

## Az emberi mulandóság feletti rezignáltság és ennek hitbeli feloldása

### A Zsolt 103,4-5 és 14-16 antropológiai motívumainak intertextuális vizsgálata

#### Bevezetés:

Az emberiség történetében nincsen olyan vallás, mely elkerülhetne azt, hogy választ keressen a mulandóság és a halál problematikájára. A halál rituális és gondolati legyőzésének van egy sajátos kulturális aspektusa. Ez a kultúra Jann Assmann szavaival élve: „a halálról és halandóságról való tudásból származik. Ez a kultúra teret és időt teremt, amelyben az ember képes gondolatilag túlnőni saját élethorizontján és képes cselekvéseit, tapasztalatát és terveit egy távolabbi horizontba, a beteljesedés dimenzióiba vetíteni. És ekkor az ember értelemkeresési szükséglete végre kielégülést és önmaga korlátozott és töredékes létezésének fájdalmas és elviselhetetlen tudata megnyugvást talál”.<sup>1</sup>

Az ószövetségi iratokban megjelenő halálproblematika sosem izoláltan, hanem az adott kor vallás- és teológiatörténeti kontextusába beágyazottan jelent meg. Meglepően sokáig tartott az az eszmei fejlődés, melynek eredményeként az ókori Izrael úgy kezdte szemlélni a halált, mint Istennel való találkozást és a vele való közösség egy új formáját.

Ennek a fejlődésnek négy fő szakasza volt: 1) a kanonizáció előtti korszak, melynek meghatározó eleme a halottkultusz; 2) a halott kultusz és az ősök megidézésének tilalma a 7. században; 3) az apokaliptikus szövegekben megjelenik a halál utáni élet reménye (Ez 37,1-14; Iz 26,19; Dán 12,2; 2 Mak 7,11); 4) a lelkek halhatatlanságának gondolata, a halott lelkek felvétele a mennyek országába (Zsolt 49,16; 73,24k.; Bölcs 3,1).

Az *első fázis* izraelita elképzelései teljesen megegyeztek a környező ókori birodalmak túlvilágról alkotott elképzeléseinek biz. elemeivel. A halál nem a teljes véget jelentette az ószövetségi ember számára, hanem egyfajta árnyékegyszisztenciaként való létezést és egyesülést az ősökkel. Anélkül azonban, hogy az elhunyt valódi kapcsolatba léphetett volna

---

<sup>1</sup> Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München, 2001. (8.o.)

velük vagy JHWH-val. Ebből a létállapotból hiányzott a visszatérés lehetősége, és így ez az állapot véglegesnek minősült. Az élők és a halottak világa közötti kapcsolatot az ún. halottkultusz biztosította, melynek konkrét formái a legújabb kutatások szerint vitatottak. De annyi bizonyos, hogy az ún. nem hivatalos vallásosság területén – az egyéni vagy családi jámborság égisze alatt – élt az ősök kultusza vagy a halottakkal való kapcsolat keresése, pl. halottidézés (1 Sám 28).

A halottkultusz terjedésének oka volt az is, hogy a hivatalos JHWH-hit nagyon tartózkodónak mutatkozott a halál birodalmát illetően. Miért? Mivel JHWH „az élet Istene” és „élő Isten” volt Izrael számára, ezért neki nem lehetett semmiféle köze a Seol birodalmához, és a benne levő halottakhoz.

*A kettes fázis:* A kizárólagos monoteizmus egyre inkább teret nyert és ennek a következményeként megjelent az egyetlen Isten, JHWH „mindenütt jelenvaló” mibenlétének hite. Egy ilyen Isten elől viszont a halál birodalma sem lehetett elzárva. Az izraelita vallás szerint JHWH mellett nem létezhetett egy „második instancia”, aki a halál birodalmának ura lett volna, mint pl. Ugaritban Mot, a halál isten. A halál birodalma sem rendelkezhetett ezentúl semmiféle szakralitással, és így a 7. századtól fogva a halottaknak való áldozatok<sup>2</sup>, a gyászszertartások biz. formái<sup>3</sup> és a halottidézés<sup>4</sup> szigorúan tilos lett.

*A harmas fázis:* A halál mezsgyéjének átlépése. A kései fogság előtti és a fogság utáni idő egy sajátos átmenetet képezett a teológiai gondolkodásban, amikor az addig átjárhatatlan távolság JHWH és a halál birodalma között átalakult és a JHWH-hit egy sajátosan új perspektívát kapott. Ennek egyik oka a hagyományos „cselekedet-következmény-összefüggés” tézisének bölcsességi kritikájában mutatkozott meg. A hagyományos tézis szerint: az igaz ember, aki jót cselekszik, sikeres életet kap jutalmul, míg az istentelen büntetteinek következménye a jogos büntetés, szerencsétlenség és halál. Ez a gondolat a fogság utáni időben – Izrael tapasztalatának függvényében – megkérdőjeleződött. Ez fejezi ki szépen Jób panasza: „Miért maradnak a gonoszok életben? Magas kort érnek meg erő- s egészségben. Jó erőben állnak előttük fiaik, szemük előtt virul minden sarjadékuk. Házuk biztonságban minden veszély ellen, Isten verő botja sose éri őket.” (Jób 21,7k.)

---

<sup>2</sup> MTörv 26,14

<sup>3</sup> Lev 19,28; 21,5; MTörv 14,1

<sup>4</sup> Lev 19,31; 20,6-8.27; MTörv 18,10k.

Az ószövetségi gondolkodás az explicit feltámadáshit felé csak egy nagyon késői korszakban tett lépéseket, mégpedig hellenista behatásra, aminek eszmei lecsapódása olvasható a Biblia néhány szöveghelyén. Ilyen pl. a fogság korában a Perzsiából kölcsönzött kép a „halottak feltámadásáról” (Ez 37,1-14). De ez a kép még nem az egyetemes feltámadásról beszél, hanem a fogságban pusztulásra adott nép újratemtésének kifejezője: „és így szólt az Úr az Isten ezeknek a csontoknak, íme éltető leheletet adok belétek, hogy megelevenedjete” (37,5).

Ez a kép a fiatalabb apokaliptikus jellegű szövegekben kissé átalakul és megjelenik a halál örökre történő megsemmisítésének képe, pl. az Iz 25,8-ban: „Örökre megsemmisíti a halált. Istenünk, az Úr letörli a könnyet minden arcról, lemossa népéről a gyalázatot, lemossa az egész földön.” Vagy a feltámadás egyetemeségének gondolata, pl. Iz 26,8-ban: „Életre kelnek majd halottaid, és holttestük feltámad. Keljetek föl, és ujjongjatek mind, akik a porban nyugosztok! Mert világosság harmata a te harmatod, és az árnyak országa szülni fog.” Vagy Dán 12,2 (2. század közepe): „Akik a föld porában alszanak, azok közül sokan feltámadnak, némelyek örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra.”

A feltámadásba vetett, hősiességre erőt adó hit jelenik meg a 2 Mak 7,14.23-ban. Nagyon érzékletesen kifejezett és materialista elgondolását látjuk a feltámadásba vetett hitnek a 2 Mak 14,46-ban, Rázisz hősi halálának leírásában. Itt azonban nem egy egyetemes, minden megholtat érintő feltámadásról van szó, hanem a Tórához-hű hívek mártírhalálához kapcsolódó reményről. Ez a szöveg arra a teodíceai kérdésre keresi a választ: hogy létezik-e posztmortális igazságosság és az e világon elszenvedett igazságtalanság túlvilági kiegyenlítése?

*Az utolsó fázis:* Az Ószövetségben található olyan szövegek, amelyekben a feltámadásba vetett hit nem ilyen materialista képzetekhez, hanem a „lélek halhatatlanságának” gondolatához kapcsolódik, ami a hellenista filozófia hatását tükrözi, pl. Bölcs 3,1-4: „Az igazak lelke azonban Isten kezében van, és gyötrelem nem érheti őket...a reményük tele volt halhatatlansággal.” A „halálból való megmentés” mint „felvétel/elragadás”<sup>5</sup> jelenik meg a bölcsességi zsoltárokból, pl. a Zsolt 49,16-ban „csak Isten válthatja ki lelkemet a Seol kezéből, mikor az megragad engem” és a Zsolt 73,24-28-ban „de most már mindig nálad maradok, hiszen megfogtad jobbomat. Szándékom szerint vezetsz majd engem, s végül fölveszel a dicsőségbe. Különben kim lenne a mennyben? De ha nálad vagyok, nem kívánok

---

<sup>5</sup> Emögött ott található az igazak elragadásának gondolata a Ter 5,24 (Hénoch) és 2 Kir 2,3.5.9k. (Illés próféta).

semmit sem a földön. Testem és szívem elenyészik, de sziklám és osztályrészem örökre az Isten, és azután dicsőségbe fogadsz be engem”.

Összefoglalva elmondható, hogy az ókori izraelita hit számára az élet és a halál kérdése, az Istenhez fűződő viszony kérdése volt. Az igaz élet csak JHWH színe előtt vagyis vele való közösségben volt elképzelhető. Ezzel szemben a halál ennek az éltető Istenkapcsolatnak a megszakadását jelentette. A halál és a sötétség azonban nem lehetnek olyan hatóerők, amelyek véglegesen fennállnak és amelyek legyőzik az élet Istenét. Ebből a logikából pedig szépen lassan megszületett a halottak feltámadásába és a halál végleges legyőzésébe vetett hit (pl. Iz 25,8).

## Teológiai és antropológia szóképek alkotta diptichon

### a Zsolt 103,11-18-ban

11 כִּי כִנְבֵה שָׁמַיִם עַל־הָאָרֶץ גָּבַר חֲסִדוֹ עַל־יִרְאָיו:	11. Mert amilyen magasak (az) <b>egek</b> a <b>föld</b> felett, / (olyan) erős az ő kegyelme az őt félőkön.
12 כְּרֵחַק מִזֶּרֶחַ מִמְּעַרֵב הִרְחִיק מִמֶּנּוּ אֶת־פְּשָׁעֵינוּ:	12. Amilyen távol (van) a <b>napkelet</b> a <b>napnyugattól</b> , / eltávolította tőlünk a mi bűneinket.
13 כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנָיִם רַחֵם יְהוָה עַל־יִרְאָיו:	13. Ahogyan könyörül <b>atya</b> a <b>fiakon</b> , / úgy könyörült JHWH az őt félőkön.
14 כִּי־הוּא יָדַע יִצְרָנוּ זָכוֹר כִּי־עַפְרָ אֲנַחְנוּ:	14. Mert ő ismerte a mi alkatunkat, / megemlékező róla, hogy <b>por</b> (vagyunk) mi.
15 אֲנוֹשׁ כַּחצִיר יָמָיו כַּצִּיץ הַשָּׂדֶה כֵּן יִצְיִן:	15. Mint a <b>fű</b> (az) ember napjai, / mint a <b>mező virága</b> úgy virágzik.
16 כִּי רוּחַ עָבְרָה־בּוֹ וְאֵינָנוּ וְלֹא־יִפְרָנוּ עוֹד מִקוֹמוֹ:	16. Ha (a) szél átment rajta, akkor nem létezik, / és nem ismeri őt többé az ő helye.
17 וַחֲסֵד יְהוָה מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם עַל־יִרְאָיו וְצִדְקָתוֹ לְבָנֵי בָנָיִם:	17. De JHWH kegyelme öröktől fogva és örökké az őt félőkön, / és az ő igazsága a fiak fiainak.
18 לְשֹׁמְרֵי בְרִיתוֹ וְלִזְכָּרֵי פִקְדָיו לַעֲשׂוֹתָם:	18. Az ő szövetsége megtartóinak, / és az ő rendelkezéseiről megemlékezőknek, hogy megcselekedjék azokat.

A zsoltár corpusából kiemelve a 11-18. verseket felölélő szakaszt szerkezetileg három kisebb egységre oszthatjuk: 11-13, 14-16, 17-18 versek. Az első két szerkezeti egység egy sajátos diptichont képez, melynek egyik tábláján három teológiai (11-13), másik tábláján pedig ennek

megfelelően három antropológiai motívumot találunk (14-16). A teológiai és antropológiai szóképek triplumai alkotta diptichonjellegű struktúra teljesen egyedi az egész Ószövetségben. Ez is mutatja, hogy a 103. zsoltár egyike a héber biblikus költészet legnagyobb módon megkomponált remekeinek.

A 11-13. versek hasonlatai JHWH legbensőbb lényegét próbálják megragadni, amely a 103. zsoltár teológiája szerint nem más, mint a határtalan kegyelem és megbocsátás.<sup>6</sup> Az isteni kegyelem végtelenségét a 11. vers egy vertikális, a 12. vers pedig egy horizontális képpel szemlélteti. Ehhez jön az egység záróverse, melynek hasonlata az emberi család képét, atya-fiú kapcsolatát veszi alapul ahhoz, hogy bemutassa JHWH irgalmát, aki olyan szeretettel fordul az őket félőkhöz, mint ahogy egy földi atya gyermekéhez.

Ezt a három teológiai hasonlatot épp három szókép követi a második szerkezeti egységben (14-16. v.), melyek érzékletes képekkel akarják megragadni az emberi természet mulandó, törékeny lényegét: por, elszáradó fű, elhervadó virág. A zsoltár egy nagyon realista, talán kissé negatív, rezignáltságra okot adó képet fest az emberről. Ennek ellenére ez a kép mégis biztató, mert JHWH ismeri az ember alkotását, természetét, tudja, hogy mi az ő legbensőbb lényege. Tehát ez az antropológia sajátos abból a szempontból, hogy nem csupán az ember tekint önmagára és megfogalmazza önmagát, hanem Isten néz az emberre, és így az ember törékeny létével nem marad egy magára.

A 17-18. versek képezik az egység záró szakaszát, amiből látszik, hogy ennek a strófának a fő célja nem az emberi mulandóság ábrázolása, hanem mindez csak eszköz arra, hogy a szöveg eljusson a tetőpontjához, ami JHWH kegyelmének ábrázolása. A 14-16. versek alkotta szakasz antropológiájának kettős funkciója van: egyrészt az emberi létezés esetlegessége kegyelem gyakorlására indítja JHWH-t. A 14a ׀ „mert” kötőszavával bevezetett gondolat megindokolja, hogy miből fakad JHWH semmihez sem mérhető kegyelme „argumentum ad deum”. Abból, hogy ő ismeri az ember formáltatását és annak valódi lényegét. Azt, hogy ez a por egzisztenciával rendelkező lény mennyire rászorul az irgalomra. Másrészt a mulandó emberi lét éles kontrasztjában még jobban tündököl az isteni kegyelem örökkévalósága.

A Zsolt 103 szerkesztése nagyon sajátos. Az emberi mulandóságot ábrázoló motívumok (14-16.v.) be vannak ékelődve két JHWH kegyelméről szóló szakasz közé (11-13.v. és 17-18.v.),

---

<sup>6</sup> Dion P. E., A Meditation on the 'ways' of the Lord, (Eglise et Théologie 21) 1990, 13-31.

hogy ezáltal is oldja a zsoltáros azt a rezignáltságot, amit az emberi lét szükségszerű végességének tudata okoz.

**A 103. zsoltár emberi mulandóságra vonatkozó motívumainak  
intertextuális vizsgálata az Ószövetségben**

Zsolt 103	'por'	'napok'	'fű'	'virág'
Jób 7	×	2×		
Jób 8	×	×	×	
Jób 20	×			
Zsolt 90	×		×	
Zsolt 102	×	2×	2×	
Iz 40			4×	3×

A Zsolt 103,14-16 mulandósággal kapcsolatos motívumait vizsgálva megállapítható, hogy a héber nyelvű ószövetségi könyvek közül csak kevés olyan van, ami ezek közül a képek közül legalább egynél többet használ. A legtöbb párhuzamot a Jób 7.-8.-20. fejezetei; a 90. és 102. zsoltár, valamint Iz 40. fejezete mutatják. Ezen szövegek irodalmi egymásra hatása nyilvánvaló.

*Fazekas motívum:* Ez a motívum a Kr. e. 3. évezredben már Mezopotámiában is ismert volt.

A héber Szentírás teremtéssel kapcsolatos jellegzetes terminus technikusa a **יצר**

'megformálni, alkotni' ige volt. Az itt megjelenő 'alkat, forma' főnév ennek az igének a származéka és a fazekas módjára alkotó-teremtő Isten munkájának produktumát jelöli. A „fazekas” motívum egy jellegzetes kép (geprägtes Bild) az Ószövetségben, ami leginkább

Jeremiás<sup>7</sup>, Deutero- és Tritoizajás könyveiben fordul elő (Jer 18,1-6; Iz 29,15-16; Iz 45,9-10; Iz 64,7-8). Jeremiás könyvének hasonlata egy olyan képet vesz alapul, amelyet a próféta a mindennapi életben egy fazekasműhelyben járva láthatott. JHWH úgy tud bánni Izraellel, ahogy a fazekas bánik az agyaggal. A képi hasonlat szemléletesen érzékelteti JHWH hatalmának szuverenitását. Mind a jeremiási, mind az izajási szöveghelyeken jól látszik, hogy a „fazekas”-képnek nemcsak az a funkciója, hogy egy biz. képi témát kifejezésre juttasson, hanem, hogy rámutasson arra, milyen következményei vannak az isteni szuverenitásnak az emberi viselkedésre nézve. Iz 29,15-16 és 45,9-10-ben és Jer 18,1-6 Izrael, mint „alkotmány” szembefordul alkotójával és lázad ellene, aminek viszont büntetés és megtorlás lesz a következménye. Ezzel ellentétben az Iz 64,7-8 versekben a próféta beismeri a múltban a nép által elkövetett bűnöket, amelyek szerencsétlenséget és vészt hoztak büntetésül. Elismeri, hogy a nép a sár (חִמְר) és JHWH a mi alkotónk (יִצְרֵנוּ) és irgalomért könyörög. A felsorolt szövegekben a vizsgált kép arra szolgál, hogy ez ember belássa kicsinységét, semmis mivoltát Teremtője előtt és felhagyjon a lázadással, hiszen Isten szuverén hatalommal bíró alkotópustító Úr. A Zsolt 103,14a-ban szereplő kép viszont éppen az Isten belátásáról beszél „mert ő ismerte a mi alkatunkat” és épp lesz az ok az irgalomra. A hagyományos képet tehát a zsoltár megfordítja és az irgalmas Istenbe vetett hitének alátámasztására használja.

*A por metafora:* A 14b vers 'por' szava erősíti ezt a képet, hiszen a 'por ill. az agyag' ennek a teremtői folyamatnak az alapanyagai. A חִמְר jelölte a fazekas nyersanyagát, az agyagot vagy a vályogot, amivel dolgozott. Ennek a nyersanyagának nem volt semmilyen ritkaságértéke, hiszen a földön lerakódva bárhol megtalálható volt, szemben a nemesfémekkel vagy az értékes kövekkel. Az agyag a földi szubsztanciákhoz tartozott és mint ilyen a „gyengeség, esendőség és törékenység” képi megjelenítésére szolgált.

Érdekes megfigyelni, hogy a Zsolt 103,14 nem a חִמְר agyag szót használja, mint a fazekas motívumok általában, hanem ennek egy szinonimáját, az עֶפְר szót. Az עֶפְר szó azonban más jelentést is hordoz, az emberi testnek a föld porából létrejövő és abba visszatérő anyagát jelöli, visszautalva ezzel a Ter 2,7-re és 3,19-re.

---

<sup>7</sup> Wanke, Gunther / (FS) Fohrer, Georg: Jeremias Besuch beim Töpfer. Eine motivkritische Untersuchung zu Jer 18. In: Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980, 151 - 162.o.



*Fű hasonlat:* Ez a nyári szárazságban és forróságban gyorsan elszáradó és erőtllenül lehanyatló növény az emberi mulandóság szimbólumaként jelenik meg a következő szöveghelyeken: Iz 40,6-8 **הַצִּיר**; Iz 51,12 **הַצִּיר**; Zsolt 37,2 **הַצִּיר**; 90,5 **הַצִּיר**; 102,5 **עֵשֶׂב**;

103,15 **הַצִּיר** ). Tematikailag a hasonlat két célt szolgál, egyrészt az igazaknak kíván vigasztalást nyújtani, mert kihirdeti, hogy ellenségei, a bűnösök feltartóztathatlanul a pusztulásba zuhannak (Iz 40,6-8 és 51,12 és Zsolt 37,2). Másrészt az emberi mulandóság képe, mint argumentatív eszköz jelenik meg azért, hogy JHWH-t, az élet Urát irgalomra készítse mulandó teremtménye felett (Zsolt 90,5; 102,5 és 103,15).

*Mező virága:* A mező virága **בְּצִיץ הַשָּׂדֶה**, mely a forró nap hevétől gyorsan elszárad szintén az emberi mulandóság jelképe: Zsolt 103,15; Jób 14,2 és Iz 40,6-8.

### **JHWH örök kegyelme és az ember mulandósága**

A 103,11-18 szerkesztésének fontos sajátossága 'az emberi mulandóság' és 'az isteni kegyelem' kontrasztba állítása. Megjelenik-e az a kontraszt, mint stíluseszköz a többi szöveghelyen, ahol a vizsgált motívumokat találtuk? A Zsolt 90,2-3 is felállít egy erőteljes kontrasztot az ember mulandósága és JHWH örök léte között. Ez a zsoltár háromszoros fokozással és ellentétpárok képzésével próbálja szemléltetni a halandó ember és az örök Isten léte közti mérhetetlen különbséget: 1000:1, a napok viszonya az évhez, az elmúlt idő viszonya a jövőbeli és jelenbeli történésekhez. A Zsolt 102,12-13 szintén használja ezt a stíluseszközt, ahol az emberi mulandóság kontrasztját JHWH örök uralma adja: „de te Uram örökké trónolsz”. Az Iz 40,8-ban pedig Jeruzsálem vigasztalásáról van szó, amíg 'fű a nép' 40,7b addig Elohim igéje örökre megmarad 40,8b (**רַבַּר**). Összességében elmondhatjuk tehát, hogy csak a 103. zsoltár szerzője állítja az emberi mulandóságot szembe az örök isteni kegyelemmel. Ha belegondolunk abba, hogy a Teremtés könyve szerint a halál és a mulandóság az emberi bűn következménye, akkor ennek feloldása éppen az örök isteni kegyelem által valósulhat meg. Isten örök léte, örök uralma vagy igéjének örök megmaradása csodálatos, de meglehetősen absztrakt teológia. Mindez kevés vigaszt nyújthat annak az embernek, aki már a halál mezsgyéjére lépett. Aki viszont abban hisz, hogy a halál nem más,

mint találkozás azzal a teremtő Istennel, aki ismeri az ember esendő és múlandó természetét és éppen ezért örök irgalmával tekint rá, az valóban megnyugvást talál.

### Media vita in morte sumus motívum a Zsolt 103,4-5-ben

<p>103,4 הגואַל מִשַׁחַת חַיִּיכִי הַמְעֲטָרְכִי חֶסֶד וְרַחֲמִים</p>	<p>Aki megváltja a <b>sír(gödörtől)</b> a te életedet,  Aki megkoronáz téged kegyelemmel és irgalommal.</p>
<p>103,5 הַמְשַׁבֵּיעַ בְּטוֹב עֲדִיד תִּתְחַדֵּשׁ כַּנְּשֹׂר נְעוּרָיְכִי</p>	<p>Aki betölti jóval a te díszedet,  meg fog újulni, mint a <b>(sas)keselyű</b> a te ifjúságod.</p>

A vizsgált zsoltárunkban az eddigi mulandóság motívumok mellett megtaláljuk az ún. media vita in morte sumus motívumot is, melynek lényege, hogy a halál hatóereje az embert már életében megérinti. Párhuzamos szövegeket találunk a Zsoltároskönyv következő helyein: Zsolt 22,15; 31,13; 39,6; 42,2.

Ennek a sajátos motívumnak az ellentétei a halál fogságából való megszabadítás különböző képei, mint pl. a víz, az iszap, a tenger vagy a sír (קִבְרִי)<sup>8</sup> / gödör, ciszterna (בּוֹר)<sup>9</sup>, börtön ill. a por, puszta.<sup>10</sup> Ezek a képi terek egy nagyon keskeny határvonalat jelölnek az élet és a halál között.

A haláltól való Isten általi megszabadításra találunk egy szép példát a Zsolt 103,4k.-ben: *'aki megváltja a sírgödörtől a te életedet'*. A שִׁחַת<sup>11</sup> szó jelentése „gödör, verem, sír”. A Seol

<sup>8</sup> Zsolt 88,12

<sup>9</sup> Iz 38,18; Zsolt 30,4; 88,4-7; 143,7; Péld 1,12; 28,17

<sup>10</sup> Bernd Janowski: De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen. In: Ulrike Mittmann-Richert – Friedrich Avemarie – Gerbern S. Oegema (Hrsg.): *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran.* Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2003, 41-65.

<sup>11</sup> A „gödör” szót használták a „sír és az alvilág” megjelölésére.

„alvilág” szinonimájaként szerepel az ószövetségi iratokban, főként a Zsoltárok és Jób könyvében gyakori. A régebbi kutatások ezt a szót gyakran a Zsolt 16,10 szöveghelyére hivatkozva, a LXX fordításának analógiájára a görög διαφθορά „romlás, pusztulás, rothadás” értelemben fordították. Ez a fordítási javaslat a héber főnevet a תרש ige származékának tekintette, melynek jelentése „elpusztul, elvész, megsemmisül”. Az újabb kutatások azonban a תרש főnevet a שרש ige derivátumának tekintik, melynek jelentése „lesüllyed, leereszkedik, leszáll”. Ez a jelentés sokkal inkább hordozza az alvilágra való utalást. A Seol kifejezéssel szemben, ami egy általános terminus volt a „sír, gödör” szó a „halottak világának mélységeit” hangsúlyozza.<sup>12</sup> Christoph Barth felhívja a figyelmet arra, hogy a „sír” és az „alvilág” szavak által megjelölt területek határa nagyon elmosódik, hiszen a „sírban” manifesztálódik a halál birodalma ill. a „sír” és a „gödör” valós átjáró zónának számítottak, amelyeken keresztül az élők beléphettek az alvilágba. Az alapvető különbséget ő abban látja, hogy a תרש szó a halál világának individuális aspektusát hangsúlyozza.<sup>13</sup>

Ez a kép azért olyan különleges, mert a szöveg nem a hagyományos ’felhoz, megment, megszabadít’ igéket használja, hanem a לָצַד igét, amelynek mélyebb értelme van. Az ige alapjelentése: *kivált, visszavásárol, visszakövetel, igényt tart*. Ez általában az eredeti (tulajdon)viszonyok visszaállítására, egy korábbi rend helyreállítására vonatkozott, ami szabadulással járt. Eredetileg jogi fogalom volt: a legközelebbi rokont jelölte, akinek joga és kötelessége volt, hogy az idegen kézre jutott családi birtokot visszavásárolja, a család rabszolgasorba került tagját kiváltsa, a megölt rokonért a vérbosszút végrehajtsa és a gyermektelenül meghalt rokon özvegyét feleségül vegye. Tágabb értelemben: azt a személyt jelölte, aki a bajba jutott embernek (jogi) segítséget, támaszt nyújt. A szót jelképesen Istenre is alkalmazták, aki Izraelt kiváltotta a szolgaságból, aki igényt tart népére, és érvényesíti tulajdonjogát, de (mintegy közeli rokonként) az egyes embernek is támasza, megváltója. Ez a kifejezés az isteni megmentő közbelépés leírására szolgál veszélyhelyzet és haláltól való fenyegetettség esetén: Zsolt 26,11; 69,19; 103,4; 106,10; 107,2; Oz 13,14 stb.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> L. Wächter a תרש szó használatában elkülönítette azokat a szövegeket, ahol a szó konkrétan egy sírra (Zsolt 49,10; Iz 51,14; Jób 33,18.22.24.28.30) ill. ahol magára az alvilágra utalt (Zsolt 16,10; 30,10; 55,24; Iz 38,17; Jób 2,7; Ez 28,8). Wächter, szócikk “sír” 1247. o. és Seol szócikk 905. o.

<sup>13</sup> Barth: Errettung 66-69. o.

<sup>14</sup> Párhuzamos ószövetségi kifejezések: מִצַּד hif. „megment”; לָצַד hif. „kihoz, kihúz, megment”; הִצַּד pi. „életre kelt, élőve tesz”; vagy הִצַּד ige „kiváltani, kivásárolni, megszabadítani”. Ez áll legközelebb a vizsgált szavunkhoz.

Ehhez kapcsolódik még egy nagyon egyedi költői hasonlat a Zsolt 103,5b-ben a zsoltáros sasként / keselyűként megújuló ifjúságáról. A mi nyugati gondolkodásunktól távol áll, hogy a 'keselyű' hasonlat pozitív asszociációkat ébresszen bennünk, ezért a legtöbb fordítás a héber נשר szót a 'sas' szóval adja vissza. Ez a fordítási kísérlet visszamegy a LXX ἀετός és a Vulgata *aquila* szavára, amely sas-t jelent, és amelynek háttérében a görög-római gondolkodás áll, mely a sas-ban egy királyi fenségű állatot látott.<sup>15</sup> De Palesztinában nem a nyugati kultúra által csodált sas madár számított a legnagyobbnak és a legimpozánsabbnak, hanem a bennünk inkább undort kiváltó keselyű. A keselyűk, mint dögevők tisztátalannak minősültek az ószövetségi gondolkodás szerint (Lev 11,13 es Dtn 14,12). A נשר szó konkrétan a fakókeselyűt (Gyps fulvus) jelölte, amelynek nagysága eléri az 1 métert, szárnyainak fesztávolsága pedig akár a 2,4m is.

A téves fordítás révén azonban elveszik a kép valódi mélysége, hisz a Közel-Kelet embere számára ez a kép teljesen más jelentést hordozott. Sokkal erőteljesebben kifejezte az 'erő megújulását, az új életerőre kapást, a megfiatalodást' (Zsolt 103,5; Iz 40,31), mint a sas kép. A keselyű ritkán jutva táplálékhoz magát zsákmányából oly degeszre tömi, hogy súlyos testét éppen csak vonszolni tudja a földön. Elestetnek, sebezhetőnek tűnik, de miután leveti magát egy szikla pereméről - a termodinamika törvényeinek köszönhetően - új erőre kap, csodálatos szárnyalásba kezd. Az addig elesett, groteszk madár széppé, nemessé válik, ahogy a levegőben könnyedén suhan.

A szabadon szárnyaló keselyűmadár hasonlatának még mélyebb jelentését tárja fel, ha megvizsgáljuk az Ószövetségben a kép ellentétpárját. Ez pedig nem más, mint a madárfogás vagy a foglyul ejtett madár metaforája. Ez a kép a fenyegetettség és a halál kontextusában az ószövetségi és a mezopotámiai szövegekben egyaránt arra szolgált, hogy szemléltesse az egyén veszélyeztetettségét, az élettér és életidő elvesztését. És mindenekelőtt azt a rettegett szociális izolációt, amikor az egyén elveszíti a közösségbe tartozás megtartó erejét, mind embertársai, mind pedig Istene vonatkozásában. A madár foglyul ejtésének ill. szabadon engedésének képe jelölte a halál és az élet ellentétét, melyet Mezopotámiában a démonok és az istenek világa, az Ószövetségben pedig JHWH akarata uralt. A foglyul ejtett madár, amely gyenge, erőtlen, mozgásra, kapcsolatokra képtelen, kiszolgáltatott és másra rászoruló a halott ember szemléletes megjelenítésére szolgált. Ezzel szemben a szabad vagy megszabadított

---

<sup>15</sup> Manfred Görg – Bernhard Lang: Neues Bibellexikon, Band I. Zürich 1991 (32.oldal, „sas“ szócikk és 763.o. „keselyű“ szócikk)

madár rendelkezett a vitalitással, a szabadsággal. Így fénnel és levegővel összekapcsolt teremtménynek számított, ami által az élő ember metaforájává vált.<sup>16</sup>

### Összefoglalás

A költő saját hitében és Istenképében találja meg a feloldást, mikor megrajzolja JHWH-nak, a világ mindenséget uraló király-Istennek a képét, akinek birodalmát egyszersmind jellemzi az ítélő-igazságosság és a megmentő-irgalom. Sőt ez a JHWH-királyság himnusz túllép az igazságosság és irgalom ambivalenciáján és a hangsúlyt az isteni irgalom irányába tolja el. Éppen ez a hangsúlyeltolódás oldja fel a zsoltár antropológiájának keserű mélabúját. A zsoltáros és mai kor olvasói számára - saját tünékeny létük tudatában – az az egyedüli vigasztalás, hogy a Teremtő Isten tud az emberről, ismeri és szereti őt, olyannak, amilyen ő valójában. Az emberhez irgalmas atyaként odaforduló Isten (13.v.) nem csupán érzelmi gyengédséget mutat teremtménye felé, mert a רחם 'irgalmazni' héber szóban sokkal inkább egy akarati döntés, egy elfogadó igenlés rejlik. Isten kimondott igenje az emberre, minden esendőségével, törekenységével és mulandóságával együtt. A 103. zsoltár egyik különlegessége éppen ebben az üzenetben áll, hiszen nincsen az Ósz-ben egyetlen hozzá hasonló szöveghely sem, mely egy ilyen éles kontrasztot adó diptichont rajzol Istenről és emberről és ráadásul nem azzal a céllal, hogy az embert elrettentse saját magától, hanem éppen azért, hogy felemelje őt.

---

<sup>16</sup> Angelika Berlejung: Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. In: Bernd Janowski und Beato Ego: Das bildliche Weltbild uns seine altorientalischen Kontexte. Tübingen-2001. (467-502. o.)

## **Irodalomjegyzék**

- 1) Barth, Christoph / Janowski, Bernd (Hg.): Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- u. Dankliedern des Alten Testaments. Zürich, 1987
- 2) Berlejung, Angelika / Janowski, Bernd (Hg.): Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod.  
In: Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte. Tübingen, 2001. 465 - 502.
- 3) Dion P. E.: A Meditation on the 'ways' of the Lord.  
In: Eglise et Théologie 21. 1990, 13-31.
- 4) Dohmen, Christoph: Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2-3. Stuttgart, 1996
- 5) Fischer, Alexander Achilles: Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 2005
- 6) Forster, Christine: Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen. Zürich, 2000
- 7) Grimm, Markus: "Dies Leben ist der Tod". Vergänglichkeit in den Reden Ijobs - Entwurf einer Textsemantik. St. Ottilien, 1998
- 8) Gulde, Stefanie Ulrike: Der Tod als Herrscher in Israel und Ugarit. Tübingen, 2007
- 9) Henry, Marie Louise / Janowski, Bernd (Hg.): "Tod" und "Leben", Unheil und Heil als Funktionen des richtenden und rettenden Gottes im Alten Testament.  
In: Henry, Marie Louise: Hüte dein Denken und Wollen. Neukirchen-Vluyn, 1992. 57 - 86.
- 10) Hieke, Thomas: "Schon zähle ich zu denen, die in die Grube fahren ..." (Ps 88,5). Einige Sichtweisen des Todes im Alten Testament.  
In: LebZeug 57 (2002) 164 - 177.
- 11) Janowski, Bernd: Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Zu J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten.

In: JBTh 19 (2004) 431 - 445.

12) Janowski, Bernd / Avemarie, Friedrich (Hg.): Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis.

In: Auferstehung - Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium  
Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early  
Christianity. Tübingen, 2001. 3 - 45.

13) Bernd Janowski: De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen.

In: Ulrike Mittmann-Richert – Friedrich Avemarie – Gerbern S. Oegema (Hrsg.): Der Mensch  
vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran.  
Neukirchen-Vluyn, 2003. 41-65.

14) Kremer, Jacob / (FS) Pokorný, Petr: Tod und Errettung aus dem Tod. Überlegungen zur  
bildhaften Sprache der Bibel.

In: EPITOAUTO. Studies in honour of Petr Pokorný on his sixty-fifth birthday. Praha, 1998.  
234 - 245.

15) Kittel, Gisela: Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten  
und Neuen Testament. Göttingen, 1999.

16) Krieg, Matthias: Todesbilder im Alten Testament oder: "Wie die Alten den Tod gebildet".  
Zürich, 1988.

17) Leuenberger, Martin: "Deine Gnade ist besser als Leben" (Ps 63,4). Ausformungen der  
Grundkonstellation von Leben und Tod im alten Israel.

In: Bib. 86 (2005) 343 - 368.

18) Liess, Kathrin: Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der  
Individualpsalmen. Tübingen, 2004.

19) Meinhold, Arndt Handbib: Zur Anwendung der Metaphorik Töpfer und Ton auf das  
Kyros-Geschehen in Jes 41,25.

In: Reformation und Neuzeit (1994) 5 - 15.

20) Mitchell, David C.: 'God will redeem my soul from Sheol': The Psalms of the Sons of Korah.

In: Journal for the study of the Old Testament 30,3 (2006) 365 - 384.

21) Müller, Walter W. / (FS) Kaiser, Otto: Adler und Geier als altarabische Gottheiten.

In: "Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?" Göttingen, 1994. 91 - 107.

22) Reventlow, Henning von / Mommer, Peter (Hg.): Tod und Leben im Alten Testament.

In: Die Eigenart des Jahweglaubens. Beiträge zur Theologie und Religionsgeschichte des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn, 2004. 135 - 148.

23) Schmidt, Werner H. / (FS) Wolff, Hans Walter: "Der Du die Menschen lässest sterben." Exegetische Anmerkungen zu Ps 90.

In: Was ist der Mensch ...? (1992) 115 - 130.

24) Schmidt, Werner H. / (FS) Schunck, Klaus-Dietrich: "Kann ich nicht mit euch verfahren wie dieser Töpfer?". Disputationsworte im Jeremiabuch.

In: Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift für Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag Frankfurt am Main. - Wien, 1994

25) Uchelen, Nico A. van / Bremer, J.M. (Hg.): Death and the After-life in the Hebrew Bible of Ancient Israel.

In: Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World. Amsterdam, 1994. 77 - 90.

26) Zenger, Erich: Mit Gott ums Leben kämpfen. Zur Funktion der Todesbilder in den Psalmen.

In: JBTh 19 (2004) 63 - 78.

27) Wanke, Gunther / (FS) Fohrer, Georg: Jeremias Besuch beim Töpfer. Eine motivkritische Untersuchung zu Jer 18.

In: Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980. Berlin, 1980. 151 - 162.



28) Witte, Markus: "Aber Gott wird meine Seele erlösen" - Tod und Leben nach Psalm XLIX.

In: VT 50,4 (2000) 540 - 560.