

ERICH ZENGER

„Áldjon meg téged az Úr Sionból”

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

(2. rész)

3. A Zsolt 122–123 és Zsolt 132–133 teológiája és dramaturgiája

Amint a jelen munka első részében ismertetett vázlat már jelezte, a zarándokzsoltár-gyűjtemény kompozícióján belül a Zsolt 122–123, illetve Zsolt 132–133 párosnak hasonló makrostrukturális szerepe van. Míg a 122. és 132. zsoltár Jeruzsálem történelemteológiailag megalapozott topológiájával foglalkozik, addig a 123. és 133. zsoltár a Sionon konstituálódó Izrael szociológiai képletét adja meg vertikális (Izrael az égben trónoló JHWH szolgája: 123. zsoltár), illetve horizontális (Izrael mint a Sionon összegyűlő és kialakuló testvéri közösség: 133. zsoltár) megközelítésben. Mind a négy zsoltár közös vonása, hogy elsősorban a Sionon élő és ott találkozó embereket mutatják be mint a Sionon jelenlévő isteni áldás befogadóit és közvetítőit.

3.1 A 122. zsoltár: Jeruzsálem mint Izrael középpontja és a béke városa

1a *Zarándokének – Dávidtól*

1b *Örvendeztem, mert azt mondták nekem:*

1c *„JHWH házába indulunk!”*

2a *Itt állnak már lábaink*

2b *kapuidban, Jeruzsálem.*

3a *Jeruzsálem, jól épült város*

3b *amelynek szilárdan illeszkedik minden része,*

- 4a *ide vonulnak fel a törzsek,*
 4b *JHWH törzsei*
 4c *Izrael törvénye szerint*
 4d *hogy JHWH nevére áldást mondjanak.*
 5a *Igen, ott állnak a bírói trónok,*
 5b *Dávid házának trónjai.*
- 6a *Jeruzsálemre békét esdjetek:*
 6b *„békében éljenek, kik téged szeretnek!*
 7a *Falaid közti legyen béke,*
 7b *elégedettség palotáid között!”*
 8a *Így könyörgök testvéreim és társaim miatt:*
 8b *Béke legyen benned!*
 9a *Istenünk, JHWH háza miatt*
 9b *áldásért esdek számodra.*

A 122. zsoltár Jeruzsálem városának teológiáját alkotja meg.¹ A Jeruzsálembe érkező zarándokok örömet vetíti elénk, akik a város látványát és jelentőségét veszik számba, s a gondolatmenet végén arra szólítják fel egymást, hogy kölcsönösen kívánjanak békét a városnak. A zsoltár három részre osztható: megérkezés Jeruzsálembe (1–5. vers); Jeruzsálem jelentősége (3–5. vers); a zarándokok jókívánságai Jeruzsálem számára (6–9. vers). A részek mindegyikében elhangzik Jeruzsálem neve. Az első és utolsó párvers (1. és 9. vers) JHWH házának nevezi a várost (keretes szerkezet), s ezzel a zsoltár témáját húzzák alá: Jeruzsálem azért lehet az utazás és a reménykedő álmodozás célja, mert JHWH ott lakik. A zsoltár első és harmadik része a megszemélyesített Jeruzsálemet szólítja meg. A megszemélyesítés kiemeli a beszélő érzelmi kötődését a szeretett (vö. 6. vers) városhoz.

A zsoltár dramaturgiáját a következő sémával ábrázolhatjuk:

I. JERUZSÁLEM MINT A ZARÁNDOKLAT CÉLJA

- 1 Egy zarándokcsoport Jeruzsálembe indul
- 2 Megérkezés Jeruzsálem kapuinál (Jeruzsálemet E/2 formában szólítja meg)

II. JERUZSÁLEM VÁROSÁNAK TEOLÓGIAI PROFILJA

- 3a Nyitó megszólítás: Jeruzsálem városát szólítja meg
- 3b Jeruzsálem a közösség és a védettség helye

¹ Fontosabb tanulmányok a Zsolt 122-köz: Alonso Schökel, Luis; Strus Andrzej: Salmo 122. Canto al nombre de Jerusalén. In *Bibl* 61 (1980), 234–250; Ballhorn, Egbert: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und des Fünften Psalmenbuchs (Ps 90–150)*. Berlin, Philo, 2004, 227f; Booi, Thijs: Psalm 122. Liefde tit Jerusalem. In *Amsterdamse Cahiers* 18 (2000), 89–102; Uő: Psalm CXXII 4: Text and Meaning. In *VT* 51 (2001), 262–266. Crow, Loren D.: *The Songs of Ascents (Psalm 120–134). Their Place in Israelite History and Religion*. Atlanta, Scholars, 1996, 43–47; Donner, Herbert: Psalm 122. In Uő: *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten*. Berlin, de Gruyter, 1994, 189–198; Keet, Cuthbert C.: *A Study of the Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms CXX to CXXXIV*. London, The Mitre Press, 1969, 31–38.

- 4 Visszaemlékezés a kezdetekre
(i.): A törzsek gyülekezési helye
 - 5 Visszaemlékezés a kezdetekre
(ii.): A dávidi királyság fővárosa – az igazságosság helye
- III. JÓKIVÁNSÁGOK JERUZSÁLEM SZÁMÁRA
- 6-7 Felszólítás a Jeruzsálemért mondott „békeimádságra”
– a jókivánság szó szerinti idézete
 - 8-9 A (lírai) én bevonódása: elköteleződés a béke
munkálása mellett

A zsoltár első szerkezeti egysége (1b–2b) expozíciós szerepet tölt be, és megalkotja a zsoltár meghatározó képvilágát. Az első mondat „örvendezni” szava felidézi a jeruzsálemi zarándoklat ünnepi és teológiai dimenzióit. A Másodtörvénykönyv szerint ugyanis az „Úr színe előtti” öröm a jeruzsálemi szentélybe vezető zarándoklatok legfontosabb jellemzője (vö. MTörv 12,7.12.18; 16,11.14.15; 26.11). Ennek megfelelően az illető zarándokcsoport útjának ünnepélyes keretek (énekek, hangszeres kíséret) közt kell végbemennie (vö. Iz 30,29; Zsolt 42,5). Az „örvendezni” ige tehát többet jelent annál, mint hogy a beszélő örült a zarándoklatra kapott meghívásnak. Sokkal inkább azt fejezi ki, hogy maga a zarándokút volt számára az öröm oka és foglalata. Az 1c vers közvetett idézete feltehetően egy kialakult kifejezést ismételt meg (vö. 1Sám 11,14; Jer 31,6; valamint a „népek zarándoklatára” kibővítve: Iz 2,3 = Mik 4,2). A „JHWH háza” kifejezés azt a Zsoltárkönyvben egyébként többször is visszatérő gondolatot tükrözi, hogy JHWH, aki jeruzsálemi házában lakik, a hozzá érkező embereket házának közösségével, az ott-lakás örömeivel akarja megajándékozni (vö. különösen is Zsolt 23,5–6; 27,4–6; 84,2–5.11; 92,13–16; továbbá a Zsolt 132–134 zarándokzsolttár-gyűjteményében). Ez pedig olyan új szempont, amelyet a fogság előtti Sion-teológia még nem tartalmazott, hiszen az elsősorban a Templom kozmikus jelentőségére összpontosított (vö. Iz 6,1–3; Zsolt 46; 48; 93): „Az az Isten, akinek Temploma a világ teljességét sűríti magába, otthont készít ugyanott az emberek számára [...] Nem elegendő tehát a Sion-hegyi zarándoklatot pusztán egy tiszteletet érdemlő rítusnak tekintenünk, hanem számot kell vetnünk annak mély teológiai dimenziójával is. Ennek előfeltevése az, hogy az ember távol került a Templomtól, s ily módon átéli az Istentől való távolság szorongató mivoltát is. Az az ember, aki ezzel szembesül, a már megtapasztalt és a jelenben nélkülözött istentapasztalat feszültségében, azaz a Templomban való otthonosság és otthonra találás, valamint az úton-lét bizonytalansága között áll, mert nem tudhatja biztosan, hogy azok a terek, amelyeken áthalad, Isten jelenlétének teréhez, vagy más hatalmak – a gondok és a halál – térfeléhez tartoznak. A zarándoklat gondolata ily módon tájékozódási pontokhoz és célhoz juttatja az Istentől távol járó embert.”² Az Istentől való

2 Spickermann, Hermann: Der theologische Kosmos des Psalters. In Berliner Theologische Zeitschrift 21 (2004), 71.

távolság és Isten jelenlétének megtapasztalása közötti feszültség a 120–121–122 zsoltár sorrendjében plasztikusan megjelenik. Egyben a jeruzsálemi zarándoklat Izrael csoportos identitásának megeremtéséhez és megerősítéséhez is lényegileg hozzájárul, ahogy ezt a Josija alatti (VII. sz. közepe) szentély- és kultuszcentralizáció programja mutatja.³ A jeruzsálemi zarándoklat témája a fogság utáni időben – azzal párhuzamosan, hogy a város a nagy létszámú diaszpóra-zsidóság kultikus központjává is vált – különleges jelentőségre tett szert, ami a 122. zsoltárban is tükröződik.

A zsoltár 2. versében a zarándokok elérkeznek útjuk céljához. Az a kérdés, hogy az „itt állnak már lábaink” kifejezés a megtett út viszontagságaira vonatkozik,⁴ vagy azt hivatott hangsúlyozni, hogy a zarándokcsoport „lába földbe gyökerezik az eléjük tároló lenyűgöző látványtól,”⁵ nehezen dönthető el. A helyszínt megadó 2. vers „kapuidban, Jeruzsálem” kifejezése viszont szituatíven előkészíti Jeruzsálem városképének a 3–9 versekben következő leírását. A „kapuk” képe a topográfiai konkretizáláson túl természetesen metaforikus tartalommal is bír, hiszen egy város kapui a város hatalmi és védelmi potenciálját is jelzik.⁶

A zsoltár második része (3–5 vers) három olyan okot nevez meg, amelyek Jeruzsálemet kivételes várossá, JHWH jelenlétének reálszimbólumává teszik egy ellenséges világban. Ezek az okok egyrészt azokkal az elképzelésekkel és funkciókkal függenek össze, amelyek akkoriban a falu ellenében egy városhoz, egy birodalom vagy egy terület fővárosához kötődtek, másrészt pedig megszólalnak bennük azok a kézzelfogható tapasztalatok is, amelyekre Jeruzsálem konkrét történelme során tettek szert. Alapvető az az élmény, hogy a város a nyílt vidékkel és a védtelen településsel (faluval, tanyával) szemben falai, tornyai és egyéb védelmi berendezései révén a védettség és a biztonság helye, továbbá hogy kultikus és adminisztratív épületei révén a terület középpontja és találkozási, gyülekezési helye is egyben. A „védelem” konnotációja a héber város szó etimológiájában is felfedezhető, feltéve, hogy ténylegesen a véd, oltalmaz tőből vezethető le. Ezzel az elképzeléssel egybevágunk az ókori keleti ikonográfiai leletek is, amelyek a várost legtöbbször egy kimagasló ponton, falakkal, falkoszorúval és tornyokkal ábrázolják. A bibliai szövegekben rögzített tapasztalatok is alátámasztják megfigyelésünket: háborús fenyegetés esetén a város nemcsak saját lakossága számára nyújtott védelmet, hanem a környezetében élő parasztcsaládok számára is (vö. Lev 26,25; Józ 10,20; Jer, 4,5; 8,14; 35,11). Ezért

3 Vö. MTörv 12. Az a kérdés, hogy a Kiv 23,17; 34,23-ban előírt hármas zarándoklat eredetileg Jeruzsálemmel állt-e kapcsolatban, s hogy mikorra tehető ennek első megfogalmazása, egyelőre eldönthetetlen; a MTörv 16,16 viszont egyértelműen Jeruzsálemmel kapcsolatos előírást fogalmaz meg.

4 Vö. 121. zsoltár.

5 Delitzsch, Franz: *Biblischer Commentar über die Psalmen*. Leipzig, Dörfpling und Franke, 1867, 698.

6 Vö. a „Seol kapui” – „Sion leányának kapui” szembeállítás a Zsolt 9,14-ben; továbbá a „Sion kapui” kifejezés a Zsolt 87,2-ben, amely Siont mint JHWH lakóhelyét jelzi.

lehetett a városfalak áttörése vagy teljes lerombolása a győzelem, illetve vereség politikai jele (2Kir 25,10; Jer 39,8; 52,14), s ennek megfelelően a lerombolt városfalak újjáépítése egyet jelentett Jeruzsálem politikai és teológiai helyreállításával (vö. Neh 1–12). Jeruzsálem nem egyike volt Izrael városainak, hanem – elsősorban a fogság utáni szövegek tanúsága szerint – maga volt a város (vö. 1Kir 8,44.48; Jer 8,16; Siral 1,19; 2,12; Ez 7,23; 9,4.9; Mik 6,9).

Ilyen háttérrel értendő a zsoltár második részét nyitó állítás a 3a versben. A szemléltető számára úgy bontakozik ki Jeruzsálem, mint az a város, amely képes betölteni a hozzá kapcsolódó elvárásokat, még akkor is, ha a harmadik egységben a beszélő ugyanennek a városnak sebezhetőségével és veszélyeztetettségével is számot vet. Az a megállapítás, hogy Jeruzsálem az 586-os pusztulás után „jól megépült” (jelesül a Templom Kr. e. 520–515 között; a városfal Kr. e. 445-ben), egyfelől ténylegesen a külső történelmi folyamatra utal, másfelől viszont – a participiumos szerkezet révén – azt is jelzi, hogy az itt említett helyreállítás még mindig zajlik. Ez pedig a Zsolt 51,19; 102,17; 142,7 alapján válik érthetővé, ahol arról olvasunk, hogy JHWH Jeruzsálem tulajdonképpeni építője. Ezekon a helyeken egyben Jeruzsálem belső felépítése is tematizálódik: akkor és csak akkor lesz képes Jeruzsálem betölteni „város”-funkcióját, amennyiben maga JHWH „építi” a várost.

A „város”-funkciót a 3b vers vonatkozó mellékmondata a falai- és monumentális kőépületeiben teljesen újjáépített, szépen elrendezett és egységesen megjelenő („illeszkedik”) város képében újra előhívja, mert ezek révén Jeruzsálem újra a védettség és közösség látható helyévé válik. Nem egymásra dobált épületek halmaza, hanem jól elrendezett, strukturált egész, architektonikai kozmosz a káros fenyegetette világ közepette.

A város további funkcióját hívja elő a 4. vers, amely felidézi Izrael „őstörténetét”. Az a korábbi tézis, miszerint Izrael tizenkét törzs szövetségként, egy (váltakozó helyszíni) központi szentély körül jött létre, mai tudásunk szerint nem tartható, mégis a bibliai emlékezet Jeruzsálemet az egymással rivalizáló területek és törzsek egységesítő központjaként őrizte meg, minthogy a jeruzsálemi Templomot Salamon ideje óta JHWH, a „nemzeti” isten főszentélyének tekintették (vö. 1Kir 12,27). Az északi országrész bukása után (Kr. e. 722) a jeruzsálemi Templom minden szempontból egyedülálló helyzetbe került, s ezt a Josija alatti központosítás és reform csak megerősítette. Jeruzsálem a törvény erejénél fogva is (vö. MTörv 16,16) Izrael kultikus központjává vált. A 4. vers e funkcióra utal archaizáló nyelvhasználatával,⁷ ám ezt a zsoltár fogság utáni keletkezési időpontjának figyelembevételével teszi, amikor is Izrael őstörténetét elsősorban család- és törzstörténetként mesélték el. A zarándoklat célját a 4d vers kifejezetten JHWH *nevének* magasztalá-

7 A 4b versben a teragramm rövid formáját találjuk: „JH törzsei” (vö. Kiv 15,2; Zsolt 68,5); a 4c vers pedig az évenkénti zarándoklat parancsára (vö. Kiv 23,17; 34,23) utal. (A 4a vers a „felvonulni” igét használja, amelynek főnévi változata a zarándokszoltár-gyűjtemény feliratában szerepel.)

sában látja. Ez megfelel az elsősorban a deuteronomikus teológiában hangoztatott szentély-teológiának, amely szerint JHWH azért választotta ki a jeruzsálemi szentélyt, hogy ott lakják „neve” (vö. MTörv 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2).

Az 5. vers Jeruzsálem különleges jelentőségének harmadik okát adja meg. Az ott szereplő héber deiktikus szócska („igen, valóban”) már a strukturális egység végét jelzi – különösen azért, mert az „oda” határozószó környezetében fordul elő. A 4. vershez hasonlóan, amelyben a „törzsek” kétszeri említése a mondandó alátámasztását szolgálja, az 5. versben a „trón” szó ismétlése emeli ki a hangsúlyozni kívánt mondanivalót: a dávidi dinasztia székvárosaként az Jeruzsálem fő küldetése, hogy a jog és az igazságosság városa legyen. E pontban két elképzelés folyik össze. Egyrészt Jeruzsálem már a Dávid előtti (jebuzita) időkben is az „igazságosság városa” címet viselte, feltehetően az ott főistenként tisztelt napisten kultusza miatt (vö. Iz 1,21.26). Másfelől az izraelita elképzelések is tartalmazták azt a gondolatot, hogy a jog és igazságosság védelme és érvényre juttatása elsődlegesen királyi feladat – mégpedig olyan, amely JHWH megbízásán alapszik.⁸ Hogy az igazságosság milyen fokban jutott érvényre a konkrét királyi ítélkezési gyakorlatban, nehezen mondható meg. Ám abból kell kiindulnunk, hogy a király jelentette a legmagasabb fellebbviteli fórumot, s hogy erre a célra Jeruzsálemben egy külön „központi bíróságot” hoztak létre (vö. 2Krn 19,8–11; Jer 21,11sk). Másfelől a bibliai hagyományban több utalást is találunk a királyi jogszolgáltatásra (vö. 2Sám 15,1–6: Absalom mint bíró; 1Kir 3,16–28: a salomoni ítélet; az 1Kir 7,7 szerint Salamon a királyi palotában egy csarnokot építtetett, „a tróntermet, hogy ott ítélkezzék”; a termet pedig az „ítéllethozatal csarnoka” névvel illették).

A Zsolt 122,5 feltűnő fordulata, miszerint ott „ülnek” Dávid házának trónjai, jól illik a Zsolt 132,12-höz, amelyben arról van szó, hogy Dávid fiai/utódai is Dávid trónján fognak ülni. Akármilyen történelmi konkrétumra is utal az 5. vers, az bizonyos, hogy a Jeruzsálemben trónoló királyi ház jog és igazságosság iránti felelősségének felidézése központi jelentőséggel bír, különösen akkor, ha összekapcsolódik a Jeruzsálemhez kötött „béke/üdvösség/közöség” tematikával.

A zsoltár harmadik strukturális egysége (6–9. vers) az első két versben megnyitott beszédhelyzetet veszi fel újra, s a hallgatót ismét Jeruzsálem kapujába helyezi. Másfelől viszont a 3–5. versben felidézett múlt folytatásának és jövőbe néző aktualizálásának is tekinthető. A fogság előtti Sion-teológiával ellentétben „Isten városa” nem JHWH trónjának helyeként áll előttünk, ahonnan ő az ellenséges népek reprezentálta káosszal folytatja világméretű küzdelmét, hanem a zsoltár azt kívánja, hogy a város *belsejében* béke és biztonság lakják, s hogy ezekből minden egyes ember részesedhessen. Ez a szakasz a Jeruzsálem nevével népetimológiailag kapcsolatba hozott

⁸ Vö. a programmatikus 72. zsoltárt; továbbá az Iz 11,1–5 „messiási” király-elképzelésben is az szerepel, hogy a király legfontosabb feladata az igazságosság.

sâlôm (béke, üdvösség) szóval játszik (6a; 7a; 8b vers), amelyet a hasonló hangzású *salwâh* (elégedettség, gondtalanság; 7b vers) szóval, illetve a *sâlâh* (biztonságban, gondtalanul élni; 6b vers) fokoz. Először is azt kell kiemelnünk, hogy a 6–7. vers jókívánságai és kérései a békét JHWH ajándékeként ábrázolják, még akkor is, ha ezek nem kifejezetten őrá irányulnak. A hallgatók (és megszólítottak) tekintete mindezek során folyamatosan (6b – 7a – 7b versek) kívülről befelé halad. A 6b vers („kik téged szeretnek”) mindazokra érthető, akik valamiféle pozitív érzelmi kapcsolatban állnak Jeruzsálemmel (vö. Iz 66,10), és azt kívánják, hogy a város betölthesse a zsolttárban megénekelt feladatköreit. A jókívánság arra irányul, hogy békevágyuk révén maguk is részesülhessenek Jeruzsálem megszerzett békéjében (vö. ezzel szemben a Jeruzsálem ellenségeire irányuló kívánságokat a Zsolt 129,5-ben). A tekintet az emberekről a falakra, majd a falakon belüli palotákra irányul. A 7ab vers (a falak és a paloták összekapcsolásával⁹) feltehetőleg a 48. zsolttárt veszi fel és értelmezi újra. Miközben e Sion-zsolttár 14. verse arra szólítja fel Jeruzsálem ellenségeit, hogy miután Jeruzsálem védőistensége szétzörta őket, most „szemléljék meg” a város védőbástyáit és házait, mint bevehetetlenségének reálszimbólumait, a 122. zsolttár jól megépített városának képe „belpolitikai” jelentőséggel bír. A város falai és palotái az ott élő és összegyűlő emberek JHWH-adta védettségének metaforái.

A 8. és 9. vers párhuzamosan szerkesztett mondataiban a beszélő is kifejezi elkötelezettségét a (JHWH-től kiesdett) béke munkálása mellett. A béke egyfelől individuális és szociális dimenziójában jelenül meg előttünk („testvéreim és társaim”), másfelől pedig olyan áldásnak tekinthető, amelyben a Templomnak („Istenünk háza”) része lehet. Ne feledjük, hogy a beszélő éppen testvérei és társai (8. vers), valamint JHWH háza iránti szeretetétől indítva imádkozik és dolgozik Jeruzsálem jólétéért és békéjéért.

E harmadik részben megjelenik az 586-os katasztrófa emléke, továbbá annak félelme, hogy esetleges világpolitikai változások Jeruzsálem veszélyeztetésével járhatnak együtt. Másfelől a testvéri közösséget megvalósító Jeruzsálem idealisztikus képe kritikus állásfoglalás is egyben, amennyiben a korabeli tényleges társadalmi feszültségekkel helyezkedik szembe.

3.2 A 123. zsolttár: Izrael mint Isten házanépe

1a *Zarándokének*

1b *Hozzád emelem szememet,*

1c *aki a mennyben trónolsz.*

2a *Lám: amint a szolgák*

2b *gazdájuk kezét figyelik,*

⁹ Azok a paloták, amelyek nagyságukkal túlnyúlnak a városfalak sziluettjén, a város erejét demonstrálják.

2c *ahogy a szolgáló*
 2d *úrnőjének kezére tekint,*
 2e *úgy tekint szemünk a mi Istenünkre, JHWH-ra,*
 2f *amíg meg nem kegyelmez nekünk.*

3a *Kegyelmezz meg nekünk, JHWH, kegyelmezz nekünk,*
 3b *mert a gyalázattal nagyon elteltünk.*
 4a *Mert nagyon eltelt a lelkünk*
 4b *a gazdagok gúnyolódásával,*
 4c *a döllyfösök büszke gőgjével.*

A 123. zsoltár¹⁰ könyörgő imádság, amelyet az urában (JHWH-ban), illetve úrnőjében bízó és annak védelmét váró ember mond el annak reményében, hogy a megvetésnek és gúnyolódásnak ezek beavatkoztaival véget vethet. A zsoltár két művészi szerkesztett részre bontható. Az első rész (1–2. vers) a bizalom megvallása, amely az 1bc-ben az égben trónoló JHWH megszólításával és a szemek felemelésének motívumával kezdődik, majd a 2. versben az egyes szám első személyű hangból többes szám első személyűbe váltva ugyancsak JHWH (kiemelve: „a mi Istenünk”) megszólításával és a szem felemelésének motívumával éri el tetőpontját. Ezt követi a második részben (3–4. vers) a közvetlenül JHWH-hoz intézett beszéd, amelyet az előző rész utolsó motívumának ismétlése vezet be („amíg meg nem kegyelmez nekünk” – „kegyelmezz meg nekünk”), és köt szorosán az előzőhöz. A szakaszt kezdő két imperativus között („kegyelmezz”) áll Isten közvetlen megszólítása (ó, JHWH), amely az ismétlés mellett ugyancsak a retorikai hatást erősíti. A 3b vers okhatározói mellékmondata magyarázza a két felszólítást. Ez a magyarázat egyben a panasz szerepkörét is betölti, s az egész második részen végighúzódik.

A zsoltár dramaturgiáját a következő sémával ábrázolhatjuk:

I. A BIZALOM MEGVALLÁSA

- 1 A beszélő „én” vágyakozva feltekint JHWH-ra, a mennyben trónoló nagykirályra
- 2 A beszédhelyzet kiterjed a kollektív „mi”-re egykettős hasonlat (szolgák – uruk, szolgálók – úrnőjük) alakjában

II. KEGYELMI KÉRVÉNY

- 3a Kétszeres kérés, amelynek hivatkozási alapja Isten nevének említése
- 3b–4c A kérés megokolása; a veszedelem bemutatása (megvetés és gőg)

A zsoltár „hozzád” – azaz „hozzád és senki máshoz” – személyes névmással kezdődik (1b vers). Bár az 1c értelmezőjéből („te, égben-trónoló”) egyértelműen kiderül, hogy a megszólított „te” nem más,

¹⁰ Fontos újabb tanulmányok a 123. zsoltárhoz: Ballhorn, i. m. 229; Crow, i. m. 48–51; Keet: i. m. 30–41.

mint JHWH – azaz nem valamely egyéb égi vagy földi hatalmasság –, az Istennév mégis csak a 2e versben hangzik el. Ily módon feszültség jön létre az 1b és a 2e között, ami több szövegelemen végigvonul. A szemek felemelése például kifejezetten polivalens motívum: a Zsolt 121,1-ben a félelem és a kiszolgáltatottság kifejezésének eszköze, máshol viszont a bizalom és a várakozás jele, amely egyben azt is vallja, hogy létezik segítség – s éppen a megszólított, mennyben trónoló Istentől érkezik. Az „égben-trónoló” istenjelző megint csak több implikációval bír: jelenti Isten világ feletti királyságát, akinek ebben az esetben az a feladata, hogy a világrendet fenyegető világpolitikai káoszt legyőzi (vö. Zsolt 2,4; 93,1–4), igazságosságának világrendjét érvényre juttatja (vö. Zsolt 11,4–7), és a földön élő teremtményeket minden jóval megajándékozza (vö. Zsolt 104,1–2.27–28; 145,11–13.15–16). Mint az „égnek istene” egyben ő az az Isten, aki lehajol a megvetettekhez és a szegényekhez, és véget vet szerencsétlen és szenvedésekkel teli élethelyzetüknek (vö. Zsolt 113,5–9). Ám az „égnek istene” elsősorban azt jelenti, hogy megvan az ereje ahhoz, hogy mindent megtegyen, amit csak akar (vö. Zsolt 115,3). *Ehhez* az Istenhez emeli szemét a lírai én az 1b versben. Hogy pontosan ki ez az „én”, nehezen dönthető el: lehet egy individuális beszélő, aki aztán a zsoltár előrehaladtával a „mi”-csoport tagjaként határozza meg önmagát (2f 3–4 versek), de lehet eleve a „mi” megszélyesítése is. A Zsolt 120–134 nagy kompozícióján belül a Zsolt 123 „én”-je jól illeszkedik a megelőző zsoltár „én”-jéhez.

A 2. vers kettős hasonlata a szemek felemelésének motívumát viszi tovább, s két szempontból is fokozza a zsoltár dramaturgiáját. Egyrészt a rabszolga-metafora első ránézésre idegen és zavaró motívum az első két vers bizalomtól áthatott légkörében. Másfelől a nemek megkülönböztetése jelentős következményekkel bír a zsoltár istenképe szempontjából. Általában abból szokás kiindulni, hogy a kettős hasonlatnak egy átlagos nagyparaszti „háztartás” szociális rendje az alapja, amelyben számos olyan szolga él, akikre munkarejük miatt szükség van, s akikről a gazda (már csak saját érdekében is) gondoskodik, s akiket a szó tágabb értelmében vett családja körébe fogad. Ehhez hasonlóan a „ház úrnőjének” is van egy, a közvetlen szolgálatára rendelt szolgálója, aki a szolganépen belül különleges kapcsolatban áll úrnőjével. Ha ezt a helyzetet tekintjük a 2. vers kiindulópontjának, máris rábukkantunk a bizalom erőteljes motívumára. A szolgák és a személyi szolgáló addigi tapasztalataik alapján bízhatnak abban, hogy „uruktól” és „úrnőjüktől” mindazt megkapják, amire szükségük van, és amit megérdemelnek. Így aztán tekintetüket teljes bizalommal urukra és úrnőjükre emelhetik – s ugyanígy cselekedhet a zsoltárimádságot mondó férfi és nő, ha szemét JHWH-hoz, istenéhez emeli. Ezzel az elterjedt értelmezéssel szemben áll természetesen az a tény, hogy a 2c versben szereplő szó nem személyi szolgát (amolyan társalkodónőt), hanem rabszolgánőt jelent, aki a háznépen és családon belül is szociálisan a legalacsonyabb helyet foglalja el, aki semmilyen joggal nem rendelkezik, s a ház anyagi javai közé tartozik. Ebben az értelemben használja a

Ter 16,4; Iz 24,2; Bölcs 30,23; valamint a Zsolt 123,2 is az „úrnő” – „rabszolganő” szembeállítást. Ha mindezt elfogadjuk, akkor a 2ab versben is az „úr” – „rabszolga” analóg párját fedezhetjük fel. Ezzel természetesen a hasonlat konnotációi is megváltoznak: az úr és szolgálói, s az úrnő és személyi szolgálója közötti bizalmi kapcsolat helyére a függőség és jogfosztottság, sőt a félelem és kiszolgáltatottság helyzete lép. E negatív konnotációkat tovább fokozza a „kéz” képe, amely a rabszolgák feletti hatalom és büntetési jogkör metaforája lehet. Ha a zsoltárt e szerint az értelmezés szerint olvassuk, akkor erőteljes feszültségre bukkanunk, amely egész dramaturgiáját átszövi. Az imádkozó férfiak és nők a jogfosztott rabszolgákkal és rabszolganőkkel azonosítják magukat, akik totális bizonytalanságban csüngenek uruk és úrnőjük kezén, abban a reményben, hogy a kéz javukra fog cselekedni. Nem lesújt rájuk, hanem megmenti őket; nem parancsot oszt, hanem ajándékot. Abban reménykednek, hogy JHWH, az ő Istenük nem rabszolgatartóként, hanem a rabszolgák patrónusaként nyilvánul meg számukra. Minthogy az ő tulajdonát képezik, azt remélik, hogy síkra száll az érdekükben, és véget vet szenvedésüknek, annál is inkább, mert ez felel meg legbensőbb lényegének, ahogy azt a Sínai-hegyi önkinyilatkoztatásában proklamálta (vö. Kiv 34,6). Ez tehát az első meglepetés, amellyel a zsoltár dramaturgiájában találkozunk. A mindenható nagykirály égben trónoló képével indul, akihez az imádkozó férfiak és nők rabszolgák és rabszolganők gyanánt félelemmel s egyben reménykedve tekintenek fel, majd a 2f-ben JHWH képében éri el tetőpontját, aki Istenmivoltát azáltal mutatja meg, hogy kegyelméből odafordul a kicsinyekhez, gyengékhez és megvetettekhez, hogy megmentse őket. Az a tény pedig, hogy a 2. versben explicit módon megfogalmazott nemi különbségtétel nemcsak a beszélő csoport nemi összetételéről referál, hanem JHWH-t is férfi és női tulajdonságokkal képzei el, a zsoltár – mint az isteni kegyelem működésének dramaturgiája – második meglepetése.

JHWH irgalmasságára épít a zsoltár második fele (3–4. vers). Kettős kegyelmi kérelemmel kezdődik (vö. Zsolt 57,1), amely tudatosan a JHWH (vö. Zsolt 124) névvel megszólított személyes Istenhez fordul (3a). A 3b–4c-ben olvasható indoklás, amelynek célja az, hogy JHWH-t rábírja arra, hogy végre nevének és lényének megfelelően cselekedjen, azt a helyzetet festi le, amelyben JHWH-nak megmentőként kell fellépnie. Akármilyen kor- és szociáltörténeti helyzeten alapszik is ez az érvelés, az biztos, hogy az imádkozók szemszögéből a mindennapok jellemző, terhes és fenyegető része. Az „ellenségnek” tulajdonított jelzők arra utalnak, hogy olyan emberekkel van dolgunk, akik magukat teszik meg cselekvésük mértékévé (ők a magabiztosak, vö. Iz 32,1), akikből hiányzik bármilyen szociális érzék, s akik másfelől arra sem hajlandók, hogy gyakorlatias magatartásukat alávéssék az Istentől szentesített rendnek. Amikor ezt a magatartást „gúnynak” és „gógnek” nevezi a beszélő, az a kiszolgáltatottság és megalázottság fogalmazódik meg, amelytől a zsoltárt imádkozó egyén már túlságosan régóta („nagyon eltelt a

lelkünk”) szenved. Minthogy a „szolgák” és „szolgálók” JHWH tulajdonának és házanépének érzik magukat, a 3–4. versben adott indoklás egyenesen JHWH-ra vonatkozik. Őt éri végső soron a gúny és a gőg! Ezt pedig – éppen Isten mivolta miatt – nem tűrheti és nem is tűri tovább. S ez nemcsak vágy, hanem bizonyosság.

3.3 A 132. zsoltár: Sion mint JHWH lakóhelye és az áldás forrása

1a Zarándokének

- 1b Emlékezzél meg, JHWH, Dávidról,
 1c és minden fáradozásáról.
 2a Megesküdött JHWH-nak,
 2b ígéretet tett Jákob erősének:
 3a „Nem lépek be addig házam sátrába,
 3b nem fekszem le nyugóhelyemre,
 4a nem engedek addig álmat szememnek,
 4b és szempilláimnak nyugodalmat,
 5a amíg hajlékot nem találok JHWH-nak,
 5b lakóhelyet Jákob erősének.”
 6a Íme, hallottuk, hogy Efratában van,
 6b rátaláltunk Jáár mezején.
 7a Vonuljunk lakóhelyéhez,
 7b boruljunk le lába zsámolyához.
 8a Indulj el, JHWH, nyugalmad helyére,
 8b te és fölséged szekrénye.
 9a Igazságba öltözzenek papjaid,
 9b szentjeid ujjongjanak!
 10a A te szolgáért, Dávidért
 10b ne fordulj el fölkened arcától.
 11a JHWH Dávidnak hűséget esküdött –
 11b meg nem másítja:
 11c „Nemzetségedből emelek
 11d utódot trónodra.
 12a Ha megtartják szövetségemet fiaid,
 12b és intelmeimet, amelyekre tanítom őket,
 12c akkor az ő fiaik is
 12d trónodon ülnek örökké.”
 13a Mert Siont választotta ki JHWH magának,
 13b ezt kívánta lakóhelyének:
 14a „Ez lesz nyugóhelyem örökre,
 14b itt fogok lakni, mert ezt kedvelem.
 15a Eledelét gazdagon megáldom,
 15b szegényeit kenyérrel táplálom.
 16a Üdvösségbe öltöztetem papjait,
 16b szentjei ujjongva ujjonganak.
 17a Felemelem ott Dávid szarvát,
 17b lámpást készítek fölkenetemnek.

18a *Ellenségeit szégyenbe öltöztetem,*
 18b *ám az ő fején ragyogni fog koronája!"*

A 132. zsoltár¹¹ a leghosszabb és teológiai szempontból a leginkább reflektált darab a zarándokzsoltár-gyűjteményen belül. A Sion-teológiát fejt ki úgy, hogy közben visszanyúl a szövetség ládájának átviteléről szóló hagyományra (vö. 1Sám 7,1–2; 2Sám 6,1–19), a Nátán által közvetített, Dávidnak adott ígéretre (vö. 2Sám 7,1–17), valamint a salamoni Templom felépítésére (vö. 1Kir 8,1–13). Ezenkívül a 132. zsoltár felhasználja a ládához kapcsolódó két mondat motívumát (Szám 10,35), valamint a Zsolt 89 messiáskirály-elképzelését, anélkül azonban, hogy az ott szereplő JHWH – felkent kapcsolatot a 2. zsoltár apa – fiú modellje alapján értelmezné. A 132. zsoltár rendkívül fontos szerepet tölt be a Bibliában, s ez azon is leolvasható, hogy szó szerint bekerül a jeruzsálemi templom felszenteléséről szóló híradásba (Salamon templomszentelő imádságába) a Krónikák második könyvében (vö. 2Krón 6,40–42).

A zsoltár két részre osztható (1–9. és 10–18. vers). Egy fohászt követően előbb Dávid (1–5. vers), majd JHWH (10–12. vers) esküjét halljuk egy-egy közvetlen idézetben. A 6–9. vers arról tudósít, hogy miként teljesedett be Dávid esküje, a 13–18-ban pedig ehhez hasonlóan JHWH számol be arról, hogy miként szándékozik állni adott szavát. Mindkét téma összekötő eleme – a zarándokzsoltár-gyűjtemény tematikájának megfelelően – Sion mint Isten jelenlétének és az ott uralkodó dávidi dinasztíának lakóhelye. A zsoltár a királyteológiát a jövőbe helyezi (a JHWH cselekvését leíró igéknek erőteljesen futurum jellege van, ami által a hangsúly az eljövendő, „örök” dinasztíának ígéretére esik). Ezen túlmenően Sion – ahogy a zarándokzsoltárokból általában – az áldás helye is, amelyet JHWH maga (nem pedig a dávidi király) oszt ki. Ebben a motívumban is a fogság utáni gondolkörre bukkanunk: Sion hegye Isten jelenlétének a helye, s a hozzá kötődő messiási királyság ígérete csak azért maradhat eleven, mert JHWH személye köti Sion hegyéhez.

Ha egy pillantást vetünk a Sámuel második könyve 7. fejezetére, észrevehetjük a 132. zsoltár különleges Sion-teológiai vonását. Miközben Dávid a 2Sám 7-ben egy templom (azaz JHWH királyi palotájának) építéséről beszél, itt a szövetség ládájának (JHWH ereje realszimbólumának) nyugvóhelyéről, illetőleg JHWH nyugalmi he-

11 Fontos újabb tanulmányok a 132. zsoltárhoz: Auwers, Jean-Marie: *Le Psaume 132 parmi les graduels*. In RB 103 (1996), 546–560; Emmendorfer, Michael: *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der altesamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1998 (FAT 21) 239–248; Laato, Antti: *Psalm 132. A Case Study in Methodology*. In CBQ 61 (1999) 24–33; Patton, Corrine L.: *Psalm 132. A Methodological Inquiry*. In CBQ 57 (1995) 643–654; Pietsch, Michael: *„Dieser ist der Spross Davids ...” Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im altesamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schriften*. Neukirchen-Vlym, Neukirchener 2003 123–138; Saur, Markus: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, de Gruyter 2004 (BZAW 340) 225–248; Steymans, Hans Ulrich: *Psalm 89 und der Davidbund*. Frankfurt a.M., Lang 2005 298–302.

lyéről van szó.¹² E ponton a zsoltár alighanem tudatosan visszautal az államalapítás előtti időkre (vö. a 6. vers utalásait az 1Sám 6,1–7,2-re), ami pedig a 122. zsoltárt hívja emlékezetünkbe, amely Jeruzsálemet a törzsek gyülekezőhelyeként mutatta be. Valószínűleg a 2. és 4. versben elhangzó istennév („Jákob erőse” – ezzel áldotta meg halálos ágyán Jákob Józsefet) funkciója is az, hogy ezt a korai légkört idézze fel. Az pedig, hogy a 2Sám 7-tel szemben a 132. zsoltár a salomoni templom építését nem úgy képzei el, mint JHWH királyi palotájának megalkotását, a 13–16. versekből derül ki: e részben Sion úgy áll előttünk, mint a kultikus étkezés és ünnep közösségi színtere¹³. Az ünnep és az étkezés alapítója és szervezője pedig maga a Sionon lakó JHWH.

A zsoltár két részét számos ismétlés szövi össze egymással. Dinamikus egység jön így létre: a szöveg elején Dávid esküje áll, amelyben megfogadja, hogy otthont készít JHWH számára (3–5. vers). Az eskü végrehajtására akkor kerül sor, amikor az egész közösség elvonul a szövetség ládájának efratai (Kirjat-Jearim) tartózkodási helyére, s arra kéri JHWH-t, hogy ő maga válassza ki nyugalomának helyét. Ekkor aztán megteremthetik a kultuszt is, amelynek legfőbb jellemzője a papok és „jámbor hívők” igazságban és ünnepi örömben megvalósuló egysége (6–9. vers). Dávid fáradozásainak ellenszolgáltatásaként JHWH esküben „örök” királyságot ígér Dávidnak. Megvalósulását mindenesetre ahhoz a feltételhez köti, hogy Dávid fiai és utódai a szövetségi és a Tórához való hűségben élnek (11–12. vers). A király- és a prófétai könyvek azt a véleményt képviselik, hogy a jeruzsálemi királyok nem tartották magukat ehhez a feltételhez, s hogy éppen ezért lett vége a „rég” királyságnak, és ezért jelent meg az „új”, „messiási” királyság ígénye (vö. különösen Iz 11,1–10; Mik 4,14–5,5). A Dávidnak adott eskü újfajta teljesítésének reménye jelenik meg a 132. zsoltárban is (vö. 17–18. vers), ám a zsoltár JHWH régi esküjének új beváltását a Sionon megtapasztalt étkezési és ünnepi közösséghez köti (15–16. vers) – annak fényében, hogy maga az ottani kultusz is Dávidra, illetve JHWH-ra vezethető vissza.

A zsoltár dramaturgiáját a következő sémával ábrázolhatjuk:

I. DÁVID JHWH-NAK TETT ESKÜJE ÉS ANNAK KONKRÉT BEVÁLTÁSA

- 1 Bevezető kérés Dávid fáradozásaira való hivatkozással
- 2–5 Dávid JHWH-nak tett esküje: megkeresi JHWH nyugalomának helyét

12 Míg a 2Sám 7,2 a „cédruspalotát” (Dávid házát) és a „sátrat” (a szövetség ládájának házát) állítja szembe, addig a Zsolt 132 azzal az elhatározással indul, hogy Dávid nem lép be addig pihenésének helyére, amíg JHWH számára meg nem teremti a nyugalom helyét. A zsoltár itt a 2Sám 7,1-ben szereplő nyugalom motívumát eleveníti fel, s a szövegösszefüggésnek megfelelően kissé megváltoztatta.

13 A 13. vers nem Sion „hegyéről” beszél, hanem Sionról mint JHWH „lakóhelyéről”. A 13–16-ban szereplő, Sionra vonatkozó suffixumok kivétel nélkül nőneműek, úgyhogy nagy valószínűséggel a szó a „város” értelmében szerepel.

- 6–7 Zarándoklat a szövetség ládájához; tiszteletadás a láda mint a láthatatlanul ott trónoló JHWH lábának zsámolya előtt
- 8–9 Kérés JHWH-hoz: válassza ki nyugalmanak helyét és az ott végzendő kultuszt

II. JHWH DÁVIDNAK TETT ESKÜJE ÉS ANNAK (MÉG BE NEM TELJESEDETT) BEVÁLTÁSA

- 10 A kérés bevezetése: „a te szolgáért, Dávidért”
- 11–12 JHWH esküje: az „örök” lakóhely kiválasztása, természetesen azzal a feltétellel, hogy Dávidnak engedelmeskednie kell JHWH-nak
- 13–16 JHWH kiválasztja Siont nyugalma helyéül, és megalapítja az ottani kultuszt étkezési és ünnepi közösség formájában
- 17–18 Az „örök” királyság ígéretének megerősítése. Az ígélet a Sion-hegyi liturgia dinamikáján alapul

A rendelkezésünkre álló hely korlátai miatt nem vállalkozhatunk e terjedelmes zsoltár részletes elemzésére. Helyette felsorolok néhány, jelen témánk szempontjából fontos szempontot:

(1) A zsoltár művészi módon köt össze két hagyományos Sion-motívumot: „Sion mint Isten jelenlétének helye”, valamint „Sion mint a dávidi királyság központja”. Ez a méltóság nem az idők kezdete óta illeti meg Siont – ahogy a fogság előtti Sion- és királyságteológia mitikus képei (amelyek maguk is a jahve-vallás előtti vagy azon kívüli hagyományból származnak) állították –, hanem alapja Sion kiválasztása, amely egyfelől JHWH e hely iránti „kívánságára” és „szeretetére” megy vissza, másfelől pedig Dávid kezdeményezésének köszönhetően vált valósággá. E kezdeményezést JHWH kettős kitüntetéssel „honorálja”: Siont boldog és szerencsés várossá teszi, s odaigéri áldását is, *továbbá* megígéri Dávidnak uralkodói háza fennmaradását, amelynek trónja ugyancsak a Sionon áll.

(2) A zsoltár a 2Sám 6–7 elbeszélését eleveníti fel, amelyben Dávid átviszi a szövetség ládáját Jeruzsálembe, továbbá megfogalmazza a Templom megépítésének szándékát. Ugyanakkor a 2Sám 6–7-hez képest új teológiai hangsúlyok is megjelennek. A szövetség ládájának nincs már semmi szerepe. Dávid nem „JHWH szövetségi ládájának” nyugvóhelyét kívánja megépíteni, ahogy ezt a Krónikák könyveinek teológusai állították (vö. 1Krn 28,2). JHWH nyugalmanak helyéről van itt szó, ahogy a 14. versben ő maga mondja: „Ez lesz nyugvóhelyem örökre, itt fogok lakni, mert ezt kedvelem”. A 8. versben pedig, amely JHWH-t arra szólítja fel, hogy keressen magának egy helyet, ahol megnyugszik majd, éppenséggel paradox fogalmazással van dolgunk. Egyrészt az itt idézett mondat (Szám 10,35) eredetileg csatakiáltás volt, amely a láda harcba-indulását kísérte. Másrészt nem háborúról, hanem ellenkezőleg, JHWH megnyugvásáról, a béke kinyilvánításának jeléről van itt szó. Ezek szerint Sion hegyének Istene már nem a fogság előtti teológia hadistene, hanem

az az isten, aki a Zsolt 46,9–11 fogság után fogant kiegészítése értelmében véget vet a háborúnak¹⁴ és a Sionon megvalósítja a béke közösségét (vö. Zak 9,9; Iz 2,1–5; Mik 4,1–5). A béke perspektívája jellemzi a Sion-hegyi liturgiát is, amelyről a 9. és 15–16. versek tudósítanak.

(3) A 9.15–16 versek értelmében JHWH Sion-hegyi jelenléte a hegyet az élet és az étkezés közösségévé teszi, amellyel elsősorban is a szegényeknek kell eltetniük (15b). Az a kérdés, hogy a 16. versben szereplő „papok” és „szentek” kifejezés két különböző csoportot (azaz papokat és laikusokat) jelöl-e, s ezzel a közösség akkori társadalmi rang szerinti széttagolódásával száll szembe, vagy pedig külön-külön JHWH egész ünneplő közösségét jelöli az Iz 61,6 értelmében, ahol minden izraelitát „JHWH papjainak” és „Isten szolgálóinak” neveznek – nehezen dönthető el. A teológiai súlypont mindkét jelentés esetében azonos: Sion lakóinak (különösen a liturgia résztvevőinek) egyetlen nagy lakoma- és ünnepi közösség résztvevőiként kell megtapasztalniuk önmagukat, hogy ennek során részesüljenek Sion Istenének ajándékaiban, az „igazság(osság)ban” és az „üdvösségben” (vö. 9a és 16a)¹⁵. A zsoltár a papokat és a szenteket különböző suffixumokkal kétféleképp jellemzi: a 9. vers JHWH-val hozza őket kapcsolatba („papjaid”; „szentjeid”), a 16. vers pedig Sionhoz kapcsolja őket („papjai”; „szentjei”).

(4) A Sionon élő vagy ott összegyűlő emberek – különös tekintettel a liturgikus lakoma- és ünnepi közösségre – JHWH különleges áldását élvezik (15. vers). A megáldottság szempontja abban is megjelenik, hogy a 9. és 16. versben az „ujjongás” motívumával találkozunk. Ez a MTörv-ben kifejtett áldás- és ünnepteológia visszhangja, amely a 132. zsoltárban kivételesen a Sion-teológiához kapcsolódik. Az ugyan nem eldöntött, hogy a 15. versben szereplő étkezés kizárólagosan a kultikus étkezésre, vagy – valószínűsíthető módon – minden jeruzsálemi étkezésre, azaz a Sion-hegyi hétköznapiakra vonatkozik. Akárhogy is, a végső mondanivaló egyértelmű: mivel JHWH maga választotta ki Siont lakóhelyéül, a város/hegy JHWH áldásának különleges helyszínévé vált, s ez minden oda érkező számára kézzelfoghatóvá válik az élelem bőségében, valamint abban, hogy Jeruzsálemben még a szegények is jóllakásig teleehetik magukat. Mindez a deuteronomiumi aratás-teológia kibővítése, amelyben csak arról van szó, hogy a gazdag parasztok a hálaadó, ünnepi lakomára meghívták a szegényeket és az idegeneket (vö. MTörv 14,26). A Zsolt 132 azt hangsúlyozza, hogy JHWH az, aki Sion isteneként meghívja az embert a Sion-hegyi lakoma közösségébe, s ezzel megvalósítja igazságosságának és üdvösségének rendjét (9b.16b).

14 Ehhez az irodalmi elmélethez vö. Otto, Eckart: *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient*. Stuttgart, Kohlhammer 1999 (Theologie und Frieden 18) 112–117.

15 Abban az elképzelésben, hogy a Sion-hegy papjai igazságosságba öltöznek, valószínűleg az ősi Jeruzsálem-jelző („Igazságosság városa”) él tovább (vö. Iz 1,26).

3.4 A 133. zoltár: Izrael mint testvéri közösség

1a *Zarándokének – Dávidtól*

1b *Íme, mily jó és szép,
1c ha a testvérek valóban együtt laknak / élnek.*

2a *Olyan, mint a drága olaj az ember fején,
2b amely végigcsordul a szakállon,
2c Áron szakállán,
2d amely leomlik palástja szegélyéig.
3a Olyan, mint a Hermon harmatja,
3b amely leszáll Sion hegyeire.*

3c *Mert ott ad az Úr áldást,
3d életet örök időkre.*

A 133. zoltár¹⁶ szorosan kapcsolódik az őt megelőző 132. darabhoz. Egyfelől ismét Sion, az áldás helye jelenik meg benne, másfelől pedig kibontja a 132. zoltárban éppen csak megcsendülő látomást Sionról, arról a helyről, ahol Izrael testvéri családként jön létre, és *ebben* a minőségében válik jó illatú olajjává és éltető harmattá a szét-szórt Izrael, sőt az egész világ számára.

A zoltár mindig is lenyűgözte értelmezőit, elsősorban lírai-metaforikus formájával, amely lehetővé teszi számára annak megte-remtését, amit „politikai lírának” nevezhetünk. Sikerül ugyanis a társadalompolitikai és kultikus valóságot a hasonlatokkal és merész metaforákkal olyan mértékben vegyíteni, hogy a rövid szövegben létrehozza a zarándokzoltár-gyűjtemény programjának költői sűrít-ményét. Azt, hogy már az ősegyház is milyen szeretettel fordult e zoltár felé, Szent Ágoston tanúsítja. Többek között az alábbiakat írja: „Ez a zoltár rövid, ám nagyon ismert és sokat idézett. *Íme, mily jó és áldásos, ha a testvérek együtt élnek.* Olyan édes dallam ez, hogy

16 Fontos újabb tanulmányok a 133. zoltárhoz: Ballhorn, Egbert: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und des Fünften Psalmenbuchs (Ps 90–150)*. Berlin, Philo, 2004, 243–245; Berlin, Adele: *On the Interpretation of Ps 133*. In Follis, Elaine R. (ed.): *Directions in Biblical Hebrew Poetry*. Sheffield, Academic 1987, 141–148; Booi, Thijs: *Psalm 133*. In EL 77 (2001) 5–22; Keel, Othmar: *Kultische Brüderlichkeit – Ps 133*. FZphTh 23 (1976) 68–80; Keel, Cuthbert C.: *A Study of the Psalms of Ascents. A Critical and Exegetical Commentary upon Psalms CXX to CXXXIV*. London, The Mitre Press, 1969, 102–107. Mays, James L.: *There the Blessing. An Exposition of Psalm 133*. In Strawn, Brent A.; Bowen, Nancy R. (ed.): *A God so Near. Essays on Old Testament Theology / Festschrift für Patrick D. Miller*. Winona Lake, Eisenbrauns 2003, 79–90. Tsumura, David T.: *Sorites in Psalm 133,2–3a*. In Bib 61 (1980) 416–417. Watson, Wilfred G.E.: *The Hidden Simile in Psalm 133*. In Bib 60 (1979) 108–109; Weiß, Meir: *Psalm 133*. In Shnaton 12 (2000) 61–64; Zenger, Erich: *Vom Segen der Brüderlichkeit. Überlegungen zum Verständnis des 133. Psalms*. In Mosis, Rudolf, Ruppert, Lothar (ed.): *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie*. Festschrift für Alfons Deissler. Freiburg i. Br. Herder, 1989, 173–182.

még azok is énekelgetik, akik nem ismerik a Zsoltárok könyvét. Olyan édes, mint az a szeretet, amely eléri, hogy a testvérek együtt éljenek. Az pedig, testvéreim, hogy az együttélés mily jó és áldásos, nem szorul rá értelmezésre vagy magyarázatra. [...] Hiszen ez a zsoltár, ez az édes zene, ez a fület és értelmet egyaránt gyönyörködtető kedves dallam szülte a monostorokat is. Ez a dallam ébresztette azokat a testvéreket, akik a közös életre vágytak, ez a zsoltárszó volt az ő ébresztő harsonájuk. Felhangzott az egész világon, s azok, akik korábban külön voltak, akkor egybe gyűltek.”¹⁷

A zsoltár felépítése egyszerű és művészi, alapja a zarándokzsoltárookra általában jellemző retorikai alakzat, az anadiplosis (a gondolatot továbbvivő ismétlés). Az 1. vers egy bölcsességi mondás keretében foglalja a beszélő csodálkozását, amelyet a Sionon megtapasztalt, tovább nem részletezett testvériség élménye vált ki. E mondás himnikus és didaktikus egyben, s e kettős funkciójában erősen emlékeztet az 1. zsoltár prológius-szerepére a Zsoltárok könyv éln. A 2–3b vers két hasonlatot tartalmaz, amelyek metaforikusan megvilágítják és elmélyítik az 1. vers kijelentését. A 3cd a testvéri együttélés erejét teológiai szempontból világítja meg, s köti egyértelműen Sion-hegyéhez: JHWH maga árasztotta el e helyet áldásával, ezért mindaz, ami azt különlegessé és hatékonyá teszi, csak JHWH folyamatos és elkötelezett odafordulásának köszönhető. Erősen leegyszerűsítve azt is mondhatnánk, hogy az 1. és 3cd vers foglalja össze a tartalmi mondanivalót, s a közrefogott verssorok (2–3b) alkotják ennek illusztrációját, mindazonáltal a 2c és a 3b vers is kilép a képi szintjéről, s érinti a tartalmi szintet (vö. 2c: Áron, azaz a főpap; 3b: Sion hegye) is.

A zsoltár dramaturgiáját a következő sémával ábrázolhatjuk:

I. TÉTELMONDAT: A TESTVÉRI KÖZÖSSÉG EREJE ÉS SZÉPSÉGE

1 Bölcsességi makarizmus appellatív funkcióval

II. KÉT HASONLAT

2 Első hasonlat: olyan, mint a lecsorduló olajkenet

3ab Második hasonlat: olyan, mint a leszálló harmat

III. TÉTELMONDAT: JHWH ÁLDÁSA A TESTVÉRI KÖZÖSSÉGEN

3cd Összefoglalás, indoklás és megerősítés

Az 1b vers makarizmus szándékoltan többértelmű. Vajon vér szerinti testvérek együttéléséről és a paraszti örökség közös műveléséről van szó (családi szint)? Vagy egy falu, város, a Templom vagy egész Izrael egymással szemben álló társadalmi csoportjainak békés együttélését értjük alatta (politikai szint)? Vagy éppen a törzsek, illetve az északi és déli országrész (nemzeti szint), vagy az anyaország és a diaszpóra egységéről hallunk? Vajon a kultikus ünnepek

17 S. Augustinus: Enarratio in psalmum CXXXII. 1–2. PL 36. Latinból fordította: Dejsics Konrád.

alkalmával megélt közösségi élményről van szó, amikor célzottan megszűnik minden társadalmi különbség és szociális diszkrimináció, amely egyébként áthatja a hétköznapiakat – arra való tekintettel, hogy mindannyian „JHWH családját” alkotják? Mit jelent az 1c vers héber igéje: a profán vagy kultikus lakoma mellett „együtt ülni” értelmében használatos? Vagy a közös élet metaforájaként szerepel? Esetleg arra az életközösségre utal, amely egyéb zsoltárokból a zarándok és a Templom Istene között jön létre (vö. Zsolt 27,4; 84,5, ahol „élni” = „ott maradni”)? Vagy az ige a „letelepedni” jelentésben szerepel, s ezek szerint a boldogságmondás arra a – fogság utáni újjáépítés idején teljességgel érthető – vállalkozásra szólít fel, hogy a vallásos ember költözzék Jeruzsálembe és lakjon a Templom szomszédságában? Hasonlóan többértelmű a „testvér” szó is. A bibliai hagyományban többször feldolgozott testvér-testvér ellentétéről van itt szó (Káin/Ábel; Jákob/Ézsau; József és testvérei; Jefe és testvérei), úgyhogy a boldogságmondás a kiengesztelődésre és a békére buzdít? Vagy a deuteronomiumi testvér-ethosz csendül itt fel, amely arra indít, hogy „JHWH népén” belül mindenki részesülhesen az alapvető jogegyenlőségben, s hogy a gazdagok és hatalmasok felkarolják a szegényeket és gyengéket, ezáltal munkálván a valódi testvériséget? Ezen túlmenően mit jelent a „valóban együtt” kifejezés az 1c versben? A külső egységről és összetartozásról van szó, amelyből senki sincs kizárva? Vagy a különböző teológiai és politikai áramlatok kiegyezéséről?

A zsoltár nyitott kezdetének éppen az a poétikai vonzereje, hogy az összes megnevezett dimenziót és szintet átfogja és megszólaltatja, s csak később, a zsoltár vége felé jelöli ki pontosabban az értelmezési horizontot (3cd). Ott már a Sionon megélt hétköznapi, *mindenekelőtt* a liturgiában konkretizálódó testvéri közösségről van szó, amelyet JHWH hoz létre lakásának helyén (vö. Zsolt 132). Amennyiben feltételezésem nem csal, s a 133. zsoltárt összeállítói kifejezetten a gyülekezés zsoltárának szánták, az 1c-ben használt „lakni” ige a 132. zsoltár felől újabb konnotációval gazdagodik. Minthogy ott a Sion JHWH „lakóhelyeként” szerepel, a Sionon való „lakás” JHWH-val való „együttlakást”, vele való „életközösséget” is jelent.

A Sionon megélt testvéri közösségről, s annak csúcjáról, a Sion-hegyi liturgiáról állítja az 1b vers, hogy „jó/hasznos/kellemes” és „kedves/szép/áldásos”. Míg a „jó” jelző azt emeli ki, hogy a testvéri életközösség és közös ünneplés táplálja az életet (vö. a Ter 1 formuláját: „Isten látta, hogy jó”), a „szép” kifejezés azt hangsúlyozza, hogy épp ez az ünneplés mutatja meg az élet valódi szépségét és fényét. Mindkét aspektus áll azokra, akik folyamatosan e közösségben élnek, de azokra is, akik csak időnként lehetnek részesei, vagy éppen csak külső szemlélői lehetnek. Az 1bc vers a megtapasztalhatóságra épít („íme”), s célja az, hogy az élet valódi művészetét közvetítse hallgatója számára, méghozzá ismerős bölcsességirodalmi programba foglaltan: az élet művészete a közösségi élet művészetében lelhető fel.

A testvéri közösség erejét a 2–3b versekben két hasonlat szemlélteti. A *tertium comparationis* mindkét esetben az olaj (2. vers),

illetve harmat (3b vers) leszállása/leömlése által kiváltott pozitív hatás.

A bőrre öntött bőséges olajkenet hasonlata az ünnep – az ünnepi vacsora, illetve Áron és a főpap ünnepélyes felkenésének – légkörét idézi fel. A két ünnepi alkalom a szóismétlés (anadiplozis) retorikai alakzatán keresztül nyelvileg szorosan összefonódik egymással, sőt egybefolyik: az olaj lecsorog a bőrön – az ünnepi lakoma alkalmával egészen le a résztvevők szakállán, Áron pap felkenésekor pedig le az ő szakállán, amely pedig leomlik főpapi ruhájának szegélyéig, s így az olajat még arra is lecsordítja.¹⁸ A két elem így is egyetlen hasonlatot alkot: az ünnep titokzatos erejét jelenítik meg. Jóllehet a templomi liturgia és az ünnepi étkezés különbözőképpen zajlik, mégis van közös élményhelyzetük. Aki bármelyik alkalmon részt vesz, az nemcsak az eleven, megigéző ünnepi hangulatba merül bele, hanem annak a nagy családnak részeként is éli meg magát, amely együtt üli az ünnepet. Mindez különösen is áll az ünnepi lakomára. Az emberek együtt élvezik az ételt, s vele együtt a többiek jelenlétét. Az pedig, hogy a 133. zsoltár költője éppen a lecsorduló olajat választotta a két hasonlat alapjául, az anyag mindkét alkalomhoz kötődő speciális funkciójából adódik.

Az illatosított olajat, amellyel megkenték a (profán vagy kultikus) étkezések résztvevőit a lakoma kezdetén (vö. Ám 6,4–6; Zsolt, 23,5; 92,11; 141,5; Préd 9,7–9; Én 1,3; 4,10), elsősorban kellemes illata miatt alkalmazták. Elsősorban korabeli egyiptomi étkezés-ábrázolások,¹⁹ valamint leíró szövegek alapján tudjuk, hogy a válogatott ételek és a legjobb borok (vö. Iz 25, 6; Zsolt 23,5), a zene és a tánc mellett a finom illat játszott a legfontosabb szerepet az egyiptomi-hellenisztikus ünnepek alkalmával, minthogy az ünnepeket „a hétköznapi világ ellenpontjaként” rendezték meg.²⁰ Az egyiptomi ábrázolások azt sugallják, hogy az ünnepi lakomákon virágokat és balzsamos illatanyagokat is felhasználtak, hogy az ünnephez illő illatokat állítsanak elő. Az erotizáló illata miatt az újjászületés szimbólumának tartott lótuszvirág (vö. Én 2,1–3.16–17), kenőcsök, balzsamok és olajok (amelyekkel szó szerint átittatták a vendégek haját, arcát, kezét és ruháit) gondoskodtak a jóleső, elbűvölő és részegítő ünnepi aromáról. Éppen ezért nem lep meg, hogy az egyiptomi írások – különösen a hárfás dalok – az ünnepet az élet intenzív átélési alkalmaként magasztalják a halál mint az élet kikerülhetetlen vége tudatában. A leghíresebb ilyen hárfás dal, Antef éneke, amely a többi általunk is ismert hasonló mű előzménye és példaképe volt, két részből áll. Míg az első rész minden földi dolog múlandóságát, s a halált, minden kommunikáció végpontját panaszolja fel, addig a

18 Arra az egzegetikai kérdésre, hogy a 2d-ben szereplő vonatkozó névmás az olajra vagy (általam is képviselten) a szakállra vonatkozik, nem térhetek ki.

19 Vö. Assmann, Jan: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. München, Fink, 1991, 227–231. ábrái, továbbá 200–204. értelmezései.

20 Vö. Assmann: Stein 225; Janoswski, Bernd, Zenger, Erich: *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel*. In JBTh 18 (2003) 63–102.

második rész arra szólítja a hallgatót, hogy vegyen részt az ünnepi étkezésen, mint az élet legszebb és legintenzívebb ünnepi alkalmán:

*Légy vidám, hogy elfeledtesd szíveddel,
hogy téged is meg fognak dicsőíteni!
Kövessd vágyadat, amíg vagy, tégy mirhát a
fejedre, öltözz finom vászonba [...]
Valódi értékes dolgokkal kend meg magad
az isten áruiból.
Növelj tovább a jólétet, ne fáradjon ki a
szíved.²¹*

Az ünnepi étkezésnek / symposionnak, az élet halállal szembeni kitörő ünneplésének e – mindenekelőtt a hellenisztikus Jeruzsálem-ben az arisztokrata, adminisztratív és intellektuális felső réteg, valamint a kereskedői középréteg által átvett – gyakorlatát és „életfilozófiáját” eleveníti fel zsoltárunk a 2ab olajmotívumában. Ám nem ünnepli ezt az elit kultúrát, hanem csak „életfilozófiáját” hívja elő – s az 1. versben magasztalt kizárást nem ismerő testvériség horizontján helyezi el. Ez a testvériség adhat csak életet, és teremthet közösséget.

A 2dcd vers továbbviszi az olajhasonlatot, és Áron, illetve a főpap felkenését idézi fel, amelyre a szentélyben ünnepélyes keretek között került sor (vö. Kiv 29,7; 30,30–32; Lev 8,12.30). Ezzel a hivatalos templomi liturgia helyzetébe lépünk át. Az ugyan nem tisztázott, hogy milyen teológiai elképzelések kapcsolódtak hozzá a fogság utáni időkből Áron, illetve a főpap felkenéséhez, de az biztos, hogy az illatanyagokkal dúsított és „nemesített” olajjal történő felkenés a királlyá kenéshez hasonlóan a hivatal átadásának és az istentől eredő hatalom kinyilvánításának döntő rítusa volt. Kézefekvő az is, hogy a felkenés szertartására ünnepi liturgia keretében került sor, továbbá hogy ezzel a kultikus közösség re-konstitulása is együtt járt. Ebben az esetben is az értékes olaj közvetítette azt, amit a főpap a közösség számára és érdekében képviselt: az élet és az áldás közvetítésének és megerősítésének képességét. Az Áron fejére kiöntött olajkenet bőségének jelentőségét fokozza a szakáll motívuma, hiszen a 2d versben kifejezetten e szakáll hosszáról van szó – leér egészen a főpapi ornátus felső szegélyéig, úgyhogy a szakállon lecsorduló érkékes olaj²² megszentelő erejével és varázslatos illatával együtt egészen az efodig és a melltáskáig lefolyik, amelyek a főpap hivatali ruházatának mellrészét ékesítik. Az efod és a melltás-

21 Kákossy László fordítása. In *Ókor* 2006 (3–4) 48. Német szakirodalom: Uehlinger, Christoph: Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit. In Schwienhorst-Schönberger, Ludger (ed.): *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*. Berlin, de Gruyter, 1997, 212. A hárfadalok áttekintése: 210–222. (Magyarul: Egedi Barbara: Hárfás dalok. Túlvilághit és szkepticizmus az ókori Egyiptomban. In *Ókor* 2006 (3–4) 45–49. – *A ford.*)

22 Az eredeti héber kifejezés fordításához vö. Keel: *Kultische Brüderlichkeit*, i. m. 71–73.

ka Izrael tizenkét törzsének nevét tartalmazza (vö. Kiv 28,5–21; 39,2–14). Az áldás és felkenés olaja tehát egész a tizenkét törzs szimbólumáig lecsorog – s mindez ismételtlen a tizenkét testvér, illetve törzs összetartozását emeli ki. Ám itt is meg kell jegyeznünk: zoltárunk az Áron felkenésekor megvalósuló áldást és az áldás továbbadására jogosító felszólítást csak azért idézi fel, hogy legyen mivel összehasonlítani az 1. versben bemutatott testvéri közösség áldásait.

A zoltár második hasonlata a „Hermon harmatja” kifejezésével misztikus világba viszi a hallgatót. Jóllehet a kutatást végigkíséri annak kérdése, hogy milyen módon kerülhetett a Hermon harmatja a távoli Sionra, s hogy esetleg nem szövegromlással van-e dolgunk, ám tény az, hogy a zoltár nem meteorológiai vagy geográfiai kérdésekkel kíván foglalkozni, hanem, ha egyáltalán, akkor teológiai topográfiával. A feltűnő módon többes számú „Sion hegyei” kifejezés a Zsolt 87,1-hez hasonlóan Sionnak, a „szent hegynek” mitizáló elnevezése, amely itt a „Baal-Hermon” istenhegygel kerül szembeállításba (vö. Bír 3,3; 1Krón 5,23). A „Hermon harmatja” ezek szerint nem más, mint isteni eredetű harmat („isten-harmat”), amely leszáll Sionra, és termékenységet, frissességet és életet hoz ott létre. A többször visszatérő bibliai harmat-hasonlat²³ mindig annak „leszállására” vagy a leszállás elmaradására – más szóval a harmat hatására összpontosít. Ez kivált Oz 6,4; 13,3-ban ötlük szembe, ahol a próféta az állhatatlan, hűtlen Izraelt a harmathoz hasonlítja, amely továbbúnik, és nem fejt ki megelevenítő hatását. Ezzel szemben az a harmat, amely „leszáll”, új életet teremt, képes legyőzni a halált, ahogy Iz 26,19 mutatja. Amikor a 3ab vers a sioni közösséget a Sionra lehulló isteni harmathoz hasonlítja, akkor éppen erre az elevenítő hatásra gondol: a Sionon egymásra találó testvérek olyanok egymás és a közösség számára, mint az életet kisarjasztó harmat.

A zoltárt lezáró 3cd vers tételmondata adja meg a testvéri közösség Sionon (liturgikusan és a hétköznapokban is) megtapasztalható hatékonyságának okát. JHWH maga árasztotta rá áldását (miként az olajat és a harmatot) Sion hegyére, s tette azt ezáltal az „élet örök időkre” szóló ünneplésének helyévé (3d). A 3cd verset természetesen csak az 1bc horizontján érthetjük meg: Sion csakis azért lehet JHWH áldásának bőséges helye, mert ott az emberek a testvériséget a deuteronomiumi testvér-teológia értelmében élik meg. Ez teszi lehetővé azt is, hogy JHWH ott az örök időkre szóló élet kiosztójának bizonyul (3d). Egyedülálló ez a megfogalmazás: egyrészt felveszi az ünnep-teológiának a 2–3b versben a halál láttán megszólaló életvágyát, és azt hangsúlyozza, hogy JHWH ezt az élet iránti vágyat a Sionon kívánja kielégíteni (Zsolt 132). Másfelől az „örök életre” kifejezés (a héberben határozott névelővel) az említett ünnep-teológia horizontján – amely szerint az ember az ünnep

23 Oz 14,6: JHWH Izrael harmata; MTörv 32,2: Mózes éneke olyan, mint a harmat; Péld 19,12: a király olyan, mint a harmat; Mik 5,6: Izrael maradéka olyan, mint a harmat; Oz 6,4; 13,3: Izrael olyan, mint a harmat.

élvezetében képes transzcendálni korlátozott „emberi idejét”, és részt vehet az „istenidő örökkévalóságában”²⁴ – az ünnep-teológia korrektúrája is. Az ugyanis, hogy a Sionon és a Sion-hegyi ünnepen betör az örökkévalóság az emberi időbe, nem az ünnepen részt vevők eredménye, hanem egyes egyedül az áldást ajándékozó Istennek köszönhető. Azt csak megemlítjük, hogy a 3cd vers felől a 2–3b-ben szereplő olaj és harmat hasonlatpár értelmezésére is fény esik, hiszen e két elem az áldás kontextusában *pars pro toto*-alapon JHWH minden elképzelhető áldását jelzi: az olaj/zsír a föld kövérségét, a harmat pedig az ég áldását (vö. Ter 27,28.29). Ez a témakör akár a Zsolt 133 két központi metaforájának kiválasztásában is szerepet játszhatott, minthogy az olaj és harmat motívuma az áldás-teológia számára már eleve „sűrű” anyag.

Amennyiben a 132–133 zsoltárpár értelmezésében Sion az a hely, amelyen JHWH „örök időkre” életet és áldást adományoz, akkor a zarándokzsoltár-gyűjtemény ténylegesen záródhat azzal a kéréssel, hogy „Áldjon meg téged JHWH Sionról” (Zsolt 134,3a).²⁵ Sionból, a béke (Zsolt 122) és igazságosság (Zsolt 132) városából, de mindenekelőtt Sionból, JHWH szolgái és szolgálói közösségének, valamint az ünnepi liturgia közösségének városából.

(Dejcsics Konrád fordítása)

24 Vö. ehhez az ünnepfelfogáshoz: Assmann, Jan: Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In Assmann, Jan, Sundermeier, Theo (ed.): *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh, Mohn, 1991, 13–27.

25 Vö. az ároni áldást a Szám 6,24–26-ban.