

Verebics Éva Petra (1983) az Evangélikus Hittudományi Egyetem doktori hallgatója. Kutatási területe: esztétika és ószövetségi teológia. Disszertációját a 18. zsoltárról írja.

Így gondozd a katasztrófádat

Katasztrófa és teofánia a Zsolt 18 // 2Sám 22 példáján

Verebics Éva Petra

Nem kell sokáig olvasnunk ahhoz az Ószövetséget, hogy katasztrófára bukkanjunk benne. Az özönvíz, a tíz csapás, városok pusztulása, háborúk, természeti és ember okozta pusztítás nyomai szinte az első pillanattól jelen vannak, és – bár néha csak a háttérben maradva – végig is kísérik az Ószövetség egészét. Olyannyira, hogy akár egy ilyen állítás is megalapozottnak nevezhető: a Héber Biblia nagy része krízisirodalom.¹ Angelika Berlejung személyében a lipcsei egyetem Ószövetség Tanszékének professzora volt az egyik kezdeményezője annak a konferenciának, amelyet 2010-ben „Katasztrófák és katasztrófakezelés az ókori Izraelben, Egyiptomban és az ókori Keleten” címen rendeztek meg. A konferencia anyagából megjelentetett tanulmánykötet hosszú időre a katasztrófa témájában történő kutatások alapjául szolgálhat.²

Természeti katasztrófák az Ószövetségben

Milyen katasztrófák lenyomatait őrzi az Ószövetség? Gondolhatunk itt olyan természeti eseményekre, mint bizonyos állatfajok túlzott elszaporodása, amely veszélyezteti az emberi (és ezáltal sokszor automatikusan isteninek tekintett) rendet: például túl sok béka, szúnyog, a sáskajárás; betegségek megjelenése; szélsőséges időjárás és következményei. Egyik sem maradhat ki például az egyiptomi tíz csapás elbeszéléséből, amely ezek fokozásával éri el az elviselhetetlen csúcst: az elsőszülöttek megölését



1. kép. Ninurta isten üldözi Anzu madarat. Asszír pecséthenger, Kr. e. 1. évezred első fele (Keel 1984, 40, 45. ábra nyomán)

Zsolt 18 // 2Sám 22

- 1 *A karmesternek: Dávidé, az Úr szolgájáé, aki akkor mondta el ennek az éneknek a szavait az Úrnak, amikor valamennyi ellensége hatalmából és Saul kezéből kimentette őt az Úr. (Zsolt) / Dávid ennek az éneknek a szavait mondta el az Úrnak, amikor az Úr kimentette őt minden ellenségének és Saulnak a kezéből. (2Sám)*
- 2 *Ezt mondta: Szeretlek, Uram, erősségem! (Zsolt) / Így mondta: Az Úr az én kőszálam, váram és megmentőm. (2Sám)*
- 3 *Az Úr az én kőszálam, váram és megmentőm, Istenem, kősziklám, nála keresek oltalmat, pajzsom, hatalmas szabadítóm, fellegváram! (Zsolt) / Istenem, kősziklám, nála keresek oltalmat. Pajzsom, hatalmas szabadítóm és fellegváram, menedékem és szabadítóm, megszabadítasz az erőszaktól. (2Sám)*
- 4 *Az Úrhoz kiáltok, aki dicsőretre méltó, és megszabadulok ellenségeimtől.*
- 5 *Körülvettek a halál kötelei, pusztító áradat rettent engem.*
- 6 *A sír kötelei fonódtak rám (Zsolt) / körém (2Sám), a halál csapdái meredtek rám.*
- 7 *Nyomorúságomban az Úrhoz kiáltottam, segítségért kiáltottam Istenemhez. Meghallotta hangomat templomában, kiáltásom a fülébe jutott.*
- 8 *Megrendült és rengett a föld, a hegyek (Zsolt) / egek (2Sám) alapjai megremegtek, megrendültek, mert haragra gyűlt.*
- 9 *Füst jött ki orrából, szájából emésztő tűz, parázs izzott benne.*
- 10 *Lehajlította az eget, és leszállt, homály volt lába alatt.*
- 11 *Kerübon ülve repült, szelek szárnyán suhant (Zsolt) / jelent meg. (2Sám)*
- 12 *A sötétséget tette rejtékévé maga körül, mint egy sátrat, a sötét vizeket, a gomolygó fellegeket. (Zsolt) / Sötétségből vont sátrat magának, víztömegeből, gomolygó fellegekből. (2Sám)*
- 13 *Az előtte levő fényzönből eltörtek fellegei jégesővel és tüzes parázzsal. (Zsolt) / Fényzönből jár előtte, parázsló tűz izzik. (2Sám)*
- 14 *Dörgött az Úr az égben, mennydörgött a Felséges jégesővel és tüzes parázzsal.*
- 15 *Kilötte nyilait, és szétszórta, tömérdek vilámlót röpített ki.*
- 16 *Láthatóvá váltak a vizek medrei, és feltáruultak a világ alapjai dorgálásodtól, Uram, haragod szelének fívásától. (Zsolt) / Láthatóvá vált a tengerfenék, föltáruultak a világ alapjai az Úr dorgálásától, haragos szelének fívásától. (2Sám)*
- 17 *Lenyúlt a magasból, és fölvelt, a nagy vízekből kihúzott engem.*

(Ex 7,14–12,33). A szélsőséges időjárással pedig már érintettük is Kánaán területének egyik legfontosabb természeti adottságát: mivel Palesztinában és a környező területeken viszonylag kevés a csapadék – és az is csak bizonyos időszakokban várható –, valamint a források sem feltétlenül túl bővizűek, a folyók és patakok sem egész évben egyformán gazdagok, így a szárazság fellépése nem meglepő, része volt az éves körforgásnak, számoltak vele.

Ám ha ezt valami megakasztotta, és valódi aszály lépett fel, az végzetes következményekkel járhatott a növényzetre, az állatokra, és végső soron az emberekre nézve. Az ókori Keleten elterjedt vélekedéshez kapcsolódva az Ószövetségben is felbukkan az a nézet, miszerint az istenség feladata a föld termékenységének fenntartása, a (jó) király feladata pedig az isteni akarat beteljesítése itt a földön, teremtő művének továbbvitele,³ és ebből kifolyólag az emberek vétkére reagáló istenség haragjából fakadó büntetésnek tekinti a szárazságot (Dtn 28,15.22; 1Kir 8,35.37; Zsolt 68,7; Zof 2,13; Hag 1,11; Hag 2,17; Ám 4,9).⁴ Amennyire fenyegető a szárazság, annyira fontos a megfelelő mennyiségű csapadék is, valamint minden olyan jelenség, amely ehhez kapcsolódik: így a villámok, a mennydörgés, a szél, orkán, a jégeső, és a – viharos – eső, a felhők, sőt ide tartozik a szivárvány is. Ezek a jelenségek tehát egyrészt sokszor pozitív értelmezésben jelennek meg, miközben a kiszámíthatatlanságuk és adott esetben pusztító erejük folytán negatív színben is feltűnhetnek. A csapadékkal járó természeti jelenségeknek ez az ellentmondásos jellege tükröződik az ókori keleti időjárás-, illetve viharistenségek alakjában is (ugariti és mezopotámiai szövegek és szobrok, képek tanúsága szerint),⁵ amely, minden monoteista igyekezet ellenére, természetesen időnként felsejlik JHVH alakjában is.

Ha természeti katasztrófákról van szó, nem felejthetjük el a vulkánkitörést és különösképpen a földrengést.⁶ A jelenség gyakori voltát ismerve ugyanakkor meglepő, hogy viszonylag kevés az Ószövetségben azon helyek száma, amelyek konkrét földrengésekről számolnak be (1Kir 1911k; Ám 1,1; Zak 14,5). Azok a gyökök, amelyeket a földrengésre használ a héber – így a *g's (גגג), *r's (ררר) és *rgz (רגג) –, sokszor inkább metaforikus értelemben utalnak földrengésekre, amennyiben élőlények, állatok, emberek, a szív remegését, reszketését jelenítik meg Isten színe előtt, az ő büntetésétől, haragjától való félelemben. Arra már Terence Fretheim felhívta a figyelmet, hogy a heves, pusztító természeti jelenségek – mint a vihar, a szél, a villám, a mennydörgés, a föld remegése – két fő kontextusban fordulnak elő az Ószövetségben: az egyik az isteni/utolsó ítélet, a másik pedig a teofánia.⁷ Diana V. Edelman tizenöt olyan ószövetségi szakaszt vizsgált meg alaposan, amelyek a *r's és *rgz gyököt tartalmazzák, és amelyek így valamilyen formában összekapcsolódnak a földrengéssel, de ezek között csak kettő olyat talált, amelyik valódi földrengésre utalhat. „A többi a szeizmikus tevékenység katasztrófális tapasztalatára alapoz, a földrengést metaforikusan használva annak megjelenítésére, hogy JHVH miképpen teszi kézzelfoghatóvá a jelenlétét, illetve bünteti meg a gonosztevőket saját népén belül vagy más nemzetek között. A teofániát tartalmazó szakaszokban általában nem világos, hogy a természeti események előrejelzik-e a teofániát anélkül, hogy a részét képeznék, vagy az isteni jelenlét kísérőjelenségei anélkül, hogy *per se* a teofániával lennének azonosak, vagy a fizikai értelemben vett teofánia részei, vagy éppen a teofániára adott félelemteljes reakciókként kell-e tekintenünk rájuk.”⁸

Ember okozta katasztrófák és kezelésük

Berlejung az említett kötet nyitó tanulmányában⁹ olvasható, a katasztrófaelméletekből kiinduló gondolatmenetét követem, amikor néhány alapvető gondolatot ismertetek a témáról. A Bibliában mind természeti, mind ember okozta katasztrófákra bőségesen találunk példát. A természeti katasztrófák (pusztító viharok, földrengések, vulkánkitörések, sáskajárás stb.) mellett folyamatosan megtaláljuk az elnyomást, a háborúkat, és a legfajóbbat: Jeruzsálem elfoglalását és a Szentély elpusztítását is.¹⁰ Arra a kérdésre pedig, hogy a *katasztrófamenedzsment*, vagyis a különféle pusztító erők fellépésére való felkészülés és a megfelelő óvintézkedések

pontosan hogyan is nézhetek ki, hogyan erősítették meg a városokat esetleges támadások ellen, milyen anyagból és milyen technikával próbálták elkerülni, hogy az újra és újra bekövetkező földrengések végzetes károkat okozzanak, hogyan restaurálták a már sérült épületeket, az Ószövetség világából leginkább a régészek adhatnak választ. Az ókori Keleten némileg más a helyzet, hiszen sokkal több olyan forrás is fennmaradt – mint például a katasztrófa közben/után született kárfelmérő, segítségkérő levelek az uralkodóknak –,¹¹ amelyek tényszerűen, tételesen leírják a felmerülő problémákat. Hasonló a helyzet az éhínség és Egyiptom kapcsolatával is: bár a József-történet (Gen 42) alapján is sejthető, hogy van valóság-alapja, igazán csak Biblián kívüli szövegeket – a Merneptah-sztélét, egy ugariti szöveget stb. – bevonva tudjuk a nemzetközi éhínséget és az egyiptomi segítséget mint történeti ténytet megalapozottnak tekinteni.¹² Ám a praktikus védekezésen és a konkrét intézkedéseken túl létezik egy, a társadalom számára legalább ennyire fontos felülete is a katasztrófákkal való találkozásnak: a „katasztrófakezelés” (*Katastrophenbewältigung*), mely szerint elengedhetetlenül fontos az, hogy az a közösség, amelyet a katasztrófa sújtott, szembe tudjon nézni a történetekkel, hogy el tudja helyezni életében a múlt eseményeit, és hogy legyen, ami továbbsegíti a jövőbe.

Mindebben helye van úgy a hivatalos – emlékművek, szövegek, rítusok –, mint az inkább rejtőző, magánjellegű emlékezésnek, és ezzel párhuzamosan a felejtésnek is. Szemben a praktikus adatokkal és tanácsokkal, erre viszont már rengeteg helyen találunk példát az Ószövetségben is. Az említett tanulmányt idézve: „Ha ezzel a szemmel olvassuk, az Ószövetség, de ugyanígy az ókori keleti irodalmak (pl. várossíratók, *Erra-eposz*) jelentős része a hivatalos emlékezet katasztrófafelező eljárásainak részeseként fog feltűnni, amennyiben Jeruzsálem bevételének, a babilóni fogságnak, vagy éppen Babilón elpusztításának katasztrófája a szövegekben újra és újra emlékezés, normativizálás, legitimáció, reflexió, értelmezés tárgyát képezi, illetve a kollektív emlékezet részévé válik.”¹³ Az Ószövetség tehát – más ókori keleti és egyiptomi szövegekhez hasonlóan – megpróbál magyarázatot keresni a múlt égető kérdéseire, hogy aztán megoldást találjon nemcsak a konkrét katasztrófa utáni hétköznapi, a „normális” jelen visszaállítására, de egy potenciális jövőbeli katasztrófa könnyebb átvészelését is elősegítve, mintegy lelki, szellemi „földrengés-csillapító eszközöket”, megerősített házfalakat és sáncokat létrehozva.

Az alábbiakban ugyanakkor nem régészeti vagy történeti, de nem is pszichológiai vagy szociológiai perspektívákat szeretnék megnyitni a katasztrófa által felvetett sebezhetőség és ellenálló képesség vonatkozásában. Kérdésfeltevésem sokkal inkább irodalmi-esztétikai jellegű, és azokra a diszkurzív sémákra irányul, amelyeket az adott művek használnak a katasztrófa leírásában, valamint amelyeket mi használunk ezekhez a szövegekhez közelítve. Ehhez pedig Isak Winkel Holm kategóriáit és kérdéseit hívom segítségül. A dán irodalomtudós egy 2012-ben megjelent tanulmányában Heinrich von Kleist *A chilei földrengés* című nevezetes katasztrófaszövegét elemzi, bevezetve a *disaster discourse* (katasztrófa-diskurzus) fogalmát „olyan kulturális formák – kognitív sémák, tudományos fogalmak, narratív cselekménysémák, metaforikus képek, szónoki kérdések és más eszközök – együttesére, amelyek katasztrófaérzékelésünk, vagy éppen a katasztrófákra való vakságunk keretét alkotják”.¹⁴ A szerző ugyan a modern katasztrófadiskurzus kialakulását követi nyomon, ennek ellenére mégsem érzem anakronisztikusnak az Ószövetségre alkalmazni az általa használt kategóriákat, részben éppen azért, mert természetesen éppen a Biblia az a „talaj”, amelyből végső soron ez a modern diskurzus is kinő. Winkel Holm a sebezhetőség/kiszolgáltatottság versus rugalmasság/ellenálló képesség ellentétpárját vizsgálja úgy, hogy közben a folyamatosan változó, a természetről a társadalomra, az emberek közti kapcsolatokra irányuló fókusz helyezi a középpontba. A katasztrófairodalom, amennyire a katasztrófa lenyomatát, emléket őrizi, legalább annyira, ha nem még inkább irányul arra, hogy azt a kulturális keretet kialakítsa, amelyben a katasztrófákkal egy adott társadalom szembenéz.¹⁵

- 18 *Megmentett engem ellenségem hatalmától, gyűlölőimtől, bár erősebbek nálam (Zsolt) / erősebbek voltak nálam. (2Sám)*
- 19 *Rám törhetnek a veszedelem napján, de az Úr az én támaszom.*
- 20 *Tágas térre vitt ki engem, megmentett, mert gyönyörködik bennem.*
- 21 *Igazságom szerint bánt velem az Úr; kezem tisztasága szerint jutalmazott engem.*
- 22 *Hiszen vigyáztam az Úr útjára, és Isteneimet nem hagytam el hűtlenül.*
- 23 *Minden törvényére ügyeltem, rendelkezéseitől nem tértem el.*
- 24 *Feddheterlen voltam előtte, és őrizkedtem a büntől.*
- 25 *Igazságom szerint jutalmazott meg az Úr; kezem tisztasága szerint (Zsolt) / tisztaságom szerint (2Sám), amit jól lát.*
- 26 *A hűségeshez hűséges vagy, a feddheterlen emberhez feddheterlen.*
- 27 *A tisztához tiszta vagy, de a hamisnak el-lenállsz.*
- 28 *Az elesett népet megsegíted, de a kevély tekintetűeket megalázod (Zsolt) / de ha kevély embert látsz, azt megalázod. (2Sám)*
- 29 *Mert te gyújtasz nekem mécsest, Uram; az én Istenem fénysugarat küld nekem a sötétbe. (Zsolt) / Te vagy, Uram, a mécsesem, az Úr fénysugarat küld nekem a sötétbe. (2Sám)*
- 30 *Veled a rablóknak is nekirontok; ha Isten segít, a köfalon is átugrom.*
- 31 *Isten útja tökéletes, az Úr beszéde színigaz. Pajzsa mindazoknak, akik hozzá menekülnek.*
- 32 *Van-e Isten az Úron kívül? Van-e köszikla Istenünkön kívül?*
- 33 *Isten ruház föl engem erővel, ő teszi tökéletessé utamat. (Zsolt) / Isten az én erős menedémem, ő vezeti útján a feddheterlent. (2Sám)*
- 34 *Lábamat a sarvaséhoz hasonlóvá teszi, magaslatokra állít engem.*
- 35 *Ő tanítja kezemet a harcra, karjaim érciját feszítenek.*
- 36 *Oltalmazó pajzsodat átadtad nekem, jobbod támogat engem, sokszor lehajoltál hozzám. (Zsolt) / Oltalmazó pajzsodat átadtad nekem, és sokszor meghallgattál engem. (2Sám)*
- 37 *Biztossá teszed lépteimet, és nem inognak bokáim.*
- 38 *Üldözöm és utolérem (Zsolt) / elpusztítom (2Sám) ellenségeimet, nem térek vissza, míg nem végzek velük.*
- 39 *Szétzúrom őket, nem tudnak fölkelni, lábam elé hullanak. (Zsolt) / Végeztem velük, szétzúrtam őket. Nem kelnek föl többé, lábaim elé hanyatlottak. (2Sám)*
- 40 *Fölrüháztál erővel a harcra, térdre kényszerítetted támadóimat.*

- 41 *Megfutamítottad ellenségeimet, és gyűlö-
lőimet elpusztíthattam.*
- 42 *Kiáltoznak, de nincs szabadító, az Úrhoz
kiáltanak, de nem válaszol. (Zsolt) / Széj-
jelnéznek, de nincs szabadító, az Úrra
néznek, de ő nem válaszol. (2Sám)*
- 43 *Összezúgom őket, mint a szélhordta port,
széttaposom, mint az utca sarát. (Zsolt) /
Összezúgom őket, mint a föld porát, össze-
tiprom, széttaposom, mint az utca sarát.
(2Sám)*
- 44 *Megmentesz engem a lázadó néptől, né-
pek fejévé teszel engem. Olyan nép szolgál
nekem, amelyhez nem volt közöm. (Zsolt) /
Megmentettél lázadó népemtől, megőrzöl,
népek fejévé teszel, oly nép szolgál nekem,
melyhez nem volt közöm. (2Sám)*
- 45 *Engedelmesen hallgatnak rám, idegenek
hízelegnek nekem, (Zsolt) / Idegenek híze-
legnek nekem, engedelmesen hallgatnak
rám, (2Sám)*
- 46 *mert elepedtek az idegenek, és reszketve
bújnak elő rejteikükből.*
- 47 *Él az Úr, áldott az én kősziklám, magasz-
taltassék szabadító Istenem! (Zsolt) / ma-
gasztaltassék Isten, szabadító kősziklám!
(2Sám)*
- 48 *Bosszút áll értem az Isten, és népeket ren-
del alá (Zsolt) / és népeket vet alá.
(2Sám)*
- 49 *Megmentesz ellenségeimtől, sőt támadó-
im fölé emelsz, és megszabadítasz az erő-
szakoskodóktól. (Zsolt) / Kiszabadítasz
ellenségeim közül, támadóim fölé emelsz,
megmentesz az erőszakosoktól. (2Sám)*
- 50 *Ezért magasztallak, Uram, a népek között,
zsoltárt éneklek nevednek,*
- 51 *mert nagy győzelmet adottál királyodnak,
hűséges maradtál fölkentedhez, Dávidhoz
és utódaihoz örökké.*

Katasztrófakezelés és teofánia¹⁶ a Zsolt 18 // 2Sám 22 szövegében

Az alábbi elemzésem tárgyát képező 18. zsoltár – melynek szövege kissé eltérő változatban Sámuel második könyvének 22. fejezetében is olvasható¹⁷ – egy sebezhető/kiszolgáltatott ember és egy sebezhető/kiszolgáltatott nép sorsának összefonódásáról szól, illetve arról, ahogyan ennek az embernek és népnek a sorsa egészen az üdvtörténeti távlatokig egybefonódik, miközben a fókuszunk a kiinduló vertikális síkról (Isten és a király személyes kapcsolatáról) egyre inkább a horizontális síkra (a király és a nép/népek kapcsolatára) helyeződik át. A zsoltár felirata Dávid királyhoz rendeli a szöveget, mintegy az ő saját imájává emelve azt. Ez önmagában is hozzákapcsolja egyrészt azokhoz a zsoltárokhoz, amelyek szintén Dávid zsoltárai-ként kanonizálódtak, másrészt a dávidi életregényhez is, ahogy azt az Ószövetség más könyveiből megismerhetjük. Ráadásul a zsoltár szövege Sámuel második könyvében Dávid élettörténetének végén szerepel. Ebben a keretben olvasva a zsoltár egyik főszereplője a sok szempontból kicsi és sebezhető Dávid, akit a szöveg maga is – egy, az élettörténetben természetesen nem azonosítható, ám annak több részleteivel is összefüggésbe hozható – kiszolgáltatott helyzetében ábrázol (Zsolt 18,5–7):

Körülvettek a halál kötelei, pusztító áradat rettent engem. A sír kötelei fonódtak rám, a halál csapdái meredtek rám. Nyomorúságomban az Úrhoz kiáltottam, segítségért kiáltottam Istenemhez. Meghallotta hangomat templomában, kiáltásom a fülébe jutott.¹⁸

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

Bár a zsoltár szigorú értelemben vett katasztrófa-epizódja a teofánia-jelenetre korlátozódik, amelyet a kutatástörténet is előszeretettel különválaszt a zsoltár többi részétől,¹⁹ ám valójában – mint arról a későbbiekben szó lesz – érdemes a szélesebb szövegösszefüggéssel együtt olvasni. Vegyük szemügyre a teofániát, a két változatban megfigyelhető főbb eltérések feltüntetésével:

- 8 *Megrendült és rengett a föld, a hegyek (Zsolt) / egek (2Sám) alapjai meg-
remegtek, megrendültek, mert haragra gyúlt.*
- 9 *Füst jött ki orrából, szájából emésztő tűz, parázs izzott benne.*
- 10 *Lehajlította az eget, és leszállt, homály²⁰ volt lába alatt.*
- 11 *Kerúbon ülve repült, szelek szárnyán suhant (Zsolt)²¹ / jelent meg (2Sám).*
- 12 *A sötétséget tette rejtekévé maga körül, mint egy sátrat, a sötét vizeket, a go-
molygó fellegeket. (Zsolt) / Sötétségből vont sátrat magának, víztömegből,
gomolygó fellegekből. (2Sám)*
- 13 *Az előtte levő fényözönből előtörtek fellegei jégesővel és tüzes parázzsal.
(Zsolt) / Fényözön jár előtte, parázsló tűz izzik. (2Sám)*
- 14 *Dörgött az Úr az égben, mennydörgött a Felséges jégesővel és tüzes parázs-
szal.*
- 15 *Kilötte nyilait, és szétszórta, tömérdek villámot röpített ki.*
- 16 *Láthatóvá váltak a vizek medrei, és feltárultak a világ alapjai dorgálásod-
tól, Uram, haragod szelének fúvásától. (Zsolt) / Láthatóvá vált a tengerfe-
nék, föltárultak a világ alapjai az Úr dorgálásától, haragos szelének fúvá-
sától. (2Sám)*

Az ókori Kelet istenvilágában az időjárásnak mindenütt van saját istene, mely istenség attribútumai, érkezésének, ténykedésének kellékei – nem meglepő módon – sok tekintetben hasonlítanak a fentiekhez. Ám ennek ellenére nem azonosak

a hangsúlyok.²² Ami általános a szélsőséges időjárás jelenségekben – s ami az időjárásistenek alakjában is tükröződik –, hogy ezek legalább annyira vonzóak és áhítottak, mint amennyire félelmetesek. Az eső például ugyanúgy lehet az istenség ajándéka (vagy éppen könyörületének bizonyítéka hosszú szárazság után), mint büntetése (amennyiben az eső egyéb természeti csapásokkal, orkánnal, jégesővel, villámok okozta tűzzel stb. együtt érkezik). Zsoltárunk – más JHVH-teofániákhoz hasonlóan – egy olyan istent mutat be, akinek hatalma van az égi, a földi és az alvilági szféra felett, és ezzel a hatalmával él is, ha az általa kiválasztott ember, illetve nép megmentése (vagy nevelése) a cél. Ennek megfelelően, JHVH megjelenése az Ószövetségben soha nem független az emberektől. A teofánia mögött mindig az ember és Isten közti kapcsolat húzódik meg, bár JHVH nem mindig – sőt gyakran nem – segítő, hanem büntető szándékkal jelenik meg – mely utóbbi végső soron mégis a megmentésre irányul.

A szöveg ókori keleti párhuzamaként csak egy példát szeretnék kiragadni, bár nem véletlenszerűen, hiszen a *Zsoltárok* könyvének költeményeivel, azok képi világával a legközelebbi rokonságot, sokszor egészen konkrét intertextuális kapcsolatot az Ugaritban megtalált szövegek, azon belül is a már említett Baál-ciklus bizonyos részeiben lehet felfedezni. És bár Dahood nagyszabású zsoltárkommentárja tárta fel a legkövetkezetesebben (és sokszor túlzó mennyiségben) a párhuzamokat,²³ számos tanulmány és monográfia foglalkozik az ugariti szövegek felbukkanása óta ezzel a megkerülhetetlen jelenséggel.²⁴ Az alábbi egészen egyértelmű allúziók – egy kivétellel – a Baál-ciklusból származnak:²⁵

KTU 1.4. VII 30–35

*Megismételte ajkai megnyilatkozását.
Szent hangja megrázta a földet,
[ajkai megnyilatkozása] a hegyeket,
az ősi [hegyeket],
a föld magasai megremegtek.*

KTU 1.4. VII 17–20 (és 25–27)

*Az épület egy ablaka kinyílt,
egy nyílás a palota közepén.
Bizony, nyílt egy hasadék a felhőkben
Koszár és Khaszisz szavai szerint.*

KTU 1.4. VII 29

Baál felzendült szent hangján.

KTU 1.3 III 26–27

*Én értem a villámot, amelyet az ég fel nem foghat,
a mennydörgést, amelyet az emberek fel nem foghatnak.*

KTU 1.4 V 6–9

*És nézd, Baál meghatározta az eső idejét,
amikor viharban közeledik,
hangja felzendül a fellegekben,
és villámokat szór a földre.*

KTU 1.101 (recto) 1–2

*Haddu [mennydörög], mint a vihar.
3–4*

Hét villámlás [...]

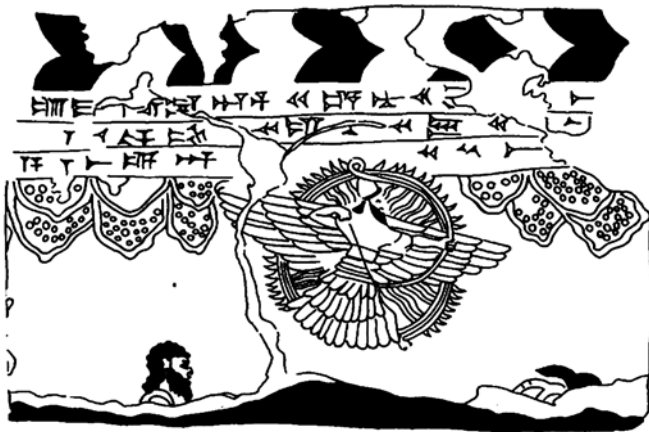
*Nyolc nyaláb mennydörgés
villámok kíséretében [...]*

KTU 1.101 (recto) 6–7

*A villámok a ruhája.
Feje viharban áll a mennyekben.*

A párhuzamok bemutatásával nem kívánom azt sugallni, hogy a korabeli liturgikus/kultikus közösség a 18. zsoltárt mindig és feltétlenül a megidézett párhuzamok fényében hallgatta, olvasta, énekelte. Azt viszont nagyon jól mutatják ezek a párhuzamok, hogy milyen mértékű kulturális párbeszédben áll az Ószövetség irodalma a környező népek költészetével. Müller – részben a fenti, részben más ókori keleti párhuzamok alapján – egyenesen azt állítja: „A Zsolt 18,8–16 teofánia-ábrázolása összességében olvasható úgy, mint egy darabka egy haragos időjárásisten mítoszából, aki felhők sötétjében közeledik, hogy kiharcolja a kozmosz feletti uralmát. Amikor megrázza a földet és a hegyeket, szétszórja a – nyilvánvalóan jelen lévő – ellenséget, és kiűzi a tengert a szárazföld alapzatáról, túlradó hatalmáról tesz tanúbizonyságot.”²⁶ Am véleményem szerint itt ennél jóval több történik. Ugyanis nem egyszerűen arról van szó, hogy a költői képalkotásnak köszönhetően feltáruhatnak a monoteista koncepció mögött meghúzódó, „elfojtott” mitikus tartalmak (ebben az esetben a JHVH alakjában benne rejlő viharisten-mitológia). Hanem ezen felül az ugariti szövegekkel való összehasonlítás lehetőségének köszönhetően az is láthatóvá válik, milyen nagy hangsúlyt fektet a zsoltár szövege arra a speciális izraeli elemre, amely – még ha a háttérben ott is húzódhat a feltételezett többi kozmikus hatalom legyőzésének igénye – a hangsúlyt JHVH egyedüli voltára, és így az istenek beháborúja helyett az Isten–ember-kapcsolatra helyezi. Míg az ugariti viharisten-szövegek elsősorban egy, az istenvilágon belüli horizontális síkon zajló küzdelmet írnak le, addig az Ószövetségben a viszonyok vertikálissá válnak, hogy aztán ezáltal az ember és ember közötti, újfent horizontális síkon fejtsék ki hatásukat.

A zsoltárunk teofánia-jelenete egyfelől *horizontális* síkon zajlik, amennyiben egy mitologikus, égi harc zajlik le a szemünk előtt. Ezt támaszthatják alá azok a szavak is, amelyekre már Dahood is felhívta a figyelmet, és amelyek alapján a szöveg értelmezhető egy kozmikus mitológiai csataként is:²⁷ így rögtön az első versben Dahood azt javasolja, hogy a שָׁאוּל-t *Seol*-nak olvassuk a hagyományos *Saul* helyett, különös tekintettel arra, hogy a 6. vers ismételt használja a szót,²⁸ az 5. versben a מְלִיכָה szó, amelyet szokás egyszerűen Beliálnak írni, a Biblia történeti könyveiben névként szokás fordítani;²⁹ így az 5. és 6. versben megjelenő *mwt gyök is használható nemcsak köznévként („halál”), hanem – másként pontozva – személynévként is (*Mót*); még az is felmerülhet, hogy a 3. vers felsorolásában vajon Isten különböző nevei szerepelnek-e. Tehát amennyiben a *Mót*-ot személynévként olvassuk, és az első versben is *Seolt* olvasunk, a *Beli*allal – mint szintén a halálra, pusztulásra, elnyelésre utaló névvel – együtt egy, az ugariti mitológiából ismertekhez rendkívül hasonló jelenet rajzolódik ki előttünk. Abban ugyanis – például a már idézett Baál-ciklusban – *Mót* az Alvilág főistene, aki óriási torkával elnyeli az embereket, és az Alvilág fogságába ejti őket.³⁰ Am ezzel egyidejűleg jelen van



2. kép. Assur isten ábrázolása II. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 9. század eleje) korából (Keel 1984, 216, 295. ábra nyomán)

a vertikális olvasat lehetősége: a 4. és a 7. versben az ember felfelé kiált az Istenhez, amire a teofónia a válasz: JHVH a 10. és a 17. versben kimondottan *leszáll* és *lenyúl, felvesz*, tehát a lenről felfelé irányuló kérésre érkezik egy fentről lefelé irányuló válasz. A zsoltár második felében pedig megszületik az ebből fakadó megoldás, immáron újfent horizontális, emberi síkon. Ennek a komplex rendszernek a további kibontásához hívom segítségül a Winkel Holm által a katasztrófa-szövegek interpretációjához javasolt három kategóriát: *teodícea*, *fenséges* és *rendkívüli állapot*.

Teodícea

Amikor ma hírét vesszük egy katasztrófának, annyiban nem különbözünk az ókoriaktól, hogy a leküzdésén és feldolgozásán túl, vagy éppen ezeket elősegítendő – és egy következő hasonló helyzetet megelőzendő – megpróbáljuk feltárni az okait. Ám ezen a ponton el is válnak útjaink, hiszen egy felvilágosult paradigma keretében többnyire inkább a hibát hibára halmozó – a természetbe belenyúló, klímaváltozást előidéző stb. – ember és az ezen emberi tényező áldozatává váló természet viszonyából, tehát immanens ok-okozati összefüggésből indulunk ki. Ezzel szemben az ókori magyarázatok számára – bár szintén az embereket teszik felelőssé – a megokolás mégis transzcendens síkon zajlik, és az emberi és az isteni világ közti kommunikációs zavarból, vagy egyenesen az isteni világ elleni szándékos emberi vétségéből eredeztetik a problémákat. Az okok keresése könnyen egy haragvó, dühöngő istenséghez vezethet el. A Héber Biblia esetében JHVH az emberek, illetve az uralkodó elit bűnei miatt az egész emberiséget/népét kívánja megbüntetni egy háborúval vagy földrengéssel.³¹ Ennek legmonumentálisabb példája a már említett politikai katasztrófa, amely az Ószövetség egészére rányomja bélyegét, és amelyet a féltékeny, haragos Isten büntetéseként értelmeztek áruló népével szemben. A Kr. e. 597-es és 587-es eseményekről, Jeruzsálem kétszeri elfoglalásáról, véglegesnek tűnő elpusztításáról és a babilóni fogságról van szó. Ez ószövetségi kontextusban vetette fel a klasszikus teodícea-kérdést: hogy ti. okozhatja-e Isten mindazt a rosszat, ami a világban történik.

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

Igazságom szerint bánt velem az Úr, kezem tisztasága szerint jutalmazott engem. Hiszen vigyáztam az Úr útjára, és Istenemet nem hagytam el hűtlenül. Minden törvényére ügyeltem, rendelkezéseitől nem tértem el. Feddhetetlen voltam előtte, és őrizkedtem a bűntől. Igazságom szerint jutalmazott meg az Úr; kezem tisztasága szerint, amit jól lát.

Erre válaszként érkezik az isteni reakció: pusztító földrengés, füst, tűz, fellegek, sötétség, villámok, szél; majd a felemelés (Isten mozdulata lefelé és fölfelé). A képlet látszólag egyszerű: aki igaz életet él, és a bajban Istent hívja, az számíthat a segítségre, akik viszont korábban megtagadták (vagy nem is tudtak a létéről?), azok teljes pusztulásra vannak ítélve. Ahogy a 42. versben olvassuk: „Kiáltoznak, de nincs szabadító, az Úrhoz kiáltanak, de nem válaszol.” Ebből következhet, hogy akik áldozatául esnek a pusztításnak, azok meg is érdemelték. Winkel Holmot idézve: „Mint szimbolikus forma, a katasztrófa igazságszolgáltatásként való értelmezése, a teodícea felveti a rend és a káosz, a gondviselés és a véletlen viszonyának kérdését. Valóban lehetséges a novellát [ti. Kleist említett, *A chilei földrengés* című novelláját] a katasztrófa kontingenciái mögött meghúzódó értelmes és igazságos rend létezése melletti állásfoglalásként olvasni. Egy ilyen olvasatban a katasztrófa isteni igazságszolgáltatás, amely erőszakosan korrigálja az igazságtalan emberi rendet.”³²

A zsoltár második részét áthatják az erőszakos emberi igazságszolgáltatás zavarba ejtő képei. Ezek a képek legalább annyi kegyetlen pusztítást hordoznak magukban, mint a korábbi természeti képek: „a kevélyt megalázod” (28. v.), „üldözöm és elpusztítom ellenségeimet” (38. v.), „Összezúgom őket, mint a szélhordta port, széttaposom, mint az utca sarát” (43. v.). A teofániában megidézett természeti jelenségek szolgáltatják a háttérret az emberek közti rendteremtéshez. Így a zsoltár végeredményben lehetővé teszi annak elképzelését, hogy mennyire sebezhető-kiszolgáltatott, illetve ellenálló egy társadalom, amennyiben katasztrófáról van szó. Sokat elárul a mozgásirányok és a testbeszéd is: a teofániában Isten „repül”, „lenyúl”, míg az ember csak felfelé kiáltani tud. A megmentett főszereplő azonban – isteni legitimációval és erővel felruházva – lát, „nekiront”, „átugrik”, biztosak a léptei, kezei harcra edződnek. Míg az ellenfelei hiába néznek segítség után, nem látnak, mozgognának, de nem tudnak még menekülni sem.

Két vezérfonal van, amelyekre ezen a ponton szeretném felhívni a figyelmet: az egyik a menedék képe, a másik az igazságosság fogalma. Mind függőleges, mind vízszintes irányban végigkíséri a zsoltárt a menedék és a megmenekülés motívuma.³³ A brutális pusztítás képei mögött tehát egy hatalmas megmentő képe rajzolódik ki. Aki méltó a megmentésre: a kiszolgáltatott, a legkisebb, a Zsolt 18,1-ben önmagát egyenesen (rab)szolgának nevező, ám ami a legfontosabb, *igaz* ember. Ő az, aki kiált és megmenekül, majd szabadulása után (az isteni rend érdekében) szembeszáll az igazságtalan emberi renddel.

Ez lehetne önkényes cselekedet is, és torkollhatna zsarnokságba, további erőszakba és pusztításba, ám ha ezen a ponton megállunk, egy nagyon fontos alapot vehetünk észre: a 21–25. versekben az igazságra/igazságosságra való hivatkozás alapvető „ideológiai kontextusa” ugyanis maga a Deuteronomium, amelynek számos pontja visszhangzik a Zsolt 18 // 2 Sám 22-ben.³⁴ Jamie A. Grant nagyívű monográfiájában, amely a Királytörvény (Dtn 17,14–20) és a *Zsoltárok könyvének* viszonyát vizsgálja, részletesen kitér erre a szakaszra: „Annak a királyi alaknak az eszméje, aki életét JHVH-nak szenteli az ő Igéjének tanulmányozása és alkalmazása révén, kétszer is kifejeződik a zsoltároknak ebben a második csoportjában. Először is a 18. zsoltár egyik központi strófájában a király az Isten színe előtt jelenti ki igazságosságát (21–25. versek), és e strófa khiasztikus szerkezetének középponti eleme, hogy a király deklarálja JHVH törvényének jelentőségét a saját életére nézve. Ezekben a versekben a zsoltáros király ismét világosan reflektál a királytörvényre.”³⁵

A szövegben olyasvalaki áll előttünk, akinek – legalábbis az itt is alakot öltő ideológia szerint – elsődleges a Tóra szeretete és betartása, valamint a nép egymás közti igazságos és egyenlőségen alapuló életének elősegítése.³⁶ A zsoltár ilyen értelemben mégsem áll olyan távol a Rousseau által szekularizált teodícea-képtől, hiszen a katasztrófa nem pusztán egy istenség igazságosságára kérdez rá, hanem azt megelőzően, illetve annak folyományaként az emberek közti viszonyokra és azok igazságos voltára is. A horizontális és vertikális tengelyek így állnak össze egy koordináta-rendszerre, amelyben a társadalom sebezhetőségét (és ezáltal a természeti és politikai katasztrófákat) maga a társadalom okozza, amennyiben nem él Isten törvénye szerint, azaz igazságtalan, elnyomja az elesetteket, és fenyegetést jelent a gyengékre nézve.

Fenséges

A Winkel Holm által a katasztrófaszövegek vizsgálatához javasolt második kategória a fenséges kérdéskörét járja körül: „Mint szimbolikus forma, a fenséges egy túláradó érzéki tapasztalat metaforikus képe. Amikor a katasztrófát ezen a kulturális modellen keresztül érzékeljük, akkor a megfigyelőre tett erőszakos hatására koncentrálnunk.”³⁷ Anélkül, hogy itt most Pseudo-Longinossal kezdve részletesen kitérnék a fenségesről mint esztétikai minőségről szóló hagyományra,³⁸ két, a fogalom szempontjából alapvető szerzőt említek meg: Edmund Burke-öt és Immanuel Kantot. Burke, elválasztva a szép fogalmától, következőképpen határozza meg a fenségest: „Bármilyen, ami így vagy úgy felkelti a fájdalom és a veszély ideáját, vagyis bármilyen, ami valamiképpen rettenetes, vagy rettenetes dolgokkal kapcsolatos, vagy a rettenethez hasonlóan működik, a *fenséges* forrásául szolgál, vagyis létrehozza a legerősebb érzést, amelyre az elme képes lehet.”³⁹ Ezután hosszan részletezi mindazokat a tényezőket, amelyek alkalmasak a rettenet előidézésére: fájdalom, sötétség, homály, erő, hatalmasság, végtelenség, nehézség, pompa, hirtelenség, váratlanság stb.⁴⁰ Míg a szépség fogalma mögött a minőség, a fenséges mögött a mennyiség áll, hiszen minél nagyobb valami, annál alkalmasabb a kívánt cél elérésére. Így Kant megkülönbözteti a matematikailag fenségest (az összemérhetetlenül nagy) és a dinamikai-

lag fenségest (ehhez a hatalom képzelete társul).⁴¹ Mind Burke, mind Kant felfogása a megfigyelőre helyezi a hangsúlyt, aki – biztos távolságból – szemléli azt, ami oly mértékben úrrá lesz rajta, hogy elméjével képtelen megragadni: a fenséges így éppen megragadhatatlanságában válik megragadhatóvá. Nem véletlen, hogy az esztétikai hagyomány az antikvitás óta erőteljesen a természeti jelenségekből meríti a fenséges példáit, mint ahogy az sem, hogy mind Kant, mind Burke előszeretettel használja eszmefuttatásának illusztrációjaként a Biblia képeit, különös tekintettel a teofániákra.⁴²

Ha megfigyeljük a Zsolt 18 // 2Sám 22 teofánia-jelenetét, csupa olyan pusztító erejű természeti képpel és erővel találkozunk, amely megfelel a fenséges eszméjének: tűz, homály, szél, sötétség, fellegek, víz, fényözön, mennydörgés, villámok, orkán – a természet erői, a maguk legpusztítóbb minőségében és teljességében. Amit mindenekelőtt kiemelnek, az a teofánia nyitóképe (8. v.):

*És rázkódott (*g's/שׁע) és rengett (*r's/רע) a föld és a (Zsolt) hegyek / (2Sám) egek alapjai remegtek (*rgz/רגז) és fel-alá rázkódtak (*g's/שׁע), mert haragra gyúlt.*

Számos zsoltárt találunk az Ószövetségben, amelyek kisebb-nagyobb mértékben rokonságot mutatnak az általunk vizsgált zsoltár teofánia-jelenetével,⁴³ ám ezekhez a rokon szövegekhez képest két nagyon fontos különbséget fedezhetünk fel a Zsolt 18 // 2Sám 22-ben, amelyek meghatározzák a további értelmezést is. Az első éppen ennek a remegésnek a megjelenése. A remegés csak ebben a teofániában válik kiemelten hangsúlyossá, olyannyira, hogy itt mindhárom igei gyök megjelenik, amelyet a Héber Biblia a földrengés kifejezésére használ: *g's, *r's és *rgz. Ám mindháromra igaz, ahogy azt korábban említettem, hogy az Ószövetségben belül – a földrengésen mint természeti jelenségen túl – a felsőbb hatalom előtt álló, rettegő emberek vagy állatok testét, szívét elfogó remegés kifejezésére is szolgálhat. Ez a konnotáció azt a lehetőséget veti fel, hogy esetünkben – a fenséges/vallási tapasztalat logikája szerint – egyszerre van szó belső és külső „földrengésről”: JHVH megjelenése egyszerre manifesztálódik az ember szívének és a kozmosznak a megrendülésében. Az alapok megrendülése a perspektíva elmozdulásának és a főszereplő helyzetének megrendülésére is utal. A beszélő, aki végignézi, és akinek érdekében a teljes jelenet lezajlik, eddig megrekedt, kilátástalan helyzetben volt, saját állítása szerint életveszélyben, pontosabban a halál fenyegetésében. Azt állítja ugyanis: „A sír (*Seol*) kötelei fonódtak rám, a halál csapdái meredtek rám” (6. v.). Ez az eredendő rettegés – amely Burke felfogásában nem idegen a fenségestől – minősül át JHVH teofániájának köszönhetően a *tremendum* tapasztalatává. A *Seol* fogalma nem pusztán a sírt jelenti. A *Seol* a betegségek, a szárazság, a pusztulás, a felejtés, a semmi helye is.⁴⁴ A negatív fenségesnek ebből az állapotából emeli ki tehát a főszereplőt a teofánia, minden alapok megrendülése, a pozitív fenséges tapasztalata.

A másik sarkalatos különbség a többi teofánia-zsoltárhoz képest az, hogy itt egyvalaki – a Dávid-kontextus érvényesítése esetén éppen Dávid – érdekében történik a teljes isteni színjáték. Azáltal, hogy a kozmosz megrendül, és a perspektívák elmozdulnak, a kiemelt személy pozíciója is átrendeződik: az ő szerepe is megrendül, és ennek a megrendülésnek az erejé-

vel új társadalmi küldetést is kap. Innen nézve is megtörténik a perspektívaváltás: a fenséges megtapasztalása, szemlélése, melyhez – Kanthoz visszatérve – „az erkölcsiség félreismerhetetlen és kiolthatatlan eszméje”⁷⁴⁵ társul, a kilátástalan és megrekedt helyzetben lévő embernek küldetést ad, amely azonban ebben az erkölcsiségben gyökerezik. Itt térnek vissza Winkel Holmhoz: „A fenséges tapasztalata figyelmeztető felhívás arra, hogy tiszteljük a humanitás eszméjét saját szubjektumunkban, és ebben a kontextusban a »humanitás« nem az emberi nem minden tagjának megjelölése, hanem az ész szabad kapacitásának *terminus technicus*a. Az ember tehát a katasztrófának ellenálló lény, amennyiben önmagát és másokat racionális cselekedetek és értékelések szubjektumaként ismeri el, nem csupán mint külső erők játékszerét.”⁷⁴⁶

Innen nézve a természeti katasztrófák sorozatával megjelenő JHVH az, aki megrengeti az alapokat, feloldja a bénító kötelet, és ráción alapuló, bátor kiállásra és cselekvésre indítja az embert, eltávolítva a bénító kötelektől, tág perspektívát adva neki: „Tágas térre vitt ki engem, megmentett, mert gyönyörködik bennem” (20. v.); „Lábamat a szarvaséhoz hasonlóvá teszi, magaslatokra állít engem” (34. v.). Ebből a magaslati pozícióból – a „panoramikus” perspektívát lehetővé tevő magaslati pozíció szintén fontos eleme a fenségesről szóló esztétikai hagyománynak⁷⁴⁷ – jöhet létre a felismerés, hogy a sebezhetőség nem akkor szűnik meg, ha az ember megpróbál elbújni a veszély elől. Az ember akkor válhat csak ellenállóvá a katasztrófákkal szemben, ha a benne rejlő ész és bátorság segítségével kezébe veszi az irányítást. Sarkalatos pont: az embernek nemcsak önmagában kell felismerni a lehetőségeket, hanem a másik emberben is, azaz nem önző és elbizakodott, hanem ész-alapú és társadalmi cselekvésre hív fel a fenséges szimbolikus formája, amelynek során a másik ember mint partner tisztelete elsődleges. Tehát mielőtt a zsoltár főszereplője mintegy elébe menve az eseményeknek az ellenség elpusztítására indul, a zsoltár leszögezi, hogy mi ennek a morális alapja:

A hűséghez hűséges vagy, a feddhetetlen emberhez feddhetetlen. A tisztához tiszta vagy, de a hamisnak ellenállsz. Az elesett népet megsegíted, de a kevély tekintetűeket megáldozod.

26–28. v.

Rendkívüli állapot

A *state of emergency* angol kifejezést, amelynek eredete a római jog *iustitium*-fogalmáig vezethető vissza, magyarul két módon szokás visszaadni: szükségállapot, illetve kivételes/rendkívüli állapot, amelynek bevezetése politikai vagy természeti katasztrófák esetén az államok szokásos eljárása, s mindenkor a jogállami működés ideiglenes vagy netán tartós felfüggesztésének veszélyét hordja magában. „A *state of emergency* jogi vákuumában, amely felfüggeszti a normális állapot által biztosított jogokat és jogi folyamatokat, a hatóságok többé-kevésbé szabad kezet kapnak a törvényes rend szükséges előfeltételeinek helyreállításához.”⁷⁴⁸ A kivételes állapot (*Ausnahmezustand*) fogalmát Carl Schmitt ismeretes módon a csoda teológiai kategóriájával hozza összefüggésbe: míg a csoda a természeti törvények felfüggesztését, a kivételes állapot az állam törvényes működésének felfüggesztését jelenti.⁷⁴⁹ A ter-

mészeti katasztrófa képeit megidéző teofánia – amely JHVH emberi érzékelés számára történő manifesztációjának csodáját, a reprezentálhatatlan reprezentációját foglalja magában – ennyiben a rendkívüli állapot esztétikai, teológiai és politikai lehetőségeinek sűrítménye, amely rend és káosz, providencia és akcidencia dialektikáját érinti.

A Dávid-kontextus érvényesítése esetén a zsoltár alapvető ideológiai-teológiai háttérét maga a Deuteronomium jelenti, amelynek számos pontja visszhangzik a 2Sám 22-ben. Ezek közül kiemelném egyrészt a Hóreb-teofániát Dtn 4,9–20-ban (illetve a Sinai-teofániát Ex 19,16–20-ban), ahol szintúgy rémítő természeti jelenségekkel találkozunk, melyek magát a törvényadás aktusát kísérik. A másik fontos kapcsolódási pont, amely első ránézésre leginkább strukturális párhuzamban áll a 2Sám 22-vel, a Dtn 32. Az, hogy mindkét szöveg Izrael történetének egy jelentős személyéhez köthető (Dtn 32 Mózes, 2Sám 22 pedig Dávid életének végéhez közeledve hangzik el), ráadásul mindkettő a zsoltárok költői eszközeivel él (olyannyira, hogy 2Sám 22 meg is található a *Zsoltárok könyvében*), mindkét esetben kifejezetten énekről (*sir*) van szó, és mindkettő narratív kontextusba van ágyazva, mindez tehát feltűnhet a figyelmes olvasónak.⁷⁵⁰ Ám a strukturális párhuzamon túl elsősre nem sok hasonlóság van – látszólag. Azonban ha figyelmesen olvassuk a két szöveget, rengeteg azonosságot, több mint 60 azonos szót vagy szókapcsolatot találunk a két költeményben, és ezek a szavak nem pusztán a 2Sám 22 teofániájával, hanem annak keretszövegével is összekapcsolják Mózes énekét.⁷⁵¹ Az isteni cselekvés mindkettőben a veszélyből megmentéstől az ellenség megbosszulásáig ível, amelyet teofánia-motívumok gazdagítanak. Ami a különbségeket illeti, Mózes és Dávid szerepe, valamint JHVH, a vezetők és a nép hármass viszonyrendszere a döntő: „Miközben Dávid a JHVH általi, a külső ellenségtől és a népen belüli ellenfeleitől történő megmentését tematizálja, a Mózes-ének első részét a következők határozzák meg: JHVH és népe közti konfliktus, a külső ellenség általi fenyegetettség, végül JHVH eljárása az ellenséggel szemben. JHVH cselekvését a »néppel« szemben Dávid csak a 2Sám 22,28-ban tematizálja, ott viszont központi helyen: »Az elesett népet megsegíted.«”⁷⁵²

Mint a korábbiakban utaltam rá, a zsoltár szövege különösen Sámuel második könyvében – melynek részévé válik – abba a kontextusba kerül, amelyet az ún. deuteronomiumi történeti mű (melynek 2Sám is része) hoz létre az „ideális király” alakja köré, szoros összefüggésben Dávid (nem mindig idealizált, de például éppen a zsoltár 2Sám szövegébe emelése révén az ideához közelített) alakjával.⁷⁵³ A Dávid-kontextust a vizsgált szöveg értelmezésében érvényesítve így érvelhetünk: Zsolt 18 // 2Sám 22 úgy kívánja legitimálni, sőt Izrael példértékű, *per definitionem* királyává emelni Dávidot, annak élete végén, hogy párhuzamba állítja Mózes-szel, a Deuteronomiummal, ezzel – ha nem is a szavak szintjén, de tartalmában annál inkább – megidézve egyrészt magát a teljes deuteronomiumi törvényt, másrészt az abban megtalálható királytörvényt (Dtn 17,14–20) is, amelyet a király a zsoltár tanúsága szerint maradéktalanul betöltött. Nem idegen nép fia, nem vezette vissza a népet Egyiptomba, korabeli viszonylatban – vagy akár a későbbi királyokhoz képest – nem volt sok felesége, és akik voltak, azok megfeleltek minden izraeli tisztasági szabálynak, és legfőképp „nem hajlították el a király szívét” sem ezüst-arany,

sem bálványimádás szempontjából. Ami pedig mindezek alapja: a Törvény buzgó olvasója volt. A Deuteronomiumban ezt olvassuk az ideális királlyal szemben támasztott elvárásokról (Dtn 17,18–19):

Amikor elfoglalja királyi trónját, másoltassa le magának egy könyvbe ezt a törvényt, amely a lévita papoknál található. Tartsa azt magánál, és olvassa azt egész életében, hogy megtanulja félni az Urat, az ő Istenét, s hogy megtartsa ennek a törvénynek minden igéjét, és teljesítse mindezeket a rendelkezéseket.

A zsoltár bizonyos, kifejezetten deuteronomiumi szókincsbe tartozó szavak használatával azt sugallja, hogy Dávid életének alapköve volt a Könyv. Csak egy konkrét példát kiemelve, a 23. versben azt mondja: „Mert minden törvénye (*mispát*) előttem van, és előírásait (*huqá*) nem dobtam el magamtól.”⁵⁴

Így tehát – ha visszatérünk a zsoltár és a katasztrófa kapcsolatához – először is, még mielőtt isteni beavatkozás történe, már a zsoltár kezdetén egy politikai szükségállapot közepén találjuk magunkat: ha az első versből indulunk ki, Saul még éppen király, ám egy politikailag teljesen megrendült és társadalmi szövétet tekintve szétesőben levő állam élén,⁵⁵ az előle folyamatosan menekülni kényszerülő Dávid pedig látszólag a bomlás fő mozgatórugója. Ebben a politikai helyzetben hívja elő a természeti csapások sorozatát megidéző teofánia a rendkívüli állapot képét. Ám ahogy a természet elcsitul, világossá is válnak a társadalom jogi szövétének alapjai, amiből ezek után egyértelműen Dávid kerül ki győztesen, hiszen ő az, aki a szöveg szerint az isteni törvény alapján áll. Ebből fakadóan legitím, hogy ő legyen az, aki immár a horizontális síkon újrendezi a társadalmi szerepeket és kereteket, rendet, békét és jogot biztosítva ezzel.

Záró következtetések

Természetesen nem állítom, hogy az Isak Winkel Holm által elemzett Kleist-novellához hasonlóan az általunk vizsgált zsoltár is a hagyományos katasztrófadiskurzus szekularizált formáját képviselné. Az azonban egyértelműen megfigyelhető benne, hogy bár a zsoltár számára minden mögött JHVH és az isteni rend áll, illetve annak vertikális kapcsolata az emberi világgal, ugyanakkor folyamatosan a horizontális síkra, az emberek közötti kapcsolatokra irányítja a figyelmet, implikálva ezáltal, hogy az emberek közötti interakciónak kell biztos alapokon nyugodnia ahhoz, hogy akár katasztrófákkal szemben is valós ellenálló képességről lehessen szó. Ennek fényében az általunk vizsgált szövegre is érvényesek az alábbiak: „Ebben a kultúrtörténeti megközelítésben egy, a katasztrófa-fikció műfajában íródott irodalmi mű nem annyira a katasztrófa kemény tényeit bemutató tanúságtétel, sokkal inkább kísérleti terepe azoknak a kulturális eszközöknek, amelyeket a katasztrófa megértéséhez

használnak: laboratórium, ahol kulturális katasztrófakezelésünk megmutatkozik, s egyszersmind további módosítására is lehetőség nyílik.”⁵⁶

Ha az Ószövetség és a katasztrófa viszonyát vizsgáljuk – méghozzá egy olyan zsoltár kapcsán, amelyet az ún. deuteronomiumi történeti mű kontextusában is értelmezhetünk –, megkerülhetetlen a nagy katasztrófa, Jeruzsálem pusztulásának a teodícea szellemében feltett kérdése. Hogyan következhetett be, ha már egyszer ilyen, szinte tökéletes, isteni segítséggel, ám az emberi viszonyokat és igényeket szem előtt tartó, igazságos és tiszteleteli, törvényeken alapuló királyság jött létre? Szeretném felhívni a figyelmet néhány fontos momentumra. Az első, hogy JHVH nem a királlyal köt szövetséget a Deuteronomiumban, sőt a királytörvény – és minden, ami a királyra vonatkozik – pusztán a „kisebbik rossz” lehetőségeként merül fel, a szövetség ugyanis a néppel mint közösséggel köttetik. Politikai teológiai terminusokban gondolkodva: olyasfajta istenkirályságról beszélhetünk, amelyet a Tóra ismerete és betartása határoz meg. Isten tehát törvényt ad a népnek, amely törvényben az élet minden területére és lehetséges forgatókönyvére szabályokat hoz, azok be nem tartása esetén a megfelelő következmények felsorolásával. Ezáltal egyfajta alkotmányos monarchia születik, amelyben a király is Isten alattvalója, és a nép felett csak annyiban van vezető pozíciója, amennyiben ő az, aki maradéktalanul betartja, és aki ezáltal jogot formálhat arra, hogy betartathassa a Törvényt, így képviselve a „valódi királyt”.

A fentiekből következik, hogy – amennyiben a Dávid-kontextust érvényesítjük – bár Dávidról a Zsolt 18 // 2Sám 22-ben megkonstruált kép alapján elmondható, hogy ő az a tökéletes király, aki betölti az összes parancsot, még így is csak egy múltó állapotnak a legkiemelkedőbb képviselője. Mert amennyi áldást tartogat a Deuteronomium abban az esetben, ha a nép követi az előírásokat, legalább annyi átokkal is fenyeget, ha elmulasztja a törvények betartását. A számos átok közül egyet emelnék csak ki, amelyet korábban röviden már érintettem: „Rád hoz majd az Úr messziről, a föld széléről egy népet, amely lecsap rád, mint a saskeselyű; olyan nemzetet, amelynek a nyelvét nem érted” (Dtn 28,49). Két szempontból is érdekes ez: egyrészt ahogy a saskeselyű csap le, úgy csap le JHVH Zsolt 18,11-ben is, ám míg a zsoltárban a kiválasztott megmentése a cél, addig a Deuteronomiumban népe büntetésére érkezik az idegen nép, akik pusztító vészt, társadalmi katasztrófát okoznak. Ezzel kanyarodhatunk vissza Thomas Römer elméletéhez, mely szerint az Ószövetség jelentékeny része krízisirodalom, amely Jeruzsálem pusztulásának fényében értelmezhető.⁵⁷ Mert ha a szövetségkötést tekintjük a kezdetnek, és Dávid királyságát az Isten által legitímált, végeredményben általa távirányított földi monarchia csúcsának, illetve minden további király számára mintának, akkor mindez magában hordozza az Ószövetség legnagyobb narratív egységének végét is, Júda végjátékát és Jeruzsálem pusztulásának elbeszélését 2Kor 22–25-ben.⁵⁸

Jegyzetek

- 1 Vö. Römer 2012, 159.
- 2 Berlejung 2012.
- 3 Erről tanúskodik pl. 2Sám 21,1–10.
- 4 Vö. *WiBiLex* 2010, s. v. „Dürre (AT)” (Simone Paganini), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16687/> (hozzáférés: 2015. 08. 03.).
- 5 Vö. pl. Keel 1984; Klingbeil 1999; Green 2003; Ornan 2005.
- 6 Az, hogy mennyi földrengés sújtotta az ókori Palesztina területét, történetileg nehezen rekonstruálható, bár zajlanak erre irányuló régészeti kutatások is. Viszonylag nagy biztonsággal csak néhányat lehet meghatározni, amelyre nem pusztán ószövetségi utalások vannak, de konkrét leletanyag is alátámasztja: egy ilyen történet valószínűleg a Kr. e. 1400-as években, valamint a Kr. e. 8. század közepén. (Vö. *WiBiLex* 2011, s. v. „Erdbeben (AT)”, Ulrich Dahmen: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17616/>, hozzáférés: 2015. 08. 03.) A Közel-Keleten az ókortól napjainkig lezajlott földrengések részletes dokumentációjához lásd még a tübingeni atlasz-sorozat vonatkozó darabját: Schöler–Bauer–Stöhr 1984 és az ahhoz kapcsolódó kiegészítő kötetet: Schöler 1992. A földrengés mint fenyegető természeti erő ismeretéről tanúskodnak továbbá bizonyos építészeti megoldások, amelyek éppen a házak, erődítmények földrengésekkel szembeni ellenállását voltak hivatottak elősegíteni. Vö. Edelman 2012, 225–235.
- 7 Fretheim 1991, 126.
- 8 Edelman 2012, 215.
- 9 Berlejung 2012, 3–38.
- 10 Érdekes megfigyelni, hogy ha fellapozzuk a legnagyobb teológiai lexikonokat (*ABD*, *TRE*, *RGG*, *WiBiLex*), azt tapasztaljuk, hogy semelyik nagyszabású vállalkozás nem szentel külön szócikket a katasztrófáknak. Ezzel szemben a „katasztrófa” kifejezést a legnagyobb gyakorisággal nem *természeti* katasztrófákra, hanem Jeruzsálem pusztulására, a fogságra vagy más, hasonló *politikai* katasztrófákra alkalmazzák. Ez korrelál Römer kijelentésével arról, hogy az egész Ószövetség felfogható krízisirodalomként, ami pedig alapvetően a Kr. e. 597-es és 587-es események, Jeruzsálem kétszeri elfoglalása, véglegesnek tűnő elpusztítása és a babilóni fogság felől olvasva válik egyértelművé.
- 11 Vö. pl. Dietrich 2003; Reynolds 2003. Lásd továbbá jelen számban Laura Carrara tanulmányát.
- 12 Vö. Nougayrol 1968; Kitchen 2003; Manassa 2003. A palesztinai éhínségek legújabb feldolgozásához lásd Zwickel 2007. Az éhínségek folyamányaként fellépő járványokhoz lásd Kőszeghy 2014, 60.
- 13 Berlejung 2012, 9.
- 14 Winkel Holm 2012, 52.
- 15 Vö. Winkel Holm 2012, 50–51.
- 16 Amikor teofániáról beszélek, először is tisztázni szeretném, mit értek alatta. Theodor Hiebert meghatározását kölcsönvéve Isten énközléséről van szó (Hiebert 1992, 505–511), tehát – tudatában annak, hogy a kutatástörténet bizonyos esetekben különbséget tesz teofánia, epifánia, isteni megjelenés, hierofánia stb. között – én általános értelemben használok minden olyan eseményre, legyen az természeti, történelmi vagy antropomorf, amelyben Isten az emberi világban, emberek számára felfogható, látható, hallható, tapintható módon, valamilyen formában megjelenik. Számos olyan leírást találhatunk az Ószövetségben, amelyek különböző mértékben és mennyiségben tartalmazzák mindazokat az elemeket, amelyek végül összességében „teofániaként” foglalkozhatók össze. Az utóbbi évtizedekben viszonylagos konszenzus uralkodik azonban a tekintetben, hogy az így felfogott teofánia megnyilvánulásai a sok közös elem ellenére sem tekintendők önálló „műfajnak” (szemben azzal, ahogy Jörg Jeremias alapvető műve tekintett rájuk, amely először 1965-ben jelent meg, és amely aztán hosszú évtizedekre meghatározta az említett szövegekről való gondolkodást: Jeremias 1977²), hanem – Scriba 1995 meghatározásával élve – „motivumrendszerként” (*Motivkomplex*) tarthatjuk őket számon.
- 17 Ehhez részletesen lásd Verebics 2015. Az alábbiakban a Zsolt 18 és 2Sám 22 szövegének idézésekor a fontosabb különbségek kiemelésére törekszem, s nem valamennyi eltérés bemutatására. Az összes eltérés részletes elemzéséhez lásd Berry 1993, 23–58.
- 18 Az ószövetségi idézeteket itt és a továbbiakban a Magyar Bibliatársulat 2014-ben kiadott revideált, új fordítású Bibliája alapján közlöm.
- 19 Vö. pl. Jeremias 1977²: 35.
- 20 Inkább „sötét felhő”. A felhők osztályozásához részletesen lásd Scott 1952, 11–25. A *THAT* az „*ānān*” szócikkben rámutat a különböző felhők jelentésmezőire. Felhők a teofániák és ítéletek esetében: Gen 9,14; Zsolt 97,2; Zsolt 18,10.12.13 = 2Sám 22,10.12; Ézs 5,6; Zsolt 68,35; 77,18; 78,23; 147,8; Péld 8,28. Az Úr napja-szövegekben: Ez 30,3.18; 32,7; 34,12; Jo 2,2; Zeph 1,15. A sötét felhők mint Isten lakása: 1Kir 8,12 = 2Krn 6,1. A felhő mint az isteni jelenlét kinyilatkoztatásának és egyszersmind elrejtőzésének helye/eszköze: Ex 13,21.22; 14,19.20.24; 16,10; 19,9.16; 24,15.16.18; 33,9.10; 34,5; 40,34–38; Lev 16,2.13; Num 9,15–22; 10,11.12.34; 11,25; 12,5.10; 14,14; 17,7; Dtn 1,33; 4,11; 5,22; 31,15; Zsolt 78,14; 99,7; 105,39; Neh 9,12.19. Lásd *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. II. Gütersloh, 2004⁶, s. v. „*ānān* – Wolke” (Ernst Jenni).
- 21 A גַּחַלִּית gyök azt sugallja, hogy olyasfajta repülésről van szó, mint amikor egy ragadozó madár az áldozata felett köröz, majd lecsap. Az ígét a másik három ószövetségi szakasz, amelyekben előfordul (Dtn 28,49; Jer 48,40; Jer 49,22), a saskeselyűvel aszociálja, mindhárom esetben „lecsap” értelemben. Három szöveg hely JHVH pusztító érkezését hasonlítja az áldozatára lecsapó sasmadárhoz. Míg a két jeremiási szakasz Móáb és Edóm pusztulásáról szól, rájuk csap le JHVH saskeselyűként, addig a Dtn-ben saját, potenciálisan eltévelyedő népét fenyegeti azzal JHVH, hogy – még ha ő is a támadás kezdeményezője – mégis egy idegen nép lesz az, amely saskeselyűként lecsap, és elpusztítja Izraelt. A zsol-tárbeli teofániában az esetleges „lecsapás” célpontja nincs konkrétulva.
- 22 Az ókori keleti vihar-, illetve időjárásistenekhez legutóbb lásd Schwemer 2001 (angol összefoglalója: Schwemer 2007; 2008); Green 2003.
- 23 Vö. Dahood 1966. A kritikájához lásd Moore 1981.
- 24 Csak a 18. zsol-tár kapcsán is számtalan összehasonlító elemzés született. Általánosságban pedig ma is tarthatónak tűnik, amit Mowinckel (1955, 14) fogalmazott meg bő negyedszázaddal az ugariti szövegek megtalálása után: „The importance of the Ugarit texts is, generally and preliminary speaking, that they give us the historical and literary Canaanite background of Israelite religious poetry.”
- 25 A KTU 1.101-es szövegrészleteken kívül (amely szám a Baál-ciklustól független fragmentumokat takar – lásd Heffelfinger 2008) mindegyik a Baál-ciklusban (KTU 1.1–4) található. Az itt olvasható magyar fordítás O. Kaiser német, illetve M. S. Smith és S. B. Parker angol fordításai alapján készült.
- 26 Müller 2008, 35–36.
- 27 Vö. Dahood 1966, 104–105. A témához a teljesség igénye nélkül lásd Miller 1973; Klingbeil 1999; Köckert 2001; Müller 2008.
- 28 Dahood 1966, 104.
- 29 De ezzel még csak megkerültük a problémát. Annyi biztos, hogy a szó pontos értelme nem világos. Fizikai értelemben a halálra,

- pusztulásra utal, morális értelemben pedig az istentelenségre, törvényteleniségre. Az etimológiai magyarázat szerint levezethető a *b^oli jaal*-ból (בלי יאל – „érték nélküli”) – vö. Berry 1993, 30. Cross és Freedman szintén etimológiai alapon egy másik fordítást javasolnak: „»a hely, ahonnan« senki nem támad fel”, ti. ez vissza- és előrelátás lenne a *Seolra* (Cross–Freedman 1953, 22, 6. jegyzet). D. Winton Thomasra hivatkozik, aki a „nyelés”-sel hozza összefüggésbe, és „Nyelő”-ként fordítja.
- 30 A mitológiai háttér bővebb kifejtéséhez és az Ószövetséggel való kapcsolatához általában lásd Day 2000, az Alvilághoz különösen 185–186.
- 31 Vö. Berlejung 2012, 22.
- 32 Winkel Holm 2012.
- 33 A versek, amelyekben a megmenekülés vagy Isten mint menedék képzete szerepel: 1–4; 18–19; 31; 33; 36; 44; 47; 49.
- 34 A zsoltár felirata szerint Dávid a kiválasztott uralkodó. És amennyiben Dávid a király, akit – minden ellenségétől, és még ezek közül is kiemelten Saultól – ment meg JHVH, ez automatikusan politikai konnotációkkal is jár. Amikor erről a zsoltárról beszélünk, fontos, hogy folyamatosan szem előtt tartsuk a már említett kettős hagyományozás tényét, nem pusztán annak unikális volta miatt (51 versnyi egybefüggő szöveg, amely két különböző, egy költői és egy narratív szövegtörzsetben egyaránt megtalálható), hanem azért is, mert ez a kettős beágyazottság további – jelen kérdésfeltevésünk szempontjából sem mellékes – lehetőségekkel gazdagítja a szöveg értelmezését. Az egyik alapvető szempont, hogy sokkal erősebb kötődés jött létre ezáltal Dávid király életrajzával (mint az életrajzot lezáró költemény), ráadásul ezzel a beágyazottsággal az ún. deuteronomiumi történeti mű, és így egy markáns történelmi-teológiai koncepció részévé vált, amely mindkét irányban érezteti hatását.
- 35 Grant 2004, 219.
- 36 A Deuteronomium végén „Mose vermittelte Israel ein Selbstbild, dessen Maßstab ebenfalls die Beziehung mit Jhwh darstellt: Die Würde des Gottesvolkes liegt in seiner Beziehung zu Jhwh (Dtn 26,18f); nicht in seiner quantitativen Größe (Dtn 7,7), sondern in der Weisheit seiner Gesetze (Dtn 4,6); es kann sich nicht auf eigene Gerechtigkeiten berufen (Dtn 9,6), sondern aus göttlicher Liebe (Dtn 10,15) ist es zur Gottesliebe berufen (Dtn 10,12).” Markl 2012, 301.
- 37 Winkel Holm 2012, 58.
- 38 A téma alapos ismertetését lásd *Ästhetische Grundbegriffe*, s. v. „Erhabene”; az ókori fenséges-koncepciók legújabb kiváló összefoglalása: Porter 2015.
- 39 Burke 2008, 44.
- 40 Témánk szempontjából érdekes részlet: „Ám egyedül a Szentírás nyújt oly ideákat, amelyek megfelelnek e téma nagyszerűségének. Ahol a Szentírásban Isten megjelenik vagy megszólal, a természet minden rémisztő dolga felidéződik, hogy fokozza az isteni jelenlét félelmetességét és ünnepélyességét” (Burke 2008, 83).
- 41 Kant 2003, 156–192 (23–29. §: „A fenséges analitikája”). Lásd különösen az alábbi részletet: „A merészen kiszögellő, mintegy fenyegető sziklák, az égen tornyosuló, mennydörgés és villámlás közepette tovavonuló viharfelhők, a vulkánok a maguk romboló hatalmasságában, a teljes pusztulást hátrahagyó orkánok, a határtalan háborgó óceán, a hatalmas folyam magasból lezúduló vizesése és hasonlók: hatalmukkal összehasonlítva ellenállásra való képességünk jelentéktelenül kicsivé lesz. Látványuk azonban mégis annál vonzóbb, minél félelmetesebb – feltéve, hogy mi magunk biztonságban vagyunk; s az ilyen tárgyakat szívesen nevezzük fenségesnek, mert a lélek erősségét a szokásos közepszer fölé fokozzák, és feltárulni engedik bennünk az ellenállásnak egy egészen másfajta képességét, mely bátorságot ad ahhoz, hogy összemérhessük magunkat a természet látszólagos hatalmával” (Kant 2003, 174).
- 42 Vö. jelen számban Konkoly Dániel tanulmányával Ovidius Phaethon-elbeszéléséről.
- 43 Zsolt 29,4–11; 46,2–4; 68,3–10.34–35; 77, 2–3.17–21; 97,2–5; 144,1–10.
- 44 Vö. *The Anchor Bible Dictionary*. II. New York, 1992, s. v. „Dead, Abode of the”.
- 45 Kant 2003, 188.
- 46 Winkel Holm 2012, 60.
- 47 Fenség és nézőpont összefüggéséhez vö. Bolonyai 2007.
- 48 Winkel Holm 2012, 61.
- 49 Schmitt 1992, 1–7.
- 50 Csak a két legalapvetőbb példát említve: Weitzman például ezt a párhuzamot – több másikhoz hasonlóan – *scripturalizing revisionnek* tekinti, amelyet egy kései ponton a „kánontudatos” hellenista zsidó közösség végzett el az Ószövetség szövegén, hogy az megfeleljen annak a képnek, amelyet ők a Szent Iratokról kialakítottak magukban (Weitzman 1997, 13–14). Watts, aki Weitzmanhoz hasonlóan egész könyvet szentelt a narratívákba ágyazott zsoltároknak, főként az adott könyveken belüli párhuzamokat vizsgálja, így – bár külön-külön mindkét szöveggel foglalkozik – alig tér ki a kettő egymáshoz való viszonyára (Watts 1992).
- 51 Ennek részletes kifejtését lásd Markl 2012, 253–258.
- 52 Markl 2012, 258.
- 53 2Sám összefüggéséhez az ún. deuteronomiumi történeti művel lásd Zenger 2008⁷, 191–202.
- 54 A *huqá* szó ebben az alakjában a zsoltáron kívül csak a Dtn-ben fordul elő, ott viszont hat alkalommal: 8,11; 11,1; 28,15; 28,45; 30,10; 30,16, ebből háromszor a *mispát*tal együtt, a 3,16-ban pedig a *mispát* alakja is egyezik a zsoltárbeli alakokkal. Ezen felül is a *micvá*, *huqim/huqót*, *mispátim*, valamint a *Tóra* szavak a Dtn-ben számos helyen megjelennek az elhangzó és betartandó törvények megjelölésére. A teljesség igénye nélkül: 4,1.45; 5,1.31; 6,1.20; 7,11; 11,32; 12,1; 17,19.
- 55 Ennek részletes kifejtését magyarul lásd Kőszeghy 2001.
- 56 Winkel Holm 2012, 66.
- 57 Vö. Römer 2012.
- 58 A téma legfrissebb irodalmához lásd Römer 2012 és Markl 2014.

Bibliográfia

- Berlejung, A. (szerk.) 2012. *Disaster and Relief Management – Katastrophen und ihre Bewältigung*. Tübingen.
- Berry, D. K. 1993. *The Psalms and Their Readers: Interpretive Strategies for Psalm 18*. Sheffield.
- Bolonyai, G. 2007. „Fenség és nézőpont”: Hajdu P. – Ritoók Zs. (szerk.): *Retorika és narráció*. Szeged. 205–227.
- Burke, E. 2008. *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről ideáink eredetét illetően*. Ford. Fogarasi György. Budapest.
- Cross, F. M. – Freedman, D. N. 1953. „A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18”: *Journal of Biblical Literature* 72, 15–34.
- Dahood, M. 1966. *Psalms I. The Anchor Bible*. New York.
- Day, J. 2000. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. London – New York.
- Dietrich, M. 2003. *The Babylonian Correspondence of Sargon and Sennacherib*. SAA 17. Helsinki.

- Edelman, D. V. 2012. „Earthquakes in the Ancient Southern Levant. A Literary Topos and a Problem Requiring Architectural Solutions”: Berlejung 2012, 205–240.
- Fretheim, T. E. 1991. *Exodus: Interpretation*. Louisville.
- Grant, J. A. 2004. *The King as Exemplar: The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*. Atlanta.
- Green, A. R. W. 2003. *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN.
- Heffelfinger, Katie M. 2008. „Like the Sitting of a Mountain. The Significance of Metaphor in KTU 1.101's (recto) Description of Ba'al”: M. Dietrich – O. Loretz (szerk.): *In Memoriam Kurt Bergerhof*. Ugarit Forschungen 39. Münster.
- Jeremias, J. 1972². *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn.
- Kant, I. 2003. *Az itélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest.
- Keel, O. 1984. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich–Einsiedeln–Köln.
- Kitchen, K. A. 2003. *Ramesside Inscriptions, Translated and Annotated Translations. Vol. 4: Merneptah & the Late Nineteenth Dynasty*. Malden, MA.
- Klingbeil, M. 1999. *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as a God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*. OBO 169. Fribourg–Göttingen.
- Köckert, M. 2001. „Die Theophanie des Wettergottes Jahwe in Psalm 18”: T. Richter – D. Prechel – J. Klinger (szerk.): *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Saarbrücken. 209–226.
- Köszeghy M. 2001. *Dávid*. Budapest.
- Köszeghy M. 2014. *Föld alatti Izrael*. Budapest.
- Manassa, C. 2003. *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the Thirteenth Century BC*. New Haven, CT.
- Markl, D. 2012. *Gottes Volk im Deuteronomium*. Wiesbaden.
- Markl, D. 2014. „No Future without Moses. The Disastrous End of 2 Kings 22–25 and the Chance of the Moab Covenant (Deuteronomy 29–30)”: *Journal of Biblical Literature* 133, 711–728.
- Moore, M. S. 1981. „A Short Note on Mitchel Dahood's Exegetical Methodology”: *Hebrew Studies* 22, 35–38.
- Miller, P. D. 1973. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge, MA.
- Mowinckel, S. 1955. „Psalm Criticism between 1900 and 1935 (Ugarit and Psalm Exegesis)”: *Vetus Testamentum* 5, 13–33.
- Müller, R. 2008. *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kulturyik anhand ausgewählter Psalmen*. Berlin.
- Nougayrol, J. 1968. *Ugaritica V: Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit*. Paris.
- Ornan, T. 2005. *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*. Fribourg–Göttingen.
- Porter, J. I. 2015. „The Sublime”: P. Destrée – P. Murray (szerk.): *A Companion to Ancient Aesthetics*. Malden, MA, 393–405.
- Reynolds, F. 2003. *The Babylonian Correspondence of Esarhaddon and Letters to Assurbanipal and to Sin-šarru-iškun, from Northern and Central Babylonia*. SAA 18. Helsinki.
- Römer, T. 2012. „The Hebrew Bible as Crisis Literature”: Berlejung 2012, 159–178.
- Schmitt, C. 1992. *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. Budapest.
- Schöler, S. – Bauer, E. – Stöhr, V. 1984. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients. A II 3: Vorderer Orient. Seismotektonik, geschichtliche Beben*. Wiesbaden.
- Schöler, S. 1992. *Aktuelle und historische Seismizität im Vorderen und Mittleren Orient*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe A, Nr. 17. Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden.
- Schwemer, D. 2007. „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part I.”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7/2, 121–168.
- Schwemer, D. 2008. „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies Part II.”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8/1, 1–44.
- Scott, R. B. Y. 1952. „Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament”: *Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft* 64, 11–25.
- Scriba, A. 1995. *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie: seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjüdischer und frühchristlicher Literatur*. Göttingen.
- Verebics É. P. 2015. „Szövegvariancia és értelmezés: Zsolt 18 ≠ 2Sám 22”: *Studia Biblica Athanasiana* 16, 13–24.
- Watts, J. W. 1992. *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*. Sheffield.
- Weitzman, S. 1997. *Song and Story in Biblical Narrative*. Bloomington, IN.
- Winkel Holm, I. 2012. „Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse”: *New German Critique* 115/39, No.1, Winter, 49–66.
- Zenger, E. (szerk.) 2008⁷. *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart.
- Zwickel, W. 2007. „Regen, Dürre, Hungersnöte. Die Erforschung des Klimas in Palästina in den letzten 10.000 Jahren”: *Welt und Umwelt der Bibel* 46, 2–7.