

ERICH ZENGER

„Áldjon meg téged az Úr Sionból”

*Megjegyzések a zarándokzsoltárok (Zsolt 120–134)
teológiájához*

(1. rész)

1. A bibliai Sion-teológia sajátos jellege

A zsidó Szentírás teológiai irányzatain belül a Sion-teológia sajátos és mással össze nem hasonlítható vonásokkal rendelkezik. Az exodus-teológiával ellentétben – amely JHWH és Izrael kapcsolatát családi és jogi kategóriákkal írja le és személyes vonatkozásban ábrázolja, s továbbá az Izrael mint JHWH családja, illetve népe gondolatkörben helyezi el –, a Sion-teológia elsődlegesen JHWH és egy hely kapcsolatára reflektál, s ily módon teológiai topográfiát, sőt teológiai kozmológiát takar.¹ Természetesen ez a fajta teológia sem hagyja teljességgel figyelmen kívül a Sion hegyén élő, illetve ott összegyűlő embereket, ám elméleti alapját mégiscsak Sion hegye mint Isten különleges jelenlétének helye képi. Sion hegye nemcsak Izrael központja, hanem az egész kozmosz éltető középpontja is egyben. A Sionon áll a templom, JHWH királyi palotája, s ő innen vezeti és vívja harcát a kozmoszt fenyegető káosszal szemben. A Sionon szolgált JHWH jogot és igazságot. A Jeruzsálemben lakó vagy ott tartózkodó emberek nemcsak fizikailag kerülnek közel

Erich Zenger (1939–) teológus, a németországi münsteri egyetem professzora. Egyike a legnevesebb német bibliatudósoknak, kutatási területe a Zsoltárok könyve, valamint a zsidó-keresztény párbeszéd. *Bevezetés az Ószövetségbe* című munkája a modern bibliatudomány egyik alapműve. Német nyelvű tanulmánya, amelynek első részét közöljük, a *Laetare Jerusalem*. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (szerk.: Nikodemus C. Schnabel, Münster, 2006, 64–103.) című kötetben jelent meg. Az írást a szerző szíves hozzájárulásával adjuk közre magyar nyelven.

1 Janowski, Bernd: *Die heilige Wohnung des Höchsten: Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*. In: Keel, Othmar; Zenger, Erich: *Gottesstadt und Gottesgarten: Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*. Freiburg, Herder, 2002. 24–68. Steck, Odil H.: *Zion als Gelände und als Gestalt*. In: uő.: *Gottesknecht und Zion*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1992. 126–145.

hozzá, hanem különös oltalma alatt is állnak. Nemcsak üdvöt adó jelenlétének aurájában élnek, hanem isteni erejéből hatékonyan részt is kapnak.²

A bibliai Sion-teológia mélyen gyökerezik Kánaán és az ókori Kelet vallási képzeteinek világában. A salamoni templomban ősi, a jahve-vallást megelőző, a jebuzita szentélyre visszanyúló hagyomány is tovább élt. Sőt maga a templomi papság, valamint a királyi udvar történészei és jogászai, akiknek a feladata a hivatalos állami teológia megalkotása volt, egyaránt élénk politikai, jogi, tudományos és kulturális kapcsolatokat ápoltak a szomszédos államok megfelelő csoportjaival, illetve igazgatási centrumaival, s ily módon saját templom- és birodalmi teológiájuk kialakításában sem volt elhanyagolható a környezet hatása. A hivatalos jeruzsálemi teológia kapcsolata az egyiptomi és asszír képzetvilággal irodalmi síkon a királyzsolttárókban, a jogi szövegekben és a bölcsességi irodalomban érhető tetten, de jelentkezik a prófétai iratok által megfogalmazott polémiában is, amely az „idegen” gondolatoknak és szokásoknak a királyi udvarban és az adminisztrációs és papi vezető réteg életében való meghonosítása ellen irányul. Izrael erőteljes betagozódását az ókori Közel-Kelet kultúrájába ikonográfiai és kulturális síkon az elmúlt ötven évben egyre nagyobb számban előkerülő régészeti és epigráfiai lelet tanúsítja.³ Így nem meglepő, hogy a hivatalos Sion-teológia is felhasználta a kánaáni templom-tradíciók átadott tudásanyagát, valamint az eredetileg jellemzően egyiptomi vagy asszír-babilóniai elképzeléseket. Mindezt a zsolttárkönyvre vetett futó pillantás is megerősíti.

Sion hegyét a zsolttárók az „észak szélső fokán” található istenhegy mitikus képével mutatják be (vö. Zsolt. 48,3⁴). Itt áll JHWH-nak, az istenek királyának, pontosabban „nagykirályának” trónja (vö. Zsolt 47,3; 48,3), innen irányítja királyságát, a világot (vö. Zsolt 29; 47; 96–99). Ez a kozmikus világhegy, amely megszilárdítja a földet (vö. Zsolt 93). Sion hegyével szemben az összes többi isten hegye jelentéktelen halom (vö. Zsolt 68,16) – éppen azért, mert a Sion JHWH-isten hegye. JHWH mint a Sion istene felszólítja a földkerekség minden királyát és fejedelmét, hogy ismerjék el őt az egyedüli tényleges Istennek (vö. Zsolt 46,11), s ezáltal alapítsák meg a béke egyetemes birodalmát (vö. Zsolt 46,10). A Sionon gyűlnek egybe a népek és az országok, hogy Izraellel együtt hódoljanak JHWH-nak, teremtőjüknek (vö. Zsolt 100). Így válik a Sion a paradicsom hegyévé, amelyen az élet csodálatos forrása fakad minden ember számára (vö. Zsolt 87).

2 Vö. Janowski, Bernd; Zenger, Erich: *Jenseits des Alltags: Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel*. In: JBTh 18 (2003), 63–102.

3 Vö. Keel, Othmar; Uehlinger, Christoph: *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund unerschlossener ikonographischer Quellen*. Freiburg i.Br., Herder, ⁴1998.

4 A zsolttárók számozásában a szerzőhöz hasonlóan a héber biblia számozását követjük. (A ford.)

Sion hegyén található Jeruzsálem, Isten városa. Mindazt a pozitív tapasztalatot, reményt és várakozást, amelyet az ókori keleti kultúra a városhoz mint egy terület vallásos, kulturális és adminisztratív központjához kötött, a Sion-teológia Jeruzsálemre vitte át. Így lehet Jeruzsálem az élet bőségének és a túláradó örömmek a helye (vö. Zsolt 46,5). Mindaz, aki ebben a városban van, élvezi védelmét és gondoskodását, s különösen azt a privilégiumot, hogy a jeruzsálemi templomban jelenlévő Isten oltalma alatt állhat (vö. Zsolt 48; 91). Ezért tekinthető minden emberi vágyakozás beteljesedésének az, ha az ember megláthatja JHWH „arcát” a templomban (vö. Zsolt 27,4; 42,3). A szentélyben és annak közelében való tartózkodás felér egy ünnepi lakomán való részvétellel (vö. Zsolt 63,3.6; 65,5). Sőt jobb egyetlen nap JHWH templomának küszöbén, mint bármely másik ezer, bármilyen boldogságban (vö. Zsolt 84,11).

Sion mint Isten jelenlétének helye a Sion-teológia alapján úgy áll előttünk, mint a földre szállt mennyország. Még a templom Kr. e. 587-es lerombolása és a város pusztulása sem tudta megrendíteni a Sion-teológia alaptételét. A Nabukodonozor által lerombolt templom romjai felett tartott panasz-istentisztelet alkalmával is abba a jövendölésbe kapaszkodtak, amely szerint JHWH kiválasztotta ezt a helyet, hogy itt és innen kiindulóan életet és üdvösséget ajándékozzon Izraelnek. A részben fogság előtti zsoltárokat tartalmazó, a fogság alatt vagy röviddel azután át- és összeszerkesztett Aszaf-gyűjtemény, amely tizenkét (!) zsoltárt foglal magába (Zsolt 50; 73–83), a legfényesebb példája annak, hogy mennyire erősen élt Izraelben a JHWH sioni jelenlétéhez való ragaszkodás. Klasszikus megfogalmazása ennek a 78. (Aszaf-) zsoltár, amely – a Kr. e. 587/586-os pusztítást tekintetbe véve – paradox módon fejt ki JHWH-nak Sion hegye iránti ragaszkodását.

A 78. zsoltár – a Zsoltárok könyvének második leghosszabb darabja – egy teológiai tanköltemény, amely Izrael történetét veszi végig, az egyiptomi kezdetektől fogva Dávid király idején keresztül az északi országrész 722-ben bekövetkező pusztulásáig, illetve Jeruzsálem Kr. e. 701-es csodálatos megmeneküléséig. A több szerkesztési szakasz során kialakult zsoltár⁵ egyfajta dialektikus történelemteológiát vázol fel, amelynek két végpontja „Isten haragja” és „Isten szeretete”, s ezáltal kritikusan szembenéz Izrael katasztrófális történelmi tapasztalataival, Jeruzsálem Kr. e. 587/586-os pusztulását is beleértve. Úgy mutatja be Izrael történelmét, amelynek mégis JHWH a kiindulópontja, mint a folyamatos bűnbeesés történetét, amely elsősorban abban nyilvánul meg, hogy Izrael folyamatosan kétségbe vonja, illetve hitetlenséggel szemléli JHWH vezetői tevékenységét és képességeit. Isten csodákkal lépett be ebbe a történelembe, s jóllehet a pusztai vándorlás során különféle büntetésekkel reagált Izrael bűneire, mégis folyamatosan fenntartotta adományait is. A bűn történelme az ígéret földjén is tovább folyik: engedetlenség,

5 Vö. Hossfeld, Frank-Lothar; Zenger, Eric: *Psalmen 51-100*. Freiburg i.Br.: Herder, 2001 (HThKAT), 414–443.

kétségbeesés és a bálványimádáshoz való visszatérés jellemzi a népet. A 78. zsoltár szerint JHWH erre viszont eltérően reagál. Az északi országrész útja a pusztulásba vezet. Katasztrófális történelme már a silói törzsi szentély elpusztításával megkezdődik (vö. Zsolt 78,60sk), s az asszír megszállásban (Kr. e. 724–722) éri el tetőpontját, amelynek kegyetlenségeit a zsoltár szörnyű képekkel festi le (vö. Zsolt 78,62–64). Ezzel szemben egészen máshogy értelmezi a 78. zsoltár a déli országrész történelmét. Bár végső formáját már a Kr. e. VI. században elnyerte, nem vesz tudomást az 587/586-os katasztrófáról, és Sion hegyének JHWH általi kiválasztását, valamint ennek megerősítését hangsúlyozza, amelynek bizonyítéka Jeruzsálem 701-es csodás megmenekülése. A kiválasztás és annak megerősítése egyben maradandó üdvígéret a zsoltár számára, minthogy a „helyhez” kapcsolódik, és ahhoz a szeretethez, amellyel JHWH e helyhez ragaszkodik – ahhoz a szeretethez, amelyet sem a jeruzsálemiek, sem a babiloniak nem képesek megtörni vagy megszüntetni. JHWH e paradoxon viszonya Sionhoz mint „helyhez” egyike a Sion-teológia jellemző vonásainak. Ezzel zárul a 78. zsoltár is:⁶

68a Elvetette József sátrát is,
 68b nem választotta Efraim törzsét sem,
 69a hanem választása Júda törzsére esett,
 69b és Sion hegyére, amelyet szeretett.
 70a Magasra építette szentélyét,
 70b örök alapot vetett neki, mint a földnek.
 71a És kiválasztotta szolgáját, Dávidot,
 71b elhozta a juhok mellől,
 71c elhívta az anyajuhok mellől,
 71d hogy pásztora legyen népének, Jákobnak,
 71e és Izraelnek, az ő örökrészének.
 72a Ő pedig tiszta szívvel legeltette őket.
 72b és vezette őket gondos kézzel.
 (Zsolt 78,68–72)

A Sion-teológia szokásos elemeihez – Sion hegye mint földrajzi hely (69. vers), továbbá a templom mint a kozmosz középpontja (70. vers) – egy újabb, személyhez kötött elem járul hozzá: Dávid alakja, aki JHWH-nak, a világ istenkirályának politikai letéteményese. Ez is sajátos vonás a Sion-teológián belül: még a dávidi királyság is Sion hegyéhez mint helyhez kapcsolódik – mitikus ősidők óta (vö. Zsolt 2,4–9). A Sámuel 1–2-ben kialakított királyteológia mellé, amelynek értelmében a királyt a törzsek, illetve a nép képviselői választják meg, társul a Sion-teológia, amely a királyi méltóságot Sionhoz köti, oly módon, hogy az az egész föld és a föld királyai feletti királyságot jelenti. Sion királya az, akinél a föld királyai összegyűlnek, hogy neki hódoljanak (vö. különösen Zsolt 2 és 72).

6 A zsoltárok fordításában – amennyire csak lehetséges – a pannonhalmi zsoltároskönyv fordítását vesszük át: Pannonhalmi zsoltároskönyv. Bencés Kiadó, 2007. (A ford.)

2. A Sion-teológia újabb szempontjai a zarándokzsoltár-gyűjtemény kompozíciójában

A fogság utáni időszak Izrael teológiai önértelmezése és különösen a Sion-teológia számára újfajta világpolitikai és társadalmi koordinátarendszert állított fel. Jeruzsálem immár kettős identitással rendelkezett.

Egyfelől a város egy perzsa provincia, illetve egy perzsa uralom alatt álló, korlátozott belpolitikai autonómiával rendelkező városállam adminisztrációs és kulturális központja lett. Ám Jeruzsálem „főváros” státusa – mint egy, a papság és a világi elit politikai vezetése alatt álló, messzemenően autonóm templom-állam központja – a Ptolemaioszok korában is megmaradt. Belpolitikai szempontból mindez nem jelentett egyszerű feladatot, amennyiben a hagyományos város-vidék, adminisztráció–kisparasztság ellentéte mély társadalmi kettéosztottsággá fokozódott a „gazdag városiak”–„szegény kisparasztság” szembeállításban, annál is inkább, minthogy éppen a jeruzsálemi papság volt az, aki kultikus–adminisztrációs szerepét kihasználva tovább növelte hatalmát és gazdagságát.

Másfelől Jeruzsálem egyre inkább az egész zsidóság kultikus és teológiai központjává vált, nemcsak az „óhazában” élő, hanem mindenekelőtt a babiloni és egyiptomi diaszpóra-zsidóság számára is. A jeruzsálemi templom, s a hozzá kapcsolódó intézmények így hatalmas jelentőségre tettek szert a zsidó önazonosság-tudat, különösen a zsidó irodalom és hétköznapi kultúra ápolása terén. Jeruzsálem nagy zarándokhelyé, a zsidó kultúra központjává vált.

Jeruzsálem e kialakult új szerepe megváltoztatta a Sion-teológiát is. Siont és Jeruzsálemet továbbra is Isten jelenlétének és a káosz kozmikus megfékezésének helyeként ábrázolták, ám a fogság előtti Sion-teológiához képest sokkal hangsúlyosabb szerephez jutott a „Sion mint a templom helye” gondolat, Jeruzsálem pedig Izrael egységének reálszimbólumává és az áldás forrásává vált, különösen a várostól távol élő zsidók számára. Több teológiai elképzelés pedig Siont és Jeruzsálemet a megbékélt emberiség középpontjának tekintette (vö. pl. Iz 2,1–5 = Mik 4,1–5).

Az új Sion-teológia bekerült a régi Sion-teológia szövegeibe is. A 48. zsoltárban például a Sion-hegyi templom azáltal válik Izrael megmenekülésének helyszínévé, hogy ott található JHWH jóságának ajtaja, s hogy Isten hegye egyben a jog és igazságosság helyszíne is (vö. a Zsolt 48,10–12 fogság utáni betoldását). Másfelől újabb szövegek is születnek, amelyek a város megváltozott szerepére reflektálnak. Ezek az új Sion- és Jeruzsálem-énekek olyan helyként mutatják be és dicsőítik Siont, mint ahol Izrael családként és Isten házanépeként tapasztalja meg önmagát – s ahol Sion hegyének Istene kiárasztja rá áldását.

Az új Sion-teológia a Zsoltárok könyvén belül egy tudatosan szerkesztett külön zsoltárcsoport, a zarándokzsoltár-gyűjtemény (Zsolt 120–134) kompozíciójában ragadható meg leginkább. A következőkben ezt a kompozíciót vázoljuk fel, s a Korach-zsoltárok

(Zsolt 42–48) alapját képező Sion-teológiával való összevetésben bemutatjuk e gyűjtemény sajátosságait. Végül két zsoltárpár elemzése kapcsán (Zsolt 122–123, illetve Zsolt 132–133) felvázoljuk az „új” Sion-teológia paradigmáját.

Nem lehetséges e helyütt részletesen bemutatni a Zsolt 120–134 gyűjteményben szereplő egyes zsoltárok kutatástörténetének, eredeti funkciójának, az önálló gyűjteménybe való bekerülésének, s e gyűjteménynek a Zsoltároskönyvbe való illeszkedésének kutatástörténetileg is komplex kérdéskörét.⁷ Magam azon a véleményen vagyok, hogy a zarándokgyűjteményben szereplő legtöbb zsoltár eredetileg a jeruzsálemi templom környezetében a jeruzsálemi zarándokok számára költött (és dallammal ellátott) ének volt, amelyeket aztán a „zarándokok” egyfajta szuvenírként hazavittek magukkal, hogy a Siontól távol is emlékezetükbe idézzék és megénekelhessék a Sionon megtapasztalt és onnan kiáradó áldást. Elképzelhető, hogy az egyes énekek kalligrafikus írással kis papirusz- vagy pergamenlapokra, esetleg ezüsttekercecsekre is (vö. a Ketef Hinnom-i⁸ amulett) fel voltak jegyezve, amelyeket Jeruzsálemben meg lehetett vásárolni. A zarándokzsoltár-gyűjtemény kialakulásához vezető döntő lépés azonban akkor történt, amikor a feltételezhetően nagyobb mennyiségű akkori „zarándokénekekből” kiválasztottak némelyeket, hogy azokból megalkossák a fogság utáni Sion- és áldás-teológia kompendiumát. Amennyire ma megállapítható, e folyamat négy fázisban ment végbe:

(1) Az akkoriban használatban lévő és kedvelt zarándokénekek csoportjából kiválasztottak bizonyos számú darabot, amelyeket a tervezett kompozícióba kívántak beilleszteni.

(2) Megállapították a kiválasztott zsoltárok sorrendjét és elhelyezkedését.

(3) A zsoltárokat kisebb szerkesztői módosításokkal és bővítéssel összekapcsolták egymással, hogy megerősítsék a kompozíció egységét.⁹

(4) A kompozíció teológiai programja alapján újabb zsoltárokat is létrehoztak.¹⁰

E szerkesztői munkára feltehetően a Kr. e. IV. században, a jeruzsálemi templomi iskola, illetve templomi zeneakadémia környezetében kerülhetett sor, mégpedig egy használatra készült ima- és énekeskönyv formájában, amelyet mind az évi nagy zarándokünnepekhez kapcsolódó zarándoklatok, mind pedig a Jeruzsálemtől távoli közösségekben végzett istentiszteletek alkalmával (recitálva

7 Vö. Zenger, Erich: *Der Zion als Ort der Gottesnähe: Beobachtungen zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120–134*. In: Eberhardt, Gönke (Szerk.); Liess, Kathrin (Szerk.): *Gottes Nähe im Alten Testament*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2004, 84–114. áttekintését a kérdéskörhöz.

8 Vö. Renz, Johannes: *Die althebräischen Inschriften, Teil 1. Text und Kommentar*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995 447–456. Továbbá Barkay, Gabriel: *The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation*. In: BASOR 333 (2004), 41–71.

9 Pl. Zsolt 130,7–8 és Zsolt 131,3.

10 Pl. Zsolt 133 és 134.

és zenei kísérettel), de akár a családi vagy magánjamborságban is használhattak. E két utóbbi használatot nevezhetjük „irodalmi” vagy „lelki” Sion-zarándoklatnak is.

A szerkesztés által létrehozott Zsolt 120–134 zsoltárgyűjtemény tizenöt zsoltárt tartalmaz, amelyek ötösével további három csoportra bonthatók.¹¹ Az első és harmadik ötös csoport, azaz Zsolt 120–124 és Zsolt 130–134 egy-egy ívet épít fel a panasz (Zsolt 120, ill. Zsolt 130) és a dicséret, illetve beraka (Zsolt 124, ill. Zsolt 134) között. E két feszültségív középpontjában egy-egy történelemteológiai jellegű reflexió zsoltár áll (Zsolt 122 – Jeruzsálem mint Izrael törzseinek központja és gyülekezési helye; Zsolt 132 – Sion mint JHWH lakóhelye és Izrael királyi székhelye). Az ezeket a központi zsoltárokat körülvevő darabok motivikusan és kulcsszavasán is párokat alkotnak.

Az első ötös csoport, a Zsolt 120–124 gyűjtemény első zsoltárpárja (120–121) előbb egy olyan egyént állít középpontjába, aki egy ellenséges és fenyegető környezetben segítségre szorul, majd pedig JHWH, az ég és a föld alkotójának, valamint „Izrael őrzőjének” oltalmát ígéri neki. A Zsolt 123–124 zsoltárpáros ezt a perspektívát vezeti tovább (123,1a szó szerint megegyezik a 121,1a-val; 124,8 megegyezik 121,2-vel). Bár a 123. zsoltár egyes szám első személyű kijelentéssel indul, közben átvált a többes számú kijelentésekre, amelyek egészen a 124. zsoltár végéig megmaradnak. Mindkét zsoltár az égből trónoló teremtő Istent mutatja be, aki „patrónusként” megmenti a teremtés házában lakó és dolgozó szolgálait és szolgálóit a káosz és vadászat képeivel bemutatott veszélyektől. A Zsolt 124 második fele doxológiát tartalmaz, amely egyfelől visszatekint az Izrael múltjában többször megtapasztalt szabadításra, másfelől pedig a 8. versben egy hitvallásformula keretében levonja az ebből adódó következtetést.¹² A Zsolt 122, amelyet e két zsoltárpár fog közre, Jeruzsálemet úgy mutatja be, mint a törzsek gyülekezőhelyét, valamint „JHWH házában” helyét. A Zsolt 120–122 szakaszt végigjárva olyan mozgás jön létre, amely a világ végétől Jeruzsálemig, a világ középpontjáig vezet, ahol „JHWH háza” áll. Azt pedig, hogy a 122. zsoltár számára ez a döntő pont, onnan láthatjuk, hogy a „JHWH háza” kifejezés a zsoltár első és utolsó párversében egyaránt szerepel, ami által egy *inklúzió* jön létre. Maga a Zsolt 122 a térbeli leírás konkrét képeivel úgy mutatja be Jeruzsálemet, mint a védendő várost, s így a Zsolt 120–121-ben bemutatott háború és veszély terének ellenvilágát építi fel. Egyben a „JHWH háza” kifejezés ismétlődése előkészíti a Zsolt 123-ban szereplő „Izrael házanépe” metaforát, melynek élén JHWH áll, mint úr, illetve úrnő.

A harmadik ötös csoport (Zsolt 130–134) hasonló elvek szerint épül fel. A Zsolt 130–131 nyilvánvalóan párt képez. Hasonló felépí-

11 Laienberger, Martin: *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter? Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter*. Zürich, Theologischer Verlag, 2004 (AThANT 83) 307.

12 Ez a megfigyelés is amellettszól, hogy a Zsolt 124-et a Zsolt 120–124 csoport lezáró darabjának kell tekintenünk.

téssel rendelkeznek: mindkét darab a lírai én individuális tapasztalatával indul (130,1–6; 131,1–2), s mindkettő egy kollektív, Izraelhez intézett felhívásban éri el csúcspontját (130,7–8; 131,3), ahol a két imperativisztikus felszólítás megfogalmazása szinte teljesen azonos (130,7a, illetve 131,3a). A két zsoltárt egyetlen összefüggő imaszövegként olvashatjuk, amely a belső veszedelem és Istentől való elhagyottság helyzetében (Zsolt 130 – bűn; Zsolt 131 – szembehelezkedés Istennel látva az élet rejtélyeit) a megzavart istenkapcsolat helyreállításáért esd (Zsolt 130), majd meg is találja azt (Zsolt 131) – végül pedig ezt az individuális tapasztalatot lehetséges életformaként felkínálja egész Izrael számára. A Zsolt 133–134 ugyancsak kompozíciós egységet alkot, s egy liturgikus ünnep kereteit vázolja fel, miközben a „Sion mint az áldás helye” motívumkörhöz kapcsolódik. A Zsolt 133–134 már konkrétan lefesti a Zsolt 130–131-ben még könyörgés és remény tárgyát képező kollektív tapasztalatot, valamint a közös ünneplést. A Zsolt 133 egy zarándokünnep légkörét hívja elő, amelynek során nagy tömegek találkoznak össze Jeruzsálemben, s amelynek tetőpontját az ünnepi liturgia és „Áron” főpap áldása képezi, akinek a felkenését a Zsolt 133,2bc fel is villantja.¹³ Pontosán ehhez kapcsolódik a 134. zsoltár, amennyiben a templomkerületben összegyűlt emberek („JHWH szolgálói”) képével indít, akik kitarják kezüket „szentélye felé”, azaz a tulajdonképeni templomépület, más szóval Isten jelenlétének helye felé, hogy áldják és dicsérik JHWH-t. A zsoltár (s vele a Zsolt 120–134 egész zarándokének-gyűjteménye) a 3. versben egy áldásformulával végződik (esetleg a Szám 6,24–26 áldása?)¹⁴, amely a Zsolt 133,3 értelmében továbbítja a JHWH által Sionon letétbe helyezett bőséges áldást, mindenki számára, aki elismeri Sion hegyét a saját világegyeteme középpontjának. Ebben a zsoltárötösben is közrefog a két pár (Zsolt 130–131, illetve Zsolt 133–134) egy további zsoltárt (132), amely a 122. zsoltárhoz hasonlóan történelemteológiai szempontból mélyíti el JHWH jelenlétének és erejének imént ábrázolt képét. A 132. zsoltár azt hangsúlyozza, hogy JHWH maga választotta ki Sion hegyét „nyugalma” helyéül. Nem esik szó a templomról vagy az áldozati kultusról, csak Sion városáról, amelyben a szegények eltelnek minden jóval, ahol a papok jogot és igazságot szolgáltatnak, s ahol a királyi „felkent” is megjelenik majd, hogy megtörje Izrael ellenségeinek hatalmát. Hogy miként tölti be Sion hegye ezt a JHWH-től neki szánt szerepet, azt a Zsolt 133–134 fejtí majd ki.

A középső ötös csoport (Zsolt 125–129), amelynek két keretzsoltára, a 125. és 129. zsoltár az igazak földjén uralkodó „gonoszság jogara” (Zsolt 125) motívum, illetőleg az igazak földjét hosszú barázdával kizsákmányoló gonoszok motívuma révén inkúziót alkot,¹⁵ a

13 Vö. Sir 50,1–21 (különösen is 50,20).

14 Az egész zarándokgyűjteményt erőteljesen áthatja az ároni áldás szokincse, leszámítva a Panim-képet.

15 Ez a megfigyelés amellet szól, hogy a Zsolt 125-öt el kell választani az azt megelőző Zsolt 125–129 csoporttól. Ez azt jelenti, hogy a Zsolt 125-tel kezdődik a Zsolt 125–129 zsoltárcsoport.

közrefogott Zsolt 126–128 zoltárhármasban azoknak az embereknek az életterét ábrázolja, akiket megáldott Sion Istene, mert ők Sion Istenét állították életük középpontjába. E középső ötös csoport képvilága alapján elkülönül a környező zoltárcsoportoktól, amelyeket nem a kisparaszti élet képvilága hat át. Ez a képvilág különös plasztikusan megjelenik a Zsolt 126-ban (vetés és aratás), Zsolt 127-ben (a mindennapi földművelés nehézségei; nagy számú gyermek; jogi viták a városkapu bírósága előtt), Zsolt 128-ban (a saját munkával megtermelt javak élvezete; az asszony mint termő szőlőtő, a gyermekek mint hajtások az olajfán) és végül a Zsolt 129-ben (szántás-metafora, a parasztház tetején elszáradó fű hasonlata, aratás). Bár a 125. zoltár Jeruzsálem, illetve Sion hegyének topográfiáját felvevő két hasonlattal indul, mégis inkább a paraszti élet világát idézi (különösen az „igazak örökségül kapott földje” kifejezés révén – Zsolt 125,3). E csoport négy zoltárában (125; 126; 128; 129) megtalálható a közvetlen Sion-utalás (125,1; 126,1; 128,5; 129,5). A csoport közepén elhelyezkedő 127. zoltárból ugyanakkor hiányzik Sion hegyének effajta említése. A zoltárfeliratban olvasható Salamonra történő hivatkozást viszont akár a szerkesztők használati utasításának is tekinthetnénk, miszerint az olvasónak a 127,2-ben említett „ház” és „város” említésekor mindenekelőtt a Templomra és Jeruzsálemre kell gondolnia.

Az itt felvázolt szerkezetet makrostrukturális jelzések is megerősítik. A 120–124, illetve 130–134 zoltárötösök első zoltárpárjai, a Zsolt 120–121, illetve a Zsolt 130–131 rendre a „most és örökkön-örökké” formulával végződnek (121,8b; 131,3b). A 123–124 és 133–134 zoltárpár, amelyek lezárják ezeket az ötös csoportokat, rendre az „aki az eget és a földet alkotta” particípiumos szerkezettel zárulnak.¹⁶ E közös strukturális elemek párhuzamba szervezik a két ötös csoportot, s egyben ki is emelik azok középpontját, a 122., illetve 132. zoltárt, amelyek témája Jeruzsálem, illetve Sion hegye mint JHWH „családja körében” elfoglalt lakóhelye. A két zoltárcsoport között tartalmi párhuzamokat is találunk. Míközben a Zsolt 120–121 a lírai én külső fenyegetettségéről számol be, a Zsolt 130–131 belső fenyegetésről tudósít.¹⁷ JHWH szolgálkból és szolgálókból álló profán „házanépének”, amelyről a Zsolt 123–124-ben hallunk, a Zsolt 133–134-ben referált sion-hegyi kultikus háznép felel meg. Az pedig, hogy a Jeruzsálem és Sion kezdeteire való visszaemlékezést tartalmazó két történelemteológiai zoltár, a Zsolt 122 és 132 tematikusan összekapcsolódik, alighanem nyilvánvaló.

Az összkompozíció egy lényegi ívet hoz létre. A 120–121 zoltárpárban megkezdődik a keresés a védettség és üdvösség helye iránt, s majd a sion-hegyi kultikus életközösségben ér véget és teljeseedik be a Zsolt 133–134-ben, ahol egyben Sion Istenének az

16 A zárándokzoltárok teológiáját erőteljesen meghatározza a teremtésteológia. A particípiumos szerkezet arra utal, hogy nem a *creatio prima*-ról, hanem a *creatio continua*-ról vagy a *gubernatio mundi*-ről van itt szó.

17 A Zsolt 120 és 130 kezdősorai is összekapcsolják a két éneket (Zsolt 120,1, ill. 130,1).

ellenséges világot éltető áldásával is találkozni lehet, amelyet megint csak a sion-hegyi közösség közvetít (Zsolt 134,3). A zarándokzsoltár-gyűjtemény szerkezete azzal is aláhúzza ezt a teológiai dinamikát, illetve drámát, hogy mindhárom zsoltárcsoport (120–124; 125–129; 130–134) az áldás motívumának különböző variációjával ér véget. A Zsolt 124,6–8 JHWH áldása (beraka), aki Izrael megszabadításával „ég és föld” teremtőjének bizonyult. A 134. zsoltár egy JHWH áldását kívánó formulával végződik, amelynek hivatkozási alapja az, hogy JHWH „ég és föld” teremtőjének bizonyult. Végül a 129. zsoltár a közös áldásformulával ér véget: „megáldunk titeket JHWH nevében” (Zsolt 129,8).

Ha összehasonlítjuk a Zsolt 120–134 zarándokzsoltár-gyűjteményt az ugyancsak ilyenként megszerkesztett¹⁸ Korach-gyűjteménnyel (Zsolt 42–48), akkor még jobban meghatározhatjuk az „új” sion-teológia jellemző vonásait.

Mindkét gyűjtemény úgy tekinti Siont és a Templomot, mint Isten jelenlétének különleges helyét. Mindketten teremtésteológiai motívumokat használnak. Sion mindkettő számára az a középponti hely, amely Izrael számára védelmet nyújt egy fenyegető világban. Mindkettőre jellemző az én- és a mi-perspektíva nyelvi és irodalmi keveredése. Mindazonáltal az egyedi és általános motívumkincs különbségeit sem hagyhatjuk figyelmen kívül. A Zsolt 42–48 Korach-gyűjteményben JHWH a Sion hegyén uralkodó „nagykirály”, aki a Seregek Uraként (JHWH Zebaot) látványos teofánia közepette legyőzi és lefegyverzi a káoszt megjelenítő ellenséges királyokat. Ez a teofanikus istenkirály-teológia teljességgel hiányzik a Zsolt 120–134 zarándokzsoltár-gyűjteményéből. Ebben JHWH az égből trónoló teremtő Isten, aki jó családapaként gondoskodik szolgálóiról és szolgálóiról, oltalmazza és megmenti őket. JHWH isteni hatalmát az ember a hétköznapi, nagyon is konkrét áldásban tapasztalja meg, egyetlen család életében, a békés testvéri együttélésben, valamint a megváltó Isten megbocsátó kegyelmében, és abban a biztonságban, amelyet az egyes lélek JHWH, a szerető anya védelmében érez.

18 Korach (fiai) zsoltárainak gyűjteményét (Zsolt 42–48) feltehetően az 5. században állították össze ugyancsak zarándokének-gyűjteményként. Ezt követően, amikor egybekötötték az Aszaf-gyűjteménnyel (Zsolt 50–83), létrejött a 42–83 elohista zsoltároskönyv, s közben még beszúrták a 49. zsoltárt (vö. Zenger, Erich: *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart, Kohlhammer, ⁵2004, 346. A Korach-gyűjtemény kompozíciójához és teológiájához lásd: Millard, Matthias? *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1994. 63–75. Van Oorschot, Jürgen: *Der ferne deus praesens des Tempels. Die Korachpsalmen und der Wandel der israelitischen Tempeltheologie*. In: Kottsieper, Ingo: „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern? Festschrift für Otto Kaiser. Göttingen, Vandenhoeck, 1994, 416–430. Süßenbach, Claudia: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 345–380. Zenger, Erich: *Zur redaktionssgeschichtlichen Bedeutung der Korachpsalmen*. In: Seybold, Klaus; Zenger, Erich: *Neue Wege der Psalmenforschung*. Festschrift für Walter Beyerlin. Freiburg i.Br., Herder, 1994. 175–198.

A két zsoltárgyűjtemény szerkezeti és teológiai dramaturgiájában is különbözik egymástól. Zarándokzsoltárokat tartalmazó gyűjteményként mindkettő a zarándoklatra jellemző keresés-motívummal indul: az ember a Sionon, Isten jelenlétének helyén Isten közelségét keresi (Vö. Zsolt 42/43, ill. Zsolt 120–122). A keresés kiinduló helyzete ugyanakkor mindkét gyűjteményben más. A Zsolt 42–44-ben ez Isten távolságának egyéni és kollektív tapasztalata („Hol van Istened?": vö. Zsolt 42,4.11), sőt a hűséget megszegő Istentől való elhagyottság és eltaszítottság érzése (vö. Zsolt 43,2; 44,10–15); a Zsolt 120–121-ben viszont az az emfaticus bizonyosság, hogy JHWH olyan isten, aki meghallgatja a segélykérést, és „Izrael őrzőjeként” kíséri Izraelt, valamint az egyes embert minden útján (vö. az alvó Isten: Zsolt 44,24 és a sosem alvó Isten: Zsolt 121,3–4 kontrasztját). Míg a Zsolt 44 Izrael szövetségi hűségét és ártatlanságát Isten hűtlenségével és kegyetlenségével állítja szembe, addig a Zsolt 130–131 az ember alapvető bűnösségét hangsúlyozza, és JHWH hűségére és irgalmasságára épít. A Korach-gyűjtemény (Zsolt 42–48) világpolitikai színpada a zarándokzsoltár-gyűjteményhez képest (Zsolt 120–134) nemcsak komplexebb, hanem drámaibb is. Királyok és hadseregek cselekvéséről, diadalmenetekről és behódolásról olvassunk az előbbiben, és szinte szemünk előtt látjuk JHWH-t, aki az egész kozmosz által ünnepeelt nagykirályként uralkodik a földön. Ezzel szemben a Zsolt 120–134 világa sokkal szerényebb és egyszerűbb. Itt az egyes ember félelmei és reményei állnak szemünk előtt, a családok szüksége és boldogulása, a kisparaszti élet minden gondja, a szántás, vetés és az aratás; falvakat és kisvárosokat látunk, továbbá azokat az embereket, akik Jeruzsálemben összegyűlnek, hogy ott a zarándokünnep alkalmával megéljék a JHWH áldásában részesülő, „testvérekből” kialakuló család élményét.

A Zsolt 120–134 eltérő perspektívája a nyelvi elemek szintjén is jelentkezik. Míg a Korach-gyűjteményre (Zsolt 42–48) olyannyira jellemző mitológiai fogalmak – Isten hegye, Isten folyama, Isten városa, Isten félelme, Isten háborúja; valamint olyan istennevek, mint Eljon (Zsolt 46,5; 47,3), Él (Zsolt 42,2.9.10; 43,4) és JHWH Zebaot (44,10; 46,8.12; 48,9) – a zarándokzsoltár-gyűjteményből teljességgel hiányoznak, addig a Korach-gyűjteményben éppen ez utóbbira jellemző szavak – Jeruzsálem, szolga, szolgáló, pap, JHWH háza, testvérek, és elsősorban az „áldás” tematikája – nem fordulnak elő. Hogy miképp jelenik meg e sajátos szókincsben az „új” teológia specifikus programja, azt a következő részben mutatom be a Zsolt 122–123 és Zsolt 132–133 elemzése kapcsán.

(Dejcsics Konrád fordítása)