésükkel is kiegészítik egymást: „pusztalakók” – „tengerlakók”, lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 278.

³⁸¹ A Septuaginta konkretizálva a kifejezést Αἰθίοπες-ként, a Vulgata ennek megfelelően az *Aethiopes* szóval fordít (vö. Zsolt 74,14).

³⁸² Így például Zsolt 74,14: „Te zúztad szét a Leviátán fejét, és a puszta népének (לְעַם לְצִיָּים) adtad eledelül.” Más bibliai helyeken (pl. Ézs 13,21; 23,3; 33,14; Jer 50,39) pusztában lakó állatokat, démonok jelöl a kifejezés, lásd MÜLLER, H.-P.: צִי (1989), 989–990; JANOWSKI: Wild Beasts (²1999), 897; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 191.242. A צִי–צִיָּים szójáték is az Ézs 34,14 és Jer 50,39 versekben a Zsolt 72-vel ellentétben pusztai állatokra vonatkozik: צִיָּים אֶת־אֵיִים '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. A kifejezéssel kapcsolatos szövegkritikai problémát lásd fentebb (3.1.).

³⁸³ Lásd RINGGREN: Religionen (1979), 104.

³⁸⁴ KÖCKERT: Vätergott (1988), 290–294, vö. GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 36–37.

³⁸⁵ A földig hajlás gesztusa során a magasabb rangú méretében is magasabbá válik, a megalázkodó pedig szimbólikusan is kifejezi saját kisebbségét, lásd WEIPPERT–WEIPPERT: Der betende Mensch (2013), 469.

³⁸⁶ KEEL: Bildsymbolik (1972), 282–283.

³⁸⁷ 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 megalázott ellenség a földet csókolja, lásd FALKENSTEIN–VON SODEN: Gebete (1953), 89–90.

³⁸⁸ 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.

³⁸⁹ 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),

megcsókolásáról, hanem a por nyalásáról van szó, a két megnyilvánulás bizonyosan ugyanarra a gesztusra vonatkozik,³⁹⁰ ahogyan ez az Ézs 49,23-ból is következik: וְעָפַר רַגְלֶיךָ יִלְחֲכוּ 'és lábad porát nyalják'.³⁹¹ 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.³⁹²

Az ellenség ilyen megnyilvánulása hagyománytörténetileg és teológiailag összefügghet az Éden-kert kígyójának mondott átokkal is: וְעָפַר הָאֵכָל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ: 'és port egyél életed minden napján' (Gen 3,14, vö. Mik 7,17a).³⁹³ Közeli párhuzamot találhatunk az El-Amarna levelek egyikében (EA 100), melyet Irtata város vénei intéztek a fáraóhoz:

Adjon (a király) ajándékot szolgálainak, míg ellenségeink végignézik és port esznek.³⁹⁴

Egy ószövetségi kötődésű ókori ábrázolást is ismerünk, mely egy, a Zsolt 72-t felidéző behódolási aktust örökített meg. Izrael tagja volt annak a katonai szövetségnek, mely Kr. e. 853-ban vereséget szenvedett a karkari ütközetben III. Salmaneszerral (Šulmānušašarēdu) szemben. A Fekete-obeliszk néven ismertté vált ninivei győzelmi oszlopon Jéhu viszi az asszír király elé adományát, és csókolja meg a földet a győztes uralkodó előtt (vö. 2Kir 10,29–36).³⁹⁵

Számos egyéb ókori ábrázolás is témájává teszi az ellenséges népek behódolását vagy ajándékok átadását mind Egyiptomban, mind pedig Mezopotámiában.³⁹⁶ Az ábrázolások

193; KRAUS: Psalmen 1–59 (1989), 143.144.154; KARASSZON, D.: Zsoltárok (1998), 544; SEYBOLD: Psalmen (1996), 30.33; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 52; ADAM: Held (2001), 162; GOLDINGAY: Psalms 1–41 (2006), 93–94.102–103. A masszoréta szöveg megőrzése vagy más korrekciós javaslat kapcsán 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.

³⁹⁰ Ezekkel rokon behódolási gesztust tartalmaz a Zsolt 8,7; 110,1.

³⁹¹ 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.

³⁹² 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.

³⁹³ A párhuzamosságra utal, hogy a פָּרַח ige a '(fel)nyal' jelentése mellett értelmezhető úgyis, mint '(fel)eszik' (így pl. Num 22,4), lásd KOEHLER–BAUMGARTNER: HALAT 2 (1974), 499, vö. BARRÉ: Cuneiform parallel (1982), 274.

³⁹⁴ Lásd KNUDTZON (Hg.): El-Amarna-Tafeln (1915), 453.1195; MORAN (ed.): Amarna Letters (1992), 172 [német alapján fordította: N. Á.], vö. MURPHY: Study (1948), 29; BARRÉ: Cuneiform parallel (1982), 271.

³⁹⁵ Lásd HOSSFELD–ZENGER: 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 virágkort, lásd BÄR: Tributdarstellungen (2007), 252; NUNN: Levante (2007), 128. A behódoló földreborulásának 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.

³⁹⁶ 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 háttérben különböző motivációk állhatnak, úgymint kereskedelmi áru, ajándék diplomáciai látogatások alkalmával (alkalmi és önkéntes), vazallusi adó (rendszeres és kötelező) vagy hadizsákmány. Az ábrázolás részletei olykor elárulják, hogy a felsoroltak közül

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.³⁹⁷

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 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.³⁹⁸

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.³⁹⁹ II. Szargón (Kr. e. 8. sz.) és Szanhérib (Kr. e. 7. sz.) sztéléje szerint például:

Ianzū, Na'iri király 4 *bēru* járóföldre elém jött Hūbuškia városából, királysága városából, és megcsókolta lábamat. Ajándékát: igába fogott lovakat, marhákat és juhokat Hūbuškiában, városában átvettem tőle.⁴⁰⁰

Amurru ország királyai valamennyien bőséges ajándékokat, súlyos adományukat négszerezsen elébem hozván, megcsókolták a lábamat.⁴⁰¹

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.⁴⁰² 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,

melyik eset áll fenn. Egy egyiptomi ábrázoláson például Szíriából érkező kereskedelmi áruk átadásakor a köszöntés során egy alak földig hajol ugyan, de fejét felemelve tartja és arccal előre néz, nem pedig a föld felé. Hadizsákmány átvételekor pedig láthatóak az agresszív katonai akcióra utaló egyértelmű jelek: a legyőzöttek láncot viselnek, és mint a zsákmány részei jelennek meg a hódító előtt, az adományokat pedig nem maguk adják át, hanem azok a király katonáinál vannak. Ismerünk olyan ábrázolást is, ahol nem ilyen egyértelmű az ajándékozás jellege. Egy mozgalmas egyiptomi ábrázolás szerint a középén trónoló fáraót minden irányból ajándékokkal érkező népek közelítik meg. Mivel azonban láncra vert és táncot járó alakok egyaránt találhatóak a képen, 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 árucseré folytán megszerzett javakat pedig zsákmányként, vagy behajtott adóként tüntetik fel, lásd KEEL: Bildsymbolik (1972), 283–285; KŐSZEGHY: 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 eufémisztikus leírásáról lehet szó, hogy Kilamuwa király adót kényszerült fizetni Asszíriának, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 259 [Hahn István fordítása].

³⁹⁷ BÄR: Tributdarstellungen (2007), 232.

³⁹⁸ BÄR: Tributdarstellungen (2007), 236–237.

³⁹⁹ Asszír szövegek szerint a „láb megcsókolása” mellett a „láb megragadása” is szokványos gesztusa a hódolat kifejezésének, lásd BÄR: Tributdarstellungen (2007), 237.

⁴⁰⁰ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 311 [Komoróczy Géza fordítása].

⁴⁰¹ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 183 [Komoróczy Géza fordítása].

⁴⁰² KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 103; SAUR: Tyroszyklus (2008), 198.

súlyos ajándékaival együtt, Ninuába elem jövén megcsókolták 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 megcsókolták a lábamat.⁴⁰³

A Rassam-henger Aššurbānapli (Kr. e. 7. sz.) hadjáratairól a következőképpen tudósít:

Felvonulásom során a tengerpart, a tengerközepi (szigetek) és a szárazföld huszonnégy királya, az arcomat leső szolgák elem hozván súlyos ajándékaikat – megcsókolták a lábam.⁴⁰⁴

Nabûna'id sztéléje (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 odajövén, megcsókolták a lábamat, a távoliak meghallván félték (Sîn) hatalmas istenségét.⁴⁰⁵

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 Babilónban lábaimat csókolták.⁴⁰⁶

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.⁴⁰⁷ 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 királyszövegekben. Az Észarhaddón hadjáratait megörökítő feliratban, valamint az Aššurbānapliról szóló Rassam-hengeren például a következőt találjuk (Kr. e. 7. sz.):

A benne (ti. Bît-Imbi városában) tartózkodó lakosság, amely nem jött elem, nem kérdezte királyi fenségem egészségét, megöltem; fejüket levágtam, az ajkukat lenyestem. Országom lakosságának látványosságára Asszíriába hoztam (öket).⁴⁰⁸

Akik [...] ellenszegülően feleltek [...] meghághatatlan kőfalaikat, mint agyagedényt, úgy törtem szét. Hőseik holtestét temetetlenül a sakálokkal ettem fel. [...] Akik életük

⁴⁰³ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 192–193 [Komoróczy Géza fordítása, kiemelés eredeti].

⁴⁰⁴ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 209, további hasonló megfogalmazások ugyanebben a szövegben 211.213.214 [Komoróczy Géza fordítása].

⁴⁰⁵ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 246 [Komoróczy Géza fordítása]. Nabûna'id feliratából az is kiderül, hogy a láb megcsókolása nem csupán az ellenség megalázkodását, hanem az uralkodó saját alattvalóinak hűségét is kifejezhette: „mindannyian a lábamhoz borultak, s megcsókolták a lábamat, magasztalták királyi fenségemet,” lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 240 [Komoróczy Géza fordítása]. Szintén így jelenik meg a motívum az Észarhaddón trónra lépéséről tudósító korábbi feliratban: „Asszíria lakossága, akik a nagy istenek előtt nekem hűségesköt tettek, elem jövén megcsókolták a lábamat,” lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 189 [Komoróczy Géza fordítása].

⁴⁰⁶ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 317 [Harmatta János fordítása].

⁴⁰⁷ 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: Tributdarstellungen (2007), 251.552.

⁴⁰⁸ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (2003), 216 [Komoróczy Géza fordítása]. Hasonló mozzanatok az ikonográfiai leletek is tartalmazznak, 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 képtárában: http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps131774.jpg&retpage=18586; http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=17271&objectid=282825.

mentéséért a tenger közepébe menekültek, a hálómát nem kerülték el, nem mentették meg az életüket. A mozgékony térdűeket, akik a távoli hegyekben mászásra szánták magukat, – kifogtam a hegységből, mint a madarat, s lenyestem a karjukat. Vérüket zuhatagként folyattam le a hegy vízmosásaiban.⁴⁰⁹

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 szállítottam.⁴¹⁰

A szöveg további részei szerint a deportáltaknak aztán kényszermunkát kellett végezniük. A 2Kir 17,4–6 tudósítása szerint – ahogyan ezt asszír forrás is megerősíti⁴¹¹ – hasonló forgatókönyv játszódott le, amikor Hóséa megtagadta az évenkénti adót, és felvette a kapcsolatot 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.⁴¹²

A fenti párhuzamok alapján is kitűnik, hogy a Zsolt 72,9–11 eseménysora 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 próféciáját.⁴¹³ A Sionhoz kötődő univerzalizmus gondolata az Ószövetségben nem alkot egységes teológiát, ezért differenciáltan kell azt kezelni. Kortól és teológiai köröktől függően sokféle formában jelenik meg.⁴¹⁴ A népek harca (*Völkerkampf/Völkersturm*), a népek gyűlése (*Völkerversammlung*), a népek behódolása (*Völkerhuldigung*) vagy a népek zarándoklata (*Völkerwallfahrt*) olyan egymással rokon teológiai modellek, melyek különböző hangsúlyokkal fogalmazzák meg JHVH, Sion és a népek kapcsolatát.⁴¹⁵ Az a modell, melyben a 72. zsoltár továbbírja itt gondolkodik, egyértelműen a népek behódolásának (*Völkerhuldigung*) modellje. Nem jellemző például a *Völkerwallfahrt*-szövegekre, hogy népek és királyok ellenségként (אויב) szerepeljenek, és a 'port nyál' kifejezés szintén túl erős ahhoz, hogy önként megtérő népekről legyen szó.⁴¹⁶

⁴⁰⁹ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 193 [Komoróczy Géza fordítása]. További példákhoz lásd KUHRT: Ókori Közel-Kelet (2005), 255–258.

⁴¹⁰ HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 311–312 [Komoróczy Géza fordítása].

⁴¹¹ PRITCHARD (ed.): ANET (³1968), 284–285.

⁴¹² SCHOORS: Königreiche (1998), 95; MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 318–321.

⁴¹³ HOSSFELD–ZENER: Psalmen 51–100 (²2000), 324; HOSSFELD–ZENER: Psalmen II (2002), 417; ZENER: Auslegungen (2003), 163, hasonlóan SCHMID: šalôm (1971), 73; SAUR: Königspsalmen (2004), 143; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 189–191.242.

⁴¹⁴ 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.

⁴¹⁵ Vö. SCHMIDT, H.: Israel, Zion und die Völker (1968), 8.

⁴¹⁶ Vö. MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242. Amennyiben a *Völkerwallfahrt* motívumának két központi eleme a népek ujjongása (*Völkerjubel*) és az önkéntes ajándékozás, a Zsolt 72,9–11-ből az előbbi

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 paralellek azt mutatják, hogy a behódolás a nemzetközi 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.⁴¹⁷ 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: **וַיִּרְכָּא עוֹשֵׁק** 'és törje össze az elnyomót.' A népek behódolása itt tehát mindenképpen politikai természetű, és semmi sem utal arra, hogy együtt járna a JHVH-hoz való megtéréssel vagy a Tóra elfogadásával.⁴¹⁸

Az ókori kultúrákban egy nép rendszerint azért hódolt be egy másik hatalomnak, mert felmérte annak katonai fölényét, és egy esetleges katonai összecsapás számára előnytelen kimenetelét.⁴¹⁹ 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 (**כָּרַע**) támadóimat.”⁴²⁰ 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.⁴²¹

teljesen hiányzik, az utóbbi pedig nem az önkéntesség jegyében zajlik, vö. EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 126.

⁴¹⁷ Vö. 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. A Gen 32,3–33,17-ben Jákób és Ézsau kibékülése is tartalmazza a behódolási jelenetek jellemző elemeit. Jákób úgy igyekszik elkerülni a számára esélytelennek tűnő katonai összecsapást, hogy ajándékot (**מִנְחָה**) küld Ézsauinak, majd hétszer borul földre (**חָוָה**), amíg a bátyjához ér.

⁴¹⁸ Ugyanígy a Zsolt 2,11–12 esetében is, lásd KUSTÁR: Zsolt 2 (2008), 71.

⁴¹⁹ A behódolás után vazallusi viszony alakul a két uralkodó között. Ez egy olyan „szerződés”, mely nem egyenrangú felek között köttetik, 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 összetársadalmi szolgáltatásokat (hivatali rendszer, infrastruktúra, katonai védelem) nyújtott. A fölérendelt fél abszolút monopol helyzetében azonban ellenszolgáltatás nélkül is működhetett a vazallusi viszony, lásd KUHRT: Ókori Közép-Kelet (2005), 253–255; BÄR: Tributdarstellungen (2007), 231–232.233. A vazallusi viszonyban kialakuló úr–szolga relációt érzékelteti a Zsolt 72,11 **עֲבַד** kifejezése is.

⁴²⁰ Vö. Azittawadda-felirat: „Áldja hát meg Ba'al-Karantariš Azittawaddát élettel, békével és erővel, hatalommal minden király felett, és adja meg Ba'al-Karantariš és a város minden istene Azittawaddának [...] a legfőbb kellemetességet és erős hatalmat minden király felett!”, lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (⁵2002), 7; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 258 [Hahn István fordítása].

⁴²¹ 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 stélójén azt olvassuk, hogy a király az erős ellenség legyőzéséért imádkozik isteneihez, majd részletesen ismerteti fegyverzetét: „Oroszlánként tombolván, felöltöttem bőrpáncélot, sisakomat, a csata kellékét a fejemre helyeztem; fenséges harci szekereembe, az ellenség eltiprójába szívem indulatában gyorsan felszóktam. Az erős íjat, amit Aššur isten adott nekem, kezembe ragadtam. A dárdát, az élet átdőfőjét, markomba szoritottam...” lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 186 [Komoróczy Géza fordítása].

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.⁴²² 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).⁴²³ Ráadásul nem csak látogatóba jöttek, hanem „adót (מְנַחֵה) fizettek, és szolgáltak (עֲבָד) Salamonnak egész életében” (1Kir 5,1).⁴²⁴ 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, Tarsísnak és Sábának a neve egyértelműen a Salamon-tradícióra engednek asszociálni,⁴²⁵ addig a második elemként megjelenő מִיָּם ’partvidék’ és Szebá előfordulásait döntően a fogság alatti és utáni prófétai szövegekben találjuk.⁴²⁶ A felsorolt népek és vidékek közös jellemzője, hogy izráeli/júdai szemszögből földrajzilag nagyon távol esnek, tulajdonképpen az akkori ismert világ legtávolabbi pontjait jelölik.⁴²⁷

A zsoltár salamoni színezetét erősíti fel Tarsís (תַּרְשִׁישִׁי) megemlítése. A Salamon-tradícióban a tengeri kereskedelem egyik fontos eszközeként szerepelnek a Tarsís-hajók (1Kir 10,22, vö. 2Krn 9,21).⁴²⁸ A Zsoltárok könyvében csak a Zsolt 48,8-ban fordul még elő a név, ezen a

⁴²² 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.

⁴²³ Az Azittawadda-feliratban először azt mondja magáról az uralkodó: „Felültem hát atyám trónjára, és békét (שָׁלוֹם) teremtettem minden királlyal. Atyjának tekintett minden király, igazságosságom, bölcsességem és szívem kegyessége miatt.” Ez szintén azt sejtetné, hogy a király igazságos uralma vívja ki a népek tiszteletét, a későbbiekben azonban e népek leigázásáról olvasunk, lásd DONNER-RÖLLING (Hg.): KAI 1 (²2002), 7–8; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 257–258 [Hahn István fordítása], vö. SCHMID: šalôm (1971), 72; GREEN: Ideology of Domestic Achievements (2010), 235.

⁴²⁴ A 2Kir 17,3 tudósítása szerint először Hóséa király is ezt az utat választotta V. Salmaneszer asszír királlyal szemben. „Ellene (= Hóséa ellen) vonult fel Salmaneszer Asszír királya, Hóséa pedig a szolgája (עֲבָד) lett és adót (מְנַחֵה) fizetett neki” (2Kir 17,3), hasonlóan MURPHY: Study (1948), 30. Később aztán megtagadja az adófizetést, ami Samária elestéhez és deportációhoz vezet.

⁴²⁵ Tarsís: 1Kir 10,22.22; Sába: 1Kir 10,1.4.10.13, vö. KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 60.

⁴²⁶ Tarsís és Sába neve a Salamon-tradíció kívül megjelenik a prófétai irodalomban is, ellenben az מִיָּם-ről és Szebáról egyáltalán nem esik szó a salamoni történetekben.

⁴²⁷ HOSSFELD-ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 324; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; DILLER: Dimensionen (2010), 10–16.

⁴²⁸ Tarsís-hajókhoz és a város kereskedelemben betöltött szerepéhez lásd még 1Kir 22,49; 2Krn 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.

helyen is megemlítve a hajókat, ráadásul mint JHVH ellenségeit.⁴²⁹ A hajózással való összefüggések alapján, és a partokkal (אִיִּים) történő együttes említése miatt (vö. Gen 10,4–5; Ézs 23,6; 60,9; 66,19) mindenképpen egy tengeren megközelíthető helyre kell gondolni.⁴³⁰ A hely konkrét beazonosításakor egyesek Karthágó városára gondolnak (vö. Ézs 23_{LXX},1.6.10.14), más vélemények szerint valahol Tunisz területén, Kis-Ázsiában, a Fekete-tenger partvidékén vagy Szardíniában kell keresnünk a várost.⁴³¹ Az utóbbi időben azonban a legtöbben a föníciai kolóniaként alapított hispániai Tartessus városát tartják a legvalószínűbb lokalizációnak.⁴³² A város konkrét beazonosítása nélkül sok esetben szimbolikusan értendő a helynév, mint az egzotikus gazdagság és a legtávolabbi Nyugat jelképe.⁴³³ Teológiaiailag fontos, hogy Tarsís nem tartozik Izrael klasszikus 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 (שָׁבָא). Sába országát kétszer is említi a zsoltár (Zsolt 72,10.15), világos asszociációs hidat teremtve a Salamon-elbeszélések felé (1Kir 10).⁴³⁴ Sába a Gen 10,7-ben Kús unokájaként jelenik meg, majd a Gen 10,26–28 szerint Sém leszármazottja, közelebről Joktán fia. A Gen 25,3 nemzetségtáblája szerint Ábrahám unokája Joksántól, akit Ketúrá szült neki. A név eredete alapján Sába minden bizonnyal (Dél nyugat-)Arábiában, az Arab-félszigeten lokalizálható.⁴³⁵ A Septuaginta fordítása szintén ezt erősíti: Ἀράβων. A bibliai és Biblián kívüli források egybehangzóan gazdag birodalomként ábrázolják.⁴³⁶ Akárcsak Tarsís 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.⁴³⁷

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.⁴³⁸ A továbbbíró így a 9–11.

⁴²⁹ Ottani értelmezéséhez lásd KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 43–47; KÖRTING: Zion (2006), 167; MÜLLER, R.: Wettergott (2008), 185.

⁴³⁰ Tarsís nevének további előfordulásai: Gen 10,4; Ézs 2,16; 23,1.6.10.14; 60,9; 66,19; Jer 10,9; Ez 27,12.25; 38,13.

⁴³¹ Ezekhez a véleményekhez lásd MURPHY: Study (1948), 29; HEIM: Perfect King (1995), 243; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 586.

⁴³² DUHM: Psalmen (²1922), 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 (²1998), 586; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242; DILLER: Dimensionen (2010), 10. A kérdéshez lásd még KŐSZEGHY: Salamon (2005), 105–106. A hispániai lokalizációt erősíti Tarsís egyetlen ismert ókori közel-keleti említése is Észarhaddón egy feliratán (Kr. e. 671), mely a Mediterráneum nyugati térségére helyezi a várost, lásd KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 103; LIPÍŃSKI: תַּרְשִׁישׁ (1995), 780.

⁴³³ Bővebben lásd GÖRG, M.: Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie, in: BN 15 (1981), 76–86.

⁴³⁴ A zsoltár alaprétegének és I–II. továbbírásának datálása kizárja Starbuck feltételezését, mely szerint a Zsolt 72 eredetileg Sába királynőjének (mint vazallusnak) a látogatását dokumentáló (kortárs?) felirat vagy stzélé, lásd STARBUCK: Court Oracles (1999), 117.

⁴³⁵ DUHM: Psalmen (²1922), 276; MURPHY: Study (1948), 30–31; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 660; BALOGH: Stele (2009), 414–415, hasonlóan HEIM: Perfect King (1995), 243; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 83, utóbbi Észak-Arábiába helyezi Sábát.

⁴³⁶ Ezekhez lásd pl. SAUR: Tyroszyklus (2008), 208.

⁴³⁷ 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.

⁴³⁸ A DTM datálásának kérdéséhez lásd fentebb (3.5.2.3.).

versekben egy olyan jeruzsálemi székhelyű királyságot láttat, mely Salamon egykori birodalmához hasonlóan virágzik, sőt még azt is túlszárnyalja.

A Salamon-történetek egyszer sem említik viszont Szebá (שֶׁבַּא) nevét. Annál erősebben köthető azonban ez a földrajzi név a prófétai 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 Izraelért. A három földrajzi név megismétlődik az Ézs 45,14-ben azzal a különbséggel, hogy שֶׁבַּא országa helyett אֱרֶץ־שֶׁבַּא mint nép szerepel a szövegben.⁴³⁹ A nagy termet, ami a szebáiak jelzőjeként jelenik itt meg, a Nílus felső szakaszán élő népekre jellemző.⁴⁴⁰ Mivel Szebát Egyiptom és Etiópia mellett említik a szövegek, feltehetően Észak- vagy Kelet-Afrikára kell gondolnunk.⁴⁴¹ A térség közelebről talán valahol a kúsiták szomszédságában lokalizálható a Fehér- és Kék-Nílus által közrezárt területen.⁴⁴² Az ókori szövegek is afrikai Szebáról tudnak.⁴⁴³

Szintén a prófétai iratokra jellemző az אֱרֶץ־שֶׁבַּא említése.⁴⁴⁴ A kifejezés alatt a földközi-tengeri, illetve görög szigetvilág, valamint a szíria-palesztinai, illetve kis-ázsiai partvidék értendő.⁴⁴⁵ 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.⁴⁴⁶ A zsoltárban legadekvátabb fordítás, ha 'partvidék'-ként értelmezzük a szót, beleértve a szigeteket és a tengerpart menti országokat.

Feltűnő, hogy a Zsolt 72 behódolási jelenetében nem Izrael 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 JHVH a deuteronomista királykritika szerint ellenségekkel bünteti (1Kir 11,14–25)⁴⁴⁷ – nem vezetett harcot a klasszikus ellenségekkel szemben,⁴⁴⁸ mivel Dávid már

⁴³⁹ Vö. SADLER: Cushite (2005), 30.82–87.

⁴⁴⁰ BALOGH: Stele (2009), 415; uő: Kús (2010), 594–595.

⁴⁴¹ AHARONI–AVI-YONAH: Bible Atlas (²1982), 21; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 660; KARASSON, D.: Zsoltárok (²1998), 586; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 8, hasonlóan DUHM: Psalmen (²1922), 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 (²2000), 324, ahol Zenger Etiópiát is megemlíti.

⁴⁴² Ezt támogatja az is, hogy a Gen 10,7 és 1Krón 1,9 nemzetségtáblázatában Szebá Kús elsőszülöttje.

⁴⁴³ 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: Stele (2009), 415; uő: Kús (2010), 594–596; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242; HILBRANDS: Seba (2010), digitális kiadvány, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/seba-3/ch/7b2477c24eb501d3a686b8f6ec9f0c89/>, letöltés dátuma: 2013. február 16.

⁴⁴⁴ 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.

⁴⁴⁵ MURPHY: Study (1948), 30; KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 156–160; HEIM: Perfect King (1995), 243; KARASSON, D.: Zsoltárok (²1998), 586; SAUR: Königspsalmen (2004), 142; MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 242; DILLER: Dimensionen (2010), 11.

⁴⁴⁶ RUPRECHT: Semantik (1998), 608.609, ugyanígy LORETZ: Psalmstudien (2002), 190; JANOWSKI: Der andere König (2003), 100.

⁴⁴⁷ Ezekről a templómépítő Salamont beárnyékoló eseményekről a Krónikás természetesen hallgat.

⁴⁴⁸ 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

legyőzte azokat. A második dávidi zoltárgyűjteményen belül erre utal a Zsolt 60 is, mely a szomszéd népek legyőzőjeként mutatja be Dávidot (Zsolt 60,2.8–10).⁴⁴⁹ A 9–11. versek továbbírásával egyidőben kialakuló Zsolt 42–83* zárókölteménye, a Zsolt 83 is kiemelt helyen hozza Izráel ellenséges és JHVH-val szemben esélytelen vagy már vereséget szenvedett szomszédjait (Zsolt 83,6–13).⁴⁵⁰ 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.⁴⁵¹

Az alapréteg centrumában álló 8. vers univerzalitását 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, 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 כָּל 'minden, egész' főnevet – nem hagy kétséget afelől, hogy a zoltár királyának hatalma a világ minden népére kiterjed. A továbbíró szempontjából tehát nem lényeges, hogy a népek milyen okból ismerik el JHVH 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.⁴⁵² Észak viszont hiányzik, hacsak nem a 9. versben említett ellenséggel azonosítjuk.⁴⁵³

átvált a kereskedelmi-gazdasági orientációjú külpolitikára. Tekintve a salamoni állam potenciálját és erőforrásait, Izráel egyébként is elérte katonai teljesítőképességének határát, lásd MALAMAT: Entstehung eines Großreichs (1983), 9; KŐSZEGHY: Salamon (2005), 107, vö. DONNER: Geschichte I (1984), 217.

⁴⁴⁹ SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 296. A Zsolt 60 kiemelt pozícióban, a II. dávidi zoltárgyűjtemény (Zsolt 51–72*) közepén, illetve a Zsolt 56–60 Miktám-gyűjtemény végén szerepel. A zoltár témája és műfaja közel áll az ászáfita zoltárokhoz (Zsolt 73–83*), vélhetően ugyanabban a redakcionális fázisban kerültek a Zoltárok könyvébe, azaz a Zsolt 50–83* kompozíciójának kialakulásakor, lásd HOSSFELD-ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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 (⁶1989), 587; TATE: Psalms (1990), 104; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 161.

⁴⁵⁰ A Zsolt 83,6–9-ben felsorolt tíz nemzet Izráel 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-ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 499–502; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 335–336.

⁴⁵¹ 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 főnóciák nem voltak hajlandók Karthágó ellen vonulni. A hadjárat szereplői között ott vannak tehát a tengeri népek (vö. מִיָּם), arab (vö. אַרְבֵּי) és afrikai országok (vö. אֲרָבִים). A Ézs 43,3 és 45,14 versek kapcsán egyaránt felmerül, hogy ezek már Kambysés hódításaira reflektálnak, lásd ELLIGER: Deuterocesaja (²1989), 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 legendaszerű 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, <http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibelllexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/seba-3/ch/7b2477c24eb501d3a686b8f6ec9f0c89/>, letöltés dátuma: 2013. február 16.

⁴⁵² 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 (¹1988), 474. Hasonlóan vélekedik Limburg, akinél a folyó (= Eufátesz) 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 legdélkeletibb, Szebá pedig a legdélibb szélét jelzi a világnak, melynek következtében megállapítja, hogy nincs keleti és északi határmegjelölés. Diller szerint a

Zenger a totalitás kifejeződését abban látja, hogy Tarsis és a partvidék paralleljében az egyik tag ט-*val*, a másik נ-*fel* kezdődik, melyek a héber *álef*bét két végpontja.⁴⁵⁴ A תַּרְשִׁישׁ וְאַיִים szópár elterjedtsége miatt azonban nem vehetjük biztosra, hogy itt tudatos költői törekvéstről lenne szó.⁴⁵⁵

Balogh szerint a Zsolt 72,10-ben felsorolt neveket Nőé három fiával, azaz a föld lakóinak három fő ágával azonosíthatjuk. Tarsis 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.⁴⁵⁶ 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 legezotikusabb 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 – aktuálpolitikai igényt szólaltat 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.⁴⁵⁷ 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 JHVH jelenben megtapasztalható nagyságának, igazságszolgáltatásának és hamarosan várható (tehát nem a végidőkben bekövetkező) szabadításának szemtanúi.⁴⁵⁸

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 a 11. vers a 8–10. versek összefoglalását adja. 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 Tarsis 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 helyezjük, 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.

⁴⁵³ Észak egyértelmű megjelölésének hiánya utalhat arra, hogy „Észak” a 9–11. versek szerzőjének aktuális tartózkodási helye. A 8. vers monarchiakori szerzője Izráelből tekint körbe JHVH és reprezentánsának világbirodalmán, a 9–11 szerzője pedig talán még a gólaból érzékeli a népek megmozdulását. Az Ézs 45-ben hasonló jelenségre figyelhetünk fel. A JHVH előtti univerzális tiszteletadás leírásában az Ézs 45,6 explicit megemlíti a Kelet–Nyugat tengelyt (מִזְמַרְחָא-שְׁמוֹשׁ וּמִמְעַרְבָּהּ), az Ézs 45,14 pedig Dél jelentős népeit sorolja fel (כּוּשׁ; סְבָאִים; מִצְרַיִם), nincs viszont közvetlen utalás Északra, mivel azt Círus, ill. a fogság prófétája maga reprezentálja, lásd HERMISSON: Deuteriojesaja (2003), 40; KRATZ: Kyros (1991), 102.

⁴⁵⁴ Lásd ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 83.

⁴⁵⁵ A költői tudatosságot inkább az אִיִּים-צִיִּים szójátékban érzékelhetünk, mely a שְׁבָא-סְבָא szópár esetében is érvényesülni látszik, hasonlóan WATSON: Classical Hebrew Poetry (²1986), 232; SEYBOLD: Psalmen (1996), 278.

⁴⁵⁶ BALOGH: Kús (2010), 594.

⁴⁵⁷ SAUR: Königspsalmen (2004), 141–145.

⁴⁵⁸ 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 toposzá válik a politikai restauráció gondolata. Az ekkor keletkezett továbbírást (Zsolt 72,9–11) is leginkább egy ilyen restauratív hangnak tekinthetjük. A továbbírás 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,⁴⁵⁹ és a népek ellenségként tűnnek fel.⁴⁶⁰ 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.⁴⁶¹ 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 prófétai örökségéhez, teológiailag reflektált a történelmi helyzetre.⁴⁶² Ebben a reflexióban Círus királyt – az ószövetségi Sion- és királyteológia talaján állva⁴⁶³ – JHVH Messiásaként mutatja be, akiben realitássá kezd válni a hazatérés és az ország helyreállításának reménysége.⁴⁶⁴ A Sion-centrikusság még inkább felerősödik Deutero-Ézsaiás későbbi továbbírásában, mely már Kambysés idején kerül a prófétai könyvhöz.⁴⁶⁵ A hazatérés opciója valójában ekkora válik általánossá a teljes diaszpórában, és bár a zsidóság döntő többsége él még szétszórásban, ekkorra már ténylegesen elhárultak a hazatérés akadályai.⁴⁶⁶

Ez a történelmi helyzet jól összeegyeztethető azzal a teológiával, amit az Elohista Zsoltárkönyv képvisel. Kétségtelen, hogy a költői stílus, és 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

⁴⁵⁹ 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.

⁴⁶⁰ 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.

⁴⁶¹ Az elohista gyűjtemény érdeklődése alapvetően politikai jellegű, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 201.

⁴⁶² ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 431.439; uő: Exilszeit (2001), 116; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 234–237; WATTS: Echoes from the Past (2004), 481–508; LUX: Völkertheologie (2009), 242.

⁴⁶³ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 432, vö. BALOGH: Stele (2009), 255.

⁴⁶⁴ Círus leginkább annak köszönheti népszerűségét, hogy egységes birodalmi kultusz helyett a helyi kultuszok visszalátásával és a lokális identitás erősítésével kívánta elérni a perzsa hatalom iránti lojalitást, lásd ALBERTZ: Exilszeit (2001), 100.

⁴⁶⁵ KRATZ: Kyros (1991), 217, hasonlóan VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 105.

⁴⁶⁶ 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.

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.⁴⁶⁷

Az Ézs 40–55* és az Elohista Zsoltárkönyv teológiája természetesen számos eltérést is mutat,⁴⁶⁸ 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 (אֵי, אֵי, אֵי, אֵי), 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.⁴⁶⁹

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 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 Izrael üdvállapota (שְׁלוֹם) csak a népek (katonai) alávetésével valósulhat meg.⁴⁷⁰ 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.⁴⁷¹

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 72,14aα*), 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 Izrael birtokolja, hanem a perzsa

⁴⁶⁷ 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 gyülekezetének 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–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 689–690; LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 47–48.

⁴⁶⁸ Ehhez lásd lentebb.

⁴⁶⁹ WEBER: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 456–487, vö. BERGES: Knechte im Psalter (2000), 153–178.

⁴⁷⁰ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 439, vö. SCHMID: šalóm (1971), 20.72.86–87.

⁴⁷¹ ALBERTZ: Religionsgeschichte I (21996), 182; SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 258. Az egész ókori Közel-Keletre igaz, hogy a békéről, a világ átfogó rendjéről úgy gondolkodtak, mint a saját közösségük, illetve államuk rendjéről. A világbéke Egyiptom számára nem más, mint Egyiptom békéje, akár az ellenség leigázása által is (vö. Merneptah-sztélé). Ennek analógiájára Izrael számára az általános שְׁלוֹם, a világ rendje akkor áll be, ha Izrael viszonyai rendezettek, vö. SCHMID: šalóm (1971), 20. Westermann a behódolási jelenetben érzékelhető feszültséget azzal oldja fel, hogy szerinte különböző politikai elvárások ötvöződnek 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.

uralkodó,⁴⁷² 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).

A fogság korának prófétai ígéhirdetésében a népek (katonai) alávettetése és behódolása a deuteró-ézsaiási Círus-szövegek jellemző motívuma (lásd Ézs 41,1–5; 45,1–7).⁴⁷³ Deuteró-Ézsaiás egészen addig viszi ezt a gondolatot, hogy Círust JHVH 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 JHVH Messiása.⁴⁷⁴ A Kambysés korában működő redaktor aztán a Sion-teológiát teszi hangsúlyossá Deuteró-Ézsaiás próféciájában, így miután a népek legyőzetnek, felismerik, hogy a Sionon lakó JHVH a világ egyedüli királya, és elindulnak ajándékaikkal Sion felé (Ézs 45,14*; 49,22–23).⁴⁷⁵ A prófétai könyvben Isten királyságának Sionon való felállítása azonban dávidita közreműködés nélkül történik meg.⁴⁷⁶

A Zsolt 72 továbbírója 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.⁴⁷⁷ Hasonló összetételű lehetett azoknak a köre is, akik a fogságban és a fogság után a zsoltárok gyűjtését és szerkesztését végezték.⁴⁷⁸ Lényegi különbség talán azonban, hogy míg Deuteró-Ézsaiás és köre egyértelműen szimpatizál a perzsa felszabadító hatalommal,⁴⁷⁹ 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 לְפָנָי így ellentétbe kerül azzal, amit Deuteró-Ézsaiás állít Círussal kapcsolatban: „[JHVH] elébe adja a népeket, és királyokon uralkodik.” (Ézs 41,2) „Ezt mondja az ÚR fölkentjének, Círusnak, akinek megfogtam a jobb kezét, népeket teríték le

⁴⁷² Nincs tehát szó pacifizmusról, hiszen Círus és JHVH is harcosként lép fel (Ézs 41,2; 45,1–2; 42,13), de a harcot nem Izráel vívja.

⁴⁷³ Ezek a szövegek is a Sion- és királyteológia talaján állnak, lásd KRATZ: Kyros (1991), 45.

⁴⁷⁴ Vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 445.

⁴⁷⁵ Lásd KRATZ: Kyros (1991), 216–217; VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 105.151–152; HERMISSON: Deuterocesaja (2003), 41. Ezen a vonalon továbbhaladva Tritó-Ézsaiánál Sion már királyi vonásokat ölt (Ézs 60–61).

⁴⁷⁶ ALBERTZ: Exilszeit (2001), 316.329.

⁴⁷⁷ Így pl. újabban BERGES, U.: *Jesaja 40–48* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, 2008, 38–43.62–63, egytértően idézi őt WEBER: „Asaf” und „Jesaja” (2009), 456–487, hasonlóan ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 431–432.

⁴⁷⁸ 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.

⁴⁷⁹ A perzsa hatalom mellett szimpátia még a babioni gólaban sem bizonyult veszélyesnek, hiszen a 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 perzsa uralkodót mint szabadítót ünnepelték, lásd GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 15.

előtte, és királyok övét oldom meg, kitérülnek 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 JHVH 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,⁴⁸⁰ 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. Kr. e. 524-ben ment végbe, mely lehetőséggel elsősorban az erős nemzeti érzelmű körök éltek.⁴⁸¹

Később még tovább fokozhatta ezeket a gondolatokat a II. Kambysés utáni trónviszályok politikailag meglehetősen instabil időszaka (ca. Kr. e. 522–519).⁴⁸² Ebben az időben egészen konkrét formát ölt a királyság helyreállításának programja, amikor majd Haggeus és Zakariás kísérletet tesznek Jójákin unokájának (1Krn 3,19), Zerubbábelnek trónra emelésére.⁴⁸³ Haggeusnál aztán meg is jelenik a gondolat, hogy a templom újjáépítésének 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, Perszepolisz) mintegy átirányítja az adózó népeket a jeruzsálemi templomba (Hag 2,7–8), továbbá az explicit kritikai is megfogalmazódik, melyben a perzsa uralkodó helyett egy dáviditát emel a népek trónjára (Hag 2,20–23).⁴⁸⁴ Fontos különbség azonban, hogy Haggeus víziójának

⁴⁸⁰ Vitathatatlan azonban, hogy a népek behódolásának képe fontos motívuma lesz az eszkatológiai elképzeléseknek, melyhez a Zsolt 72 is minden bizonnyal hozzájárul. Az eszkatológiai átértelmezés azonban nem a zsoltáron belül, hanem annak későbbi recepciójában jelentkezik. A Zsolt 72 esetében ezt a transzformációt az Ézs 60–61-ben érhetjük 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 JHVH-t, segítenek a város újjáépítésében, és elismerik Isten városaként. Ehhez bővebben lásd STECK: Jesaja 60 (1991), 74–75; ARNETH: Psalm 72 (2002), 171–200, vö. KOCH, M.: Tarschisch und Hispanien (1984), 61; ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 486–487; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 53. Fordított függőséget feltételez pl. ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 84, ugyanígy korábban DUHM: Psalmen (²1922), 276.

⁴⁸¹ A hazatérők számának mértékét a bibliai tudósításban nem reális adatként kell kezelünk (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.

⁴⁸² VAN OORSCHOT: Vom Babel zum Zion (1993), 167; WASCHKE: Wurzeln (2001), 101; RÓZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 267; GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 59, vö. RÖSEL: Redaktion (1999), 214.

⁴⁸³ ALBERTZ: Exilszeit (2001), 108–109, vö. MASON: Messiah (1998), 363; LUX: Völkertheologie (2009), 251. I. Dárius bizonyos mértékig támogatja Zerubbábel hatalomra jutását, hiszen a **מְדִבְּרָה** tisztséggel felruházva Jehud tartomány hivatalos perzsa helytartójává teszi (vö. Hag 1,1.14; 2,2.21). Ez persze csak részleges helyreállítást és egy korlátozott autonómiát jelent az egykori dinasztiának, lásd ALBERTZ: Exilszeit (2001), 107.

⁴⁸⁴ LUX: Völkertheologie (2009), 245.248–249.252, vö. SCHAPER: Persian Period (2007), 6–7; LEUENBERGER: Time and Situational Reference (2012), 157–169.

centrumában az új templom áll, amire salamoni felirata ellenére sem a Zsolt 72, sem pedig a Zsolt 42–83* nem utal.⁴⁸⁵ A továbbírás így véleményünk szerint Haggeus fellépése előtt, még Kambysés korában keletkezett.

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 nagybirodalom királya előtt.

A behódolásban érintett népek ambivalens módon jelennek meg, részben ellenséggként, részben pedig diplomatákként, a népek közeledésében pedig egyszerre valósul meg az újonnan trónra lépő uralkodónak kijáró önkéntes ajándékozás és az ideális viláгурalkodónak kijáró kényszerű adózás. A megnevezett népnevek egyértelműen felidéznek a salamoni 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 berkein belül.

Az ókori királytradíció és a Kr. e. 6. sz. második felének aktuálpolitikai fejleményei a Közel-Keleten a zsoltárban egy olyan restaurációs modellt 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 Zsoltárcsónv 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 szétszórt 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 JHVH 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).⁴⁸⁶

A Zsolt 72 Júda virágkorát idézi fel, a 9–11. versek pedig ennek az aranykornak a külpolitikai eredményeit hangsúlyozzák, ahogyan az Elohista Zsoltárcsónv is nemzetközi kontextusban szemléli Izráelt és a helyreállítás lehetőségét (lásd pl. Zsolt 46; 47; 48; 76; 79; 83). A Zsolt 72,9–11-ben hangsúlyossá váló univerzális dimenzió az Elohista Zsoltárcsónv névteológiájának is sajátja. A Zsolt 72,1-ben megjelenő Elóhím név is ennek megfelelően Isten univerzális hatalmi igényét nyomatékosítja.

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*)

⁴⁸⁵ Az Elohista Zsoltárcsónv kialakításával bekapcsolt I. kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) nyitózsoltára(i) szerint a jeruzsálemi templomba való zarándoklat csupán beteljesületlen vágy, az elohista gyűjtemény végén álló ászáfita kollektív (Zsolt 73–83) pedig Sion helyreállításában reménykedik, lásd GILLINGHAM: *Levitical Singers* (2010), 96.98–99.

⁴⁸⁶ Hasonlóan HARTENSTEIN: *Psalmen/Psalter* (2003), 1771.

függelékként való hozzákapcsolása az Elohista Zsoltárfőkönyvhöz mindenekelőtt annak negatív népek-tematikáját hangsúlyozza át.

Mivel a 9–11. versek klasszikus behódolási jelenetben megfogalmazott univerzalitása a restauráció kudarcával elvesztette politikai dimenzióját, a király egyetemes uralmának gondolata mindenképpen átértelmezésre szorult. Ezt a szándékot fedezhetjük fel a 15.17a_y.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 15.17a_y.b elsősorban spirituális szinten képzelel el a király és a népek kapcsolatát. A 15.17a_y.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 17a_y.b pedig 11. verset idézi fel a כַּל-גּוֹיִם kifejezés által. A 9. versre, melyben kifejezetten ellenségként tűnnek fel a népek, már nem történik direkt utalás.

A spiritualitás dimenzióját a פָּלַל II. és a בָּרַךְ 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 (4.3.1.1.), valamint a király nevének áldásparadigmaként való használatában valósul meg (4.3.1.2.), 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 foglalunk.

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*.⁴⁸⁷ A teljes zsoltárt tekintve egyes számú hímnemű alanyként leginkább a király (מֶלֶךְ) vagy a *personae miserae* különbözőképpen megnevezett képviselőinek (אֶבְיֹן, דָּל, עָנִי) valamelyike jöhet szóba, illetve nyelvtanilag lehetséges még általános alany feltételezése is.⁴⁸⁸ A szintén E. sz. 3. személyű hímnemű

⁴⁸⁷ A mondatban összesen négy igealak szerepel, melyek mindegyike E. sz. 3. személyű hímnemű forma (וַיִּתֵּן, וַיִּבְרַכְנֵהוּ, וַיִּתְּפֹלֵל, וַיִּתֵּן). Az első igealak esetében nem kapcsolódik a gyökhöz semmilyen rag vagy prepozíció, a többi igénél pedig az igealakhoz kapcsolódó ragozott prepozíciók, egy esetben pedig az igei tárgy szuffixum szintén E. sz. 3. személyű hímnemű forma (וַיִּבְרַכְנֵהוּ, בְּעֵדוֹ, לוֹ). Mivel minden ige E. sz. 3. személyű és hímnemű, nyelvtanilag az sem egyértelműen eldönthető, hogy az igék ugyanarra az alanyra utalnak-e, vagy több különböző cselekvőre kell-e gondolnunk. Az értelmezésről és fordításról szóló vita már a korai fordításokban tetten érhető, de élénken 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–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 306.325, vö. NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 301–302. A וַיִּתֵּן ige vokalizációjával kapcsolatos szövegkritikai problémához lásd fentebb (3.1.).

⁴⁸⁸ 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; JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 543.

ragozott prepozíciók (לְ, בְּעֵדוֹ), illetve a tárgyi szuffixum (הוּ-) esetében ugyancsak a királyra és a szegényre gondolhatunk.⁴⁸⁹

A legújabb szakirodalomban több kutató érvel amellett, hogy az alapréteghez hasonlóan a 15. versben is a király közvetítő szerepe válik hangsúlyossá.⁴⁹⁰ A király tehát, továbbadva a sábai aranyat (vö. Zsolt 72,10), megajándékozza a szegényt, imádkozik érte és megáldja őt.⁴⁹¹ Eszerint az uralkodó mint adományozó (נָתַן), közbenjáró (פָּלַל) és áldásközvetítő (בָּרַךְ) jelenik meg, amely gondolat az ókori Közel-Kelet királyideológiáiban is általánosan elterjedt volt,⁴⁹² és az ószövetségi királyteológiától sem idegen.⁴⁹³ A király közvetítő szerepe a zsoltár

⁴⁸⁹ Léteznek olyan értelmezések is, melyek a fent említett lehetőségek kombinációjából állnak elő. Széles körben elterjedt az a magyarázat, mely szerint a mondatban szereplő igéknek különböző alanyuk van. Többben, mint például Delitzsch, Duhm vagy újabban Barbiero a חִיָּה ige alanyaként egyértelműen a szegényt azonosítják be, akárcsak a פָּלַל és בָּרַךְ igéknél, míg szerintük a נָתַן alanya a szegényt megajándékozó király, lásd DELITZSCH: Psalmen (⁴1883), 518; DUHM: Psalmen (²1922), 276; BARBIERO: Risks (2008), 79–80, hasonlóan SEYBOLD: Psalmen (1996), 276.278–179. Barbiero szerint a zsoltár ez utóbbi gondolata kritikát gyakorol Salamon felett, aki megtartotta magának a sábai aranyat. Ez a kritikus hang azonban véleményünk szerint idegen a továbbírástól. Gunkel szerint a חִיָּה alanya bizonytalan, a נָתַן passzívumként fordítandó és a szegényre irányul, a פָּלַל és בָּרַךְ alanya pedig a szegény, lásd GUNKEL: Psalmen (1926), 304. Gunkel értelmezésének problémája, hogy semmi nem jelzi, hogy alanyváltás történik, sőt az általa feltételezett alanyváltás nem esik egybe a zsoltár értelmi tagolásával sem. Sajátos értelmezést találunk Schmidtnél, aki az igék E. sz. 3. személyű hímnemű alanyát a zsoltár „szegény” szerzőjével azonosítja. Szerinte a zsoltárköltő burkolt, mégis egyértelmű kívánsága, hogy a dicsőítésért jutalmat szeretne kapni a királytól, lásd SCHMIDT, H.: Psalmen (1934), 137. Többben a mondat drasztikus átrendezésével, törlésekkel vagy az igék átalakításával próbálják értelmileg simítani a szöveget, lásd például BAETHGEN: Psalmen (³1904), 221; SEIPLE: Seventy-Second Psalm (1914), 185.193–194; SKEHAN: Strophic Structure (1959), 305.307. Léteznek továbbá fordítási lehetőségek, melyek nyelvtanilag helyesek ugyan, de tartalmilag nem illeszkednek a kontextusba. Ilyen például az a lehetőség, mely szerint a חִיָּה ige alanya a szegény, a többi ige alanya általános, a cselekvés pedig a szegényre vonatkozik: „Éljen (a szegény), és adjanak/adassék neki Sába aranyából, és imádkozzanak érte, minden nap áldják őt.” Nagyon problematikus ebben a javaslatban, hogy egyáltalán nem esik szó a királyról: Az egész költemény ugyanis a királyra fókuszál, a szegényekről és elnyomottakról is csak a királlyal való kapcsolatuk függvényében esik szó. A kérdéshez bővebben lásd NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 310.

⁴⁹⁰ Így pl. ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 48; uő: Psalm 72 (2002), 166–167; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 69–70.313; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100, hasonlóan BARBIERO: Risks (2008), 77–78.

⁴⁹¹ Zenger szerint ez az értelmezés jobban illik a kontextusba és szintaktikailag is helyesebb többek között azért, mert a 15. versben így nem változik meg az alany a 14. vershez képest, azaz a 12–15. versek témája végig a király odafordulása a szegényekhez. Az előző versek (12–14) alanya egyértelműen a király, a cselekvés maga pedig a szegényeket érinti. Zenger ez alapján indokoltnak látja, hogy a 15. vers minden egyes igéje esetében is a királyt tekintsük alanyának, akinek tettei a szegényre vonatkoznak, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 306.325; uő: Psalmen II (2002), 415; ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 70. Arneth és Meinhold megjegyzik 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 (pl. Targum, Dávid Kimchi, Ibn Ezra) többben úgy értelmezik a verset, hogy a király továbbadja a szegényeknek a Sábából kapott aranyat, vö. BARBIERO: Risks (2008), 79.

⁴⁹² Lásd NIEMANN: Königtum in Israel (2001), 1596; JANOWSKI: Frucht der Gerechtigkeit (2002), 96; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 50. Kilamuwa önéletrajzi sztléléje (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 arany urává,” lásd DONNER–RÖLLING (Hg.): KAI 1 (²2002), 5; HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 259 [Hahn István fordítása].

⁴⁹³ A király áldásközvetítő szerepét több ószövetségi hely is igazolja, lásd pl. 1Sám 26,25; 2Sám 6,18; 19,40; 1Kir 8,14; 1Krón 16,2; 2Krón 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 népért mondott közbenjáró könyörgése a Salamon-tradícióban is jelen van (1Kir 8,22–54), Zenger úgy interpretálja a Zsolt 72,15 verset, hogy az

elején is kifejezésre jut, ahol az imádkozó kérése arra vonatkozik, hogy az Isten adja a királynak saját *מִשְׁפָּט*-ját és *צַדִּיקָה*-ját, amelyet aztán a király közvetít a nép felé,⁴⁹⁴ különös tekintettel a *personae miseraere*. A király tehát mindent, amit kap, továbbad.⁴⁹⁵

A fenti érvelés, mely szerint a vers a király közvetítő funkcióját emeli ki, bár sok ponton meggyőzőnek hat, és a kontextusba is jól illeszkedik, mégis problematikus. A legfőbb probléma az, hogy a 14. vers többes számban beszél a szegényekről (*רַמָּם, נַפְשָׁם*), de a korábbi helyeken is vagy többes számot használ a szöveg: *וְעַנְיָיִךְ* (72,2), *עַנְיָיִ-עָם* (72,4), *לְבַנֵּי אֲבִיוֹן* (72,4), *אֲבִיוֹנִים* (72,13), vagy több egyes számú alak felsorolásával jelöli a *personae miserae* csoportját: *וְעַנִּי... אֲבִיוֹן* (72,12), *רַל וְאֲבִיוֹן* (72,13). Önmagában „a szegényről” vagy „az elnyomotról” sehol nincs szó, tehát nyelvileg erőltettnak tűnik az igékhez kapcsolódó egyes számú prepozíciókat, illetve egy esetben a szuffixumot „a szegény”-re vonatkoztatni. Igaz ugyan, hogy ha a királyt tekintjük minden ige alanyának, akkor ebben a tekintetben nyelvileg 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 (*פַּלֵּל, בָּרַךְ*) dominálnak,⁴⁹⁶ holott a zsoltár többi részében ezt a viszonyt elsősorban jogi fogalmak írták le (*רִיץ, שֹׁפֵט, יֵשַׁע, נִצַּל, חוֹס, נֶאֱל*). Valószínű tehát, hogy a 15. vers már nem folytatja a szegénység-tematikát.⁴⁹⁷

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 *חִיָּה* ige alánya a király (vö. Zsolt 72,5),⁴⁹⁸ az arany-adományozásnak, imádkozásnak és az áldásmondásnak azonban a király nem cselekvője, hanem mindez rá irányul.⁴⁹⁹ Nyelvtanilag a *לוֹ, בְּעֵרֹו, הוּ* – problémamentesen vonatkoztatható az uralkodóra.

A kérdésre, hogy ki akkor az igék alánya, 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 himnemű igék alánya.⁵⁰⁰ Ennek valószínűségét azonban nemcsak a fentebb

Salamont mint liturgust láttatja, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 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.”

⁴⁹⁴ Vö. KOCH, K.: *צַדִּיק* (1976), 523; WESTERMANN: *Ausgewählte Psalmen* (1984), 53; RÓZSA: *Üdvösséggközvetítők* (2001), 45; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit* (2002), 124.

⁴⁹⁵ ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit* (2000), 47. Ezen az értelmezésen összességében nem változtatna az sem, ha az első ige esetében a szegényt tekintjük alanyának – emellett szólhat, hogy a Zsolt 72,14 versben a szegények életének (*נַפְשָׁם, רַמָּם*) fontossága és megmentése a téma – a továbbiakban pedig a királyt, az alanyváltások miatt azonban így egy szintaktikailag nehezkesebb mondat állna elő, lásd NÉMETH: *Király mint „donor” vagy „akceptor”?* (2011), 305.

⁴⁹⁶ 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* (²1996), 183–184.

⁴⁹⁷ Kissé ellentmondásos, hogy Zenger a 15. verset a redakciótörténetileg az univerzalitást képviselő szakaszokhoz sorolja, szerkezeti vázlatában a kozmikus dimezióhoz illeszti (15–17), fordításában viszont a király szociális szerepét hangsúlyozza, lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 306–307.311.313.325.

⁴⁹⁸ A jussivus-sor rendszerint a királyra vonatkozik, lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 306; STEYMAN: *Le psautier messianique* (2010), 173, utóbbihoz lásd még Zenger német nyelvű összefoglalóját ZENGER: *Einführung* (2010), 7–8.

⁴⁹⁹ Így például KRAUS: *Psalmen 60–150* (⁶1989), 655; SEYBOLD: *Psalmen* (1996), 276; KARASSZON, D.: *Zsoltárok* (²1998), 587; SAUR: *Königpsalmen* (2004), 133; SÜSSENBACH: *Elohischer Psalter* (2005), 278.

⁵⁰⁰ Így például EATON: *Psalms* (²2005), 263.

említett nyelvtani érv gyengíti, mely szerint egymagában az עָנִי vagy az אֲבִיִּן 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.⁵⁰¹ Továbbá szintaktikailag problematikus a hirtelen alanyváltás a חיה (éljen a király) és a נתן (adjon a szegény) igék között.⁵⁰² Megfigyelhető az is, hogy egyik igealak esetében sem cselekvő alany a szegény,⁵⁰³ kivéve a מְשִׁיבֵי (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 szegénység-tematika.⁵⁰⁴ Ezt a megállapítást erősíti, hogy a 15. verset a wáw kötőszó mondatlanilag is leválasztja a 12–14. versekről.

Sába említés 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 גוֹיִם 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 חיה ige alanya a király, addig a נתן, פָּלַל és בָּרַךְ igéknek ismeretlen, vagy általános alanyuk van,⁵⁰⁵ melyet a héber nyelv olykor E. sz. 3. személyű igealakokkal fejez ki:⁵⁰⁶ „Éljen a király, és (mindenki) adjon/adassék neki Sába aranyából,⁵⁰⁷ 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.⁵⁰⁸ A királyt ily módon

⁵⁰¹ BAETHGEN: Psalmen (³1904), 220; GUNKEL: Psalmen (1926), 309; ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 47; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 306. A sarkalatos kérdést, hogy honnan volna a szegényeknek aranya, J. H. Eaton egy fordítási variációval negligálja. „So they shall live, and bring him *more* than Arabia's gold, as they pray for him continually, and bless him all the day long”, azaz szerinte minden igének az alanya a szegény, és a מְּ prepozíciót a középfokú összehasonlításként kell értelmeznünk, azaz a szegények a megmentésért többet (*more*) adnak a királynak a gazdagoknál azáltal, hogy imádkoznak uralkodójukért és naponként áldják őt, lásd EATON: Psalms (²2005), 261.263. Eaton fordításának problémája, hogy a szövegben nem szerepel melléknév, ami miatt a מְּ prepozíciót a középfokú összehasonlítás eszközeként lehetne értenünk, lásd NÉMETH: Király mint „donor” vagy „akceptor”? (2011), 306.

⁵⁰² HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 306.

⁵⁰³ Teológiaiilag sem indokolt a királyért való imádkozás és az áldásmondás feladatát egyetlen társadalmi csoportra leszűkíteni, vö. LORETZ: Psalmstudien (2002), 192; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 9.

⁵⁰⁴ KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 660, hasonlóan SAUR: Königspsalmen (2004), 141.

⁵⁰⁵ Így például BAETHGEN: Psalmen (³1904), 220; KITTEL: Psalmen (⁵⁻⁶1929), 239; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 655; SEYBOLD: Psalmen (1996), 276; JANOWSKI: Stellvertretung (1997), 48; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 587; LIMBURG: Psalms (2000), 240; HUMAN: An ideal for leadership (2002), 664; SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 278; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 138, hasonlóan STÄHLI: פָּלַל (1976), 429. A nemzeti bibliafordítások többsége is ezt az értelmet igyekszik visszaadni a fordításban, lásd például KJV (1611); Káldi (1626); LB (1545/1984); KB (1590/1908); ÚF (1990); NAB (1991); NASB (1995); SzIT (1996); KNV (1997); SchB (1951/2000); ElbB (1905/2006); ZB (1531/2007). Így érti a szöveget például Kálvin is, aki szó szerint fordítja a masszoréta szöveget, értelmezésében viszont általános alanyt feltételez: „et dabit ei de auro Seba et orabit pro eo semper, quotidie benedicet eum,” „...és ad neki Szebá [sic!] aranyából, és imádkozik érte mindig, minden nap áldja őt.” A margószéli francia nyelvű megjegyzéséből, valamint a vershez tartozó kommentárból egyértelműen kiderül azonban, hogy Kálvin valójában egy általános alanyt tulajdonítja a cselekvőnek: „on luy donnera, etc., on priera, etc., on benira,” „(az emberek) adjanak neki stb., (az emberek) imádkozzanak stb., (az emberek) áldják.” lásd CR 59, 669.

⁵⁰⁶ GESENIUS–KAUTZSCH: Hebräische Grammatik (²⁸1909), 481–482; JENNI: Lehrbuch (1978), 166; JOÜON–MURAOKA: Grammar (2006), 543.

⁵⁰⁷ Vö. 1Kir 10,10.

⁵⁰⁸ Az ókori fordítások közül a Septuaginta és a Vulgata T. sz. 3. személyben adják vissza a פָּלַל és a בָּרַךְ igéket: προσεύχονται, εὐλογήσουσιν; *orabunt, benedicent*. Ezzel a fordítással nem döntenek el, hogy a szegényeket, a népeket, vagy a kettőt együtt tekintsük alanyként, viszont egyértelműen kizárják annak

középpontba állító gondolat jól illeszkedik nemcsak a zsoltár egészébe, de otthon van az Ószövetség tágabb kontextusában és ókori Közel–Kelet királyideológiáiban is.⁵⁰⁹

Ha a פלל és ברך igéknek általános alanyt tulajdonítunk, akkor egyszerre tárul fel előttünk egy demokratizáló és egy univerzáló szándék. Mindenkinek, tehát Izrael egész népének és az idegen népeknek egyaránt imában kell Istenhez fordulni a királyért, és Isten áldását kell kérni a királyra. Az előbbi vallási demokratizálódást (4.3.1.1.2), az utóbbi pedig spirituális univerzalitást (4.3.1.1.3) 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.⁵¹⁰ A zsoltáriró a 15. vers felszólításának tesz eleget,⁵¹¹ 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.⁵¹² Ókori paralellek és bibliai utalások igazolják, hogy mind fogság előtti korban, mind pedig a fogság utáni perzsa fennhatóság idején élt a királyért mondott rendszeres imádság gyakorlata.⁵¹³

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 לְמִדַּת הַמָּלֶךְ) fizették be (vö. Neh 5,4),⁵¹⁴ másrészt a biografizáló kiegészítések révén a zsoltár dávidi dinasztiahoz 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 dinasztiaira. A templom már áll, ami a legtöbbször felidézi a salamoni virágkort,⁵¹⁵ 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-titulussal, 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 kontúrajait, s ezáltal elindul az eszkatologizálódás útján.⁵¹⁶ Az isteni ígéretekbe vetett reménység a helyreállítás kudarcra ellenére továbbra is él. Ebben a „protomessiaszi” 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

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.

⁵⁰⁹ 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 bizonyos része volt a király számára kért áldás is, lásd SCHARBERT: ברך (1973), 823. A 2Krón 7,10-ben a szerző kitörölte az 1Kir 8,66 megjegyzését, mely szerint a nép/gyülekezet megáldja Salamont, lásd KUSTÁR: Krónikák (2002), 31.

⁵¹⁰ KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 661; vö. RENAUD: Bénédiction (1989), 306; RÖSEL: Redaktion (1999), 52.

⁵¹¹ SÜSSENBACH: Elohischer Psalter (2005), 278.

⁵¹² BOEHMER: Psalm 72 (1906), 154.

⁵¹³ A kérdéshez és az ókori párhuzamokhoz bővebben lásd fentebb (4.1.2.2.3.).

⁵¹⁴ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 538–539, vö. KLINKOTT: Steuern (2007), 264.

⁵¹⁵ 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).

⁵¹⁶ A restauráció kudarcra után meginduló eszkatologizálódási folyamathoz lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (1997), 483–487.

szüntelen imádkozás addig is JHVH 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 igéknek, 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־הַיּוֹם) esemény.⁵¹⁷ Mivel JHVH ígéretei is folyamatosan érvényben vannak, a királyért mondott imák és áldások folyamatát sem lehet megszakítani, ahogyan ez például a Zsolt 72 recitálásán keresztül is valósulhat. 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 dinasztia imába foglalók leginkább a hivatalos kultuszon kívül tehetek eleget ennek a kegyességi programnak. Nem valószínű, hogy a korszakban „perzsa birodalmi szentély”-ként működő⁵¹⁸ jeruzsálemi templom hivatalos kultuszában a dávidi királyságért imádkoz(hat)tak. A פָּלַל és בָּרַךְ 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 törvényszövegekben az imádság nem papi funkció, hanem jóval inkább karizmatikus vezetőkhoz, illetve prófétákhoz kötődik.⁵¹⁹ 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).⁵²⁰

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.⁵²¹ Amíg állt a királyság, addig az udvari teológusok (papok és próféták) munkaköréhez tartozott, hogy kultikus és spirituális háttérrel, 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.

⁵¹⁷ 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.

⁵¹⁸ KESSLER: Ókori Izráel társadalma (2011), 160.168.

⁵¹⁹ Különösen a közbenjáró imádság az, mely elsősorban prófétai funkciónak tekinthető, lásd pl. 1Kir 14; 22; 2Kir 1,2–17a; 3; 2Kir 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 megkeresés JHVH akaratának 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 közbenjárókhöz 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 (2Kron 30,18), Nehémiás (Neh 1,6) és Jób (Jób 42,7–9) közbenjáró szerepét, lásd STÄHL: פָּלַל (1976), 428–429; REVENTLOW: Gebet im Alten Testament (1986), 229–264; ALBERTZ: Gebet (1984), 42.

⁵²⁰ KUSTÁR: Imádság az Ószövetségben (2004), 187.188.192.

⁵²¹ 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.

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).⁵²² A Zsolt 72,15-tel a szerkesztő explicit módon is programmá teszi a királyért való könyörgést, sőt „előimádkozza” azt a közösség számára.⁵²³

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)énekesi funkciókban találták meg a helyüket. Ezzel a lévíták mint „prófétai énekesek” az udvari próféták helyébe lépnek (pl. 1Krón 24,1–5; 2Krón 29,30; 35,15).⁵²⁴

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, csupán visszacsatol a zsoltár korábbi gondolataira.⁵²⁵ A királyt éltető felkiáltás az 5. vers témáját idézi fel, az általános felszólítás a király megajándékozására Sába nevének újbóli megemlékezésével pedig egyértelmű visszautal 9–11 szakaszra.⁵²⁶ 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).⁵²⁷

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 כרע és חוה a király előtt való hódolat testtartására utaltak, addig a 15. vers fényében a leborulás és meghajlás a királyért mondott ima és áldás kontextusába kerül.⁵²⁸

Ebben az átértelmezésben jelentősen megváltozik a népek megítélése is. Míg a 9–11 univerzális perspektívájában a népek ellenségként jelennek meg (Zsolt 72,9), 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 olvasunk arról, hogy a behódolók közbenjáró imát vagy áldást mondtak volna a királynak. Ahol mégis, ott

⁵²² RÖSEL: Redaktion (1999), 124–125; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 177; uő: Psalmen 51–100 (²2000), 173.194.514; WASCHKE: Wurzeln (2001), 95–96.

⁵²³ A beavatkozás a Zsolt 42–88* függelékének nyitó zsoltárát (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: Elohischer Psalter (2005), 172.175.188.196.

⁵²⁴ 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.

⁵²⁵ Vö. SKEHAN: Strophic Structure (1959), 303

⁵²⁶ Vö. KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 587.

⁵²⁷ ARNETH: Sonne der Gerechtigkeit (2000), 48; MEINHOLD: Verstehen (2004), 100; BARBIERO: Risks (2008), 79.

⁵²⁸ 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.

valamilyen speciális körülmény játszik 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.⁵²⁹ Emellett az is bizonyos, hogy a képen ábrázolt csatajelenet és az új király ünneplésének eseménye nem egy időben és egy helyen történt.⁵³⁰

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.⁵³¹ Ezt a szokatlan magatartást magyarázza azonban, hogy Círus harc nélkül vonult be Babilonba, mivel a helyi uralkodó osztály elégedetlen volt Nabûna'id uralkodásával, és fellázadtak királyuk ellen. A perzsa uralkodó ezek után nem mint leigázó, hanem mint felszabadító élvezhette a hódolatot.⁵³²

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.⁵³³ Ókori közel-keleti szövegelemlekben is bizalmi személyek és szabad polgárok kegyességgyakorlásában jelenik meg a királyért mondott imádság feladata.⁵³⁴

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.⁵³⁵

A Perzsa Birodalom idegen népek felé tanúsított toleranciája már Círus és II. Kambyses politikájában is megjelenik, de jellemzőbb rájuk, hogy mindketten halálukig háborúkat

⁵²⁹ 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. KUHRT: *Ókori Közel-Kelet* (2005), 255.

⁵³⁰ Fentebb már utaltunk arra az egyiptomi ábrázolásra, melyben a fáraóhoz ajándékkal és adományokkal közelítő népek részben behódoló ellenségként, részben köszöntést hozó delegációként vagy adót beszolgáltató alattvalóként jelennek meg. Valószínűleg itt is különböző időben zajló események sűrűségét adja a kép, lásd KEEL: *Bildsymbolik* (1972), 283–285.

⁵³¹ „...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].

⁵³² ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 98.300; LUX: *Völkertheologie* (2009), 241, vö. KUHRT: *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. [...] Nabûna'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].

⁵³³ A Medinet Habúból való egyik homokkő relief processzió-jelenetében a felvonultatott 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.

⁵³⁴ Konkrét példákhoz lásd fentebb (4.1.2.2.3.).

⁵³⁵ Vö. EGO: *Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos* (2013), 138.

vezettek. I. Dárius ezzel szemben, a trónviszályok és kezdeti lázongások elfojtása után, uralkodásának nagy részében egy békés és virágzó nagybirodalom urává lett.⁵³⁶ 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 keleti lépcsőjén található ábrázolás, ahol idegen népek járulnak ajándékaikkal I. Dárius 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.⁵³⁷ A kézfogás 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 harmonikus békében jelennek meg.⁵³⁸ 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.⁵³⁹

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.⁵⁴⁰ Beate Ego szerint az ún. *Völkerwallfahrt*-szövegek istenképe is részben ebből a perzsa királyideológiából táplálkozik.⁵⁴¹ 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 zsolttart a *Völkerwallfahrt* gondolatához.⁵⁴² 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.

⁵³⁶ Vö. GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 60–61.

⁵³⁷ Az ábrázolás központi alakja I. Dárius, akinek 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* (2¹⁹⁹⁶), 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.

⁵³⁸ 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. Stawn szerint az Ézs 60 a perszeopoliszi apadána reliefsjei 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.

⁵³⁹ STRAWN: *Isaiah 60 and the Apadana Reliefs* (2007), 104. Az egyik perszeopoliszi trónábrázoláson a trónszéket tartó népek mintegy magasztalják a királyt, az ő lojalitásukon 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.

⁵⁴⁰ Lásd UEHLINGER: *Figurative policy* (1997), 299; LUX: *Völkertheologie* (2009), 247; EGO: *Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos* (2013), 136.

⁵⁴¹ EGO: *Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos* (2013), 123–141, hasonlóan KÖRTING: *Zion* (2006), 228, vö. ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 328; GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 160.381–386.

⁵⁴² A Zsolt 72 univerzalizását átértelmező harmadik továbbíró, és az ugyanezt a zsolttart újraolvasó Tritó-Ézsaiás tehát különböző eredményre jut. Míg a prófétai szerző egyértelműen a népeknek a (megszemélyesített) Sion felé tartó békés zarándoklatát fogalmazza meg, addig a Zsolt 72,15.17aγ.b a népek pozitív hozzáállásának hangsúlyozásával csak elmozdul a *Völkerwallfahrt* irányába, a középpontban azonban megtartja Isten földi reprezentánsát és annak világuralmi szerepét, vö. BALOGH: *Ószövetségi univerzalizmus* (2012), 44.

Ugyanezt a gondolatot jeleníti meg az Elohista Zsoltárcsoporthoz a perzsa korban hozzákapcsolt második kórahita függelék (Zsolt 84–85.87–88),⁵⁴³ valamint a prófétai hagyomány fogság utáni, korai perzsa kori rétegei.⁵⁴⁴

Az achaimenida toleranciapolitika adaptálása ellenére ez a továbbírás egyben implicit kritika is a perzsa uralkodó felé, hiszen nem ő, hanem a jeruzsálemi uralkodó áll a hódolat középpontjában mint a népek királya.⁵⁴⁵

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 בָּרַךְ gyökre.⁵⁴⁶ Rendkívül vitatott kérdés azonban, hogy miként

⁵⁴³ A fogság utáni második kórahita zsoltárcsoport (Zsolt 84–85.87–88) megismétli a korábbi keletkezésű első kórahita gyűjtemény (Zsolt 42–49) témáit és strukturáját, és egyben át is értelmezi annak üzenetét. Ennek a reakciónak egyik lényeges momentuma, 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: Komposition (1994), 63–75; ZENGER: Zion als Mutter (1994), 133; uő: Korach (³2006), 368; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115–116; SÜSSENBACH: 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 46,9–12; 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 alaprteg (Zsolt 45,2–10) a fogság előtti királyteológiának megfelelően ellenséget lát az idegen népekben (lásd Zsolt 45,6: עֲנִיִּים // אֲוִיִּבִים), 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).

⁵⁴⁴ Deutero-Ézsaiás amikor Círus fellépéséről prédikál, a népeket negatív színben tünteti fel mint behódolók, és mint az Izráelért fizetett ár (Ézs 43,3–5). Ezt egy későbbi (jeruzsálemi?) redaktor (ca. Kr. e. 515–445) lényegesen modifikálja, amikor megfogalmazza, hogy Izráel nem a népek kárára, hanem ingyen nyeri váltságát (Ézs 52,3), és hogy többé nem egy népeket leigázó királyra, hanem a népek között tanúskodó Izráelre van szükség (Ézs 55,4), akiben folytatódhat a Dávidnak adott szövetség, lásd BERGES: Buch 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 zarándoklata nem felhívás, hanem ténymegállapítás, a fegyverek megsemmisítésének alanya pedig nem JHVH, 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 JHVH-nak bemutatott kedves áldozatáról beszél (Mal 1,11, vö. Ézs 19,19.21.23; Ezsd 6,9–10; 7,12). Ugyanebbe az irányba mutat JHVH-nak a „menny Istene”-ként (אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם / אֱלֹהֵי שָׁמַיָא) 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 (³1956), 198–199; GUNNEWEG: Esra (1985), 42–43.110.130; DEISSLER: Zwölf Propheten (1988), 322–323; BALOGH: Ószövetségi univerzalizmus (2012), 43.

⁵⁴⁵ A *Völkerwallfahrt* szövegekben a perzsa uralkodó helyébe máshol rendszerint a megszemélyesített Sion vagy maga JHVH kerül, vö. EGO: Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos (2013), 135–137.

⁵⁴⁶ Leuenberger a „*Segen und Segenstheologien*” c. monográfiájában nem tárgyalja a Zsolt 72,17 áldásformuláját, ahogyan a Zsoltárok könyvén belül sem tér ki részletesen az áldásteológiára. Ezt azzal indokolja, hogy az Iratok és a Próféták (a Tórával ellentétben) nem igazán meghatározóak az ószövetségi áldásteológiák vizsgálatában. Szerinte a zsoltárok áldásformulái a költői sajátosságok miatt nem adnak pontos adatokat az áldásteológiáról, lásd LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 450.470. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az Iratokban Jób és Ruth könyve mellett éppen a Zsoltárok könyvében jelenik meg nagy hangsúllyal az áldástematika.

értelmezzük az ige meglehetősen ritkán előforduló *hitpa'él* formáját (4.3.2.2.1.),⁵⁴⁷ és milyen relációt állapítsunk meg a megfogalmazásban nagyon hasonló ősatya-ígéretekkel (4.3.2.2.2.).

4.3.2.2.1. Nyelvi megfontolások

A *ברך 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,⁵⁴⁸ melyeket a későbbi nemzeti fordítások, igaz, nem túl következetes módon, alkalmaznak is a *ברך hitpa'él* előfordulási helyein.⁵⁴⁹

A *hitpa'él* passzív értelmezése nyelvtanilag lehetséges, ám rendkívül ritka,⁵⁵⁰ hiszen a *ברך* ige *pi'él*ben hordozza az alapjelentést, a passzívum kifejezésére alapvetően a *pu'al* szolgál.⁵⁵¹ A reflexív ('magát áldja') jelentés nem nyelvtani, hanem tartalmi-teológiai problémákat vet fel a *ברך* ige esetében, hiszen az áldásmondás rendszerint két különböző személy közötti beszédaktus.⁵⁵² A 72. zsoltárban a deklaratív ('áldást /ki/mond') és a reciprok ('egymást áldják') fordítás viszont egyaránt elképzelhető, sőt a kettő egyszerre is érvényesíthető: 'egymásra áldást mondanak'.⁵⁵³

Az ígéhez kapcsolódó *ב* prepozíció értelmezése is vitatott. Legvalószínűbb, hogy a prepozíció instrumentális értelemben áll,⁵⁵⁴ 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.⁵⁵⁵ Így interpretálja a verset már Rasi is: „Az ember azt mondja a fiának: »Légy olyan bölcs és gazdag, mint Salamon«”.⁵⁵⁶

⁵⁴⁷ 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: *ברך* (1971), 354.

⁵⁴⁸ A *hitpa'él* ige törzs funkcióhoz lásd pl. GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (2⁸1909), 157; JOÜON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 147–148.

⁵⁴⁹ A különböző előfordulásokhoz és azok fordításaihoz lásd LEUENBERGER: *Segen und Segenstheologien* (2008), 198; BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 274–275. A Zsolt 72 esetében a különböző fordításokhoz lásd NÉMETH: *Hapax legomenonok* (2012), 129–131.

⁵⁵⁰ JOÜON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 147. Példaként említhető meg: Péld 31,30; Préd 8,10, lásd GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (2⁸1909), 157, hasonlóan, ezen felül további két példát hoz J. Baden: 1Sám 3,14; JerSír 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.

⁵⁵¹ A *ברך* ige összesen 13x fordul elő *pu'al*ban: Num 22,6; Deut 33,13; Bír 5,24.24; 2Sám 7,29b = 1Krn 17,27b; Jób 1,21; Zsolt 37,22; 112,2; 113,2; 128,4; Péld 20,21; 22,9, lásd KELLER: *ברך* (1971), 354.363–364.

⁵⁵² 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 ige törzs fejezi ki, hanem az alanynak a cselekvés tárgyaként megjelenő *נַפְּשׁוֹ*-e.

⁵⁵³ 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.

⁵⁵⁴ GESENIUS–KAUTZSCH: *Hebräische Grammatik* (2⁸1909), 309; KOEHLER–BAUMGARTNER: *HALAT I* (3¹⁹⁶⁷), 100–101; JOÜON–MURAOKA: *Grammar* (2006), 457.

⁵⁵⁵ Vö. BAETHGEN: *Psalmen* (3¹⁹⁰⁴), 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 Cidkijjá és Aháb

Ha valaki áldásparadigmává, illetve valakinek a neve áldásformulák elemévé válik, az mindenekelőtt az illető áldott voltáról árulkodik (vö. Zsolt 72,15). A בָּרַךְ *hitpa'él* párhuzamaként megjelenő אָשַׁר ige is ugyanebbe az irányba mutat. Az ige lényegben azt az állapotot (אֲשַׁרִּי) kívánja, amely megegyezik azzal, amikor valaki valakitől áldást nyer.⁵⁵⁷

A 17aγ.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. A jeruzsálemi király példáján keresztül, az őt megáldó Istenhez fordulva azonban JHVH Izráelre érvényes áldása a népek között is működésbe léphet, hiszen Salamon áldott volta az áldás igaz forrását, azaz JHVH áldó hatalmát is hirdeti.⁵⁵⁸

Az áldás forrása természetesen nem a király vagy annak neve, hanem JHVH,⁵⁵⁹ ahogyan ez az alaprétegből 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.⁵⁶⁰

A kutatók és kommentáráírók többsége a Gen 12,1–3-mal állapít meg nyelvi rokonságot és irodalmi függőséget,⁵⁶¹ arra gondolva, hogy a 72. zsoltár redaktora a Gen 12,1–3-ra akart

(Jer 29,22); Óréb, Zeéb, Zebah és Calmunna (Zsolt 83,12), vö. BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámknak?” (2009), 272.

⁵⁵⁶ לבנו חהא חכם ועשיר כשלמה, lásd GRUBER (ed.): Rashi's Commentary (2004), 475.837.

⁵⁵⁷ KELLER: בָּרַךְ (1971), 356; GRÜNEBERG: Abraham (2003), 114, vö. WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 209. Weber párhuzamot von a Zsolt 72,15 kívánsága és Sába királynőjének az 1Kir 10,8–9-ben megörökített szavai között, ahol boldogmondás és áldásmondás követik egymást. Lényegi különbség azonban, hogy Sába királynője nem Salamont mondja boldognak és áldottnak, hanem az alattvalókat nevezi boldognak és JHVH-t áldottnak: „Boldogok (אֲשַׁרִּי) az embereid, és boldogok (אֲשַׁרִּי) azok a szolgák, akik állandóan előtted állnak, és hallgatják bölcs szavaidat. Áldott (בָּרוּךְ) legyen Istened, az ÚR, aki kedvét lelte benned, és Izráel trónjára ültetted!” (vö. 2Kron 2,11), lásd WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 214–215. A fogság utáni Mal 3,12 üdvprófeciája hasonló összefüggésben használja az igét: „Boldognak mond benneteket minden nép (וְאֲשַׁרְוּ אֶתְכֶם כָּל-הַגּוֹיִם), mert gyönyörű lesz országotok – mondja a Seregek Ura,” vö. CAZELLES: אֲשַׁרִּי (1973), 481.483.

⁵⁵⁸ 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 Ábrahámknak?” (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.

⁵⁵⁹ Vö. WEBER: Makarismus und Eulogie (2008), 203; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 197.

⁵⁶⁰ Vö. BAETHGEN: Psalmen (³1904), 226.

⁵⁶¹ Például WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen (1984), 52; KRAUS: Psalmen 60–150 (⁶1989), 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; KARASSON, D.: Zsoltárok (²1998), 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 (³1999), 269–271; BERGE: Zeit des Jahwisten (1990); ALBERTZ: Exilszeit (2001), 198–196; FLURY-SCHÖLCH: Abrahams Segen

visszautalni. A Septuaginta, eltérve a masszoréta szövegtől, hozzá is teszi: $\pi\alpha\sigma\alpha\iota\ \alpha\iota\ \phi\upsilon\lambda\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$ (= $\text{כל מְשֻׁפָּחַת הָאָדָמָה}$), amely kiegészítés egyértelműen a Gen 12,3-ból származik.⁵⁶²

A masszoréta szövegben azonban korántsem ilyen egyértelmű az irodalmi kapcsolat, mert bár világos egyezések mutathatók ki a kulcsszavak tekintetében ($\text{ב} + \text{ברך}$; שם), a lényegét jelentő ברך ige mégis különböző igetörzsben szerepel a két helyen,⁵⁶³ valamint a גוי 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 versek még jelentősebb egyezéseket mutatnak a zsoltárverssel. A Gen 22,16–18 és 26,3b–5 versek ugyanis, hasonlóan a Zsolt 72,17aγ.b-hez, a ברך *hitpa'él* alakját hozzák, ellentétben a Gen 12,3 ברך *nif'al* formájával. Az egyéb nyelvi párhuzamok (גוי ; $\text{ב} + \text{ברך}$) és az igetörzsek egyezése miatt tehát jóval inkább ezekkel a versekkel állhat fenn irodalmi és teológiai rokonság.⁵⁶⁴

A hagyománytörténeti függőség tekintetében több jel mutat arra, hogy az ősatya-ígéreték a királytradícióból merítenek,⁵⁶⁵ és bizonyos elemeket egyértelműen a királyteológiából vesznek át alkalmazva az ősatyákra.⁵⁶⁶ 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,⁵⁶⁷ a király áldásközvetítő szerepét alapvetően csak a saját nép élvezheti. Így például a Zsolt 21-ben⁵⁶⁸ 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).⁵⁶⁹ A Zsolt 72 fogság előtti alaprége és a fogságkori továbbírás univerzális perspektívája is ugyanezt érzékelteti még,

und die Völker (2007); ZENGER: Theorien (⁷2008), 88–123; LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 201.204.

⁵⁶² Ehhez lásd fentebb (3.1.).

⁵⁶³ Kérdésként merül fel, hogy van-e különbség a ברך *nif'al* és *hitpa'él* formája között, és ha igen, akkor miben áll ez a különbség. A két igetörzs nagyon közel áll egymáshoz, így joggal számolhatunk a jelentésátfedéssel. A ברך *nif'al* és *hitpa'él* alakokat tartalmazó bibliai helyek és kontextusaik vizsgálata azt mutatja, hogy a ברך *nif'al* esetében reciprok, míg a ברך *hitpa'él* esetében a deklaratív funkció dominál, így a kettő jelentése részben megkülönböztethető, lásd BALOGH: „Mit ígért Isten Ábrahámnak?” (2009), 276. A különbségtételről, ill. jelentésátfedésről szóló nyelvészeti vitához lásd még WEHMEIER: Segen (1970), 176–186; SIEBESMA: Function (1991); GRÜNEBERG: Abraham (2003); BENTON: Niphal and Hitpael (2008), 1–17; uő: Aspect (2009); BADEN: Hitpael and Niphal (2010), 33–44; NOONAN: Abraham (2010), 73–93.

⁵⁶⁴ Lásd GRÜNEBERG: Abraham (2003), 216; DUHM: Psalmen (²1922), 277. A Gen 12,1–3 mellett a Gen 22,18-ra is utalást tesz pl. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 327, a Gen 26,4-et megemlíti még GUNKEL: Psalmen (1926), 310.

⁵⁶⁵ STECK: Urgeschichte (1971), 551–552; SCHMID: Jahwist (1976), 133; KÖCKERT: Vätergott (1988), 283, további szakirodalmat sorol BERGE: Zeit des Jahwisten (1990), 260–261.

⁵⁶⁶ Lásd SCHMID: Jahwist (1976), 133; ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 421; KÖCKERT: Vätergott (1988), 276–294; GRÜNEBERG: Abraham (2003), 213.

⁵⁶⁷ Ez a tény önmagában is valószínűvé teszi a Zsolt 72,17aγ.b monarchia utáni keletkezését, valamint azt, hogy a zsoltárvers függ az ősatya-ígéretektől és nem fordítva.

⁵⁶⁸ A Zsolt 21 széles körben elfogadott fogság előtti datálásához lásd pl. KÖCKERT: Vätergott (1988), 298; SPIECKERMANN: Heilsgegenwart (1989), 212; KRAUS: Psalmen 1–59 (⁶1989), 316; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 140; SEYBOLD: Psalmen (1996), 92; KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 554; SAUR: Königpsalmen (2004), 100,102.

⁵⁶⁹ 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, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte I (²1996), 182. A Karatepe-feliratban is hasonló dinamikát figyelhetünk meg. Azittawadda király úgy mutatkozik be mint הברך בעל 'Ba'al áldottja', ezt követően saját népének jólétéről és boldogságáról ír a szöveg, majd az ellenséges országok leigázásáról, lásd HARMATTA (szerk.): Chrestomathia (²2003), 257 [Hahn István fordítása], vö. KÖCKERT: Vätergott (1988), 279–280.

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 univerzalitásban 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 JHVH-reprezentáns áldott volta, és az istenség (JHVH?) hasonló áldását kívánják egymásnak.⁵⁷⁰ Ahogyan paradigma-személyként az ősatyák áldásközvetítő szerepe is csupán passzív funkció,⁵⁷¹ 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 Ábrahámnak és Izsáknak adott ígétét (Gen 22,18; 26,4) láttatja beteljesedni a királyban, illetve annak nevében.⁵⁷² 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-ígéretre való kapcsolódás összefügghet a Tóra kanonizálásának Kr. e. 5. században zajló folyamatával.⁵⁷³ Míg azonban a Tóra szinte teljesen negligálja a királyság témáját, addig a Zsolt 72 szerkesztője rehabilitálja a(z eljövendő) királyt mint áldásparadigmát, és ezzel az ősatya-ígéretet is megerősíti, felmutatva beteljesülésük 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 JHVH 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 cselekvés szférája nem a jogi-politikai, hanem a vallási-kegyességi élet.

Mivel a népek nem akárcire, hanem JHVH reprezentánsára hivatkoznak áldásmondásaik során, indirekt módon megfogalmazódik a népek odafordulása JHVH-hoz mint áldásforráshoz, akitől – a zsoltár egészének összefüggésében – a természetben és a társadalomban megvalósuló בְּשֵׁלֶט -állapotot várhatják. Az univerzalitás ilyen átértelmezése a

⁵⁷⁰ Az áldás univerzalitását teszi témává a Zsolt 67 is, melyben Izráel áldott voltának (vö. Num 6,24–26) a világ minden népére (כָּל־גּוֹיִם) és részére ($\text{כָּל־אֲפִסְתֵי־אֶרֶץ}$) 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–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 237.239; SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 220.240. Zenger a Kr. e. 5. sz. körülré datálja, és lehetséges történelmi kontextusként I. Dárius *pax Persicaját* nevezi meg, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (²2000), 240, vö. ZENGER: Zion als Mutter (1994), 138; uő: Einleitung (⁷2008), 365.

⁵⁷¹ BLUM: Vätergeschichte (1984), 352.

⁵⁷² Ezzel a jelenséggel a DTM fogság utáni részleteiben is találkozunk: az 1Kir 4,20; 5,1–4 éppen a salomoni időkben láttatja beteljesedni az ősatyáknak tett ígéretek, lásd FRITZ: Das erste Buch der Könige (1996), 58; DIETRICH, W.: Frühe Königszeit (1997), 257.

⁵⁷³ 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) egyformán normatív hivatkozási pont, lásd BLUM: Studium (1990), 352; ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 503.

Kr. e. 5. sz. konszolidált nemzetközi viszonyait sejteti a háttérben, a királyért való közbenjárás programja pedig arra utal, hogy a monarchia helyreállítása még nem vesztette 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 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 kerülő 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,⁵⁷⁴ valamint a szegénységzsoltárok definiálási nehézségei miatt komoly nehézségekbe ütközik átfogó szegényteológiai redakció(k) beazonosítása, tény azonban, hogy a zsoltárok nyelvezetében meghatározóan van jelen a szegényterminológia,⁵⁷⁵ ami a Zsolt 2–89* összeállításánál – a Zsolt 72 szövegahagyományozását beleértve – 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.⁵⁷⁶

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, nincsteleenné válás tendenciái nem csak megmaradnak, de még tovább mélyül a társadalmi rétegek közötti szakadék, és egyre inkább szétnyílik a jóléti olló.⁵⁷⁷ Haggeus és Zakariás csak kis mértékben reflektálnak 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 Ezdrás 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).⁵⁷⁸ A Kr. e. 4. sz. közepére egyre inkább

⁵⁷⁴ Még mindig nem teljesen tisztázott, hogy miként kell értékelni a Zsoltárok könyvének szegénységgel kapcsolatos terminológiáját. Korábban egy, az alsóbb társadalmi rétegekből szerveződő *Armenpartei* működését feltételezték (pl. Graetz, Rahlfs, Causse, Kittel, Gelin, Gunkel), később anyagi helyzetűtől és kegyességi irányattól függetlenül vonatkoztatták a szegényterminológiát mindazokra, akik egy aktuális krízisből keresik a kiutat (pl. Mowinkel, Birkeland, Kuschke, Kraus). Ezekhez lásd KRAUS: *Theologie der Psalmen* (1979), 188–193; uő: *Psalmen 1–59* (⁶1989), 108–111; MICHAEL: *Armut* (1979), 73–75; LEVIN: *Gebetbuch* (1993), 375; uő: *Poor* (2003), 331; ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (²1997), 569–571; SAGER: *Polyphonie des Elends* (2006), 5.102–103.248. A szegénységzsoltárok kutatástörténetéhez részletesen lásd RO: *Armenfrömmigkeit* (2002), 113–129.

⁵⁷⁵ Lásd GILLINGHAM: *Poor* (1988), 19; ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (²1997), 569–571; LEVIN: *Poor* (2003), 331–333.

⁵⁷⁶ Hasonló történetik 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: *Őszövetség keletkezése II* (³2002), 127–128; ZENGER: *Einleitung* (⁷2008), 557.

⁵⁷⁷ ALBERTZ: *Religionsgeschichte II* (²1997), 538.569; FREVEL: *Grundriss der Geschichte Israels* (⁷2008), 677.

⁵⁷⁸ ALBERTZ: *Exilszeit* (2001), 112; FABRY: *Armut* (³2006), 1006; KESSLER: *Ókori Izrael társadalmi* (2011), 160, vö. GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 96.183; NIEHR: *Abgaben an den Tempel* (2007), 141–157; FREVEL: *Grundriss der Geschichte Israels* (⁷2008), 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. (A Zsolt 127 is nyilvánvalóan azért is kapott

meggyengülő Perzsa Birodalomban a gazdasági helyzet valószínűleg csak még tovább romlik.⁵⁷⁹

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 szükségét szenvedő igaz, perifériára szorult és fenyegetettségnek kitett kegyes egyén vagy csoport „szegény”-nek definiálta magát, majd a fogalom egyre inkább a fogság utáni zsidóság önértelmezésévé vált.⁵⁸⁰ Valószínűleg a Zsoltárok könyvének fogság utáni redaktorai a szegényterminológia alkalmazásán keresztül szintén azonosulni kívántak a magukat szegényeknek nevező csoporttal.⁵⁸¹

A Zsolt 72 királyi oltalmat élvező szegényei 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.⁵⁸² Ennek az újraolvasásnak irodalmi megjelenítése a zsoltárban a Zsolt 72,3 metrumából kilógó לָעֵי וְלֵבָבָא וְלֵבָבָא וְלֵבָבָא és a 72,7-ben szövegkritikailag problémás וְלֵבָבָא וְלֵבָבָא kifejezés.⁵⁸³ Ebben a két versben a társadalom (עַם; וְלֵבָבָא) nem közvetlenül a királytól nyeri a שְׁלוֹמִים-ot, hanem a kozmosz és – kimondatlanul is – annak alkotója kínálja azt.⁵⁸⁴ Eszerint az átértelmezés szerint a monarchia restaurációjának késlekedése ellenére is maradt reménysége a népnek, hiszen JHVH a természet áldásain keresztül gondoskodik az igazról. A monarchia megszűnése miatt a király már nem szólítható meg mint a szegények megmentője,⁵⁸⁵ JHVH viszont továbbra is segítségül hívható az imádságban. Amíg tehát a király(ság) nem nyeri vissza Istentől kapott jogszolgáltató funkcióját, addig a materiális és/vagy spirituális értelemben elnyomott vagy szélesebb körben a „szegény/igaz” Izrael egyenesen JHVH-hoz fordulhat.⁵⁸⁶

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 templomépítés, illetve annak későbbi fenntartása a szegényebb rétegeknek – az állami támogatás és a diszpóra segítsége ellenére is – meglehetősen nagy anyagi megterhelést jelentett, az építkezés témája és a szegénység védelmének témája nem fért meg egymás mellett.

⁵⁷⁹ 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.

⁵⁸⁰ HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 15.

⁵⁸¹ 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–ZENGER: 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: Elohisticcher Psalter (2005), 22–26; SAGER: Polyphonie des Elends (2006), 248.

⁵⁸² 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.

⁵⁸³ SPIECKERMANN: Recht und Gerechtigkeit (1998), 257; LORETZ: Psalmstudien (2002), 182; BECKER, U.: Psalm 72 (2008), 128, valamint lásd fentebb (3.5.2.4.).

⁵⁸⁴ Ugyanezen kulcsszavak hasonló fogság utáni elfordulásához lásd pl. Zsolt 29,11; 34; 37; 55; 69; 85,9.

⁵⁸⁵ A hivatalos vezetők nem tudták érdemben orvosolni a perzsa kor társadalmi problémáit. Bár a papi és laikus vezetők elképzelései megegyeztek abban, hogy a szociális különbségeket fel kell oldani, a szegények pedig védelemre szorulnak, még sincs gyakorlati megoldásuk a társadalmi krízisre, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (2007), 518.546–548.632.

⁵⁸⁶ A redakcionálisan megjelenített szegénység-tematika a Zsolt 74-ben összekapcsolódik az ország elvesztésének témájával, ahol a fogságra jutott nép Isten életveszélyben lévő „nyomorultjainak” definiálja

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.⁵⁸⁷ A királyzsoltárok által kirajzolt teológiai ív a monarchia hanyatlását, végül elvesztését mutatja be,⁵⁸⁸ és valószínűleg már a hazatérés utáni restauráció kudarca is visszaköszön a gyűjteményt záró 89. zsoltár panaszában.⁵⁸⁹ Mivel a zsoltárkönyv redaktora kitart a Nátán-jövendölés érvényessége mellett,⁵⁹⁰ gyűjteményének alapproblémája valójában a restauráció késlekedése. Jogos tehát az a megfogalmazás, hogy a Zsolt 2–89* befejezése „rezignáció és restaurációs reménység között lebeg.”⁵⁹¹ A gyűjtemény egy válasz nélkül hagyott kérdés formájában juttatja mindezt kifejezésre a zsoltárkönyv végén: יהוה: עַד-מָה 'Uram, meddig?' (Zsolt 89,47)

Azáltal, hogy a redaktor nem válaszolja meg kérdését, úgy ad hangot a királlyal kapcsolatos váradalmainak, hogy nem kínál konkrét politikai programot a monarchia restaurációjára, hanem az imádkozó ember kegyességének részévé teszi a királyság ügyét.⁵⁹² A Zsolt 2–89* felett meditáló ember ugyanis a gyűjtemény királyzsoltárainak mentén újra végiggondolhatja a monarchia történetét, eljutva végül a Dávid házához tett isteni ígéretig. A

magát. A Zsolt 74,19–21 több kifejezése is visszautal a Zsolt 72-re, pl. אֲבִיּוֹן; קָמוֹס; עֲנִיּוּיִדְ/עֲנִי. A szakasz szekunder jellegéhez lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 287; EMMENDÖRFFER: Der ferne Gott (1998), 98; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 360–362; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012), 119.

⁵⁸⁷ A Zsolt 2; 72; 89 királyzsoltárok strukturális szerepére Westermann már igen korán rámutat, lásd WESTERMANN: Sammlung (1964), 340.342. Legrészletesebben G. H. Wilson tárgyalja a kérdést, ide 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.

⁵⁸⁸ RÖSEL: Redaktion (1999), 201. Waschke egyik tanulmányában kifejti, hogy Ézsaiás könyvének királyszövegei hasonló elrendezést mutatnak, mint a Zsolt 2–89 királyzsoltárai. A próféta 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: születés és intronizáció (Ézs 9 + Zsolt 2), igazságos uralom és békekorszak (Ézs 11; 32 + Zsolt 72), dávidi ígéret demokratizálása (Ézs 55 + Zsolt 89). 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 im Jesajabuch (2001), 155.

⁵⁸⁹ 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 Kambyés idején felébreszthette a restauráció vágyát, s talán innen eredeztethetőek 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. Dárius korára datálható. A zsoltár Kr. e. 515 utáni keletkezéséhez, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 587.

⁵⁹⁰ RÖSEL: Redaktion (1999), 203–204.

⁵⁹¹ Így LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 117, hasonlóan SÜSSENBACH: Elohistorischer Psalter (2005), 386.

⁵⁹² Emiatt csak részben adhatunk igazat Rösel állításának, aki szerint a Zsolt 2–89* célja, hogy a fogság utáni korban felébressze és erősítse a dávidi királyság helyreállításának reménységét, melynek érdekében a gyűjteménybe olyan királyzsoltárok kerültek felvételre (Zsolt 2*; 18*; 20; 21 és 89*), melyek a király külpolitikai szerepét és az (idegen) ellenséggel való politikai konfrontációt hangsúlyozzák, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 217.221.

nyitva hagyott kérdés egyben a jövő lehetőségeit is nyitottá teszi Dávid házának helyreállításával kapcsolatban.⁵⁹³

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, JHVH 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.⁵⁹⁴

A Kr. e. 4. század végére hanyatlásnak induló Perzsa Birodalom, és az ezzel együtt járó negatív tapasztalatok az idegen népekkel kapcsolatosan,⁵⁹⁵ nagyban hozzájárulhattak ahhoz, hogy a keretzsoltárok, az aktuális politikai helyzetet is visszatükrözve, a népeket Isten és a király ellenségeiként mutassák be. Ehhez képest a Zsolt 72 utópikus képet fest egy kívánt állapotról.⁵⁹⁶

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.⁵⁹⁷ 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 kritikusan 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.⁵⁹⁸ A Zsolt 2–89* szerkesztői, úgy tűnik, nem tudtak azonosulni azzal, hogy a főpapban lássák a király utódját.⁵⁹⁹ A zsoltárkönyvben egyértelműen Dávid az identitáserősítő figura.⁶⁰⁰

⁵⁹³ RÖSEL: Redaktion (1999), 204.212.

⁵⁹⁴ ADAM: Held (2001), 165.168.

⁵⁹⁵ MILLER–HAYES: Izrael és Júda története (2003), 453.

⁵⁹⁶ ZENGER: „Es sollen sich niederwerfen...” (2002), 82.83.89–91.

⁵⁹⁷ 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.

⁵⁹⁸ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 490; SCHAPER: Priester und Leviten (2000), 211; KESSLER: Ókori Izrael társadalma (2011), 166–167.

⁵⁹⁹ A מִשִּׁיבָה 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 tiszta a felkenetés és a papi ornátus révén a királyi tisztség külső jellegzetességeit kisajátítja magának, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 490.

⁶⁰⁰ Hasonlóan pl. STEYMAN: Psalm 89 (2005), 349. A fogság utáni papság megítélése ambivalens. Egyfelől a Dávid örökébe lépő főpap a nemzeti-vallási identitás megerősítő alakjaként tűnik fel, aki szószólója a népnek az idegen hatalommal szemben, lásd KESSLER: Ókori Izrael társadalma (2011), 167. Másfelől Malakiás könyvéből értesülhetünk arról is, hogy a fogság utáni hivatalos kultusz a formalitások 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 gyülekezetre 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

Másfelől ugyan Dávid trónja üresen áll, hivatalosan mégis van királya Izráelnek a Perzsa Birodalom uralkodójának személyében. Deutero-Ézsaiás mint JHVH 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 fennhatóság ellen is.⁶⁰¹

A Saur által a Zsolt 72 továbbbírásaira 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 igényüknél fogva messze túlmutatnak a fogság előtti királyteológián, s ezáltal hidat teremtenek a késői fogság utáni messianizmus felé, felmutatva az eljövendő békekirály alakját.⁶⁰² Véleményünk szerint a Zsolt 72,8 univerzalitása 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 univerzalitása 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 továbbbírással 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 univerzalitás pozitív, spirituális áthangsúlyozása (Zsolt 72,17aγ.b) is a politikai realitások kereteiből kilépve az eszkatologizálás útjára tereli a zsoltárt.⁶⁰³

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 házána adott ígéret mellett, de 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.

Röviden érdemes kitérni még a szerkesztők kilétének kérdésére. A Zsolt 2–89* szerkesztői valószínűleg a lévita énekesek köréből kerültek ki,⁶⁰⁴ akik a fogság után hazatért, nagy társadalmi befolyást szerző és a perzsa fennhatósággal kooperáló cádókita papság miatt fontos funkciókból szorultak ki,⁶⁰⁵ így nyomós okkal rendelkeztek, hogy a királyteológia

a papi terminológia, illetve a papsághoz kötődő funkciók is marginálisan jelennek csak meg, lásd GILLINGHAM: *Levitical Singers* (2010), 113–114.

⁶⁰¹ Vö. STEYMANS: *Psalms* 89 (2005), 349.

⁶⁰² SAUR: *Königspsalmen* (2004), 21–23.

⁶⁰³ Vö. GERSTENBERGER: *Perserzeit* (2005), 160.

⁶⁰⁴ Így pl. RÖSEL: *Redaktion* (1999), 201.216–217.222. Koch szerint a templomi énekeseknek nem volt fontos a királyzsoltárok tradálása, hiszen a neveikkel fémjelzett gyűjteményekben (a Zsolt 45 kivételével) nem jelenik meg a jeruzsálemi királyteológia. Csupán azokat a zsoltárokat gyűjtötték, melyben Dávid mint identifikációs figura jelenik meg. Koch szerint kellett, hogy legyen egy másik csoport is, akik majd a gyűjtemények elejére és végére illesztik a Zsolt 2; 72; 89 zsoltárokat, képviselve a monarchikus restauratív váradalmakat. A Hag, Zak nyomán kialakuló „messiási” szárnyhoz tartozhatnak szerinte azok, akik visszanyúlnak ehhez a hagyományhoz, lásd KOCH, K.: *König* (2002), 28–29. Véleményünk szerint a templomi énekesek kimaradása a feliratokból nem jelenti, hogy nem tartottak magukénak egy-egy ősi királyzsoltárt. A lévíták úgy is felvállalhatták a királytradíció továbbhagyományozását, hogy szerkesztőként nem tüntették fel magukat a feliratban, különösen, ha az adott királyzsoltár már rendelkezett saját felirattal.

⁶⁰⁵ 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 cádókíták sikerül is elérniük, hogy

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,⁶⁰⁶ ami magyarázza az ún. szegénykegyesség 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.⁶⁰⁷ A papi cselekmények kritikája mellett a rendszeres imádságban és énekekben felmutatott kegyességgyakorlási alternatívákon keresztül a zoltárszerkesztő lévíták nemcsak irányt mutattak a népi vallásosságnak, hanem a kultusz reformálásáért is sokat tettek.⁶⁰⁸

A Zsolt 2–89* erős kötődése a klasszikus júdai királyteológiához azt sejteti, hogy ez a Pszaltérium nem a perzsa birodalmi szentélyként (is) működő jeruzsálemi templom számára íródott,⁶⁰⁹ és nem is a perzsa fennhatóság által legitimált politikai és vallási vezetők megbízásából állt össze.⁶¹⁰ Valószínűbb, hogy a közép és alsó társadalmi rétegek, illetve ellenzéki értelmiségiek használták ezt a zoltárkönyvet, akár a templomon kívüli házi vagy zsinagógai istentiszteleten,⁶¹¹ vagy egyéni meditáció során, melyben burkoltan

Jehud tartomány vezető grémiumává legyenek, amelyben a lévíták nem kapnak helyet. Ezek a társadalmi változások tovább mélyítették a szakadékot 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 kiterjeztve – 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.

⁶⁰⁶ 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.

⁶⁰⁷ 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 zoltár 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; 116,17; 141,2–3), 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.

⁶⁰⁸ GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 114

⁶⁰⁹ RÖSEL: Redaktion (1999), 211–213. Ha minden részletében nem is teljesen tisztázott még a kutatásban, hogy pontosan mit tartalmazott a perzsa korra több lépésben bővülő Pszaltérium, az teljesen bizonyos, hogy széles körben ölel fel hagyományokat, 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.

⁶¹⁰ Rösel szerint nem egyértelmű, hogy a Zsolt 2–89* politikai beállítottsága hogyan viszonyul a fogság utáni kor jeruzsálemi vezető rétegéhez. Szerinte a királyság helyreállítása érdekében állhatott akár a helyi vezetőknek is, remélve, hogy hatalmuk még tovább kiterjeszhető lesz, másrészt viszont tarthattak kompetenciáik korlátozásától is, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 217. Véleményünk szerint 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.

⁶¹¹ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 572–574, ugyanígy RO: Armenfrömmigkeit (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 egyrészt az áldozathoz kapcsolódó terminológia a Zoltárok könyvében, lásd RADEBACH-HUONKER: Opferterminologie (2010), 103–217, valamint fentebb.

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.⁶¹² 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 alaprégteg is tartalmaz teokratikus mozzanatokat. Ezekből kitűnik, hogy a király teljesen Istentől függ, azaz JHVH felette áll a földi uralkodónak. A király JHVH igazságát és törvényeit kapja (72,1), melyekkel JHVH népét és szegényeit kormányozza (72,2). A valóságos király tehát JHVH maga, mégis tőle megkülönböztetve a földi király az, aki uralkodik.⁶¹³ Ez a világos megkülönböztetés, és a király közvetítő szerepe az uralkodásban a teokrácia reprezentatív formáját jeleníti meg a zsoltár alaprégtegében és korábbi továbbírásaiban.

A doxológia azonban már a reprezentatív teokrácia (*repräsentative Theokratie*) helyett a jelenléti vagy azonosító teokrácia (*identitäre Theokratie*) gondolatát képviseli.⁶¹⁴ A doxológikus epilógus középpontjában az Isten tette áll, a királyról áthelyeződik a hangsúly JHVH-ra, sőt már említés sincs a királyról, sem pedig bármilyen utalás a földi uralkodóra.⁶¹⁵ JHVH földi reprezentánsa már nem a király, hanem az ő neve és dicsősége. Nem a király és az ő neve áldott és örökkévaló, hanem JHVH és az ő dicső neve. Már nem a király hatalma az, ami a föld széléig elhat, hanem JHVH dicsősége tölti be az egész földet. A király minden igazságos tette ellenére JHVH az, aki egyedül csodákat tesz.⁶¹⁶ Az exkluzivitás kifejezésére használt לְכֹהֵן-formula (Zsolt 72,18) mutatja leginkább az alaprégteg 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 JHVH 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 az által 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; בְּרֶדֶךְ), de egészen új teológiai hangsúlyokkal. A doxológia ugyanis reflexió a korábbi versekre,

⁶¹² Jenni szavát is teszi, hogy a redakcionális doxológiával ellátott zsoltárok esetében keveset foglalkozunk a doxológiák teológiájával, lásd JENNI: Schlussformeln (1984), 114, hasonlóan LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 184.

⁶¹³ Lásd fentebb (4.1.2.).

⁶¹⁴ ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62, ugyanígy ZENGER: Überlegungen (1993), 67. A változás Egyiptomban is végbemegy a XXI. dinasztia idején a Kr. e. XI. században, lásd KAKOSY: Egyiptom (2005), 200; ASSMANN: Uralom és üdvösség (2008), 62. A kérdéshez lásd fentebb (4.1.2.).

⁶¹⁵ KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109; uő: Psalterdoxologien (2011), 170–172; SÜSSENBACH: Elohistorischer Psalter (2005), 286. A doxológia mint műfaj itt már kizárólag az Isten előtti hódolatot hivatott irodalmi formába önteni, holott a műfaj eredeti *Sitz im Lebenje* valószínűleg a királyi udvar volt, lásd SEYBOLD: Doxologie (1999), 962.

⁶¹⁶ Hasonlóan HOSSFELD–ZENGER: Psalmen II (2002), 417; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; SAUR: Königspsalmen (2004), 275; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

melyeknek teokratikus áthangsúlyozása relativizálja, illetve korrigálja a királyzsoltár korábbi zárlatát.⁶¹⁷ A terminológiai kapcsolódás a doxológia és a megelőző zsoltárversek között egyrészt tehát mutatja a 18–19. versek szerves beágyazottságát, másfelől viszont a közvetítő nélküli teokrácia képviselője miatt egészen új végkicsengést ad a királyzsoltárnak. Ha Zsolt 72,1–17 tendenciáját protomessiásinak tekintjük, akkor a doxológia már egy „posztmessiási” betoldásnak tekinthető, hiszen egy reprezentáns nélkül megvalósuló abszolút Isten-királyságot látat.⁶¹⁸

A Zsolt 72 doxológiája – hasonlóan a Zsolt 41; 89 és 106 doxologikus záradékaihoz – négy, formailag és teológiailag lényeges elemet tartalmaz.⁶¹⁹

a) Benedikció vagy eulógia: בְּרִיךְ

A teokratikus perspektívaváltás egyértelművé válik azáltal, hogy a záródoxológia verseiben megfordul az áldás iránya és ezzel az értelme is. A בְּרַךְ gyök már a zsoltár harmadik továbbírásában két helyen is megjelent (Zsolt 72,15.17aγ.b), egyformán horizontális síkon. A doxológia előtti zsoltárkorpuszban a בְּרַךְ ige és az áldástematika tehát az emberek közötti viszony leírásában játszik szerepet, ahol az áldás forrása kimondatlanul is JHVH, 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 בְּרִיךְ-formula, mely vertikális síkon jeleníti meg az áldástematikát.⁶²⁰ A záródoxológiában az ember (kétszeresen) áldja JHVH-t, de a király semmilyen szerepet nem játszik az áldás áramlásának folyamatában. Ez az Istenre vonatkoztatott áldás nem más, mint a dicsőítés (II. הַלֵּל *pi'él*, II. הִיפִּיל *hif'il*) szinonimája (pl. Zsolt 100,4; 105,1; 106,48),⁶²¹ válasz és reakció JHVH (csoda)tetteire.⁶²²

A בְּרִיךְ *qal* passzív participium nem az áldásmondás eredményeként előállt állapotra vonatkozik (ezt a בְּרַךְ *pu'al* fejezi ki, pl. Num 22,6; Deut 33,13; Zsolt 37,22; 112,2; 113,2; 128,4), hanem az áldáshoz szükséges erő (בְּרִכָּה) birtoklásának konstatálása.⁶²³ Nem arról van szó, hogy az áldás forrásává az imádkozó ember válik, melynek során JHVH áldott lesz, hanem arról, hogy az ember (f)elismeri, hogy JHVH az áldás elsődleges adományozója. A 72. zsoltárban leírt áldásos állapotok, a mindenki számára megtapasztalható שְׁלוֹם nem emberi

⁶¹⁷ KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 249; KUSTÁR: Ószövetség király-szövegei (2003), 10; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 109.

⁶¹⁸ LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 180.

⁶¹⁹ Ezekhez lásd SÖDING: Doxologie (³2006), 354.

⁶²⁰ Nemcsak általában az áldásmondásra, hanem konkrétan a בְּרִיךְ-formulára is igaz, hogy horizontális és vertikális síkon egyaránt alkalmazható. Emberre mondott בְּרִיךְ-formulát összesen 25x találunk az Ószövetségben, például a Gen 14,19; Bír 17,2; 1Sám 15,13; Ruth 2,10.19 versekben, az Istenre mondott בְּרִיךְ-formula 38x jelenik meg, általában a hála vagy csodálat spontán megnyilvánulásában (pl. Ex 18,10; Ruth 4,14; 1Kir 1,48), imádság vagy liturgia elemeként (pl. 1Kir 8,56; 1Krón 16,36; Zsolt 28,6), de akár, mint a Zsoltárok könyve esetében, ez utóbbi használat irodalmi vetületeként, 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: בְּרַךְ (1971), 355–358.

⁶²¹ LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 30.

⁶²² SCHARBERT: בְּרַךְ (1973), 816; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 73. Valójában a Zsoltárok könyvének egészére is igaz, hogy abban „Izráel 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 (⁷2008), 367–368.

⁶²³ KELLER: בְּרַךְ (1971), 355, hasonlóan Leuenberger, akinek fordítási javaslata: „voll von Segenskraft sein”, „mit Segenskraft ausgestattet sein”, lásd LEUENBERGER: Segen und Segenstheologien (2008), 9.

tettek következménye, mert azokat csak JHVH képes véghezvinni. Az ezt megtapasztaló ember mondja JHVH-t בְּרִיךְ-nak.

A doxológia ezen eleme – eltérően a Zsoltárok könyve többi záródoxológiájától – kétszer is megismétlődik (Zsolt 72,18a.19a), első alkalommal a kibővített istennévhez, másodszor pedig JHVH 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 aényt, hogy a Zsolt 72 kezdetén is Elóhím szerepel,⁶²⁴ továbbá a II. könyvben, közelebről a második dávidi zsoltárgyűjtemény himnikus részében (Zsolt 65–68) találunk olyan doxológiákat, melyek tartalmazzák a אֱלֹהִים בְּרִיךְ-formulát (66,20; 68,36).⁶²⁵ Szintén eltérés a többi záródoxológiához képest, hogy a Zsolt 72 esetében indoklással is találkozunk. A 72. zsoltárban az általános אֱשָׁר vagy כִּי formulák helyett (lásd pl. Zsolt 28,6; 31,22; 66,20)⁶²⁶ egy még tömörebb participiumi alak fejezi ki az indoklást (vö. Zsolt 144,1), mely szerint JHVH azért בְּרִיךְ, mert egyedülálló módon csodás dolgokat tesz (עָשָׂה נִפְלְאוֹת לְבִדּוֹ).⁶²⁷ A csoda alatt itt elsősorban JHVH Izráel érdekében véghezvitt, népét megmentő nagy történelmi tetteit kell értenünk,⁶²⁸ mely az egyéni és közösségi bizonyoságtétel legfőbb tárgyát jelenti (vö. Zsolt 96,3; 98,1–2).⁶²⁹

A 19. versben jelenik meg újra a בְּרִיךְ-formula, ahol a címzett a שֵׁם כְּבוֹדוֹ, melynek E/3 hímnemű birtokos szuffixuma az előző vers alapján nyilvánvalóan JHVH-ra vonatkozik.⁶³⁰ A doxológia tehát nemcsak az áldástematikában, hanem a névteológiában is reflektál a megelőző 17. versre, ahol a בָּרַךְ gyök és a לְעוֹלָם kifejezés még a király nevéhez kapcsolódott.

A שֵׁם כְּבוֹדוֹ 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 JHVH nincs a templomhoz kötve, hanem dicsősége (כְּבוֹד יְהוָה) által azon kívül is jelen van. A másik krízisteológia, az ún.

⁶²⁴ A többi három záródoxológiát tartalmazó zsoltár csak a JHVH nevet tartalmazza a költemény elején, lásd Zsolt 41,2; 89,2; 106,1.

⁶²⁵ 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 JHVH név itteni előfordulására, és nem tér ki a többi zsoltárdoxológiával való redakciótörténeti viszonyra sem. Ellentmondásos az érvelése abban, hogy szerinte a Zsolt 84,9.12 az Elohista Zsoltárkönyvhöz alkalmazkodik, amikor a JHVH név mellett az אֱלֹהִים megnevezést is használja, ugyanezt a lehetőséget azonban a Zsolt 72,18 esetében kizárja, lásd RÖSEL: Redaktion (1999), 37.

⁶²⁶ WEHMEIER: Segen (1970), 120; KELLER: בָּרַךְ (1971), 357, vö. BALLHORN: Teolos (2004), 52.

⁶²⁷ KELLER: בָּרַךְ (1971), 358. Megfogalmazásban legközelebbi paralleljei a 18. versnek a Zsolt 86,10; 136,4, vö. KRATZ: Tora Davids (1996), 16.

⁶²⁸ Az Izráel történetét feldolgozó költői szövegek jelentik a פָּלַא gyök legjellemzőbb kontextusát. A III–IV. zsoltárkönyv történelmi zsoltárai (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: Gesichtspsalmen (2012), 1.

⁶²⁹ A csodák hirdetésének programja fogalmazódik meg a királyzsoltárt közvetlenül megelőző Zsolt 71,17-ben is, így ezek a fogalmak is összekötik a két költeményt, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 300–301.

⁶³⁰ Így többek között KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 661; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 327; GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 67.

שׁם-teológia deuteronomista körökből származik, amely ugyan már a fogság előtt megfogalmazódott, a templom pusztulásával azonban modifikálódott.⁶³¹ Eszerint JHVH lakóhelye a menny, az emberi kéz által épített szentélyben „csak” az Úr neve (שׁם יהוה) vesz lakozást.⁶³² A Zsolt 72 doxológiájában e kettő kompromisszumával találkozunk, amikor JHVH mindenütt jelenvalósága a כבוד שׁם-ban manifesztálódik.⁶³³ Az önmagában absztrakt fogalomként használt כבוד שׁם-mel kiegészülve válik személyesebbé.⁶³⁴

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.⁶³⁵ A JHVH Izráelen véghezvitt megmentő tetteire vonatkozó „csodák”,⁶³⁶ szintén egyfajta partikularizmust sejtetnek.

A 19. vers azonban mellérendel egy inkluzív dicsőítést is, melyben az univerzális כבוד שׁם mindenki számára magasztalható valósága Istennek.⁶³⁷ 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).⁶³⁸ A כל הארץ kifejezés így továbbviszi a zsoltár univerzalizmusát,⁶³⁹ jóllehet ebben a mindenre kiterjedő hatalomgyakorlásban a földi reprezentáns már nem játszik szerepet.⁶⁴⁰ A IV. zsoltárkönyvben

⁶³¹ A fogság előtti elgondolás szerint JHVH ténylegesen jelen van a Szentélyben a neve által. A templom pusztulásával ezt a teológiai elképzelést pontosítani kellett: a későbbi deuteronomista redaktorok szerint a templomban JHVH neve lakik, de JHVH maga nincs a Szentélyhez kötve. A templom romba döntése ellenére tehát JHVH személye sértetlen maradt, lásd JANOWSKI: Shekina-Theologie (1993), 129–132.140.144–145.

⁶³² A כבוד és a שׁם megszemélyesített absztrakt fogalmak, ahol az előbbi Isten jelenvalóságának vizuális megtapasztalhatóságára utal, az utóbbi pedig JHVH 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 שׁם יהוה a deuteronomista Salamon-tradícióban is hangsúlyos, lásd pl. 1 Kir 8,29.41–43. A témához bővebben lásd METTINGER, T. N. D.: *Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 18), Lund, CWK Gleerup, 1982.

⁶³³ A magasztalásra való felhívásokban több helyen megjelenik még a כבוד שׁמו (1Krón 16,29; Zsolt 29,2; 66,2; 96,8) formula, 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.

⁶³⁴ WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 415.420.434.

⁶³⁵ A záródoxológiák jellemző kezdete, a ברוך יהוה אלהי ישראל a Zsoltárok könyvének kívül (Zsolt 41,14; 106,48) csak a Deuteronomista és Krónikás Történeti Műben 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.

⁶³⁶ Vö. SPIECKERMANN: Pantheismus (1990), 429.

⁶³⁷ A fogság előtti királyteológia szerint ebben a כבוד שׁם-ban a király is közvetlenül részesült (Zsolt 21,6), lásd MOLNÁR: Királyok és messiások (2009), 172.

⁶³⁸ Vö. Num 14,21: וַיִּמְלֵא כְבוֹד יְהוָה אֶת-כָּל-הָאָרֶץ. 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.

⁶³⁹ A Zsolt 85,10 szintén együtt hozza a כבוד שׁם és ארץ kifejezéseket, az utóbbi főnévhez kapcsolódó T/I birtokos szuffixum miatt azonban a fogalom sokkal szűkebb értelemmel bír, mint a כל הארץ.

⁶⁴⁰ A fogság előtti jeruzsálemi teológiában a כבוד שׁם 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 כבוד שׁם egyre inkább univerzális jelleget ölt, lásd WEINFELD: כבוד (1984), 36–38.

szintén a כָּל־הָאָרֶץ jelenti JHVH királyi uralmának hatókörét, ahol földi képviselő nélkül, exkluzív módon gyakorolja királyi hatalmát (Zsolt 96,1.9; 97,5.9; 98,4; 100,1, vö. Zsolt 47,3.8).⁶⁴¹ A doxológiában kétszer is megjelenő כְּבוֹד kifejezés szintén a JHVH 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).⁶⁴²

c) Az עוֹלָם-formula

A 19. versben JHVH dicsőségének térbeli kiterjedése mellett megjelenik időbeli érvényessége is. A doxológia temporális horizontját ugyanaz az עוֹלָם főnév adja meg. A 17. vers szerint a királyi név megmaradásának is ez az időbeli kifejezője, itt viszont a szó JHVH attribútuma.⁶⁴³ A teokratikus áthangsúlyozás szándéka abban is megnyilvánul, hogy a főnév לְ prepozícióval szerepel a doxológiában, holott a doxológia alapformája a מֶן-עַד prepozíciókat tartalmazza (Zsolt 41,14),⁶⁴⁴ ahogyan doxológiánk redakcionális párja, a Zsolt 106,48 is.⁶⁴⁵ 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.⁶⁴⁶

A doxológia עוֹלָם-ja vonatkozik egyrészt JHVH áldott voltára, másrészt arra, hogy JHVH 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.

d) Megerősítő formula: אָמֵן וְאָמֵן

Az Ámen-formula igen ritka a Zsoltárok könyvében, kizárólag a könyvek végére illesztett záródoxológiák részeként találkozhatunk velük.⁶⁴⁷ Az első három záródoxológia kettős Ámen-formulával végződik, a Zsolt 106,48-ban ennek egy variációjával találkozunk: אָמֵן הַלְלֵנוּ-יְיָ.⁶⁴⁸

A doxológiák végén megjelenő „Ámen” kultikus, fogság utáni *Sitz im Leben*je az 1Krón 16,36 alapján rekonstruálható, ahol a gyülekezet egy liturgikus rezponzóriumnaként az Ámen-formula segítségével azonosul az előimádkozó által mondottakkal, különös tekintettel Isten dicsőítésére.⁶⁴⁹ A zsoltárdoxológiák végére azonban már valószínűleg nem az adott zsoltár

⁶⁴¹ Hasonlóan LEUENBERGER: *Theokratische Theologie* (2013), 47.

⁶⁴² WESTERMANN: *כבוד* (1971), 806, vö. LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 109.

⁶⁴³ Az עוֹלָם himnikus zsoltárnyelvezet jellegzetes kifejezése, leggyakrabban Istenhez kötődik, mint titulus vagy valamely tulajdonságának a jelzője, lásd PREUSS: *עוֹלָם* (1986), 1151.1154. A záródoxológiákon kívül szintén doxológiák részeként szerepel a formula az 1Krón 16,36 (מֶן־הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם); 29,10 (יָוָם וְעַד־עוֹלָם) versekben, vö. Zsolt 68,20 (יָוָם וְעַד־עוֹלָם).

⁶⁴⁴ Ezekhez lásd az előző lábjegyzetet.

⁶⁴⁵ A redakciótörténeti összefüggésekhez lásd fentebb (3.5.). A formula kétféle alakja így szimmetrikus ABBA elrendeződést mutat a Zsoltárok könyvében: A) מֶן־הָעוֹלָם עַד הָעוֹלָם (Zsolt 41,14); B) לְעוֹלָם (Zsolt 72,19); B) לְעוֹלָם (Zsolt 89,53); A) מֶן־הָעוֹלָם (Zsolt 106,68), lásd ZENGER: *Composition and Theology* (1998), 78; uő: *Psalter als Buch* (1998), 27–29; LEUENBERGER: *Psalterdoxologien* (2011), 173–174.

⁶⁴⁶ JENNI: *Wort ʿōlām* (1953), 235–237.247; uő: *עוֹלָם* (1976), 234.

⁶⁴⁷ SEYBOLD: *Amen* (1992), 114, ugyanígy HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (2000), 327–328.

⁶⁴⁸ Vö. LEUENBERGER: *Psalterdoxologien* (2011), 175–177.

⁶⁴⁹ WILDBERGER: *אָמֵן* (1971), 195; HOSSFELD–ZENGER: *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-ben, ebben az

liturgiai használata, hanem a könyv strukturálása és koncepciójának kialakítása miatt került oda.⁶⁵⁰

A mindenkori imádkozó az Ámen-formulával nem csupán csatlakozik a magasztaláshoz, hanem megpecsételi, „aláírja” és ezzel érvényesnek is fogadja el mindazt, amit hallott.⁶⁵¹ 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.⁶⁵² A doxológiának egyben hitvalló jellege is van. Elköteleződés Isten és emberek előtt,⁶⁵³ Izráelnek és a vele együtt imádkozók közösségének kollektív válasza (*Antwort Israels*) Isten szabadító tetteire.⁶⁵⁴

4.3.4.2. A doxológia teokratikus teológiája a Zsolt 2–106* kontextusában

A Zsolt 72 záródoxológiája messze túlmutat magán a királyzsoltáron, hiszen szerkesztői metaszóveggként kompozicionális szinten is jelentőséggel bír. A redakciótörténeti vizsgálatunk eredménye azt mutatta, 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.⁶⁵⁵ A Zsolt 72,18–19 teológiáját tehát a Zsolt 2–106* kompozíciója, illetve a IV. zsoltárkönyv (Zsolt 90–106) 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.⁶⁵⁶

Az I–III. zsoltárkönyv továbbírásával első lépésként kialakuló Zsolt 2–100* teokrácia közvetlen formáját képviselve, világos kontrasztot jelenít meg a Zsolt 2–89* királyteológiai koncepciója után. A Zsolt 93–100* JHVH egyedüli és univerzális uralmát hirdeti meg a zátonyra futott dávidi királyság alternatívájaként.⁶⁵⁷ A 2–100* zsoltárkönyv szerkesztői tehát

összefüggésben szerepel a szó. Ezek az előfordulások a formula eredeti, szintén kultikus jellegű *Sitz im Leben*-jének emlékei, lásd WILDBERGER: אָמֵן (1971), 194; JEPSEN: אָמֵן (1973), 345–346.

⁶⁵⁰ Vö. SEYBOLD: Doxologie (1999), 962.

⁶⁵¹ JEPSEN: אָמֵן (1973), 347; SEYBOLD: Amen (1992), 114.

⁶⁵² WILDBERGER: אָמֵן (1971), 195, vö. ZENGER: Auslegungen (2003), 166. Kettős Ámen-formulát találunk még a Num 5,22 és Neh 8,6 versekben.

⁶⁵³ SEYBOLD: Amen (1992), 113–114; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 75.

⁶⁵⁴ 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 (⁷2008), 367–368.

⁶⁵⁵ Lásd fentebb (3.5.).

⁶⁵⁶ Tartalmi-teológiai szempontból az I–III. és IV–V. zsoltárkönyvek közötti választóvonal a királyteológiai és (szűkebb értelemben vett) teokratikus tendencia bipolaritását eredményezi, műfaji szempontból pedig az ún. *Klage-Lob*-sémát, azaz a panasztól a dicséret felé való orientációt hozza létre. Ezekhez bővebben lásd fentebb (1.1.2.). 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 (Zsolt 140; 143). Nyelvi különbségként megállapítható a ritka אָמֵן-suffixum-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 (⁷2008), 363–364; BALLHORN: Telos (2004), 31–32; HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 173–174; uő: Psalmen (³2006), 692; DAHMEN: Entstehungsgeschichte (2005), 5; KIM: Strategic Arrangement (2008), 144–145; LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 52; GOTTWALD: Kingship (2014), 440; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 77.

⁶⁵⁷ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 237.

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 JHVH-királyságot, ahol a népek magasztalhatják az Urat.⁶⁵⁸

Ennek a kizárólagos teokráciának az élet tompítja az a későbbi továbbíró, aki a Zsolt 101–106 beszerkesztésével egy királyzsolttárt (Zsolt 101) is integrál a JHVH egyedüli királyságát hirdető teokratikus koncepcióba.⁶⁵⁹ A Zsolt 101–106 kezdetén álló, dávidi feliratú királyzsolttár tipikus uralkodói feladatokat sorol,⁶⁶⁰ mely által a zsoltár – jelenlegi formájában – Dávid első személyben mondott hivatalos uralkodói nyilatkozataként áll előttünk.⁶⁶¹ 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-királyal kapcsolatban ott megfogalmazódó elvárások jelennek benne „királyi” hitvallásként, illetve fogadalomtételként.⁶⁶² A király nélküli korban, illetve idegen király regnálása idején⁶⁶³ a Zsolt 101 funkciója, hogy kegyességi mintát kínáljon a példaadó Dávid királyi személyében, így kollektivizálva a király-szerepet.⁶⁶⁴ 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).⁶⁶⁵

A IV. zsoltárkönyv nem más, mint válasz a földi királyság bukására, egy megoldást jelentő teológiai alternatíva, mely a monarchia restaurációja helyett JHVH jelenvaló királyságát mutatja fel,⁶⁶⁶ a Zsolt 101 révén azonban a teokratikus főhangsúly mellett megtaláljuk a klasszikus királyteológiát, igaz, egy sajátos kritikus integrációban.⁶⁶⁷ 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.⁶⁶⁸ A királyteológiát relativizáló teokratikus

⁶⁵⁸ 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.

⁶⁵⁹ HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 181; SAUR: Königpsalmen (2004), 316.318–319; uő: Funktion (2010), 693.

⁶⁶⁰ A zsoltár strukturális jelentőségéhez lásd SEYBOLD: Psalmen (1996), 393; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 141; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 175.219; SAUR: Funktion (2010), 693. A Zsolt 101 gyűjteményen belüli kezdő pozícióját a 11QPs^a is visszaigazolja, lásd FABRY: 11QPs^a (1986), 55; FLINT: Dead Sea Psalms Scrolls (1997), 174; WILSON: Qumran Psalms Scroll (1997), 450–451; DAHMEN: Davidisierung und Messianismus (2007), 177.181; HOSSFELD–ZENGER: 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.

⁶⁶¹ BALLHORN: Telos (2004), 110–111.117, ugyanígy HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 181.

⁶⁶² SAUR: Funktion (2010), 693.

⁶⁶³ A zsoltár fogság utáni datálásához lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 35.

⁶⁶⁴ Hasonlóan LIMBURG: Psalms (2000), 341–342.

⁶⁶⁵ Amíg nincs dávidi király, addig Dávid példáját követve részben az imádkozó is érvényesítheti saját környezetében a zsoltár fogadalmait, hasonlóan KARASSZON, D.: Zsoltárok (²1998), 67; RÖSEL: Redaktion (1999), 186; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 176. vö. GERSTENBERGER: Psalms II (2001), 207–209.

⁶⁶⁶ 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 94–100 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.

⁶⁶⁷ HOSSFELD: Ps 89 und das vierte Psalmenbuch (2002), 181; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 257.384–386.

⁶⁶⁸ Vö. BALLHORN: Telos (2004), 62–146; WALLACE, R. E.: Narrative Effect (2007), 93. JHVH 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.

koncepcióval egyezik a Zsolt 72,18–19 versekben megfogalmazódó kritikai korrekció, illetve átértelmező újraolvasás.

A IV. zsoltárkönyv végén, a Zsolt 101–106-tal megjelenő, kiegyenlítődésre 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 JHVH uralkodói tetteinek egyértelmű dominanciáját fedezhetjük fel.⁶⁶⁹

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 Zsoltárok könyvének lezáródása

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 illeszkedései mentén (Zsolt 107; 117–118; 135–136; 145) JHVH univerzális királyságának képe rajzolódik ki.⁶⁷⁰ A teokratikus koncepció az V. zsoltárkönyv első záradékként szereplő Zsolt 145-ben éri el tetőpontját, és a tökéletes istendicséret kompendiumaként áll a Zsolt 107–145 végén és a záróhallél küszöbén.⁶⁷¹

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 záró zsoltára egy királyzsoltár. Megfigyelhető továbbá, hogy panasz után (Zsolt 109) és dicsőítés előtt (111–118) helyezkedik el.⁶⁷² Ez utóbbi megállapítás igaz a Zsolt 132-re is, mely királyzsoltár a zarándokénekek (Zsolt 120–134) csoportjában kapott helyett mint a 130–134 kompozicionális egység központi zsoltára.⁶⁷³ A Zsolt 144 az V. dávidi gyűjtemény (Zsolt 138–145) végét jelöli ki a Zsolt 145-tel együtt,⁶⁷⁴ továbbá ugyancsak műfaji fordulóponton helyezkedik el panasz (Zsolt 143) és dicsőítés (Zsolt 145) között. A záróhallél előtti Zsolt 144–145 zsoltárpár egymás komplementereiként jeleníti meg a királyteológiai és teokratikus szempontokat.⁶⁷⁵

⁶⁶⁹ 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.

⁶⁷⁰ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 381.

⁶⁷¹ 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 מלך gyök mássalhangzóit, mely egyben a zsoltár központi témája is, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 217.793.

⁶⁷² MILLARD: Komposition (1994), 82; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 141; HOSSFELD: Messianische Texte des Psalters (2004), 310; KIM: Strategic Arrangement (2008), 155; ZENGER: Einleitung (2008), 357; NORDHEIM: Psalm 110 (2008), 149; SAUR: Funktion (2010), 693.

⁶⁷³ 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.

⁶⁷⁴ WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 141, hasonlóan ZENGER: Einleitung (2008), 357.

⁶⁷⁵ HOSSFELD: Messianische Texte des Psalters (2004), 316; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 386; SAUR: Funktion (2010), 695; BARBIERO: Messianismus und Theokratie (2014), 41–52.

Izrael fogság utáni helyzetéből adódóan az V. könyv királyzsoltáriban a Dávid házának adott ígéret birtokosaként egy valódi politikai hatalom nélküli uralkodó jelenik meg, aki, mint példaadó kegyes, kollektív vonásokkal is rendelkezik.⁶⁷⁶ A Sionon lakó JHVH 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).⁶⁷⁷

A záróredaktor(ok)nak tulajdonítható a Zsolt 146–150, valamint néhány kései bölcsesség- és Tóra-zsoltár (1; 49; 58; 73; 111–112; 119) beillesztése,⁶⁷⁸ továbbá a könyv koherenciáját segítő punktuális kiegészítések. A folyamat Kr. e. 200–150 között zárult, megteremtve a 150 zsoltárból álló *Széfer Tehillimet*.⁶⁷⁹

4.4.1.1. A 72. zsoltár a záróredakciók fényében

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 JHVH 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.⁶⁸⁰ A történetteológiai ív folytatásaként, IV–V. könyv szerint Izrael a mélypontra felismeri JHVH totális uralmát, aki aztán helyreállítja népét. Ez a koncepció kettéosztja a Zsoltárok könyvét: a királyság hanyatlásának panaszos megéneklését (Zsolt 1–89) „JHVH egyetemes királyi uralmának dicsérete”⁶⁸¹ 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 JHVH 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.⁶⁸² 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 már meghatározza azt a teológiai irányvonalat, amely az V. könyvben célba is ér.⁶⁸³ Ahogyan tehát a kialakuló koncepcióban egyre inkább háttérbe szorul a földi király

⁶⁷⁶ 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.

⁶⁷⁷ ZENGER: Composition and Theology (1998), 98–99; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 290–291.331–334.

⁶⁷⁸ SEYBOLD: Psalmen (1996), 21.

⁶⁷⁹ HAAG: Hellenistisches Zeitalter (2003), 223–224; SAUR: Königpsalmen (2004), 329; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 378.388; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 101–150 (2008), 26.809; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 366. Leuenberger szerint a Zsolt 148,14aα–bα és a Zsolt 149 mint „kompozíció utáni” beavatkozás jelenti az utolsó simítást a Zsoltárok könyvben a korai makkabeus korban (Kr. e. 2. sz. közepe), lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 388, vö. NÉMETH: Eszkatológia (2013), 50–51.

⁶⁸⁰ Lásd pl. WILSON: Royal Psalms (1986), 85–94; WASCHKE: Königstexte im Jesajabuch (2001), 141; uő: Wurzel (2001), 98, legutóbb GOTTWALD: Kingship (2014), 440

⁶⁸¹ Így pl. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 387; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 357.

⁶⁸² Vö. LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 44.

⁶⁸³ ZENGER: Einleitung (⁷2008), 353.

személye, és JHVH abszolút uralma veszi át a vezető szerepet,⁶⁸⁴ úgy hangsúlyozza át a teokratikus doxológia a Zsolt 72,1–17 királyteológiáját, és igazítja hozzá a királyzsoltárt a Zsolt 2–106* teológiai szándékához.⁶⁸⁵ A IV. könyv továbbírásaként kialakuló V. zsoltárkönyv folytatja a Zsolt 101–106 által megjelenített koncepciót, és további királyzsoltárok beszerkesztése mellett is teokratikus véghangsúlyt ad a Zsoltárok könyvének,⁶⁸⁶ mely JHVH univerzális királyságát mint jelen idejű valóságot mutatja be. A fogság utáni közösség szemszögéből tehát a מְלִיכָהּ הַיְהוָה-formula leginkább így értendő: JHVH királyként uralkodik (és uralma töretlen még akkor is, ha már nincs földi reprezentánsa)!⁶⁸⁷ 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.⁶⁸⁸ Ahogy a 72. zsoltárban himnikus JHVH-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 dicséret-orientált koncepció a Zsolt 107–150-ben tovább épül, s teszi a könyv egészét *Széfer T^ehillimmé*.

4.4.1.2. A népek behódolásának integrálása a teokratikus koncepcióba

A Zsolt 72 doxológiája a királyi funkciókkal együtt a népek behódolásának aktusát is új, teokratikus perspektívába állítja, hiszen a doxológia úgy követi a 17. verset, mintha abban a népek dicsérete fogalmazódna meg. Ennek szándékát más kései zsoltárok háttérében is felfedezhetjük, melyek a királyteológia ezen elemét szintén az Isten királyságának kontextusába helyezik.

A Zsolt 86 az egyetlen olyan Dávid-zsoltár a Zsolt 2–89*-ben, amely nem része egyik dávidi zsoltárgyűjteménynek sem.⁶⁸⁹ Címfeliratában (תְּפִלָּה לַיהוָה) egyértelműen visszautal a Zsolt 72,20-ra, tartalmilag pedig a dávidi zsoltárgyűjtemények zárókölteményeit (Zsolt 40–41; 69–72) idézi fel.⁶⁹⁰

A Zsolt 86 nagy valószínűséggel a késői redakciós fázisok valamelyikéhez tartozik.⁶⁹¹ A szöveg kései keletkezésére utal a gazdag intertextualitás: számos olyan zsoltárral is érintkezik,

⁶⁸⁴ LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 384.392–393, vö. SCHMIDT, W. H.: *Ohnmacht* (1989), 88; SÆBØ: *Verhältnis* (1993), 53–54.

⁶⁸⁵ Leuenberger a 72,18–19 betoldását konkrétan összefüggésbe hozza az I–III. zsoltárkönyv későbbi teokratikus továbbírásával. 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.

⁶⁸⁶ Így KLEER: *Der liebliche Sänger* (1996), 120; ZENGER: *Einleitung* (²2008), 357; WILSON: *Revisiting* (2005), 391–406; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 87.387; uő: LEUENBERGER: *Theokratische Theologie* (2013), 43–44; JANOWSKI: *Tempel aus Worten* (2010), 300.

⁶⁸⁷ VINCENT: *Eschatological Dimension?* (1999), 77, vö. GRANT: *King as Exemplar* (2004), 35; LEUENBERGER: *Konzeptionen* (2004), 142.307, hasonlóan JANOWSKI: *Königtum* (1989), 452–453; NÉMETH: *Eszkatológia* (2013), 49–50.

⁶⁸⁸ A Zsoltárok könyve dicséret-orientált összkoncepciójához bővebben lásd fentebb (1.1.2.1.).

⁶⁸⁹ A Zsolt 86 a második kórahita gyűjtemény (Zsolt 84–89) centrumaként tölt be kompozicionális szerepet, lásd HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 547.

⁶⁹⁰ HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 537; VORNDRAN: *Psalm 86* (2002), 249.258–259.

⁶⁹¹ RÖSEL: *Redaktion* (1999), 86–87; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen 51–100* (²2000), 539; GERSTENBERGER: *Psalms II* (2001), 137; MARTTILA: *Collective Reinterpretation* (2006), 197.

melyek a IV–V. könyvben szerepelnek (pl. Zsolt 95; 96; 98; 100; 102; 103; 111; 116; 119; 143; 145), továbbá a költemény lényegében dávidi imádság-toposzok kompendiuma, és szerteágazó teológiai tartalmak kombinációja.⁶⁹²

A Zsolt 86 témái feltűnő hasonlóságot mutatnak a Zsolt 72-vel.⁶⁹³ A szegénység-tematikán túl a műfaj, a motívumok és a kifejezések szintjén is kimutatható a rokonság.⁶⁹⁴ A Zsolt 86 – jelenlegi felirata szerint – Dávid imádsága, melyben azonosul a szegénnyel és elnyomottal (אַבְיּוֹן; עָנִי: 86,1, vö. 72,2.4.12–14). A népek JHVH-hoz jönnek és előtte borulnak le, dicsőítve az Úr nevét (כָּל-גּוֹיִם; חוּהּ II.; כָּבֵד; שָׁם; לְעוֹלָם: 86,9.11–12, vö. 72,9–11.17.19), mivel egyedül JHVH az, aki csodákat tesz (עָשָׂה; נִפְלְאוֹת; בְּרָדָּה: Zsolt 86,10, vö. 72,18–19).⁶⁹⁵ Egyéb nyelvi hasonlóságokra is felfigyelhetünk, mint például az imádságban *vocativusként* használt אֱלֹהִים (86,14, vö. 72,1), amely azért is feltűnő, mivel a 86. zsoltár már az Elohistá Zsoltárkönyvön kívül helyezkedik el. Mondatszerkesztésében látványos egyezést mutat a Zsolt 86,16 és 72,2.

Mindez azt mutatja, hogy a Zsolt 86 szerzője ismeri és felhasználja a Zsolt 72-t is.⁶⁹⁶ Mint a lezárt dávidi imádságokkönyv (vö. Zsolt 72,20) után megjelenő dávidi feliratú imádság,⁶⁹⁷ az egész zsoltár a Zsolt 72 egyfajta átértelmező *relecturejének* tűnik. A szegények fogság előtti helyzete mellett felmutat egy fogság utáni szegényteológiát: amit a szegények a királytól várhatnak a Zsolt 72 szerint, azt a Zsolt 86 szerint a „szegény Dávid” Istentől várja.⁶⁹⁸ A 86. zsoltárban Dávid már nem király, hanem עֶבֶד, azaz identifikációs-figura a szolga-gyülekezet számára.⁶⁹⁹ Továbbá a királyközpontú univerzalitást felváltja egy JHVH központú univerzalitás. Ezáltal a Zsolt 86,9–10 a jelenléti teokrácia koncepciójába integrálja a Zsolt 72,9–11 gondolatát,⁷⁰⁰ és felerősíti a 72,18–19 teológiai mondanivalóját.

Az ajándékokat hozó idegen népek/királyok JHVH előtti hódolatát tartalmilag nagyon hasonlóan fogalmazzák meg a Zsolt 68,30b; 76,12b és az Ézs 18,7aα.⁷⁰¹ E versek datálásának tekintetében nincs ugyan konszenzus, elfogadható érvek szólnak azonban a fogság alatti vagy utáni keletkezés mellett.⁷⁰² Mivel a יָבַל gyök néhány esetben a földi uralkodónak vitt

⁶⁹² HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 537.539; VORNDRAN: Psalm 86 (2002), 258–259.

⁶⁹³ A Zsolt 86 intertextualitásához lásd DELITZSCH: Psalmen (1883), 6001–603; RÖSEL: Redaktion (1999), 86; HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 536–537; VORNDRAN: Psalm 86 (2002), 249; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 116.

⁶⁹⁴ ZENGER: Zion als Mutter (1994), 147.

⁶⁹⁵ Az עָשָׂה; פָּלָא; לְ + בְּרָדָּה kombinációja csak a Zsolt 72,18; 86,10 és 136,4 versekben szerepel az Ószövetségben, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 317.

⁶⁹⁶ VORNDRAN: Psalm 86 (2002), 249.255.

⁶⁹⁷ Vö. HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2000), 539.547; VORNDRAN: Psalm 86 (2002), 216; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 115; SCHNOCKS: Psalmen (2014), 51. A Zsolt 86 felirata a Zsolt 101–102 zsoltárpár feliratainak kombinációjaként is felfogható. A Zsolt 86 után a Zsolt 101 az első dávidi feliratú zsoltár, a Zsolt 102,1 ben szereplő לְעָנִי תִפְלֵה kifejezés pedig szintén a Zsolt 86,1 magát szegénynek és nyomorultnak nevező imádkozóját idézi fel (כִּי-עָנִי וְאַבְיּוֹן אָנִי).

⁶⁹⁸ A kései (hellenista kori?) Zsolt 9/10-nek szintén központi témája, hogy a szegények és elnyomottak megsegítője maga JHVH, lásd HARTENSTEIN: Teilkomposition Psalm 3–14 (2010), 253–258; JEREMIAS: Königtum Gottes (1987), 144.

⁶⁹⁹ VORNDRAN: Psalm 86 (2002), 259.266.

⁷⁰⁰ A király előtti hódolat 72. zsoltárban megjelenő elemei a Zsolt 86-ban a JHVH előtti tiszteletadást fejezik ki: כָּל-גּוֹיִם + חוּהּ II. *histafél*.

⁷⁰¹ Mindhárom igehely a יָבַל 'hoz, visz' igét és a kizárólag ezekben a versekben előforduló שֵׁי 'ajándék' főnevet használja, vö. Zof 3,10, amely tartalmilag megegyezik a fenti igehelyekkel, bár a יָבַל gyök mellett ott a מְנַחֵם főnév jelenik meg.

⁷⁰² A Zsolt 68,30b és 76,12b versek datálásához lásd pl. SÜSSENBACH: Elohistischer Psalter (2005), 237; KRAUS: Psalmen 60–150 (1989), 31–32. Az Ézs 18,7aα datálásához lásd KAISER: Jesaja 13–39 (1983), 79;

ajándékra vonatkozik (Hós 10,6; Zsolt 45,15.16), itt is érzékelhetjük a motívum teokratikus áthangsúlyozását. A Zsolt 72-től lényegesen eltérő szóhasználat azonban azt mutatja, hogy ebben az esetben nem áll fenn irodalmi függőség a zsoltárral.

A Zsolt 18–21* királyzsoltárai után, ahol az uralkodó győzedelmet arat az ellenségei felett, a Zsolt 22 szintén teokratikus összefüggésben tartalmazza a népek behódolásának motívumát. A Zsolt 22,28–32 valószínűleg a zsoltár egyik késői továbbírása, talán a hellenista korból.⁷⁰³ Terminológiája rokon a Zsolt 72-vel (אַפְסִי־אַרְיָן; חוּהָ;⁷⁰⁴ גוֹיִם; לְפָנָיו יִכְרְעוּ), a hódolat azonban nem földi uralkodónak, hanem kizárólag (לֹא אֵלָּהּ text. em.) JHVH-nak szól, a népek behódolása tehát teokratikus kontextusba kerül. További hasonlóság a Zsolt 72-vel a zsoltárban megjelenő szegénység-tematika, mely szintén teokratikus színezetű (lásd Zsolt 22,25.27).

Az idegen népek helyzete a Zsolt 93–100 gyűjteményének is kiemelt témája. A Zsolt 96,7–10 strófája, különösen is a 8. vers szóhasználata idézi fel a Zsolt 72 behódolási jelenetét,⁷⁰⁵ azzal a különbséggel, hogy a népek hódolata itt már a מַלְךְ יְהוָה-koncepcióba integrálva jelenik meg. A népek-tematika hasonlósága mellett a 72,18–19 doxológiája is visszaköszön a kulcsszavak szintjén: כְּבוֹד שְׁמוֹ; גוֹיִם; נִפְלְאוֹת; כָּל־הָאָרֶץ; אַפְסִי־אַרְיָן; מִנְחָה; כְּבוֹד שְׁמוֹ; גוֹיִם; נִפְלְאוֹת (Zsolt 96,3.8, vö. Zsolt 98,1–4).

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.

WILDBERGER: Jesaja (2¹⁹⁸⁹), 694; BECKER: Jesaja (1997), 275; KARASSZON: Ésaías (1998), 708, HERMISSON: Deuterójesaja (2003), 41, vö. BALOGH: Stele (2009), 388.

⁷⁰³ SEYBOLD: Psalmen (1996), 97.99; SAGER: Polyphonie des Elends (2006), 139, vö. SPIECKERMANN: Heilsgegenwart (1989), 244. A datáláshoz lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen I (1993), 145. A késői datálást indokolhatja pl. az Isten megjelölésére használt אֲדֹנָי főnév.

⁷⁰⁴ A חוּהָ II. gyök összesen 17x fordul elő a Zsoltárok könyvében, ebből mindössze 2x jár ki embernek a hódolat, mégpedig a földi uralkodónak (Zsolt 45,12; 72,11), minden más esetben istenség előtt történik a leborulás. Az esetek döntő többségében, 13x JHVH előtt megy végbe a proskünézis, melyet vagy az imádkozó egyén (Zsolt 5,8; 138,2), vagy Izráel népe (Zsolt 95,6; 132,7; 99,5.9), vagy a népek, ill. az egész föld (Zsolt 22,28.30; 66,4; 86,9; 96,9) visznek véghez. Ritkább esetben mennyei lények, ill. istenek hódolnak JHVH előtt (Zsolt 29,2; 97,7), továbbá a Zsolt 81,10; 106,19 szerint Izráel idegen isten(ek) előtt borul földre, lásd (a שָׁחָה gyökénél) LISOWSKY: Konkordanz (3¹⁹⁹³), 1421.

⁷⁰⁵ Hossfeld megállapítása szerint a Zsolt 96,7–8a a Zsolt 29,1–2a verseket idézi módosított formában, rokonságot mutat továbbá Zsolt 22,28-cal, a behódolási jelenet parallaxisaként pedig a Zsolt 68,30; 72,10; 76,12, Ézs 60,6–7 verseket említi meg, lásd HOSSFELD–ZENGER: Psalmen 51–100 (2²⁰⁰⁰), 667.669. Irodalmi függés állapítható meg a Zsolt 96 és Deutero-Ézsaiás között is, ahol a zsoltár már a prófétai könyv fogság utáni redakcióját feltételezi, lásd KRATZ: Kyros (1996), 172.

Királyzsoltárokat énekelni a monarchia utáni jeruzsálemi templomban meglehetősen funkciótlan.⁷⁰⁶ Nehezen elképzelhető, hogy a perzsa birodalmi szentélynek számító második templomban például a Zsolt 2 elhangozhatott volna. Mivel a királyzsoltárok eredetileg a (hivatalos) kultusz számára íródtak, a király nélküli korban csak attól elszakítva hagyományozódhattak.⁷⁰⁷

Míg a Tóra esetében egy, a perzsa hatóságoknak is megfelelő írást kellett létrehozni,⁷⁰⁸ 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.

A Zsoltárok könyve alapvetően hagyományokat integrál, és a személyes kegyesség különböző formáihoz kínál olvasmányt. Míg a fogság korában krízis-teológiákra volt szükség, melyek segítettek a nemzeti tragédiát feldolgozni és a JHVH-vallást újraértelmezni, addig a fogság utáni kor kompromisszum-teológiákat igényelt. A hivatalos teológiai állásfoglalás szintjén ennek tesz eleget a Tóra és a Krónikák könyve.⁷⁰⁹ A Zsoltárok könyve fogság utáni fejlődésében, 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 igyekeznek egymás mellé rendelni.⁷¹⁰ Nem a hivatalos szinten akar érvényt szerezni különböző teológiai elgondolásoknak és esetlegesen hidat teremteni az egyéni vallásosság felé,⁷¹¹ hanem a személyes kegyességgyakorlást lehető legszélesebb 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 Tóra-kegyességben (vö. Zsolt 1; 19, 119)⁷¹² találunk egymásra a korahellenista korban.⁷¹³

⁷⁰⁶ Olshausen például az általa fogság előttre datált királyzsoltárokról (Zsolt 2; 20; 21, vö. Zsolt 28; 61; 63) megállapítja: „*Weshalb gerade diese Gesänge hier Aufnahme gefunden, ist sehr unklar, da sie eine Zeit, wo es keine israelitische Könige gab, kaum beim Gottesdienst gebraucht werden konnten*,” lásd OLSHAUSEN: Psalmen (1853), 31.

⁷⁰⁷ RÖSEL: Redaktion (1999), 211.222. A fogság utáni prófétai eszkatológia *Sitz im Leben*je is hasonló lehetett. Gerstenberger szerint a prófétai könyvek funkciója a fogság utáni korban az, hogy a közösség előtt felolvasva tanítást, útbaigazítást adjanak. Ilyen felolvasások nem (feltétlenül) istentiszteleti közösségekben, kultikus eseményeken történtek, hanem egyéb népi – nem kizárólag jeruzsálemi – összejöttek alkalmával (vö. Neh 8; Jer 37), lásd GERSTENBERGER: Perserzeit (2005), 237–238.

⁷⁰⁸ Vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 499.

⁷⁰⁹ A Tóra Kr. e. 5/4. századi kanonizálásának folyamatában, a monarchia-ellenes, népközeli 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 Krónikáshoz köthető, aki szintén különböző tradíciók kibékítésére tesz kísérletet, amikor újraolvassa az izraeli és júdai királyság történetét. A Krónikás 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 (21997), 461–468.616–617; KUSTÁR: Krónikák (2002), 27.37–38.42–44, vö. KESSLER: Ókori Izrael társadalma (2011), 170.

⁷¹⁰ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 468.

⁷¹¹ Így tesz pl. a Krónikák könyve, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 610–617; KUSTÁR: Krónikák (2002), 37–38. Saur következtetése kérdéses, szerinte a királyzsoltárok szerkesztői a Krónikás teokratikus gondolkodása és a próféták eszkatológiai koncepciója között közvetítenek, lásd SAUR: Königspalmen (2004), 279–281.

⁷¹² A Tóra-kegyességhez részletesen lásd pl. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (21997), 627–633. Bár a Zsoltárok könyve doxológiaiakkal jelzett ötrészes struktúrájának kialakítása nem vezethető vissza ismert okokra, utólagosan a szintén öt részből álló Tóra analógiáját vélték felismerni benne. A két könyv strukturális

A Zsoltárok könyve tehát nem teológiai programszöveg lesz, nem vallási kódex, hanem építő kegyességi irodalom, az egyéni áhítatot 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 részben akár kisebb kompozíciók formájában a második templom liturgiájában is szerepeltek (vö. 1Krn 16). Nem valószínű azonban, hogy maga a Zsoltárok könyve a jeruzsálemi templom énekeskönyveként lett összeállítva, a gyűjtemény jóval inkább meditációs céllal készült.⁷¹⁴ A Zsoltárok könyve záróredakciójában fontos szerepet játszó bölcselkedő kegyességben is az Istennel való kapcsolat „nem kultikus” jellege domborodik ki.⁷¹⁵ 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 közösségi kultusz keretei között tettek eleget vallásos kötelezettségeiknek.⁷¹⁶

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 szükségszerűen és kizárólagosan kötődik hozzá. A templom sokszor csak a védettség metaforája, a zsoltárok olvasása és ismételtetése teheti templommá az imádkozó aktuális környezetét.⁷¹⁷

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

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 (⁷2008), 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 (²2007), 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 zsoltártöredéket, sőt terjedelmesebb zsoltártekercset (11 QPs^a) 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. Fábry mindent összevetve arra 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, lásd FABRY: Psalter in Qumran (1998), 147–148.

⁷¹³ 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 (⁷2008), 367, ugyanígy DAHMEN: Entstehungsgeschichte (2005), 4; LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 389; uő: Theokratische Theologie (2013), 52.

⁷¹⁴ LEVIN: Gebetbuch (1993), 358; MILLARD: Komposition (1994), 208–212.250; ZENGER: Psalter als Heiligtum (1999), 115–130; uő: Einleitung (⁷2008), 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 (⁵1977), 198; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 121. Nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy a ma ismert Pszaltérium korai részgyűjteményei nagy valószínűséggel olyan korban keletkeztek, amikor nem volt templom. A zsoltárok többsége, primer kultikus funkcióját elveszítve, új *Sitz im Lebent* nyert a formálódó Zsoltárok könyvében, hasonlóan RÖSEL: Redaktion (1999), 83.

⁷¹⁵ 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 (⁷2008), 362.

⁷¹⁶ ZEVIT, Z.: *The Religions of Ancient Israel*, London, Continuum, 2001, 668, idézi GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 121.

⁷¹⁷ 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.

imádság fontossága mégis arra utal, hogy a Zsoltárok könyve célközönsége egyben templomi közösség is.⁷¹⁸ 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^ehillim* nem volt könnyedén beszerezhető irodalom, ahogyan az sem valószínű, hogy tömegek tudtak volna olvasni.⁷¹⁹ A Pszaltérium 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 Zsoltárok könyvébe utolsók között beszerkesztett tórazsoltárok és didaktikus zsoltárok arra mutatnak, 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”.⁷²⁰ A záróredakcióval beemelt akrosztikus zsoltárok esetében (pl. Zsolt 9/10; 25; 119; 145), az alfabetikus sorkezdet különösen is segítette a zsoltárszöveg könnyű memorizálhatóságát.⁷²¹

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.

Megállapíthatjuk például azt, hogy míg a IV. zsoltárkönyvben felerősödni látszik a papsághoz való kötődés, addig az V. könyvben élesebb elhatárolódás és kritikus távolságtartás érzékelhető a papi arisztokráciától.⁷²² Erre utal egyfelől, hogy a Zsolt 150-ben a hangszerek felsorolásából kimarad a harsona (הַצִּנְרָה) 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).⁷²³ Másrészt a záróredaktorok által beszerkesztett Zsolt 146–150 jellegzetessége a földi uralkodókkal szembeni kritikus hozzáállás (lásd pl. Zsolt 146,2–3; 149,7–9).⁷²⁴ Ezek alapján a

⁷¹⁸ Zengerrel szembehelyezkedve jogosan jegyzi meg Gillingham, hogy bár a Zsoltárok könyvének használata – többek között a nem kultikus zsoltárok jelenléte miatt – nem korlátozható a templomi kultuszra, a könyv előállításának folyamata azonban Jeruzsálemhez és a templom lévita énekeseihez köthető, lásd GILLINGHAM: *Levitical Singers* (2010), 121.

⁷¹⁹ 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 ékírást 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.

⁷²⁰ ZENGER: *Einleitung* (⁷2008), 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.

⁷²¹ CARR: *Origin of Scripture and Literature* (2005), 111.154.

⁷²² BERGES: *Knechte im Psalter* (2000), 154; ZENGER: *Psalmenforschung* (2000), 433; uő: *Einleitung* (⁷2008), 367. A zarándókekek 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 nyugvópontra jut, később a hellenista korban azonban ismét megromlik a két csoport kapcsolata, lásd SCHAPER: *Priester und Leviten* (2000), 305.

⁷²³ A papi hangszerek és ezzel együtt a papok csoportjának kihagyása tudatosnak tűnik. A felsorolás így nem is utal egyértelműen kultikus zenére. Zsolt 150 zeneszerszámái 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.

⁷²⁴ BALLHORN: *Telos* (2004), 305.340.354.359.370, hasonlóan TUCKER: *Empires and Enemies* (2010), 723–731.

záróredakciót aligha tulajdoníthatjuk papi körök, vagy az éppen hatalmon lévők tevékenységének.

A könyvből kinyerhető utalások alapján a szegények (עֲנִיִּים, אֲבִיּוֹנִים), igazak (צַדִּיקִים), kegyesek (חַסִּדִּים) vagy szolgák (עֲבָדִים) csoportjai tűnnek olyan önmeghatározásnak, akikben a záróredaktorokat felfedezhetjük, illetve akikkel a szerkesztők azonosulni kívántak.⁷²⁵

A Zsoltárok könyvének végső formája valószínűleg egy olyan írástudó-lévita körtől származik, mely elzárkózik a papi arisztokráciától és annak hellenizáló tendenciáitól, és egy „populárisabb” teológiát folytatva, az egyéni kegyesség igényei felé fordul.⁷²⁶ Ahogyan a lévíták a Zsoltárok könyvének korábbi fázisaiban is szóba kerültek mint lehetséges hagyományozók, úgy a záró redakció kapcsán is valamilyen lévita csoportra – pl. templomi énekesekre, írásmagyarázó lévítákra – gondolhatunk. A Zsoltárok könyve fentebb említett használatához is illeszkedik a lévíták azon funkciója, mely szerint a perzsa kortól kezdődően a formálódó bibliai szövegek leírása, szerkesztése, magyarázása is feladatuk volt.⁷²⁷ Az írástudó lévíták feladatkörébe tartozó Tóra-felolvasás és Tóra-magyarázat a Tórára adott válaszként értelmezett zsoltárolvasással, illetve zsoltárénekléssel egészült ki.⁷²⁸

A IV. zsoltárkönyv részgyűjteményeivel megjelenő és a Zsolt 72 doxológiájában 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.⁷²⁹ A kérdésfelvetés leginkább a Krónikák könyve felé irányítja a figyelmünket.⁷³⁰ A Zsolt 72,18–19 csak indirekt módon mutatja ezt a kapcsolatot, de a Zsolt 2–106* záródoxológiája (Zsolt 106,48) idézetként jelenik meg az 1Krón 16 liturgiájának végén.⁷³¹

⁷²⁵ 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.

⁷²⁶ LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 389; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 367.

⁷²⁷ VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 80.250; LEUCHTER: Levite (2011), 215.220. A Krónikák könyve említést tesz olyan lévítákról, akik írnokeként tevékenykedtek (1Krón 24,6; 2Krón 34,13), lásd VAN DER TOORN: Scribal Culture (2007), 89–90; GRABBE: Scribes (2014), 107.

⁷²⁸ Hasonlóan CARR: Origin of Scripture and Literature (2005), 120; ZENGER: Einleitung (⁷2008), 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 tanítói zsoltárok Tórához hasonló funkciójához, lásd Deut 31,19–22.24–27.30.

⁷²⁹ A Zsoltárok könyvével analóg módon kerül a királyteológiai koncepció mellé a teokratikus koncepció más ószövetségi könyvekben is. Leuenberger Dániel könyve, Ézsaiás könyve és a Gen–2Kir nagy történeti művének királykritikus szövegeinek esetében mutat rá az analógiára, lásd LEUENBERGER: Konzeptionen (2004), 53–57.

⁷³⁰ Vö. LEUENBERGER: Theokratische Theologie (2013), 42.

⁷³¹ 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 ellenpólusa 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 (⁵⁻⁶1929), 348; KAISER: Einleitung (³1984), 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 (³1990), 166. Gese elgondolásának általunk is elfogadott cáfolatát lásd pl. KRATZ: Tora (1996), 13–17; LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 168. Hasonlóan vitatott a 106. zsoltár

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).⁷³² Az egyértelmű irodalmi függőségen túl a két könyv teológiai elgondolásaiban is fedezhetünk fel hasonlóságokat.⁷³³ Minden idézett zsoltár a IV–V. zsoltárkönyvből (Zsolt 90–150*) való,⁷³⁴ ennek teokratikus teológiája pedig igen közel áll a Krónikás teokráciájához, melyet tartalmi és nyelvi egyezésekben egyaránt felfedezhetünk.⁷³⁵ A IV–V. könyv felirataiban szereplő templomi énekeseket a Krónikák könyvében is megtaláljuk.⁷³⁶ Itt a templomi énekesek feladata a הלל és a ידה, mely igék közül az előbbi feltűnően nagy arányban jelenik meg a Zsolt 106–150-ben, az utóbbi pedig – *hif'il* infinitívus + ל prepozíció formában – a Zsolt 90–150-ben gyakori. A כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ 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).⁷³⁷ Mindkét műben felfedezhető továbbá a lévita-szimpátia és az ezzel együtt járó implicit kritika a vezető papi körökkel szemben.⁷³⁸

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.⁷³⁹ Mások arra gondolnak, hogy a Zsoltárok és a Krónikák könyvének háttérében álló szerzői körök teljes vagy részleges átfedésben állnak egymással.⁷⁴⁰

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,⁷⁴¹ a király társadalmi felelőssége – mely pl. a Zsolt 72-ben is különös hangsúlyt kap – a Krónikákban egyáltalán nem jelenik meg, Izrael pedig e műben konfliktusmentes társadalmi egységként tűnik fel.⁷⁴² Fontos további különbség, hogy míg a Krónikák következetesen viszi végig a megfizetés-tant,⁷⁴³ a Zsoltárok könyve egészének történeti vonulatában JHVH magasztalása független a tett és sors mechanisztikus kapcsolatától. Erre éppen a záródoxológiák mutatnak rá, hiszen még a történelmi mélyponton is (Zsolt 89) megfogalmazódik, hogy JHVH áldott.⁷⁴⁴ A Krónikákban megfigyelhető, hogy az exodus-tradíció egészen háttérbe szorul, mindössze

doxológiájának (Zsolt 106,48) viszonya a költemény többi részéhez, ehhez lásd BALLHORN: Telos (2004), 133–135; SANDERS: Five Books (2010), 686–687.

⁷³² WALLACE, H. N.: Chronicles (1999), 267.

⁷³³ Vö. RILEY: King and Cultus (1993), 33–34; WALLACE, H. N.: Chronicles (1999), 267–291; TIÑO: King and Temple (2010), 108.117.

⁷³⁴ 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.

⁷³⁵ KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259; RÖSEL: Redaktion (1999), 215.216.

⁷³⁶ 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.

⁷³⁷ ZENGER: Composition and Theology (1998), 78; RÖSEL: Redaktion (1999), 76–77.

⁷³⁸ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 619; BERGES: Knechte im Psalter (2000), 154; KUSTÁR: Krónikák (2002), 30–31; ZENGER: Einleitung (¹2008), 367; GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 113–114.

⁷³⁹ Vö. SMITH: Levitical Compilation (1991), 258–263; KOCH, K.: Redaktionsgeschichte (1994), 259.

⁷⁴⁰ Így pl. GILLINGHAM: Levitical Singers (2010), 91.

⁷⁴¹ ZENGER: Composition and Theology (1998), 83; BERGES: Knechte im Psalter (2000), 156; SAUR: Königspsalmen (2004), 280.

⁷⁴² ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 620; KUSTÁR: Krónikák (2002), 40–41.

⁷⁴³ KUSTÁR: Krónikák (2002), 34–37.

⁷⁴⁴ LEUENBERGER: Psalterdoxologien (2011), 190–193.

hatszor (1Krón 17,5.21; 2Krón 5,10; 6,5; 7,22; 20,10) jelenik meg a könyvben.⁷⁴⁵ 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.⁷⁴⁶

G. H. Wilson és J. P. Weinberg nagyon hasonló vizsgálatot végeztek 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 מְלִיךָ szavak előfordulásának statisztikája alapján azt figyelmezteti, hogy a Zsoltárok I–III. könyvében négyféleképpen fordul elő a מֶלֶךְ gyök: 1) általában királyokra és királyi uralkodásra (Zsolt 33,16); 2) idegen népek királyaira (Zsolt 2,2.10; 45,9; 76,12); 3) JHVH-ra mint királyra (Zsolt 5,2; 10,16; 24,78.9.10; 29,10; 44,4; 47,2.6.7; 48,2?; 68,24; 74,12; 84,3); 4) vagy Izrael/Júda földi királyára (2,6; 21,1.7; 45,11; 89,18) vonatkozik. A Zsolt IV–V. könyvében az első három összefüggésben ugyanúgy megjelennek a nevezett terminusok,⁷⁴⁷ Izrael/Júda királyára azonban egy esetben sem vonatkozik a gyök.⁷⁴⁸

Weinberg megfigyelése, hogy egyes, főleg királyság előtti címek teljesen hiányoznak a Krónikák könyvéből,⁷⁴⁹ valamint a מִשְׁחָה gyök és a מְשִׁיחָה titulus szintén meglehetősen ritka,⁷⁵⁰ ahogyan a מִשְׁלָה gyök is elenyésző számban jelenik meg a könyvben.⁷⁵¹ A nagy számban előforduló מְלִיךָ főnév 63x (18%) idegen uralkodóra vonatkozik, minden egyéb esetben Izrael/Júda királyára, de egyszer sem vonatkozik JHVH-ra.⁷⁵² 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 Ő (királyságának) trónján ülnek (1Krón 28,5; 29,23; 2Krón 9,8, vö. 1Krón 17,14; 2Krón 13,8).⁷⁵³

⁷⁴⁵ Az exodus-tradíció kiszorulásának oka valószínűleg az, hogy a jeruzsálemi kultusz legitimációjának kényszere miatt a hangsúlyt a királyság korára kellett helyezni, lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (2007), 612.

⁷⁴⁶ Hasonlóan RÖMER: Extra-Pentateuchal Biblical Evidence (2011), 480; GÄRTNER: Geschichtspsalmen (2012) *passim*, a témához lásd még GILLINGHAM, S. E.: The Exodus Tradition and Israelite Psalmody, in: SJTh 52 (1999), 19–46; EMANUEL, D.: *The Psalmist's Use of the Exodus Motif. A Close Reading and Intertextual Analysis of Selected Exodus Psalms* (PhD Diss), Jerusalem, Hebrew University, 2007.

⁷⁴⁷ 1) általános értelemben (Zsolt 140,10; 144,10); 2) idegen királyokra vonatkozóan (Zsolt 102,15; 105,14.20.30; 110,5; 119,46); 3) JHVH királyságára utalva (Zsolt 95,1; 98,6; 99,4; 145,1; 149,2).

⁷⁴⁸ WILSON: Revisiting (2005), 402; STEYMANS: Psalm 89 (2005), 352. Ezékiel is többször מְשִׁיחָה-ként (Ez 34,24; 37,25) említi Dávidot, nem pedig מְלִיךָ-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: Tempelom mint teológia (2012), 159–176.

⁷⁴⁹ WEINBERG: König (1989), 419.423.

⁷⁵⁰ A Krónikáknál a מִשְׁחָה gyök 68 ószövetségi előfordulásból csak 5x jelenik meg (ebből négyszer átvéve a DTM-ből), a מְשִׁיחָה 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 מִשְׁחָה gyököt, mint pl. 2Krón 36,1 par. 2Kir 23,30b. A Zsoltárok könyve az igei formát 2x, a főnévi alakot pedig 10x hozza.

⁷⁵¹ A מִשְׁלָה 5x jelenik meg a Krónikák könyvében, 2x JHVH 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).

⁷⁵² WEINBERG: König (1989), 422–423.

⁷⁵³ STEINS: Chronik (2008), 249–262. A Krónikák teokratikus szemléletét mutatja, hogy a kanonikus forrásaiból sokszor törli, vagy helyettesíti a מְלִיךָ '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 מְלִיכָה a Zsoltárok

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 előtt is az utat, melytől a Krónikás elhatárolódni igyekszik. Míg a klasszikus királyteológia nagyon közel engedi egymáshoz az uralkodó és JHVH személyét, addig a Krónikásnál a király és Isten kapcsolata kevésbé szoros.⁷⁵⁴ 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.⁷⁵⁵ A földi uralkodó fő feladata, hogy biztosítsa a kultuszgyakorlás ideális feltételeit, ezt követően pedig a vezető szerep már nem a királyé, hanem a főpapé.⁷⁵⁶ 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.⁷⁵⁷ A Zsoltárok könyvében markánsan képviselt fogság előtti királyteológiát a Krónikás azáltal is erősen korlátok közé szorítja, hogy a Nátán-jövendölés érvényét csak Salamon királyságára alkalmazza (1Krón 17,11–14; 22,10; 28,6–7).⁷⁵⁸

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,⁷⁵⁹ de különböző szerzői/szerkesztői körökről lehet szó.⁷⁶⁰

könyvében mindig földi királyságokat jelöl (Zsolt 46,6; 68,33; 79,6; 102,23; 105,13; 135,11), a Krónikák könyvében azonban JHVH királyságára is vonatkozik (1Krón 29,11; 2Krón 13,8). A מְלֻכּוּת kifejezés a Zsoltárok könyvében döntően JHVH 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.

⁷⁵⁴ WEINBERG: König (1989), 423.437.

⁷⁵⁵ 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 (²1997), 621; KUSTÁR: Krónikák (2002), 27; PECSUK: Krónikák könyve (2004), 166, vö. POULSEN: König und Tempel (1967), 167–168.

⁷⁵⁶ KUSTÁR: Krónikák (2002), 32.

⁷⁵⁷ 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 kultusz-szervező funkciójában kötődik a zsoltárokhoz a Krónikák könyve szerint, hiszen ő állítja munkába a papokat és a lévítákat. 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.

⁷⁵⁸ ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 614; KUSTÁR: Krónikák (2002), 4. A Zsoltárok könyve és a Krónikák könyve kapcsán egyaránt vitatott, hogy képviselnek-e eszkatológiai (király)váradalmakat. Saur például a két könyv közötti különbség egyikeként nevezi meg, hogy míg a Zsoltárok könyve eszkatológiai váradalmakat képvisel, addig a Krónikák elzárkózik ezektől, lásd SAUR: Königpsalmen (2004), 280. 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-messsiásváradalmakat, vö. ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 621–622; KUSTÁR: Krónikák (2002), 40–41; NÉMETH: Eszkatológia (2013).

⁷⁵⁹ 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.

⁷⁶⁰ SAUR: Königpsalmen (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.

Mindkét redaktori kör erősen kötődni látszik a lévítákhoz. A Krónikás esetében egy lévítákat és laikusokat egyaránt magába foglaló írástudói körre kell gondolnunk,⁷⁶¹ a zsoltárok gyűjtői és a Zsoltárok könyve záróredaktorai körében pedig valószínűleg a lévita énekesek és lévita Tóra-magyarázók jelenléte a meghatározó.⁷⁶²

A IV. könyvet lezáró doxológia is összefüggésben hozható a lévítákkal, hiszen az 1Krón 16 történeti beszámolója szerint a Zsolt 106,48 lévíták (ászáfíták) 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 Pszalteriumot lezáró doxológiával (Zsolt 106,48) függ össze, egy másik lévita megnyilvánulással mutat egyezéseket. A Neh 9,5-ben a lévíták JHVH áldó 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,⁷⁶³ amely ennek fényében úgy hat, mint a lévíták által előénekelt gyülekezeti reflexió:

Neh 9,5 ⁷⁶⁴	Zsolt 72,18–19
בָּרַכּוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (...) וַיְבָרְכוּ שֵׁם כְּבוֹדָךְ	בָּרַכּוּ יְהוָה אֱלֹהִים (...) וּבְרַכּוּ שֵׁם כְּבוֹדוֹ
Áldjátok Isteneteket, az URat (...) Áldják dicső nevedet	Áldott az ÚRisten (...) Áldott legyen dicső neve örökre

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 beszerkesztett anyagok ismét a papi arisztokráciával való távolságtartás jeleit mutatják.⁷⁶⁵

⁷⁶¹ 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 (²1997), 619; KUSTÁR: Krónikák (2002), 26; RÖZSA: Ószövetség keletkezése II (³2002), 470–471; STEINS: Chronik (⁷2008), 258, vö. PECSUK: Krónikák könyve (2004), 164. Az írástudók csoportjának későperzsa, korahellenista kori kialakulásához lásd ALBERTZ: Religionsgeschichte II (²1997), 599.

⁷⁶² 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.

⁷⁶³ A Neh 9,5 valószínűleg szekunder, lásd WAGNER, TH.: Gottes Herrlichkeit (2012), 401.404–405.415.

⁷⁶⁴ Vö. 1Krón 29,20.

⁷⁶⁵ Koch a IV. könyv kapcsán papi körökre gondol, mert a zsoltárkönyvek záradékként megjelenő benedikciók szerinte 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

5.1. Összefoglalás

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 pozitív 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 közzétettük (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 javasoltunk. 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 (72,16–17αβ); C (72,17αγ.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 vizsgálendő. 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 rajzolódik ki, melynek eredményeképpen a zsoltár elnyerte végső, kanonikus formáját és helyét a Zsoltárok könyve kompozíciójában. Irodalmi analízisünk hat réteget mutatott ki: az egykori alapszoltár 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 1αβ–8.12–14.16–17αβ 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, 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 *relecture*-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 JHVH 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 királyideológiájával mutat közeli rokonságot, mindez azonban nem feszíti szét a JHVH-vallás kereteit. Sőt, az idegen minták transzformációja által válhat a 72. zsoltár alaprétege a júdai királyteológia „*Magna Charta*”-jává.

Az első továbbírás a fogságra adott teológiai reakcióként értelmezhető (4.2.). Az ekkor beszerkesztett felirat (72,1aα) és kolofon (72,20) Dávid király Salamonért mondott imájaként tekint a zsoltárra, ezzel felidézve a jeruzsálemi dinasztia fénykorát és a Dávidhoz fűződő ígéreteket. 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 Izrael 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 továbbírása (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 továbbírásával (Zsolt 72,15.17aγ.b) a népek-tematika átértelmezése történik meg (4.3.2.). A Kr. e. 5. század *pax Persicaját* és az újjáépített templom korát idézi az a kórahita függelék (Zsolt 42–88*), amely az Elohista Zsoltárkönyv kiegészítéseként annak negatív népek-tematikáját értelmezi újra, felmutatva egy pozitív előjelű univerzalitást. Ugyanezt érezkelhetjük a Zsolt 72,9–11 behódolási jelenetét reinterpreáló Zsolt 72,15.17aγ.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 43–88*) 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 zsoltárkopusz 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 születik meg, és a klasszikus királyteológia kritikus integrációja mellett már JHVH kizárólagos uralmát és jelenvaló királyságát képviseli.

A szöveg- és teológiatörténeti vizsgálódás utolsó állomása egy kitekintés 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 JHVH, 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 léviták körében kell keresnünk.

Az eredmények összefoglalását követően (5. fejezet), az értekezés utolsó fejezete a rövidítések és a felhasznált szakirodalom jegyzékét tartalmazza (6. fejezet).

5.2. Summary*

In recent decades, there has been a major change in the research of Psalms, therefore, many scholars discuss a new paradigm and a golden age in the interpretation of Psalms. The present dissertation is an attempt to reflect critically on these recent trends. In this regard, the first unit of the dissertation deals with the history of research (Chapter 1). First, this preliminary chapter introduces the antecedents and consequences of recent trends in psalm research in a general sense (1.1.), then, narrowing this circle, discusses the history of research of the royal psalms (1.2.) and finally of Ps 72 (1.3.). The dissertation attempts to recover the deficiency of the Hungarian sources with more detailed introduction on the field of the history of research. The clear purpose of this dissertation is not only to reflect but also to adapt the positive results of international psalm research.

In this study I have undertaken to reconstruct a text-history and a theology-history which shows the literary growth and theological *relecture* of Ps 72 on micro level, but on macro level it points to the development of the composition and theological conception of the Book of Psalms. Since Ps 72 obtains, at a very early stage, a structurally important place in the shaping of the Psalter, the literary and theological development of this psalm cannot be separated from the formation of the whole Book of Psalms. According to my statement, the examination of Ps 72 has to go beyond the corpus of the psalm continually observing the broader literary and theological context. Methodologically, this means that diachronic and synchronic viewpoints have to be kept in mind simultaneously, and the traditional critical analysis of the text of Ps 72 must be completed with the reflections of redaction- and composition-criticism, which consider the wider context (Chapter 2).

The literary analysis of Ps 72 (Chapter 3) begins with text-critical decisions (3.1.), then an original translation of the Masoretic Text of this psalm is presented (3.2.). After that, the structure of Ps 72 is explored (3.3.). Considering the already existing linear and concentric models, I suggest an alternative structural division. According to this division, the social (A), cosmic-natural (B) and universal (C) dimensions of the psalm are ordered into the following structure: AB (72,2–7); C (72,8–11); A (72,12–14); C (72,15); B (72,16–17 $\alpha\beta$); C (72,17 $\alpha\gamma$.b). The superscription (72,1), the doxology and colophon (72, 18–20), which stand out from the above mentioned thematical parts, fit this division as a frame.

Concerning the issue of genre (3.4.) first of all it is clarified: classification as a royal psalm does not mean a genre category, but it is rather a category based on the specific content (3.4.1.), therefore, the genre of this psalm must be examined from form-critical perspectives. In my opinion, the Ps 72 is an intercession for a king (3.4.2.), which could be written originally to a royal feast in the time of the monarchy (3.4.3.).

The most crucial point of the present research is the formation of Ps 72 (3.5.). Following the critical revision and correction of the previous literary- and redaction-critical results of the examination of Psalms 72, in my survey a three-century-long, multi-stage process stands out, which process resulted in the final, canonical form of this psalm and its place in the composition of the Book of Psalms. My literary analysis detected six strata: the original psalm underwent five minor or major editorial changes, which reinterpret the royal psalm according to the contemporary historical and literary context.

I identified Ps 72:1 $\alpha\beta$ –8.12–14.16–17 $\alpha\beta$ as the basic stratum (*Grundschicht*) of this psalm. In the period of the exile, at the middle of the 6th century BC, the poem, once

* Az angol nyelvű összefoglalás elkészítésében nyújtott segítségükért köszönet illeti Jenei Pétert, Petró Lászlót és Szabadi Istvánt.

independent, was integrated into a collection. This was the time when Psalm 72 became part of the Asaphite Psalter (Ps 50–83*) and was complemented with the addition 1α.4*.14*.20. The more voluminous extension (*Fortschreibung*) of this psalm can be dated to the second half of the 6th century BC. Psalm 72:9–11 responds to the end of the exile and the historical situation which was changed with the expansion of the Persian Empire; and considering redaction-criticism, this text is related to the editing of the Elohist Psalter (Ps 42–83*). The Korahite appendix (Ps 84–88*), which was edited in the 5th century BC, reinterprets the perspective of the Elohist Psalter towards gentiles, and this redaction resulted in the additions of Ps 72:15.17αγ.b. Lesser modifications to verses Ps 72:3*.7* correlate with the redaction of Ps 2–89* which was edited by the end of the Persian period (the middle of the 4th century BC). The final, Hellenistic (ca. 4th/3rd century BC) addition of the psalm is the doxological clause (Ps 72:18–19), placed at the end of the royal psalm by the redactor of Ps 2–106*.

After the identification of literary strata, we can recognize the theological *relecture*-process, in the course of which the message of the royal psalm was perceived in a different light in each era (Chapter 4).

The late monarchic basic stratum of the psalm has many connections with the royal ideology of the ancient Near East (4.1.). The literary motifs, terminology and the details of the portrait of the king are mostly recognizable in the Assyrian and Canaanite royal texts, but there is no direct literary dependence with these parallels. According to ancient conceptions, the king of Jerusalem is the representative of YHWH, and he is responsible for the order of society and nature, and the whole earth is part of his universal kingdom. The royal style of this psalm, the solar terminology, the importance of marginalized groups and the king's request for eternal life show very close relationship with the royal ideology of the ancient Near East as well, but this is still acceptable for the YHWH-religion. Moreover, the basic stratum of Ps 72 can be regarded as the “*Magna Charta*” of Judean royal theology by the transformation of these foreign patterns.

The first addition of the psalm can be understood as a theological answer to the exile (4.2.). The superscription (72,1α), which was edited in that time, and the colophon (72,20) understand the psalm as king David's prayer for Solomon, and it recalls the glorious days of the dynasty of Jerusalem and the promises which were given to David. This completion could be the work of the redactor who portrayed the praying David (Ps 51–71*) in the centre of the Asaphite Psalter (Psalms 50–83*). The praying Israel can bring its miserable situation to God under the circumstances of the exile during the identification with the persecuted then saved David. The same redaction underlines the retaliatory nature of the justice in Ps 72 (72:4*.14*) and these completions establish the coherence of Psalms 72–73.

As the conclusion of my redaction-critical survey, I recognize four additions in Ps 72 (4.3.). The first one is the extension of the universally orientated centre of this psalm (Ps 72:9–11), which was the work of the redactor of the Elohist Psalter (4.3.1.). The classic Zion-theology and royal theology were reactivated by the radically altered international settings by the second half of the 6th century BC, which was represented in the Book of Psalms by the first Korahite psalm group (Ps 42–49), edited in that time. The possibility of restoration appears in the motifs of the homage of nations, and it seems to be a real political vision in the early Persian period.

The reinterpretation of the nations-topic takes place (4.3.2.) within the next extension of the poem (Ps 72:15.17αγ.b). The Korahite appendix (Ps 42–88*) brings to mind the *pax Persica* of the 5th century BC and the age of the rebuilt church. This appendix reinterprets the negative nations-topic of Elohist Psalter and it shows a positive universality. We can realise the same changes in Ps 72:15.17αγ.b, which reinterprets the homage-scene of Ps 72:9–11. It is

not just a universal political attitude which appears in this Psalm, but we can realise a spiritual one as well, which makes the (universal) prayer for the king a daily task, moreover, it puts the king, as a (positive) universal paradigm of blessing, to the centre. The issue of kingship becomes a part of a spiritual program, which is open for the (near) future, and this gives “proto-Messianic” character to Ps 72:1–17*.

The next large step in the edition of the Book of Psalms was connecting Psalms 3–41* to the developed Elohist Psalter (Psalms 43–88*), furthermore, the shaping of a framework (Ps 2 and 89) belonging to this passage (4.3.3.). The basic problem of this new part (Ps 2–89*) is the cancellation and delay of the restoration of kingship, on the other hand, this redaction has an important role regarding the experience of God’s help and blessing, which we can observe in the modification of Ps 72:3*.7*. The “proto-Messianic” character of Ps 72,1–17 is getting stronger by the additions of Ps 72:3*.7*, which shows that the well-being of the poor does not belong to the social task of the earthly king anymore, and by the context of Ps 2–89*, where the restoration of the house of David shifts to the undetermined future.

The last addition of Ps 72 is the doxology (4.3.4.) in vv. 18–19 which can be understood – through their terminological connection with vv. 1–17 – as the theological correction of the royal psalm. Instead of the previous section’s “representative theocracy” vv. 18–19 already express an “identitarian theocracy” which does not depend upon the earthly ruler. This changed theocratic emphasis has a connection with the shaping of Ps 2–106*, which is the continuation of Ps 2–89*, and it represents, apart from the critical integration of the classic royal theology, YHWH’s exclusive power and present kingship.

The last stage of the text- and theology-historical research is an outlook on the final redaction of the Book of Psalms (4.5.). We could follow the formation of the Book of Psalms in the literary growth of Ps 72 until Ps 2–106* was shaped, but further redactors did not leave any mark in this psalm. However, the bipolarity of indirect and direct forms of theocracy is valid for the whole theological profile of this book. Ps 107–150 intensifies the idea of theocracy without earthly ruler along the dialogue with royal psalms. The protagonist of the royal psalms in Book V. (Ps 110; 132; 144, cf. Ps 101) is primarily YHWH, but the royal person is an “exemplary pious”, without political power but possessing collective features.

My hypothesis, namely, that the conceptional model of the Book of Psalms is included in Ps 72, is directly recognizable in the literary stages of the Book I–IV, moreover, it is valid for the whole Psalter in an indirect way, because its fifth book shows the continuation of the former tendency.

Regarding the whole conception of the book, we can ask the purpose of the Psalter and the identity of the final redactors. The previous theory – which regard the Book of Psalms as the Hymnal of the second temple – is not tenable today. On the grounds of the character of late psalms and the theological conception of the book, the Psalter could rather have been devotional literature, which, integrating the spirituality of different social groups, assisted the piety of individuals and families. We should look for the final redactors of the book among the Levites who dissociated from the clerical aristocracy and its Hellenistic tendencies.

After the summary of the conclusions (Chapter 5), the last chapter of the dissertation contains the abbreviations and the bibliography (Chapter 6).

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, ²1992 ajánlását követtük.

AB	The Anchor Bible	BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
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)	BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Pritchard, J. B. /ed./, Princeton, Princeton University Press. ³ 1968)	BZAR	Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte
Ant.	<i>Antiquitates Judaicae</i> (Josephus Flavius)	BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
AOAT	Alter Orient und Altes Testament	c.	című
ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>	ca.	<i>circa</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch	CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
ATD*	Acta Theologica Debrecinensis	CHAN	Culture and History of the Ancient Near East
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments	ChW	<i>Christliche Welt</i>
AThR	<i>Anglican Theological Review</i>	CR	Corpus Reformatorum
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>	CThM.BW	Calwer Theologische Monographien.
BBB	Bonner Biblische Beiträge		Bibelwissenschaft.
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium	DÓTF	Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzetei
BEvTh	Beiträge zur Evangelischen Theologie	DRHE	Debreceni Református Hittudományi Egyetem
BFCTL	Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon	DTM	Deuteronomista Történeti Mű
³ BHK	<i>Biblia Hebraica</i> edidit Rudolf Kittel (⁵ 1937)	E. sz.	egyes szám
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> (⁵ 1997)	EA	El Amarna levelek
BHTh	Beiträge zur Historischen Theologie	ed.	<i>editor(s)</i>
BiKi	<i>Bibel und Kirche</i>	ElbB	Elberfelder Bibel (1905/2006)
BKAT	Biblischer Kommentar zum Alten Testament	et al.	<i>et alii/et alibi</i>
BN	<i>Biblische Notizen</i>	ETHL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
BRTA	Budapesti Református Teológiai Akadémia	EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
BSt	Biblisches Studien	FAT	Forschung zum Alten Testament
BUB	Martin Buber zsolnárfordítása (⁸ 1975)	ford.	fordító(k)
		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, ³ 1967–1990)		Ganzer, K. et al. /Hg./, Freiburg, Herder, ³ 2006)
hap. leg.	<i>hapax legomenon</i>	LXX	Septuaginta
HAT	Handbuch zum Alten Testament	Msk.	(Tell) Meskene leletek
HBS	Herders Biblische Studien	MTeh	<i>Midras T^ehillim</i>
Hg.	<i>Herausgeber</i>	MVAG	Mitteilungen der
Hist.	<i>Herodoti Historiae</i>		Vorderasiatischen Gesellschaft
HThK.AT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament	NAB	The New American Bible (1970)
HTS	<i>Hervormde Teologiese Studies</i>	NASB	New American Standard Bible (1995)
ill.	illetve	NBL	<i>Neue Bibel-Lexikon</i>
IMIT	Izraelita Magyar Irodalmi Társaság	NEB	Neue Echter Bibel
JAB	<i>Journal for the Aramaic Bible</i>	NEB.AT	Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit Einheitsübersetzung
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>		
JBQ	<i>Jewish Bible Quarterly</i>	NRSV	New Revised Standard Version (1989)
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie	OBO	Orbis biblicus et Orientalis
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>	OTE	<i>Old Testament Essays</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>	ÖBS	Österreichische Biblische Studien parallel
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>	par.	
Jr.	<i>Junior</i>	PhD Diss.	Doktori (PhD) disszertáció
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>	pl.	például
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series	PPKE BTK	Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>	PRTA	Pápai Református Teológiai Akadémia
KAI	<i>Kanaanäische und Aramäische Inschriften</i> (Donner, H. – Rölling, W. /Hg./, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, ⁵ 2002)	RB	<i>Revue Biblique</i>
KAT	Kommentar zum Alten Testament	Rev.	revideált
KB	Károli Biblia (1590/1908)	RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament	RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Schiele, F. W. – Zscharnack, L., Tübingen, Mohr Siebeck, 1909–1913)
KIF	Kecskeméthy István bibliafordítása (1935)	² RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Gunkel, H. – Zscharnack, L. /Hg./, Tübingen, Mohr Siebeck, ² 1927–1932)
KJV	King James Version (1611)	⁴ RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Betz, H. D. – Browning, D. S. – Janowski, B. et al. /Hg./, Tübingen, Mohr Siebeck, ⁴ 1998–2007)
KNV	Káldi-Neovulgáta (1997)		
Kr. e.	Krisztus születése előtt		
Kr. u.	Krisztus születése után		
KRE	Károli Gáspár Református Egyetem		
KTU	<i>Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit</i> (Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartín, J. /Hg./, Neukirchener-Verlag, 1976)	RMK	Régi Magyar Könyvtár
KUSATU	Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt	RS	Ras Shamra táblák
LB	Luther Bibel (1545/1984)	RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
LSTS	Library of Second Temple Studies	RStB	<i>Ricerche Storico-Bibliche</i>
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Kasper, W. – Kertelge, K. –	RSV	Revised Standard Version (1952)
		RSz	<i>Református Szemle</i>
		RThom	<i>Revue Thomiste</i>
		RTR	<i>Reformed Theological Review</i>
		s.n.	<i>sine nomine</i>
		SAA	State Archives of Assyria

SBAB	Stuttgarter Aufsatzbände	Biblische	ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge		ti.	tudniillik
SBL	Society of Biblical Literature		transl.	<i>translator(s)</i>
SBL.AB	Society of Biblical Literature. Academia Biblica		TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> (Müller, G. – Krause, G. – Balz, H. R. et al. /Hg./, Berlin – New York, de Gruyter 1977–2007)
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series		TThSt	<i>Trier Theologische Studien</i>
SBL.SS	Society of Biblical Literature. Semeia Series		TUAT	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
SBS	Stuttgarter Bibelstudien		TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
SchB	Schlachter Bibel (1951/2000)		UBL	Ugaritisch-Biblische Literatur
SEL	<i>Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico</i>		ÚF	Magyar Bibliatársulat, új fordítású protestáns Biblia (1990)
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>		UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
SRTA	Sárospataki Református Teológiai Akadémia		ún.	úgynevezett
StBL	Studies in Biblical Literature		uó	ugyanó(k)
STD	<i>Studia Theologica Debrecinensis</i>		Übers.	<i>Übersetzter</i>
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah		VD	<i>Verbum Domini</i>
sz.	század		VF	<i>Verkündigung und Forschung</i>
szerk.	szerkesztő(k)		vö.	vesd össze
SzIT	Szent István Társulat, új fordítású katolikus Biblia (1996)		VT	<i>Vetus Testamentum</i>
T. sz.	többes szám		VT.S	Vetus Testamentum. Supplements
TB	Theologische Bücherei		WBC	World Biblical Commentary
text. em.	<i>textus emendatus</i>		WdF	Wege der Forschung
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> (Jenni, E. – Westermann, C. /Hg./, München – Zürich, Kaiser Verlag – Theologischer Verlag Zürich, 1971–1976)		WiBiLex	Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Alttestamentlicher Teil (Bauks, M. – Koenen, K., http://www. bibelwissenschaft.de/wibilex/)
ThFr	Theologie und Frieden		WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ThLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>		WThJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i>		WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ThR	<i>Theologische Rundschau</i>		ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ThSz	<i>Theologiai Szemle</i>		ZAW	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</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)		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; 1–2Krón;
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 rövidítése: Tób; 1Makk; Sir; Bár

Pszeudepigráf iratok rövidítése: 3Makk; 1Énók; SalZsolt

6.2. 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, ²1982.
- AHARONI, Y.: Excavations at Ramat Rahel, in: *The Biblical Archeologist* 24/4 (1961), 97–118.
- ALBERTZ, R.: נָבִיא, in: THAT 2 (1976), 413–420.
- ALBERTZ, R.: Gebet II.: Altes Testament, in: TRE 12 (1984), 34–42.
- 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.
- ALBERTZ, R.: *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 2001.
- 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.
- 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.
- 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.: 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.
- 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.
- ANATOLIOS, K.: *Athanasius* (The Early Church Fathers), London – New York, Routledge, 2005.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.hebrewbooks.org>; <http://www.mechon-mamre.org/b/l/l10.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, ²1897.
- BAETHGEN, F.: *Die Psalmen* (HAT 2/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³1904.

- 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.: 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.
- BALLHORN, E.: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (BBB 138), Berlin – Wien, Philo, 2004.
- BALOGH, CS.: *The Stele of YHWH in Egypt. The Phrophecies of Isaiah 18–20 concerning Egypt and Kush* (PhD Diss.), Leiden, 2009.
- BALOGH, CS.: Mit ígért Isten Ábrahámnak? Megjegyzések 1Móz 12,3b értelmezéséhez, in: RSz 102/3 (2009), 265–285.
- BALOGH, CS.: Kús földje és kísíták az Ószövetségben, in: RSz 103/6 (2010), 577–604.
- BALOGH, CS.: „Áldott népem, Egyiptom...” Ézsaiás 19,16–25 és az ószövetségi univerzalizmus problémái, in: *Orpheus Noster* 4/1 (2012), 26–50.
- 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.: The Risks of a Fragmented Reading of the Psalms. Psalm 72 as a Case in Point, in: ZAW 120 (2008), 67–91.
- 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.
- 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.: *Einführung in die Psalmen* (BS 32), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1961.
- BARTHA, T.: *Az Ószövetség népe* (DRHE Szegedi Vallástanár Tanszékének Tanulmányi Füzetei 16), Szeged, [s.n.], 1998.
- BATTO, B. F.: Zedeq. זֶדֶק, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, 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.
- BECKER, J.: *Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen* (SBS 18), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966.
- BECKER, J.: *Wege der Psalmenexegese* (SBS 78), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975.
- BECKER, J.: *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977.
- 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, 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. אֲפֵסֵי אֶרֶץ, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, ²1999, 300–301.
- BENCÉDI SZÉKELY, I.: *Zsoltárkönyv* (Bibliotheca Hungarica Antiqua 26), Krakko, 1548.
- BENTON, R. CH.: The Niphal and Hitpael of בָּרַךְ in the Patriarchal Narratives, in: KUSATU 8 (2008), 1–17.
- BENTON, R. CH.: *Aspect and the Biblical Hebrew Niphal and Hitpael* (PhD Diss.), University of Wisconsin-Madison, 2009.
- 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.

- BERGMANN, U.: נַעַל, in: THAT 2 (1976), 96–99.
- BERGMANN, U.: עֵזֶר, 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.
- BERTHOLET, A.: Crux interpretum. Ps 2:11f., in: ZAW 28 (1908), 58–59.
- 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].
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Biblia Hebraica*, edidit Rudolf Kittel, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, ³1937.
- Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1994.
- Bible Works 8.0. Software for Biblical Exegesis & Research*.
- 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. Riemer, ⁴1878.
- BLIDSTEIN, G. J.: Messiah. Messiah in Rabbinic Thought, in: *Encyclopedia Judaica* 14 (²2007), 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.
- BONS, E.: Le Psautier de la Septante est-il influencé par des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22_{LXX} et 71_{LXX}, in: Knibb, M. A. (ed.): *The Septuagint and Messianism* (BETHL 195), Leuven, University Press – Peeters, 2006, 217–238.
- 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.: אֲבִיָּוָה, in: ThWAT 1 (1973), 28–43.
- 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, ⁷2008, 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.
- 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.: 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.: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás* (eredeti megjelenés: Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, 2005), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012.
- 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, ⁸1975.
- BUBER, S. (ed.): מְדַרְשׁ תְּהִלִּים, New York, OM Publishing, 1947.

- 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.: *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford, University Press, 2005.
- 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.
- CARRIÈRE, J.-M.: Le Ps 72 est-il un psaume messianique?, in: *Biblica* 72 (1991), 46–69.
- CAZELLES, H.: יְצַוֵּנִי, 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.
- CHILDS, B. S.: *Exodus. A Commentary*, London, SCM Press, ³1979.
- CHILDS, B. S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM Press, 1979.
- 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, 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.
- CORDES, A. – ZENGER, E.: Übersetzungstechniken und Interpretationen im Septuagintapsalter. Beobachtungen am Beispiel von Ps 84[85] und 119[120], in: Fabry, H.-J. – Böhler, D. (Hg.): *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*, Band 3: *Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel* (BWANT 174), Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 106–131.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- DAHOOD, M.: A Phoenician Word Pair in Psalm 72,16, in: *Biblica* 60 (1979), 571–572.
- 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.
- 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, ⁴1883.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O.: Vom Hebräisch ‘m/lpny (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.: *buluḫ bēlī* „Lebe, mein König!” Ein Krönungshymnus aus Emar und Ugarit und sein Verhältnis zu mesopotamischen und westlichen Inthronisationsliedern, in: UF 30 (1999), 155–200.

- 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. Synchroner und diachroner 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.
- 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, ²1996.
- FREVEL, CH.: Grundriss der Geschichte Israels, in: Zenger, E. – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ⁷2008, 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, ³1963.
- FRIITZ, 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.
- 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.: כָּלֵה, in: THAT 1 (1971), 831–833.
- GERSTENBERGER, E. S.: אָבִיבָה, in: THAT 1 (1971), 20–25.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1980.
- GERSTENBERGER, E. S.: עֲנָה II., in: ThWAT 6 (1989), 247–270.
- GERSTENBERGER, E. S.: פָּלַל, in: ThWAT 6 (1989), 606–617.
- 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 Psalter als Buch und Sammlung, in: Seybold, K. – Zenger, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. Für Walter Beyerlin* (HBS 1), Freiburg – Basel – Wien, Herder, ²1995, 3–13.
- GERSTENBERGER, E. S.: Psalmen (Buch), in: NBL 3 (1995), 209–213.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Psalms. Part 1: With an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Psalms, Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001.
- GERSTENBERGER, E. S.: *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- 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.
- 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: uö: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München, Kaiser Verlag, ³1990, 159–167.
- GESENIUS, W. – KAUTZSCH, E.: *Hebräische Grammatik*, Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, ²⁸1909.
- GESENIUS, W. (Hg.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg, Springer Verlag, ¹⁷1962.
- GESENIUS, W. (Hg.): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Lieferung 1.*, Berlin – Heidelberg – New York et al., Springer Verlag, ¹⁸1987.
- GILLINGHAM, S.: The Poor in the Psalms, in: *The Expository Times* 100 (1988), 15–19.
- 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.: 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.: 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.: 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.
- 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.
- GOTTWALD, 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.
- 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
- 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.
- GRESSMANN, H.: *Der Messias* (FRLANT 43) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.
- GREEN, D. J.: „I Undertook Great Works.” *The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions* (FAT II/41), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- 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.: 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.
- GROENEWALD, A.: Once again Methods. Is there a Method in the Madness?, in: *OTE* 17/4 (2004), 544–559.
- GROENEWALD, A.: Old Testament Exegesis. Reflections on Methodology, in: *HTS* 63/3 (2007), 1017–1031.
- 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.: Psalmen, in: *RGG* 4 (1913), 1927–1949.
- GUNKEL, H.: Psalterbuch, in: *RGG* 4 (1913), 1949–1951.
- GUNKEL, H.: Die Königpsalmen, in: *Preussische Jahrbücher* 158 (1914), 42–68.
- GUNKEL, H.: *Die Psalmen* (HAT II/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1926.
- GUNKEL, H.: Psalmen, in: ²*RGG* 4 (1930), 1609–1627.
- GUNKEL, H.: Psalterbuch, in: ²*RGG* 4 (1930), 1628–1630.
- GUNKEL, H.: *Genesis*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, ⁶1963.
- GUNNEWEG, A. H. J.: *Esra* (KAT 19/1), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985.

- GZELLA, H.: *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters* (BBB 134), Berlin – Wien, Philo, 2002.
- HAAG, E.: *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 9), Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- 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.
- HANEY, R. G.: *Text and Concept Analysis in Royal Psalms* (SBL 30), New York – Washington – Bern et al., Peter Lang, 2002.
- HARMATTA, J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Osiris Kiadó, ²2003.
- HARPER, R. F. (ed.): *Code of Hammurapi King of Babilon About 2250 B. C. Autgraphed text, Transliteration, Glossary, Index of Subjects, List of Proper Names, Signs, Numerals, Corrections and Ersatures*, Chicago – London, The University of Chicago Press – Callaghan & Company – Luzac & Company, ²1904.
- HARTENSTEIN, F.: Psalmen/Psalter II.1.b.: Altes Testament/Gattungen, in: ⁴RGG 6 (2003), 1763–1766.
- HARTENSTEIN, F.: Psalmen/Psalter II.2.b.: Altes Testament/Inhaltliche Aspekte, in: ⁴RGG 6 (2003), 1772–1774.
- 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.
- 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. Jh.s v. Chr.* (WUNT 10), Tübingen, Mohr Siebeck, ²1973.
- HENGSTENBERG, E. W.: *Commentar über die Psalmen III*, Berlin, Verlag von Ludwig Dehmgike, ²1851.
- HERMISSON, H.-J.: *Deuterocesaja, 2. Teilband: Cesaja 45,8–49,13* (BKAT XI/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003.
- HERRMANN, W.: Baal, בעל, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, ²1999, 132–139.
- HILBRANDS, W.: Seba, in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/seba-3/ch/7b2477c24eb501d3a686b8f6ec9f0c89/>, letöltés dátuma: 2013. február 16. (szócikk utolsó aktualizálása: 2010. május)
- 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.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Mikor az ezüstöt semmibe sem nézték..., in: Kun, M. (szerk.): ספר לנבון. *Tanulmánykötet az 50 éves Marjovszky Tibor tiszteletére*, Budapest, B&V Bt., 2003, 235–247.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Özvegy, árva, jövevény. Az ókori izraeli társadalom periférikus szereplői, in: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.): „Krisztusért járva követségben...”. *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (ATD* 3), DRHE, Debrecen, 2012, 63–75.
- 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.
- 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.: 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.: 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.: 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.: 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.: Gerechtigkeit II. Altes Testament, in: LThK 4 (³2006), 500–501.
- HOSSFELD, F.-L.: Psalmen I. Altes Testament, in: LThK 8 (³2006), 689–693.

- 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.: The So-Called Elohist 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. – ZENGER, E.: *Psalmen 51–100* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, ²2000.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, 2008.
- 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.
- 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.): *Structure of Psalms 93–100* (Biblical and Judaic Studies 5), Winona Lake, Eisenbrauns, 1997.
- 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.
- HUFFMON, H. B.: Shalem. שָׁלֵם, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, ²1999, 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, ²1867.
- HUPFELD, H.: *Die Psalmen II*, Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, ²1868.
- HUPFELD, H.: *Die Psalmen III*, Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, ²1870.
- 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 Development 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: uö: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 119–147.
- JANOWSKI, B.: Das Königtum Gottes in den Psalmen, in: ZThK 86 (1989), 389–454.
- JANOWSKI, B.: *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff* (SBS 165) Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1997.
- 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.: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von הָרָרָה, in: uö: *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Band 2: *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999, 33–48.
- JANOWSKI, B.: Wild Beasts. בְּהֵמָה, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, ²1999, 897–898.
- JANOWSKI, B.: Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 94–134.
- 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.: Der andere König. Ps 72 als Magna Charta der jüdischen 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.: Psalmen/Psalter II.1.c: Altes Testament/Themen der Psalmen, in: ⁴RGG 6 (2003), 1766–1769.

- JANOWSKI, B.: Psalmen/Psalter II.2.a: Teilsammlungen und Gesamtpsalter/Formale Aspekte, in: ⁴RGG 6 (2003), 1769–1772.
- JANOWSKI, B.: Psalmen/Psalter III.2.: Psalmen außerhalb des Psalters/Außerhalb des Alten Testaments, in: ⁴RGG 6 (2003), 1775–1776.
- 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.
- JENNI, E.: Das Wort *ʿōlām* im Alten Testament, in: ZAW 64 (1953), 197–248.
- JENNI, E.: עולם, in: THAT 2 (1976), 228–243.
- 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.: *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: uö: *Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1978, 221–229.
- JEPSEN, A.: צדק, in: ThWAT 1 (1973), 313–348.
- JIRKU, A.: *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1912.
- JOHNSON, B.: מושפּט, in: ThWAT 5 (1986), 93–107.
- JOHNSON, B.: צדק, in: ThWAT 6 (1989), 903–924.
- JOÜON, P. – MURAOKA, T.: *A Grammar of Biblical Hebrew* (eredeti megjelenés: *Grammaire de l'hébreu biblique*, ²1947), 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.: *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, ⁵1984.
- KAISER, O.: *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1981.
- KAISER, O.: *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39* (ATD 18), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³1983.
- KÁKOSY, L.: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája* (Osiris tankönyvek 1218-9855) Budapest, Osiris, 2005.
- KANNENGISSER, CH.: *Handbook of Patristic Exegesis* (The Bible in Ancient Christianity 1–2), Leiden – Boston, Brill, 2004.
- KAPELRUD, A. S.: Scandinavian Research in the Psalms after Mowinckel, in: ASTI 4 (1965), 74–90
- 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.: Ésaiás 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.: Új módszer a zsoltárkutatásban, in: *Confessio* 24/4 (2000), 102–111.
- KARASSZON, I.: *Az óizraeli vallás. Vázlatok* (A BRTA Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoportjának kiadványai 6), Budapest, BRTA, 1994.
- KARASSZON, I.: *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana* (Simeon könyvek 1), Pápa, PRTA, ²2005.
- KARASSZON, I.: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*, Budapest, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, 2011.
- KARASSZON, I.: Tekintély és kritika, in: ThSz 34 (1991), 101–109 = in: uö: *Az Ószövetség fényei. Veterotestamentika* (Protestáns Művelődés Magyarországon 10), Budapest, Mundus Kiadó, 2002, 11–31.
- KEEL, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich – Neukirchen, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1972.
- KEEL, O. – SCHROER, S.: *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen – Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht – Academic Press Fribourg, ²2008.

- 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. – 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.
- KELLER, C. A.: **נָרַךְ** 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.: *Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Vom 8. Jahrhundert bis zum Exil* (VT.S 42), Leiden – New York – Köln, Brill, 1992.
- KESSLER, R.: Gott und König, Grundeigentum und Fruchtbarkeit, in: ZAW 108 (1996), 214–232.
- KESSLER, R.: *Az ókori Izráel társadalma. Történeti bevezetés* (eredeti megjelenés: Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung, 2008), Budapest, Kálvin Kiadó, 2011.
- 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. Deichertsche Verlagshandlung, 5-6 1929.
- 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: uö – 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.: **נָרַךְ**, in: THAT 2 (1976), 507–530.
- 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.: Šadaq 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, K.: Der König als Sohn Gottes, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): „*Mein Sohn bist du*“ (Ps 2,7). *Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 1–32.
- KOCH, K.: *Daniel*. 1. Teilband: *Dan 1–4* (BKAT XXII/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005.
- KOCH, K.: Königpsalmen 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* (VT.S 99), Leiden – Boston, Brill, 2005, 9–52.
- 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, 3 1967–1990.
- KOENEN, K.: Wasserversorgung, in: WiBiLex – digitális kiadvány, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/wasserversorgung-3/ch/0c1a5afd68146a3455666a5416ea0f18/>, letöltés dátuma: 2014. július 5. (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. – uö (ed.): *Genesis, Isaiah and Psalms. A Festschrift to Honour Professor John Emerton for His Eightieth Birthday* (VT.S 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.
- KÖHLMOS, M.: *Ruth* (ATD 9,3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- 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.: *Kyros im Deuterjesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55* (FAT 1), Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.
- KRATZ, R. G.: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Nekirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991.
- KRATZ, R. G.: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, in: ZThK 93 (1996), 1–34.
- KRATZ, R. G.: Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik I.: Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 367–378.
- KRATZ, R. G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- 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, ³1982.
- KRAUS, H.-J.: *Theologie der Psalmen* (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1979.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 1–59* (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁶1989.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 60–150* (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁶1989.
- KRAUS, N.: *Dávid Zsoltárai. Szent iratok. Tehillim I* (Ösi Forrás 8), Budapest, Göncöl Kiadó, 1999.
- KRAUS, W. – KARRER, M. (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ²2010.
- KRONHOLM, T.: כִּסֵּב, in: ThWAT 5 (1986), 838–856.
- 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.
- KUSTÁR, Z.: Izrael és a pogány nemzetek viszonya az Ézs 19,18–25 alapján, in: Dienes, D. – Füsti-Molnár, Sz. (szerk.): „Sola Scriptura...” *Tanulmányok dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Sárospatak, SRTA, 2000, 47–72.
- 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.: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa* (DÓTTF 2), Debrecen, DRHE, 2002.
- KUSTÁR, Z.: Az Ószövetség király-szövegeinek messianisztikus értelmezése – a 72. zsoltár alapján, in: *Református Tiszántúl* 11/5–6 (2003), 7–10.
- KUSTÁR, Z.: Imádság az Ószövetségben, in: ThSz 47/4 (2004), 187–193.
- 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 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.: Ruth könyve, in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 113–117.
- KUSTÁR, Z.: A Zsoltárok könyve, in: Pecsuk, O. (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 211–226.
- 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.: „Fiam vagy te, ma nemzetelek téged!” A Zsolt 2 magyarázata, in: ThSz 51 (2008), 64–77.
- KUSTÁR, Z.: Király vagy próféta? Jeremiás elhívása az ókori király-ideológia fényében, in: Karasszon, I. (szerk.): *Hálaáldozat. Tanulmányok Dr. Molnár János dékán tiszteletére 70. születésnapja alkalmából*, Komárom, Selye János Egyetem Református Teológiai Kara, 2008, 34–67.
- KUSTÁR, Z.: *A héber Ószövetség szövege. A masszoréta szövegábrázolás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2010.
- 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.: Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in: Fazakas, S. – Ferencz, Á. (szerk.): „Krisztusért járva követségben...”. *Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára* (ATD* 3), DRHE, Debrecen, 2012, 17–27.
- LABUSCHAGNE, C. J.: *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Bible Codes*, North Richland Hills, BIBAL Press, 2000.
- 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.
- 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.: *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.: *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religionsgeschichtlichen Konstellation und Transformationen* (ATHANT 90), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2008.
- 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.: Psalterdoxologien. Entstehung und Theologie, in: uő: *Gott in Bewegung* (FAT 76), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 166–193.
- 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.
- 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.
- LEVIN, CH.: Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, in: ZThK 90 (1993), 355–381.
- 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.
- LEVIN, CH.: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters, in: VT 54 (2004), 83–90.
- LIEDKE, G.: שִׁפְטָה, in: THAT 2 (1976), 999–1009.
- LIESS, K.: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todverständnis der Individualpsalmen* (FAT II/5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 430–437.
- LIMBURG, J.: *Psalms*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2000.
- LIPÍŃSKI, E.: תִּרְשִׁישׁ, in: ThWAT 8 (1995), 778–781.
- LIPSCHITS, O.: Ramat Rahel, in: *Encyclopedia Judaica* 17 (²2007), 81–83.
- LISOWSKY, G.: *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ³1993.
- 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.
- LOADER, J. A.: Das Haus Elis und das Haus Davids. Wie Gott sein Wort zurücknehmen kann, in: Körtner, U. – Schelander, R. (Hg.): *GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in Religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag*, Wien [s.n.], 1999, 277–288.
- 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.
- 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.
- 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.: *Psalmenstudien. Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen* (BZAW 309), Berlin, de Gruyter, 2002.
- LUCASS, 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.
- 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.
- 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, 1990, 176–195.
- 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: uó: *Prophetie und Zweiter Tempel* (FAT 65), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 241–265.
- 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.
- 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-ACHARD, R.: ענה II, in: THAT 2 (1976), 341–350.
- MARTTILA, 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.
- 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.
- MEINHOLD, A.: Verstehen und Übersetzen. Versuch zu Psalm 72, in: *leqach* 4 (2004), 85–107.
- 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 נלה 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 Neuanatz 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 אלהים 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.
- MITCHELL, D. C.: *The Message of the Psalter. An Eschatological Programme in the Book of Psalms* (JSOT.SS 252), Sheffield, Academic Press, 1997.
- MITCHELL, D. C.: Lord, remember David. G.H. Wilson and the Message of the Psalter, VT 56 (2006), 526–548.
- MOLNÁR, J.: A zsoltárkutatás jelenkori eredményei (A–B), in: RSz 85/2–3 (1992), 169–180.246–253.
- 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.: „Szebb vagy az ember fiainál.” Királyok és messiások Izrael történetében és költészetében, Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009.
- MORAN, W. L. (ed.): *The Amarna Letters* (eredeti megjelenés: Les Lettres d'EI-Amarna, 1987), Baltimore – London, Johns Hopkins University Press, 1992.
- 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.: *Psalmenstudien*, Band 1: *Áwän 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.: *✚, 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, W. W.: Seba, in: ABD 5 (1992), 1064.
- 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.: 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.: Messiási királypróféciai és a keresztyén krisztológia. Értelmezéstörténeti áttekintés, in: ThSz 54 (2011), 148–157.
- NÉMETH, Á.: Hapax legomenonok a 72. zsoltárban. Ókori, középkori és újkori értelmezési kísérletek, in: RSz 105/2 (2012), 121–147.
- 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 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.: Preegzisztencia és inkarnáció. Krisztológiai tételek a Zsolt 72 óegyházi értelmezésében, in: ThSz 56 (2013), 9–16.
- 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.: „Adj napokat a király napjaihoz!” Imádság a király életéért az Ószövetségben és az ókori Közel-Keleten, in: *Collegium Doctorum* 10 (2014), 47–61.
- 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.: *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.: 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.: 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: ⁴RGG 4 (2001), 1593–1597.
- 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.
- NOTH, M.: Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung, in: ZThK 47 (1950), 157–191 = in: uó: *Gesammelte Studien zum Alten Testaments* (TB 6), München, Kaiser Verlag, ²1960, 188–229.
- NOTH, M.: *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ⁴1968.
- 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.: *Das Alte Testament als Teil des Christlichen Kanons? Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*, Zürich, Pano Verlag, ³2001.
- OEMING, M.: An der Quelle des Gebets. Neuere Untersuchungen zu den Psalmen, in: ThLZ 127 (2002), 367–384.
- 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.: ׀יָיָ, in: ThWAT 6 (1989), 994–1028.
- OTTO, E.: *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1994.
- 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.: Gerechtigkeit I. Biblisch, 1. Alter Orient und Altes Testament, in: ⁴RGG 3 (2000), 702–704.
- OTTO, E.: Mosesegen/Moselied, in: ⁴RGG 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.
- PÁKOZDY, L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterocesaja theológiájában* (Deuterocesajási Tanulmányok 2), Debrecen, [k. n.], 1942.
- PÁKOZDY, L. M.: 'Elhānān – der frühere Name Davids?, in: ZAW 68 (1956), 257–259.
- PAKSY, E.: A metaszóveg használatára eredeti magyar és fordított magyar publicisztikai írásokban, in: Gecső, 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 Theologiae 2), Budapest, KRE – L'Harmattan, 2012.
- PAP, L.: *A maaloth zsolnárok fordítása és magyarázata*, Budapest, BRTA Kurzustára, 1939.
- PATAL, 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, 1976.
- PAUL, S. M.: Psalm 72:5 – A Traditional Blessing for the Long Life of the King, in: JNES 31/4 (1972), 351–355.
- PECSUK, O.: A Krónikák könyve, in: uó: (szerk.): *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 2004, 157–169.
- 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.
- POULSEN, N.: *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments* (Stuttgarter Biblische Monographien 3), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967.
- PREUSS, H. D.: עוֹלָם, in: ThWAT 5 (1986), 1144–1159.
- PRITCHARD, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press. ³1968.

- RAABE, P. R.: *Psalm Structures. A Study of Psalms with Refrains* (JSOT.SS 104), Sheffield, Academic Press, 1990.
- RAD, G. VON: Erwägungen zu den Königspsalmen, in: ZAW 58 (1940–1941), 216–222.
- RAD, G. VON: Das jüdische Königsritual, in: ThLZ 72 (1947), 211–216.
- RAD, G. VON: *Az Ószövetség teológiája*, 1. kötet: *Izrael történeti hagyományainak teológiája* (eredeti megjelenés: *Theologie des Alten Testaments*, 1957), Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- 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, ⁴1988.
- RAVASI, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Vol. 2: 51–100, Bologna, Edizioni Dehoniane, ⁴1988.
- READER, S.: The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther, in: Sæbø, M. (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*. Vol. 2: *From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 363–406.
- 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.
- 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.: *Gebet im Alten Testament*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1986.
- REVENTLOW, H. G.: *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- 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.: König und Messias, in: ZAW 64 (1952), 120–147.
- RINGGREN, H.: מִלְכִּים, in: ThWAT 1 (1973), 884–890.
- RINGGREN, H.: *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Ergänzungsreihe, Sonderband), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- RINGGREN, H.: מִלְכִּים, in: ThWAT 3 (1982), 645–657.
- RINGGREN, H.: מִלְכִּים, in: ThWAT 6 (1989), 898–903.
- RO, J. U.-S.: *Die sogenannte Armenfrömmigkeit im nachexilischen Israel* (BZAW 322), Berlin, de Gruyter, 2002.
- ROACH, E. – SCHWARZ, R. (Hg.): *Wolfenbütteler Psalter 1513–1515. Textband*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1983.
- 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.
- 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.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom és hagyománytörténetébe*, 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, ³[1999].
- RÓZSA, H.: *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- RÓZSA, H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, 2. kötet, Budapest, Szent István Társulat, ³2002.
- RÓZSA, H.: *A Genesis könyve, I.: A bibliai őstörténet (Gen 1–11)*, Budapest, Szent István Társulat, ²2011.
- RÓZSA, H.: A királyi 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.
- RÖLLING, W.: Lebanon. לְבָנוֹן, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, ²1999, 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.
- RÖSEL, CH: *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2-89** (CThM.BW 19), Stuttgart, Calwer Verlag, 1999.
- RUDOLPH, W.: *Jeremia* (HAT 12), Tübingen, Mohr Siebeck, ³1968.
- 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 מֶלֶךְ, 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.
- SAGER, D.: *Polyphonie des Elends* (FAT 21), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- 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.
- 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 (²2007), 663–675.
- SAUR, M.: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin, de Gruyter, 2004.
- SAUR, M.: Königserhebungen im antiken Israel, in: Steinicke, M. – Weinfurter, S. (Hg.): *Krönungs- und Investiturrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich*, Köln, Böhlau Verlag, 2005, 29–42.
- SAUR, M.: *Tyroszyklus des Ezechielbuches* (BZAW 386), Berlin – New York, de Gruyter, 2008.
- 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.
- 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.: מֶלֶךְ, 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.
- SCHLISSKE, W.: *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament* (BWANT 97), Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, 1973.
- SCHMID, H. H.: *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHTh 40), Tübingen, Mohr Siebeck, 1968.
- SCHMID, H. H.: *šalôm „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament* (SBS 51), Stuttgart, KBW Verlag, 1971.
- 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.
- 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.: 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.
- SCHMIDT, W. H.: *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁷1990.
- SCHMOLDT, H.: מֶלֶךְ, in: ThWAT 7 (1993), 612–616.
- SCHNOCKS, J.: *Psalmen* (Uni-Taschebücher 3743), Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2014.

- 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.
- 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, 2008, 371–379.
- SEEBASS, H.: *Herrscherverheißungen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992.
- SEIPLE, W. G.: The Seventy-Second Psalm, in: JBL 33 (1914), 170–197.
- Septuaginta. Editio altera quam recogavit et emendavit Robert Hahnhart. Duo volumnia in uno*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- SEYBOLD, K.: Beiträge zur Psalmenforschung, in: ThR 46 (1981), 1–18.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1986.
- SEYBOLD, K.: פְּשִׁמְשִׁי, in: ThWAT 5 (1986), 46–59.
- SEYBOLD, K.: Zur Vorgeschichte der liturgischen Formel „Amen“, in: ThZ 48 (1992), 109–117.
- SEYBOLD, K.: Beiträge zur neueren Psalmenforschung, in: ThR 61 (1996), 247–274.
- SEYBOLD, K.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996.
- SEYBOLD, K.: Psalmen/Psalmenbuch, I.: Altes Testament, in: TRE 27 (1997), 610–624.
- SEYBOLD, K.: Doxologie, I.: Formgeschichtlich, in: 4RGG 2 (1999), 962–963.
- SEYBOLD, K.: *Poetik der Psalmen* (Poetologische Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- SEYBOLD, K.: Akrostichie im Psalter, in: uö: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 245–257.
- SEYBOLD, K.: David als Psalmsänger in der Bibel. Entstehung einer Symbolfigur, in: uö: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 59–77.
- 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.: Study of Psalms in the 19th Century, in: uö: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 9–33.
- SEYBOLD, K.: Zur Einführung, in: uö: *Studien zu Sprache und Stil der Psalmen* (BZAW 415), Berlin – New York, de Gruyter, 2010, 1–6.
- 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.
- 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.
- 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. zsolttár és a kanonikus zsolttárértelmezés távlatai, in: *Studia Biblica Athanasiana* 6 (2003), 55–89.
- SKEHAN, P. W.: Strophic Structure in Psalm 72 (71), in: *Biblica* 40 (1959), 302–308.
- SMELIK, K. A. D.: Ma'at, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, 2¹⁹⁹⁹, 534–535.
- SMEND, R.: Über das Ich der Psalmen, in: ZAW 8 (1888), 49–147.
- 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 Observations, in: ZAW 104 (1992), 408–412.
- 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.
- SÖDING, TH.: Doxologie, I. Biblisch, in: LThK 3 (3²⁰⁰⁶), 354–355.
- SPERBER, A.: *Septuaginta-Probleme*, Stuttgart, Kohlhammer, 1929.
- SPIECKERMANN, H.: *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

- SPIECKERMANN, H.: „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll“. Pantheismus im Alten Testament, in: ThZ 87 (1990), 515–436.
- 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.
- SPIECKERMANN, H.: Gottes Gerechtigkeit II. Altes Testament, in: ⁴RGG 3 (2000), 718–720.
- STÄHLI, H.-P.: פלל, 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.: Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, in: ThR 23 (1955), 1–68.
- STAMM, J. J.: נאל, in: THAT 1 (1971), 383–394.
- STAMM, J. J.: Der Name des Königs Salomo, in: ThZ 16 (1960), 285–197 = in: uö: *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.
- 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.
- STEC, D. M. (transl.): *The Targum of Psalms* (The Aramaic Bible. The Targums 16), Minesota, T&T Clark LTD, 2004.
- 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.
- STECK, O. H.: Aspekte des Gottesknechts in Deuterocesajas „Ebed-Jahwe-Liedern“, in: ZAW 96 (1984), 372–390 = in: uö: *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: uö: *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, ¹²1989.
- STEINHILBER, M. G.: *Die Fürbitte für den Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Christentum. Eine traditions-geschichtliche 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, ⁷2008, 249–262.
- STENDEBACH, F. J.: שלום, in: ThWAT 8 (1995), 12–46.
- STEYMAN, 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.: Segen und Fluch II., in: ⁴RGG 7 (2004), 1132–1134.
- STEYMAN, H. U.: *Psalms 89 und der Davidbund. Eine strukturelle und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (ÖBS 27), Frankfurt am Main, Peter Lang Frankfurt, 2005.
- 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.
- STOLZ, F.: ישע, 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 Control.“ 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.
- SUELZER, A. – KSELMAN, J. S.: A modern Ószövetség-kutatás (eredeti megjelenés: Modern Old Testament Criticism, 1990), in: Thorday, A. (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár III.: Bibliikus tanulmányok*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 165–185.

- SÜSSENBACH, 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, 1922.
- Szent Biblia, azaz Istennek Ó és Új Testamentomában foglaltatott egész Szentírás*, ford.: Károli Gáspár, Budapest, 1992 [1908-as revidíció, változatlan utányomat].
- 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 à Jerusalem*, 1988) (JSOT.SS 118), Sheffield, Academic Press, 1991.
- 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 – Walpole, 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 Bronzetor von Balawat. Beiträge zur Erklärung und Deutung der assyrischen Inschriften und Reliefs Salmanassars III.*, Leipzig, Verlag von Eduard Pfeiffer, 1913.
- VARGA, ZS.: *Az ótestamentomi zsoltárköltészet 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.
- 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.
- VORNDRAN, J.: *„Alle Völker werden kommen“*. *Studien zu Psalm 86* (BBB 133), Berlin – Wien, Philo, 2002.
- 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.
- 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 kābôd 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, 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.
- 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.
- WALTKE, B. K. – O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.
- 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: uó: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 236–252.
- 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: uó: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 127–140.
- 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: uó: *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: uó: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 141–155.
- WASCHKE, E.-J.: Wurzeln und Ausprägung messianischer Vorstellungen im Alten Testament. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, in: uó: *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (BZAW 306), Berlin – New York, de Gruyter, 2001, 3–104.
- WASCHKE, E.-J.: Messias/Messianismus II. Altes Testament, in: ⁴RGG 5 (2002), 1144–1146.
- WASCHKE, E.-J.: Messias (AT), in: WiBiLex – digitalis kiadvány, elérhető: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/messias-at-3/ch/ce0bddd9107db170377bbc013d558db7/>, letöltés dátuma: 2013. május 27. (szócikk utolsó aktualizálása: 2006. január)
- 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.
- WATSON, W. G. E.: *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOT.SS 26), Sheffield, JSOT Press, ²1986.
- WATSON, W. G. E.: Misharu. מִישָׁרוֹר, in: Toorn, K. van der – Becking, B. – Horst, P. W. van der (ed.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden – Boston – Köln et al., Brill – Eerdmans, ²1999, 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.: Kanonische Psalterexegese und -rezeption. Forschungsgeschichtliche, hermeneutische und methodologische Bemerkungen, in: Ballhorn, E. – Steins, G. (Hg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 85–94.
- WEBER, B.: Makarismus und Eulogie im Psalter. Buch und kanontheologische Erwägungen, in: OTE 21/1 (2008), 193–218.
- WEBER, B.: Die Buchouvertüre Psalm 1–3 und ihre Bedeutung für das Verständnis des Psalters, in: OTE 23/3 (2010), 834–845.
- WEHMEIER, G.: *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk* (Theologische Dissertationen 6), Basel, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1970.
- WEINBERG, J. P.: Der König im Weltbild des Chronisten, in: VT 39 (1989), 415–437.
- WEINFELD, M.: כְּבוֹד, in: ThWAT 4 (1984), 23–40.
- WEINFELD, M.: „Justice and Righteousness“ – מִשְׁפָּט וְצִדְקָה – 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.
- 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.: *Die Psalmen I: Psalm 1–60* (ATD 14), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁵1959.
- WEISER, A.: *Die Psalmen II: Psalm 61–150* (ATD 15), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶1963.
- WEISER, A.: *Das Buch Jeremia. Kapitel 25,15–52,34* (ATD 21), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁶1977.

- WESTERMANN, C.: Zur Sammlung des Psalters, in: *Theologia Viatorum* 8, de Gruyter, Berlin, 1962, 278–284 = in: uö: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (TB 24), München, Kaiser Verlag, 1964, 336–343.
- WESTERMANN, C.: כָּבֵד in: THAT 1 (1971), 794–812.
- WESTERMANN, C.: *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- WESTERMANN, C.: *Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt vom Claus Westermann*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- WETTE, W. M. L. DE: *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg, J. C. B. Mohr, ⁵1856.
- 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.
- 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: uö: *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, ²1989.
- 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.: Evidence of Editorial Divisions in the Hebrew Psalter, in: VT 34 (1984), 335–352.
- WILSON, G. H.: *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBL.DS 76), Chico, Scholars Press, 1985.
- WILSON, G. H.: The Use of Royal Psalms at the 'Seams' of the Hebrew Psalter, in: JSOT 35 (1986), 85–94.
- 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.: 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.
- WILSON, G. H.: The Qumran Psalms Scroll (11QPs^a) and the Canonical Psalter: Comparison of Editorial Shaping, in: CBQ 59 (1997), 448–464.
- 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.
- WOLFF, H. W.: Herrschaft Jahwes und Messiasgestalt im Alten Testament, in: ZAW 54 (1936), 168–202.
- WOLFF, H. W.: Das Kerygma des Jahwisten, in: EvTh 24 (1964), 73–98 = in: uö: *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München, Kaiser Verlag, 1964, 345–373.
- WOLFF, H. W.: AZ Ószövetség antropológiája (eredeti megjelenés: Anthropologie des Alten Testaments, ⁶1994) (Pápai Teológiai Könyvek), Budapest, Harmat – PRTA, 2001.
- 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.
- 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 2, Trier, Sigmund Mayer, 1893.
- WÜRTHWEIN, E.: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1988.
- WÜRTHWEIN, E.: *Die Bücher der Könige. I. Könige 1–16* (ATD 11,1), Göttingen – Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, ²1985.
- 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 Gerechtigkeitserweis 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.: 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 Füglistner OSB zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Echter Verlag, 1991, 397–413.
- ZENGER, E.: Königspsalmen, in: NBL 3 (1995), 510–513.

- ZENGER, E.: Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145, in: JSOT 80 (1998), 77–102.
- 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.: 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.: 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.
- 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.: 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.: „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.: *Psalmen Auslegungen*, Band 3.: *Dein Angesicht suche ich*, Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 2003.
- 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.: Das Buch der Psalmen, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ⁵2004, 348–370.
- ZENGER, E.: Korach, Korachiter, in: LThK 6 (³2006), 368.
- ZENGER, E.: Das Buch der Psalmen, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ⁷2008, 348–370.
- ZENGER, E.: Das Zwölfprophetenbuch, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ⁷2008, 517–586.
- ZENGER, E.: Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: uő – Fabry, H.-J. – Braulik, G. et al. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, ⁷2008, 74–13.
- 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, ⁷2008, 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.: Psalmenexegese und Psalterexegese. Eine Forschungsskizze, in: uő (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETHL 238), Leuven – Paris – Walpol, Peeters, 2010, 17–65.
- 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.
- 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.: ׀׀׀׀, in: ThWAT 7 (1993), 351–358.
- ZOBEL, H.-J.: ׀׀׀׀, in: ThWAT 4 (1984), 827–842.
- ZORELL, F. (ed.): *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1989.
- ZSENGELLÉR, J.: Egytemplomáság – A kultusz helyi kizárólagossága Izrael teológiájában és vallásgyakorlatában. Egy praxisban soha meg nem valósult teória, in: Ódor, B. – Xeravits, G. (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a zsidó-keresztény gondolkodás történetében*, Pápa – Budapest, L’Harmattan, 2005, 12–75 = in: uő: *Textus és kontextus. Az Oszövetség megértésének lehetőségei*, Budapest, L’Harmattan, 2011, 130–187.

Segítségem az Úrtól jön, aki az eget és a földet alkotta.
Dicsérem az URat, amíg élek, zsoltárt zengek Istenemnek, míg csak leszek.
Gyönyörködöm rendelkezéseiben, igéjéről nem feledkezem meg.