



– EST. 1991 –

Batthyány Lajos

ALAPÍTVÁNY

Péntek Dániel Gábor:

Innováció, teológiai fejlődés vagy különböző nézetek párhuzamos jelenléte? Szempontok a zsoltáirodalom halállal, alvilággal és örök élettel kapcsolatos felfogásai közötti eltérések értelmezéséhez

Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram 2020/2021

BLA_katedra

Nem lehet kérdéses, hogy az ókori izraeli vallásban és kultúrában léteznek-e különböző nézetek a túlvilági élettel kapcsolatban, ugyanis számos fontos változás történt az ezzel kapcsolatos felfogásokban a kettős királyság korától kezdve egészen a Szeleukida-korig. Ide sorolható mindenekelőtt a deuteronomiumi és a papi jellegű törvényszövegekben megjelenő éles elhatárolódás a halottak tiszteletétől, valamint a halottidézéstől (Lev 21,1, Deut 14,1, 18,11, 26,14), illetve a testi feltámadás gondolatának megjelenése e hellenisztikus korban. Nem lehet kérdéses másfelől viszont az sem, hogy az ószövetségi iratokban csak meglehetősen későn jelent meg valamiféle egyértelműen pozitív túlvilághit, mégpedig elsősorban az imént említett feltámadáshit formájában: az erre mutató szakaszok (elsősorban a Dán 12,1-3) egyértelműen későinek tekinthetőek, a Makkabeusok korának konfliktusai idejében bizonyítható egyértelműen e nézet jelenléte. Megjegyzendő itt, hogy elképzelhető, hogy a testi feltámadás gondolata annak ellenére, hogy egyértelmű szöveges bizonyíték nincs erre, mégis korábbi időszakhoz, mégpedig a perzsa korhoz köthető, mivel maga az elgondolás perzsa vallási képzetekkel állítható párhuzamba.¹ Az mindenképpen kijelenthető tehát, hogy számos fordulóponthoz vezetett az Ószövetség születésének idején a halállal és a halottal kapcsolatos felfogásokban.

E tanulmány célja annak bemutatása, hogy a zoltárirodalomban² milyen különböző nézetek léteznek az alvilággal és a túlvilági élettel kapcsolatban. E nézeteket természetesen megpróbálom szélesebb, ószövetségi kontextusba is beilleszteni. Két témával kapcsolatban szeretném a különböző nézeteket bemutatni: egyfelől a halálból való szabadítás kérdésével kapcsolatban, másrészt pedig azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy a *Seol*-ba kerülés vajon minden ember általános sorsának tekinthető-e vagy pedig kifejezetten a bűnösök kerülnek oda. Másrészt foglalkozni kívánok azzal a kérdéssel is, hogy a teológiai innováció milyen formában jelenik meg a zoltárirodalomban. Ezentúl – harmadrészt – bemutatom azokat az elméleteket is, amelyek teológiai fejlődéssel számolnak a zoltárárköltészet halállal, alvilággal, túlvilági élettel kapcsolatos felfogásai tekintetében. További fontos kérdés az, hogy vajon a zoltárokból megjelenő különböző felfogásokat nem lehet-e inkább egyazon vallástörténeti, illetve teológiai kontextusban értelmezni? Tanulmányommal célokom az is, hogy bemutassam, hogy milyen nehézségekkel kell szembesülnünk, ha általánosan az Ószövetség

¹ Újabbban így véli Elledge (2017), pp. 45-53.

² Egy fontos terminológiai kérdés tisztázását szükségesnek látom itt. A továbbiakban zoltárirodalomról, illetve zoltárárköltészetéről fogok beszélni, és nem egyszerűen a Zoltárok könyvéről. Ennek az az oka, hogy az Ószövetségben, illetve a korai judaizmus korából származó zoltár típusú imádságok nemcsak a Zoltárok könyvében olvashatóak, hanem más műfajú, a palesztinai kánonban szereplő szövegekben is, pl. narratívákba beágyazva (pl. 1Sám 2, 2Sám 22, Jón 2,3-10) vagy prófétai szövegekben (pl. Hab 3), továbbá a palesztinai kánonból kimaradt, de a *Septuaginta*-ban megtalálható könyvekben (pl. Sirák 51,1-12), illetve Qumránból ismert szövegekben (pl. 11Q5 19), sőt még két középkori szír nyelvű Zoltárok könyve kéziratban is (Zsolt 151, illetve Zsolt 151-155 – a Zsolt 151 a *Septuaginta*-ban is megtalálható). E fentiek miatt disszertációmban nem kizárólag a Zoltárok könyvében szereplő forrásokat elemzem, illetve itteni következtetéseimet sem egy konkrét irodalmi egység (a Zoltárok könyve) vonatkozásában, hanem egy, elsősorban a Második Templom korában használt irodalmi műfajba tartozó általunk ismert szövegekkel kapcsolatban szeretném megfogalmazni.

(TaNaK/Héber Biblia), illetve ha közelebbről a zsoltárok halállal és túlvilági örök étellel kapcsolatos nézeteit kívánjuk vizsgálni.

A műhelyvitán további eljárásra bocsáthatónak ítélt doktori értekezéstervezetemben arra teszek kísérletet, hogy elkülönítsem a zsoltárirodalom különböző alvilággal kapcsolatos tradícióit, jelen tanulmányomban pedig az abban megfogalmazott kutatási eredmények és az abban olvasható szövegelemzések alapján szeretném megfogalmazni megjegyzéseimet azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy milyen különböző nézetek és teológiai koncepciók jelennek meg az alvilággal és az örök étellel kapcsolatban a zsoltárirodalomban, illetve hogy tanúskodnak-e (teológiai) fejlődésről e témával kapcsolatban a zsoltárok, és ha igen milyen értelemben beszélhetünk fejlődésről. Ezúton szeretném kifejezni hálámat a Batthyány Lajos Alapítványnak, hogy doktorandusz-ösztöndíjikkal támogatták az elmúlt két szemeszterben kutatómunkámat – nagy segítséget jelentett ez abban az időben, amikor a könyvtári kutatás lehetőségei beszűkültek és a kutatás minden részfeladata az online térbe tevődött át.

A források áttekintése

Szabadítás a halálból

Az alvilágból való szabadítás kérdése gyakori témája a zsoltárirodalomnak. E tradíció jelentése – azaz az, hogy a szövegek evilági vagy túlvilági szabadításról beszélnek-e – nem minden szöveg esetében egyértelmű. Evilági szabadítás alatt azt érthetjük, amikor valaki egy betegségből vagy más nyomorúságból szabadult meg, ez tehát az életbe való visszatérést jelenti, de nem azt, hogy az imádkozó abban bízna, hogy örök életben lesz része. Ez utóbbi nézetet nevezem túlvilági szabadításnak. A következőkben e problémakörhöz szeretnék néhány adalékot nyújtani azáltal, hogy bemutatom azt, hogy a zsoltáköltészetben milyen különböző hangsúlyok, illetve különböző nézetek jelennek meg a *Seol*ból való szabadítás kérdésével kapcsolatban.

A zsoltárokban számos alkalommal az imádkozó nyomorúságát jeleníti meg az alvilág, ahonnan, vagy amelynek közeléből az imádkozó JHVH-hoz kiált, illetve más szövegekben az onnan való szabadításért ad hálát. Ezek az imádságok tehát a *Seol*ra, mint az ember szorongatott helyzetének megjelenítőjére és az jelenidejű vagy múltbéli szenvedés helyére utalnak. A könyörgő imádságokban (panaszénekekben) az imádkozó az alvilágból vagy annak közeléből kiált szabadításért JHVH-hoz. Erre láthatunk példát a zsoltárköltészetben a legtöbb különböző alvilágnevet használó 88. zsoltárban:

„URam, szabadító Istenem, hozzád kiáltok éjjel-nappal.

Jusson hozzád imádságom, figyelj esedezéseimre!

Mert tele van bajokkal a lelkem, életem közel került a holtak hazájához.”

(Zsolt 88,2-4)³

A hálaadó énekek imádkozói ezzel szemben egy már megtapasztalt szabadításért adnak hálát. Erre láthatunk példát a 30. zsoltárban:

„Magasztallak, URam, mert megmentettél. Nem engedted, hogy ellenségeim örüljenek bajomon. URam, Istenem, hozzád kiáltottam, és meggyógyítottál engem.

URam, kihoztál engem a holtak hazájából, életben tartottál, nem roskadtam a sírba.” (Zsolt 30,2-4)

A hálaadó énekekben három különböző szituációt figyelhetünk meg: egyes szövegek (pl. Zsolt 94,17) halál előtti szabadításról beszélnek, ezek imádkozói nem tapasztalták meg a *Seol* mélységét. Más imádságok (pl. Ezékiás imája az Ézs 38,10-20-ban) az alvilág kapujára utalnak a szabadítás helyeként, ezen zsoltárok imádkozói az élet és a halál határvonalán tapasztalhatták meg a szabadítást. E két csoport mellett vannak olyan zsoltárok is, ahol az imádkozó a szöveg szerint azért ad, hálát mert Isten megszabadította őt a *Seol*ból, azaz kihozta őt az alvilágból. Ez utóbbira példa a 30. zsoltár fentebb idézett részlete is.

Az alvilágból való kiáltás, illetve az onnan való szabadításért mondott hálaadás tradíciója a műfajhoz tartozó későbbi szövegekben is tovább él, megjelenik például olyan egyértelműen a Kr.e. 2. században, illetve később keletkezett zsoltár típusú imádságokban, mint Ben Szira imája (Sirák 51,1-12), és a qumráni *Hodayot*-tekeres szövegei,⁴ vagy a Salamon zsoltárai (SalZsolt 16,1-2) néven ismert gyűjtemény. Ez utóbbi az imádkozó bűnével hozza kapcsolatba a *Seol* megközelítését, azaz egy korábban nem ismert kontextusban adaptálja a tradíciót. Ez utóbbi szöveghelyet a következőként tárgyalt kérdéskörrel kapcsolatban részletesebben is szeretném elemezni.

Említést kell tenni három olyan zsoltár részleteiről, amelyek az említett szövegekhez hasonlóan az alvilágból való szabadítás kérdését tematizálják, azonban eltérnek a többi imádságtól azáltal, hogy különböző tradíciókat kombinálnak. Ez a három szöveg a 16., 49. és 73. zsoltár. E zsoltárokból az alvilágból való szabadítás talán nemcsak időlegesnek tekinthető, azaz a jelenlegi életen belül megtapasztalt szabadításként jelenik meg, hanem örök életre vonatkozhat (ehhez a kérdéshez a következő zsoltárrészleteket kell különösen figyelembe venni: Zsolt 16,9-11, 49,16, 73,23-26). A Zsolt 16,9-11-ben a következőket olvashatjuk:

³ Tanulmányomban a bibliai szövegeket – amennyiben a fordítás forrását másképpen nem jelzem – a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága által készített Revideált Új Fordítás (RÚF 2014) alapján idézem.

⁴ A *Hodayot*-tekeres ugyan más szövegekhez képest relatíve későinek tekinthető, ugyanakkor ennek ellenére sem biztos, hogy már a túlvilági szabadítás koncepciója fényében alkalmazza a *Seol*ból való szabadítás hagyományát. Puech pozitívan válaszolja meg ezt a kérdést: Puech (1993), Puech (1994). Mások ezzel szemben nem fogadják el ezt az értelmezést: Laurin (1958), pp. 344-347., Kuhn (1966), p. 61.

„Ezért örül a szívem, és ujjong a lelkem, testem is biztonságban van.

Mert nem hagysz engem a holtak hazájában, nem engeded, hogy híved leszálljon a sírba.

Megismerteted velem az élet útját, teljes öröm van tenálad, örökké tart a gyönyörűség jobbodon.”

Az imádkozó örök életre való reménysége számos különböző forrásból származik ezekben a zsoltárokbán. 1. E zsoltárok utalnak arra, hogy az imádkozót Isten tanácsával vezeti. (Zsolt 16,7, 73,24). A Példabeszédek könyvében gyakran megjelenik az a gondolat, hogy a bölcsék, az igazak elkerülhetik a halált (pl. Péld 15,24, 21,16, stb.), e zsoltárokbán ezeket a megállapításokat – véleményem szerint – részben ezen a háttéren kell értelmezni. 2. Az izraeli honfoglalás ószövetségi beszámolóí szerint mindegyik törzs kapott földbirtokot („osztályrészt”), kivéve Lévi törzse, a lévíták, akikről azt olvassuk, hogy nekik JHVH az osztályrészük (Num 18,20). E zsoltárok szintén utalnak arra, hogy az imádkozó osztályrésze JHVH (Zsolt 16,5, 73,26), ez a megállapítás – amely a Tóra eredeti mondatai spirituális exegézisének⁵ tekinthető – pedig az örök életre mutat, mivel a zsoltáros úgy érti azt, hogy akinek JHVH az osztályrésze, az a vele való közösség miatt bízhat abban, hogy ez a közösség a földi életén túlra is kiterjed. 3. E zsoltárokra hatott az a gondolat is miszerint egyes igaz emberek elkerülhetik a halált kegyességük vagy pedig bölcsességük miatt. Az Ószövetség tradícióiban Énok (Gen 5,24) és Illés (2Kir 2,1-12) azok a személyek, akik nem haltak meg, hanem Isten magához vette (לקח) őket. Figyelemreméltó, hogy a Zsolt 49,16 és a 73,24 ugyancsak a héber לקח gyökkel utal az alvilágból való szabadításra. Említést kell tennünk még itt arról a hagyományról, amely szerint valaki bölcsessége révén részesülhet az örök életben⁶, erre példa például a mezopotámiai kultúrában, a Gilgames-eposzban Utnapistim, az özönvíz idejének hőse, aki örök életet kapott az istenektől. Ez a gondolat minden bizonnyal szintén hathatott e zsoltárokra (vö. Zsolt 49,21, 73,22), vagy legalábbis e zsoltárok vallástörténeti párhuzamának tekinthető.

Számos zsoltár adaptálja azt a hagyományt is, amely szerint a halottak hazájának lakói nem dicsőítik Istent (vagy: nem adnak hálát Neki – mindkét értelmezés lehetséges). Ez a tradíció szintén kapcsolatban van az alvilágból való szabadítás gondolatával, illetve méginkább egy azzal szorosan összefüggő problémával, nevezetesen azzal, hogy JHVH-nak, Izrael Istenének van-e hatalma a *Seol* fölött (azaz: képes-e arra, hogy megszabadítson onnan). E tradíció a zsoltárirodalomban megjelenhet kérdés, illetve állítás formájában is. Az előbbire példákat találhatunk a 88. zsoltárban:

„Tesz-e csodát a halottakkal? Fölkelnek-e az árnyak, hogy magasztaljanak téged? (Szela.)

Beszélnék-e a sírban szeretetedről, hűségedről az enyészet helyén?

Ismeretesek-e csodáid a sötétségben, igazságod a feledés földjén?”

(Zsolt 88,11-13)

⁵ A megfogalmazás Gerhard von Rad-tól származik. von Rad (2000), p. 319.

⁶ Perdue (1974), pp. 538-542.

A kérdés formát a kutatás általában retorikus kérdésként⁷, illetve argumentum ad *Deum*-ként⁸ értékeli; ez utóbbival arra utalnak, hogy az imádkozó e kérdések feltevésével Istent szeretné meggyőzni arról, hogy számára is veszteséget jelentene az imádkozó halála. Ezen értelmezés szerint ez a tradíció azt a jelentést hordozza, hogy JHVH-nak nincs hatalma az alvilág fölött, így az onnan való szabadítás sem lehetséges.

A tradíció állítás formájában jelenik meg például egy prófétai könyvben szereplő narratívába beágyazott imádságban, Ezékiás imájában:

„Mert nem a holtak hazájában magasztalnak téged, nem a halottak dicsőítenek, akik már leszálltak a sírba, hűségében nem reménykedhetnek.

Az élő, csak az élő magasztalhat téged, akárcsak én most.” (Ézs 38,18-19a)

Az állítás formának az egyes szövegekben számos különböző jelentősége lehet, mindegyik adaptációban közös azonban az, hogy azok egy JHVH által megszabadított és így Istent dicsőítő csoportot állítanak szembe egy másik csoporttal, – amelyet e zsoltárrészletek halottaknak neveznek – akik nem képesek Isten dicsőítésére.

A Zsolt 88,5-6 szövege az előbb tárgyalt tradíció előfordulásaihoz hasonlóan értelmezhető úgy, hogy azt a nézőpontot képviseli, miszerint a halottak teljesen el vannak szakítva Istentől. A nevezett részlet így szól:

A sírba roskadók közé sorolnak, olyan lettem, mint egy erőtlen férfi. A halottak közé kerülök, mint azok, akik leterítve fekszenek a sírban⁹, akikre nem gondolsz többé, és kikerültek a kezedből. (Zsolt 88,5-6)

E részlet legközelebbi párhuzama Ezékiel könyvének egyik Egyiptom ellen mondott ítéletes próféciája (Ez 32,17-32). E párhuzam miatt valószínűsíthető, hogy itt nem egy általános, halottakkal kapcsolatos meggyőződés jelenik meg, hanem valamilyen meghatározott társadalmi csoport (minden bizonnyal katonák bizonyos csoportja)¹⁰ esik e súlyos ítélet alá. Ha ez az értelmezés helyes, akkor ezt a zsoltárrészletet sem kell arra való utalásként értelmeznünk, hogy az alvilág nincs JHVH uralma alatt, és így az onnan való – halál utáni – szabadítás lehetetlen.

⁷ Így véli pl. Preuss (1974) p. 69. Gross (1999), pp. 168-171. Janowski (2001), pp. 23-28. Janowski (2019b), p. 249. Ezzel szemben foglal állást: Crüsemann (2003). További szakirodalom: Crüsemann (2003), pp. 345-347. (1. lábjegyzet)

⁸ Így pl. van der Toorn (1991), p. 64. Sanders (2007), pp. 188-189.

⁹ Itt minden bizonnyal az Ez 32,17-32-ben említettekhez hasonlóan olyanokról lehet szó, akik erőszakos halált haltak, illetve harcosok voltak.

¹⁰ Itt a héber a מַלְחָמָה kifejezés szerepel, amely véleményem szerint karddal megöltekre, azaz harcban meghalt katonákra vonatkozik. Ettől az értelmezéstől eltér Otto Eissfeldt véleménye, aki szerint a szó bűnük miatt kivégzett gyilkosokra vonatkozik. Eissfeldt (1950).

Anna hálaadó énekében (1Sám 2,1-10) egy másik hagyomány jelenik meg, amely szerint mind az alvilágba kerülés, mind az onnan való szabadítás JHVH cselekedete: „Az ÚR megöl és megelevenít, letaszít a sírba¹¹, és újra felhoz onnét” (2,6). Bár ez a tradíció a TaNaK szövegeiben ezen kívül csak a Deut 32,39-ben fordul elő (ott az alvilág megnevezése nélkül), mégis elképzelhetőnek látom, hogy az itt megfogalmazott meggyőződés fényében kell értékelnünk a JHVH-hoz való könyörgést tartalmazó szakaszokat (azaz, azért lehet JHVH-hoz könyörögni az alvilágból, mert neki hatalma van felette), illetve azt a tradíciót is, amely szerint az alvilág lakói nem dicsőítik Istent (azaz nem azért nem dicsőítik a halottak Istent, mert JHVH-nak nem lehetne semmilyen kapcsolata az alvilággal). Ugyanakkor viszont nem jelenthetjük ki azt, hogy ez a himnikus részlet már az eszkatologikus feltámadás gondolata fényében került volna megfogalmazásra.¹²

Az alvilág: a bűnösök sorsa vagy „minden élők útja” a zsoltáirodalomban?

Az 1Sám 2,6 ugyan egyértelműen megfogalmazta azt, hogy JHVH az, aki levisz az alvilágba, illetve felhoz onnan – azt viszont nem állítja, hogy az alvilágba való lemenés büntetés lenne. A korábban tárgyalt Zsolt 88,5-6 nézőpontja szerint úgy tűnik, hogy az alvilágba kerülés büntetésnek tekinthető, az azonban nem egyértelmű, hogy ez az idő előtti *Seol*ba jutásra, vagy pedig általában az alvilág megtapasztalására utal-e.

A későbbi időben mind a judaizmusban, mind a keresztyénségben a Gé-Hinnóm, illetve a pokol túlvilági büntetőhelyként jelenik meg, tehát a bűnösök kerülnek oda. Ezzel szemben a Héber Biblia / Ószövetség esetében kevésbé egyértelmű, hogy az alvilág negativitása általánosan minden ember halál utáni lakhelye-e, vagy pedig a bűnösök túlvilági sorsának tekinthető. A kutatástörténetben is fontos kérdés az, hogy vajon a későbbi képzetek (Gé-Hinnóm, pokol) előfutárának tekinthető-e az ószövetségi alvilágkép¹³, vagy pedig inkább azt mondhatjuk, hogy az alvilág minden ember általános halál utáni lakóhelye a Héber Bibliában. Ez utóbbi nézet egyébiránt a bibliafordításokban is tükröződik, amelyek a *Seol* kifejezést gyakran halottak hazája néven adják vissza. Érvelni ugyanakkor a másik nézet mellett is lehet. Uthalhatunk arra, hogy a patriárkákkal vagy az izraeli történelem más hőseivel kapcsolatban Izrael narratív tradícióiban nem arról olvashatunk, hogy a *Seol*ba kerültek volna, hanem arról, hogy az „élettel betelve haltak meg” (Gen 25,8, 35,29, Jób 42,17), vagy, hogy „őseikhez gyűjtettek” (Gen 25,8, 25,17, 35,29 49,29.33, 2Kir 22,20, 2Krón 34,8) – tehát pozitívabb módon ír az Ószövetség halálukról, míg az alvilágba kerülés minden esetben kifejezetten negatív eseményként jelenik meg.

¹¹ Szó szerint: alvilágba.

¹² Walter Dietrich mindenesetre későinek tekinti a Anna énekét, és elképzelhetőnek tartja, hogy ez a megfogalmazás már a feltámadásképpzettel lehet kapcsolatban. Dietrich (2011), p. 91.

¹³ Philip Johnston például úgy véli, hogy az Ószövetség általában a bűnösök eljövendő sorsaként utal az alvilágra. Johnston (2001), pp. 80-83.

Ha áttekintjük a zsoltáriródmalmat akkor azt láthatjuk egyfelől, hogy abban egyértelműen megjelenik ez a nézet, miszerint az alvilágba kerülés a bűnösök sorsa. A héber Zsoltárok könyvében találkozhatunk olyan utalásokkal, amelyek szerint az alvilágba kerülés a bűnösök, illetve az imádkozó ellenségeinek eljövendő sorsa lesz. Erre láthatunk példát az 55. zsoltár két versében: „Törjön rájuk a halál! Szálljanak elevenen a holtak hazájába, mert gonoszsággal van tele lakóhelyük. (...) Istenem, te taszítod őket a sírnak mélyére. A véreskezű és álnok emberek az emberélet felét sem érik el. De én benned bízom!” (Zsolt 55,16.24)

Egy másik, az előbb említettel ellentétbe állatható, a zsoltárköltészetben viszonylag gyakran megjelenő nézet szerint a halottak hazájába kerülés nem isteni büntetésnek, hanem minden ember általános, közös sorsának tekinthető. Fogalmazhatunk úgy is, hogy ezek a zsoltárrészletek az emberi mulandósággal kapcsolatban utalnak a *Seolra*. Erre példa a következő zsoltárrészlet: „Gondold meg, hogy mit ér az életem, milyen mulandónak teremtettél minden embert! Van-e olyan ember, aki életben maradhat, és nem lát halált, aki megmenekülhet a holtak hazájától?” (Zsolt 89,48-49). Egy másik zsoltárvers pedig az emberi halandóság gondolatát összeköti azzal az ókori Közel-Keleten ismert elképzeléssel, hogy az ember születése előtt is az alvilágban lett megalkotva: „Csontjaim nem voltak rejtve előtted, amikor titkon formálódtam, mintha a föld mélyén¹⁴ képződtem volna.” (Zsolt 139,15)

A fenti idézetek alapján láthatjuk, hogy az a gondolat mindenképpen megjelenik a zsoltáriródmalomban, hogy az alvilág minden ember általános sorsa. Az 55. zsoltár két idézett versét, és az ehhez hasonló zsoltárrészleteket pedig minden további nélkül értelmezhetjük úgy, hogy abban a zsoltáros a „bűnösök”, illetve ellenségei „idő előtti” haláláért könyörög, azonban értelmezhetjük akár úgy is, hogy azokban az alvilág a bűnösök eljövendő sorsaként jelenik meg, így pedig e szakaszok ellentétben állnának azokkal, amelyek szerint a *Seol*, mint negatív *eszkhaton* minden ember általános sorsa. Az előző kérdéssel kapcsolatban is tárgyalt 49. és 73. zsoltár esetében egyértelmű, hogy a halálra és az alvilágba kerülés egyrészt minden ember általános sorsaként jelenik meg bennük, és részben éppen az jelent megnyugvást a beszélő számára, hogy a „gazdagokra”, a beszélő ellenségeire és a bűnösökre is ez a jövő vár. Másfelől viszont a beszélő maga abban bíz, hogy Isten kiváltja őt az alvilág hatalmából és magához veszi őt – tehát ő abban bíz, hogy valamiféle halálon túli boldog örök életben lesz része – e szövegekben tehát a halál utáni elválasztás képzetének valamilyen formáját láthatjuk. Ez a reménység minden bizonnyal csak a kevesekre vonatkozhat, és ezért nem szükségszerű, hogy a kettős túlvilághit fogalmai szerint értelmezzük, amely szerint a halottak hazája a bűnösök sorsa, de az igazakra ezzel szemben az Istennel való örök közösség vár.

¹⁴ Itt ez az alvilágra vonatkozik. A fordítás „mintha” szava csillapítja a mondat élét azt sugallva, hogy itt csak egy hasonlatról van szó, ezzel a fordítók nyilván az alvilágban való megalkotás teológiai problémáját próbálták meg kiküszöbölni. Pontosabb fordítás lenne: „Csontjaim nem voltak rejtve előtted, amikor titkon formálódtam, a föld mélyén lettem megalkotva.” (RÚF 2014, a dőlt betűvel jelzett rész a tanulmány szerzőjének módosítása)

A zsoltárirodalomhoz tartozó későbbi szövegekben, mint a Salamon zsoltárai című gyűjtemény 16. zsoltárában viszont már egyértelműen azt láthatjuk, hogy az alvilágba kerülés a bűnösök sorsa, az onnan való szabadításban pedig az igazak és a bűnbánatot tartók bízhatnak: „Amikor elszunnyadtam távol az Úrtól, kis híján mély álomba merültem, távol az Istentől. Kis híja, hogy meg nem haltam, közel voltam az alvilág kapuihoz a bűnösökkel. Hányódott volna lelkem távol az Úrtól, Izrael Istenétől, ha nem támogatott volna irgalmával örökre.” (SalZsolt 16,1-3, Szabó Xavér fordítása)¹⁵ Abból, hogy az imádkozó azt állítja, hogy a bűnösökkel együtt közeledett az alvilág kapuihoz, arra következtethetünk, hogy ezen imádság nézőpontja szerint az alvilágba kerülés a bűnösök eljövendő sorsának tekinthető.

Az elmondottakat összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a kanonikus zsoltárokból egyaránt megjelenik az a nézet, amely szerint az alvilágba kerülés minden ember általános sorsának tekinthető, és az is, amely szerint kifejezetten a bűnösökre várna ez a jövő – igaz ez utóbbi értelmezhető idő előtti halálként is, tehát nem feltétlenül utal arra, hogy haláluk után különböző sors várna az igazakra és a bűnösökre. A zsoltárirodalomhoz tartozó későbbi szövegekben viszont azt láthatjuk, hogy a hangsúly egyre inkább az utóbbi irányba tolódik el, e későbbi zsoltár típusú imádságok tehát kifejezetten a bűnösök sorsával kapcsolatban említik a *Seol* negativitását.

Szakirodalmi áttekintés

A zsoltárokkal foglalkozó exegetikai, bibliai teológiai és vallástörténeti szakirodalomban találkozhatunk azzal a feltételezéssel, hogy a zsoltárirodalom halállal, illetve a halál utáni örök élettel kapcsolatos gondolataiban valamiféle fejlődést láthatunk, illetve számos alkalommal használnak érvként zsoltárszövegeket különböző fejlődési modellek alátámasztására. A zsoltárok alvilág- és halálképeinek kutatása szempontjából talán mindmáig a legjelentősebb munka Christoph Barthnak az egyéni panasz- és hálaadó énekek halálból való szabadításról beszélő szakaszainak szentelt monográfiája, amely 1947-ben jelent meg, és azóta is meghatározza e probléma értelmezését.¹⁶ Barth tézise szerint a halálból való szabadításról beszélő zsoltárszakaszok nem örök életre vonatkozó szabadításról beszélnek, hanem minden esetben egy „evilági” keretek között értelmezhető szabadításról szólnak. Barth szerint ugyanis az ókori izraeli emberek világszemlélete szerint a szenvedéseket – mint például betegség, üldöztetés, fogság, vagy más halálközeli, vagy annak vélt állapot – megtapasztaló ember a *Seol*-ban érezte magát. Fontos látnunk ezzel kapcsolatban azt is, hogy Barth szerint ez nem metaforikus vagy szimbolikus gondolkodás volt, hanem az ókori ember konkrét világfelfogása miatt, az imádkozók ilyenkor valóban úgy érezték, hogy az alvilág erőinek hatalmában vannak. Barth szerint az egyéni imádságokban nem az örök életre való megszabadítás, hanem ebben

¹⁵ Szabó (2009), p. 112.

¹⁶ Barth (1947). Ehhez magyarul: Hamar (2008)

az életben megtapasztalható halálból, azaz az élet folyamán átélt halál-élményből („*Tod im Leben*”) való szabadítás gondolata jelenik meg. Ebből a kiindulópontból nézve természetesnek látszik, hogy teológiai fejlődésre volt ahhoz szükség, hogy egy, a túlvilági életre ennél pozitívabban megjelenő felfogás megjelenhessen. Maga Barth nyilván nem tagadja azt, hogy ez a felfogás megjelent, viszont a zsoltárokból szerinte ennek (már) nem találhatjuk nyomát. Vannak olyan kutatók, így például John Goldingay¹⁷ akik mai is Barthéhoz hasonló felfogást képviselnek. Ez a nézet tehát tulajdonképpen nem számol fejlődéssel, illetve tulajdonképpen azzal sem, hogy a zsoltáriródalomban kettő (vagy esetleg több) különböző halottak hazájával és túlvilági élettel kapcsolatos, egymással szembeállítható teológiai nézet jelenik meg. Az előző két fejezetben kifejtettekből talán látszik az, hogy jelen sorok szerzője a héber Zsoltárok könyve vonatkozásában sem ért egyet maradéktalanul ezzel az értelmezéssel.

Nem kimondottan a Zsoltárok könyve, vagy a zsoltáriródalom vonatkozásában, de kifejezetten a halál utáni életbe vetett hit kialakulásáról és az ahhoz vezető fejlődésről beszél egy kiváló összefoglaló tanulmányában John Day. Day szerint ezt a fejlődés kétségtelenül a fogság utáni időszakban mehetett végbe.¹⁸ Day a fogság előtti korról kapcsolatban *Seol*-al kapcsolatos képzetekről beszél, amely szerint minden ember, kivétel nélkül az alvilág homályába kerül halála után, a fogság után pedig a halál utáni életbe vetett hit három formája alakult ki Izraelben: a mennybevétel, a testi feltámadás és a halhatatlanság (lélek halhatatlansága) gondolata. E három gondolat közül csak az első köthető a zsoltárokhoz (Zsolt 49,16, 73,23-26), a másik kettő nem jelenik meg bennük.

Egy eltérő értelmezési irányt képviselnek azok a kutatók, különösen is Gönke Eberhardt, akik JHVH kompetencia-növekedéséről (*Kompetenzausweitung*) beszélnek. Ez kimondottan egy olyan elmélet, amely teológiai fejlődéssel számol. E nézet lényege az, hogy az a képzet, miszerint JHVH-nak kapcsolata van a *Seol*-al teológiai fejlődés során alakult ki. Eberhardt disszertációjában a *Kompetenzausweitung* folyamatának nyomait kutatta a zsoltáriródalomban.¹⁹ Elképzelése szerint a korai időszakban a jahvista teológiai felfogások szerint JHVH-nak egyáltalán nem volt kapcsolata a halottak világával, a halottak nem reménykedhettek védelmében vagy szabadításában, és a halottak birodalma tulajdonképpen tabu alá esett. A későbbi időben viszont – és Eberhardt e változás kezdetét már a fogság előtti időre teszi – JHVH egyre inkább kapcsolatba került a halottak birodalmával is. Eberhardt szerint a zsoltárok többféle módon is dokumentálják ezt a teológiai változást: a Zsolt 139,15 tud arról, hogy JHVH ismeri a *Seolt* is, a zsoltárok egyéni imádságai, pl. a Zsolt 68,20-21 pedig beszél arról, hogy JHVH megszabadíthat az alvilágtól, Anna éneke (1 Sám 2,1-10) szerint pedig Isten vihet le a *Seol*-ba, illetve ő hozhat fel onnan. Ezzel szemben viszont rámutat arra is a szerző,

¹⁷ Goldingay (2000).

¹⁸ Day (1996), p. 231.

¹⁹ Eberhardt (2007).

hogy a zsoltárokból (pl. a Zsolt 88,11-13-ban) az a korábbi nézet is megjelenik, amely szerint JHVH-nak nincsen kapcsolata a halottak világával, és úgy véli, hogy még a fogság utáni korban is tovább él az a régi nézet, amely JHVH és az alvilág távolságát hangsúlyozza (ennek alátámasztására a szerző a halottak-nem dicsérik JHVH-t-hagyomány kérdő, illetve állító előfordulásaira utal).²⁰ Három fontos megjegyzést kell még itt tenni, hogy helyesen értsük Eberhardtnak a kérdés kutatásához való hozzájárulását. Egyrészt elkülönít egymástól két különböző teológiai gondolatot, mégpedig JHVH *Seol* feletti hatalmának gondolatát (a zsoltárokból ez a Zsolt 139,15-ben jelenik meg), illetve JHVH halottak feletti hatalmának gondolatát (azaz azt a gondolatot, hogy a halottak számára elérhető a halálból való megszabadulás). Ez utóbbi jelenik meg a Zsolt 68,20-21, illetve az 1Sám 2,6 szövegében, illetve a régészeti kontextusból ismert források közül a hirbet el-qom-i 3. sírfeliraton, a hirbet bet lay-i feliratokon és ketef hinnóm-i ezüstamuletteken.²¹ Másrészt azt kell látnunk, hogy a bemutatott fejlődési folyamatot összefüggésben látja egy másik fontos, a királyság korára tehető teológiai fejlődéssel, mégpedig azzal a folyamattal, amely során JHVH egyre inkább egy napisten karakterét veszi fel (JHVH szolarizációja).²² JHVH feltételezett napisteni karakterének néhány eleme különösen is fontos a halállal való képzetek szempontjából: 1. az ókori keleti képzetek szerint a Nap útja során éjszakánként keresztülmegy az alvilágon is. 2. A napistenek funkciója volt az ítékezés is. Harmadrészt azt kell látnunk, hogy miképpen gondolkodik a szerző monoteizmushoz vezető teológiai fejlődés és a JHVH halottak feletti hatalmának kialakuló képzetének kapcsolatáról. Azaz vajon a kompetencia-növekedés egy olyan teológiai újításnak tekinthető, amely az izraeli monoteizmus kialakulásához vezet? A szerző ezt a kérdést nemlegesén válaszolja meg, és úgy véli, hogy a helyzet inkább ennek fordítottja: azaz éppen a monoteista jellegű vagy a monoteizmus irányába mutató teológia következményeként jelenhetett meg JHVH alvilág feletti hatalmának képze.²³

Eberhardt elképzeléseire érdemes még hozzákapcsolni tanárának, Bernd Janowskinak a nézeteit, ezt most a szerző antropológiai tárgyban írt monumentális monográfiájának vonatkozó részletei alapján szeretném megtenni.²⁴ Janowski szerint a fogság előtti időben egyrészt királyi halottkultusz létezhetett, másrészt pedig az életben megtapasztalt halálból való szabadítás gondolata jelenhetett meg az egyéni panasz és hálaadó énekekben, harmadrészt pedig a sírfeliratokon olvasható áldásokon megjelenhetett az a gondolat, hogy a halott számára is elérhető valamifajta isteni védelem a sírban (hirbet el-qomi sírfelirat, ketef-hinnómi ezüstamulettek). A fogság után egyrészt a második gondolat

²⁰ Eberhardt (2007), p. 217.

²¹ Eberhardt (2007) p. 218.

²² JHVH szolarizációjának kérdésköréhez: Schmid (2019), pp. 252-254. Az, hogy a fogság előtt Izraelben napkultuszt gyakoroltak – meglátásom szerint – nem feltétlenül jelentette azt, hogy JHVH-t tisztelték napisteni karakterjegyekkel felruházva, ugyanakkor az nem tagadható, hogy a szoláris nyelv hatással volt a JHVH kultuszra. Ehhez: Stähli (1985), Egeresi (2006).

²³ Eberhardt (2007), p. 217.

²⁴ Janowski (2019a), pp. 88-92.

egyre általánosabbá válik, másrészt pedig egyes bölcsességirodalmi szövegekben, illetve olyan bölcsességi zsoltárokból, mint a Zsolt 49, 73 a perzsa korban (Kr.e. 539-333) megjelenik az örök élet gondolata is. Ezután apokaliptikus szövegekben a halottak testi feltámadásának elképzelése is megjelenik (itt elsődlegesen a Dán 12,1-3-ra, illetve néhány prófétai szakaszra, köztük az Ez 37,1-14-ben olvasható, csontok megelevenedésének látomására utalhatunk, illetve Janowski szerint ez a gondolat jelenik meg a Zsolt 22,28-ban is). Ezen ábrázolás ugyancsak egy teológiai fejlődési ívet vázol. Véleményem szerint nem tekinthető egyértelműnek az, hogy JHVH kompetencia-növekedésének folyamata megjelenik a zsoltárokból, azaz nem szeretném tagadni azt, hogy folyamatnak az *eredménye* sem olvasható ki a zsoltárokból, azaz nem szeretném tagadni azt, hogy létezett olyan időszak, amikor a jahvista teológiában nem jelent meg JHVH halál és alvilág feletti hatalmának gondolata; csak azt állítom, hogy ez a koncepció nem jelenik meg a zsoltáirodalomban.

Ezen áttekintés végén John F. Healey azon elképzelését szeretném bemutatni, amely szerint az ókori Izraelben a király számára volt elérhető az örök élet reménysége. Healey elmélete tulajdonképpen Mitchell J. Dahood elképzeléseinek a finomított változata. Dahood szerint a Zsoltárok könyve számos helyen utal a halhatatlanságra / örök életre. Érveléséből kiderül, hogy ez a hit véleménye szerint egy általános, mindenki számára elérhető reménység lehetett a fogság előtt Izraelben is.²⁵ Healey nem osztja teljes mértékben ezt a véleményt, annyit azonban kánaáni (ugariti) párhuzamok alapján elismer, hogy egyes korai zsoltárokból megjelenik az örök élet gondolata, az azonban nem vonatkozott általánosan mindenkire, hanem csak a király számára elérhető. Ezeket a zsoltárokat (a 16., 49., 73. mellett például a 21. zsoltárt is) Healey olyan imádságoknak tekinti, amelyeknek a király a beszélője.²⁶ Healey szerint később a boldog túlvilági örök élet reménysége kiterjedt minden igazra, és ez alapján úgy véli, hogy a későbbi zsoltárok már ennek a nézetnek a fényében értelmezhetőek. Healey ezt a folyamatot Mowinckel nyomán²⁷ a király számára elérhető reménység demokratizálódásának tekinti, és úgy gondolja, hogy ez a folyamat nem egy radikális változást jelentett, hanem egy korábban csak a királyra vonatkozó reménység minden igaz ember számára való kiterjesztését hozta el.²⁸ Abban a gondolatban, hogy az ősi, a király számára elérhető örök élet reménysége egy vallási fejlődés vagy változás miatt a közösség minden tagja számára elérhetővé vált, és egyes zsoltárok az előbbi, mások pedig az utóbbi gondolat kör fényében keletkeztek, ismételten egy olyan kutatói elgondolást láthatunk, amely szerint a zsoltárokból

²⁵ Dahood (1970), pp. XLI-LII.

²⁶ Healey (1984), pp. 251-254.

²⁷ Mowinckel (1962), pp. 78-80. Mowinckel itt általánosságban beszél arról, hogy főként a királyság megszűnése után az izraeli vallás demokratizálódáson és individualizálódáson ment keresztül, és ez a zsoltárok vonatkozásában azt jelentette, hogy ami korábban a király imádságának tartalma volt, azt ezután már a nép minden tagja magáénak vallhatta, illetve ahogyan a király JHVH-val való kapcsolata megjelenik a zsoltárokból, az ezután már a közösség minden tagjára vonatkozott. Ennek pedig csak egy aspektusa az örök élet, Mowinckel fejtegetéseiben mindössze egy mondatot szentelt e témának. Mowinckel (1962), p. 53.

²⁸ Healey (1984), p. 254.

megjelenő örök élettel kapcsolatos felfogásai esetében vallási és teológiai fejlődéssel kell számolnunk.

Ebben a fejezetben kísérletet tettem arra, hogy bemutassak néhány olyan kutatói elképzelést, amelyek fejlődést feltételeznek a zsoltárirodalom különböző szövegei között a bennük megjelenő örök élettel kapcsolatos képzetek szempontjából. A fentebbiekben láthattuk azt, hogy ezek az elképzelések különböző fejlődési irányokat feltételeznek, emiatt egymással nem igazán harmonizálhatóak. Nem egyeznek meg a különböző kutatói álláspontok abból szempontból sem, hogy milyen képzetet tartanak a fejlődés kiindulópontjának. Day a fogság előtti *Seol*-hitről beszél, amely – saját értelmezésem szerint – egyaránt jelenthet általános mulandóságot, illetve valamiféle reménység nélküli túlvilági életet. Eberhardt és Janowski szerint kiindulópontként azt a felfogást határozza meg, hogy JHVH-nak egyáltalán nem volt kapcsolata a halottak hazájával, azaz a halottak egy olyan szférába kerülnek, amely nem tartozik JHVH hatalma alá. Healey pedig abból indul ki, hogy az eleinte csak kevesek számára elérhető örök élet gondolata vált általánossá egy teológiai fejlődési folyamat által.

Talán a fentebbiekből kiderült, hogy kissé szkeptikus vagyok azzal kapcsolatban, hogy a halál utáni örök élet képzetével kapcsolatos képzetek változása mennyire dokumentált a zsoltárirodalomban, így szkeptikus vagyok jelen tanulmányban bemutatott értelmezésekkel szemben is. Mindezt nem azért teszem, mert valamilyen dogmatikus alapról indulnék ki, hanem azért, mert úgy vélem, hogy nem jelenthető ki egyértelműen az, hogy a halál utáni élet képzetével összefüggésbe hozható zsoltárrészletek egy vallási fejlődés folyamatát támasztanak támasztánának alá, illetve az a nézetem, hogy egy evolúciós modell jelentősen egyszerűsíti azt a képet, ami a szöveganyagból élénk tárul. Úgy vélem tehát, hogy nem a fejlődés-modell a legalkalmasabb arra, hogy leírja a zsoltárok halállal, halottak hazájával és túlvilági élettel kapcsolatos szakaszainak egymással való kapcsolatát. Ugyanakkor elismerem azt is, hogy végső választ – véleményem szerint – nem adhatunk az itt felvetett és tárgyalt kérdésre.

Tradíció és innováció – Az innováció formája

Érdemes figyelmet szentelnünk annak a kérdésnek is, hogy milyen formában jelenik meg az innováció a zsoltárirodalomban. Az nem lehet kérdés, hogy számos különböző, az egyes szövegek, illetve a Zsoltárok könyve keletkezését megelőző, sőt Izrael előtti időből származó tradíció jelenik meg a zsoltárokból. Ezeknek a tradícióknak az adaptálása, azaz az egyes új szövegekbe való beillesztése azonban általában új jelentést eredményez az új kontextusban. Másfelől viszont látni kell azt is, hogy ha egy zsoltárrészletnek, amelynek valamilyen különös jelentést tulajdonítunk, megtaláljuk egy korábbi szöveges párhuzamát, akkor nem juthatunk más következtetésre, mint arra, hogy a zsoltár szövege nem genuin izraeli vagy jahvista tradíciókra megy vissza, illetve azokból

táplálkozik; emiatt tehát az izraeli szövegben megjelenő tradíció-forma datálása esetén nem kell szükségszerűen késői időpontra gondolni, sőt egy hozzávetőleges datáláshoz is szükségesnek látom annak meghatározását, hogy pontosan mi a nóvum, mi az innováció a zsoltárszövegben a korábbi szövegpárhuzamhoz képest.

Az alábbiakban tárgyalt példákat olyan zsoltárrészletekből veszem, amelyek a halállal és az örök élettel kapcsolatos képzetekkel vannak kapcsolatban. Elsőként a Zsolt 88,5-6 szövegét említem, amely szakaszt gyakran annak a gondolatkörnek a fényében értelmezik, miszerint JHVH-nak nincsen semmiféle kapcsolata a halottak hazájával, viszont két ponton is közvetlen párhuzamban van az ugariti Baal-ciklus egy részletével. A zsoltárrészlet így szól: „*A sírba roskadók közé sorolnak*, olyan lettem, mint egy erőtlen férfi. *A halottak közé kerülök*, mint azok, akik leterítve fekszenek a sírban²⁹, akikre nem gondolsz többé, és kikerültek a kezedből.” (Zsolt 88,5-6; dőlt betűvel emelem ki azon szövegelemeket, amelyek közvetlen szövegpárhuzamot mutatnak az ugariti szövegrészlettel.) Az ugariti szöveg releváns része a következő: *wrd bt hptt / arš tspr by/rdm arš* (KTU 1.4 VIII,7-9, „menjetek le a föld ágyainak házába / a szabadság [házába], a földbe (= az alvilágba), számíttassatok a földbe (=az alvilágba) leszállók közé³⁰). A Baal-ciklusnak az itt idézett részében arról van szó, hogy Baal isten követeket küld, Móthoz, a halál istenéhez, aki az alvilágban lakik.

A két szöveg közötti szöveg párhuzamok tehát a következők:

Egyrészt: *בֹּרַי יִרְדֵי בֹרַי נְהַשְׁבְּתִי עִם־יִרְדֵי בֹרַי* (Zsolt 88,5a) – *tspr by/rdm arš* (KTU 1.4 VIII,8-9)
„A sírba roskadók közé sorolnak” – „számíttassatok az alvilágba leszállók közé”

Másrészt: *בְּמַתִּים הַפְּשִׁי* (Zsolt 88,6a) – *wrd bt hptt arš* (KTU 1.4 VIII,7-8)
„A halottak közé kerülök³¹” – „menjetek le a föld ágyainak házába / a föld szabadság-házába”.

Az első esetben a párhuzam egyértelmű: a Baal-ciklus szövege az ugariti nyelvben megszokott *yrdm arš* („földbe / alvilágba leszálló”) kifejezést használja, a héber ehelyett a héberben gyakoribb – de nem egyedülálló – *יִרְדֵי בֹרַי* („gödörbe leszálló”) alakját használja a kifejezésnek: a kettő jelentése azonos. A használt ige-gyök is eltér a két szövegben az ugariti szöveg a *spr*, a héber szöveg pedig a *נשׁב* gyököt használja, a két gyök jelentése ebben a kontextusban szintén hasonló.

A második esetben a héber szöveg az ugaritival szemben nem tartalmazza az igét (*wrd* – „lemenni”), illetve a *bt* („ház”) és az *arš* („föld”, „alvilág”) szavakat, a párhuzamot viszont itt az

²⁹ Itt minden bizonnyal az Ez 32,17-32-ben említettekhez hasonlóan olyanokról lehet szó, akik erőszakos halált haltak, illetve harcosok voltak.

³⁰ Az ugariti szöveg részletét saját alkalmi fordításomban közlöm.

³¹ A héber szöveg nehezen értelmezhető. A – véleményem szerint nem teljes mértékben meggyőző – értelmezési kísérleteket doktori értekezéstervezetem 3.5. alfejezetében tárgyalom.

ugariti *hptt* és a héber *יִפְּתֵן* szavak használata jelenti. Egyik szó jelentése sem egyértelmű, a kettő közötti etimológiai kapcsolat viszont majdnem bizonyosnak tekinthető.

Úgy gondolom, hogy a bemutatott három konkrét szövegelem (amelyek az ugariti szöveg egyik *kolonjának* egészére, illetve a másik *kolon* egy szavára terjednek ki) egyértelművé teszik azt, hogy az egyezések, illetve azonos értelmű szavak (sőt még ennél is többről van szó: a lemenni + alvilágnév szókapcsolat két különböző változata jelenik meg ugyanis a szövegekben) használata nem lehet a véletlen műve, hanem a két szöveg forrása egy közös vagy egymással kapcsolatban álló, bár pontosabban jelenlegi ismeretünk alapján nem meghatározható tradíció lehetett, amelyet mindkét szöveg adaptált. Felvethető továbbá az is, hogy a Kr.e. 2. évezred közepéről származó ugariti tradíció az eredeti formája a tradíciónak, azonban ez sem bizonyítható.

E fenti szöveges kapcsolat alapján nem állíthatjuk, hogy a Zsolt 88,5-6 szövege teljesen egyedülálló, inkább azt mondhatjuk, hogy a 88. zsoltár részben az ugariti eposzból is ismert (szöveges, sőt írott!) tradíció új feldolgozása, újrafogalmazása lenne. Igaz viszont az, hogy a héber szöveg utal arra is, hogy JHVH nem emlékezik a halottakra, akik az alvilágba kerültek. Az innováció tehát itt egy korábbi tradíció újrafogalmazásaként jelenik meg, ez pedig ebben az esetben kevésbé teszi egyértelművé annak új kontextusban való mondanivalóját. Meg kell jegyezni még, hogy abból, hogy a zsoltár elején az imádkozó – aki úgy gondolja magáról, hogy az alvilágban van – könyörög JHVH-hoz ebben a nyomorult állapotában, és „szabadításom Istené”-nek nevezi őt, következtethetünk arra, hogy nem tartja egészen reménytelennek a helyzetét, azaz nem gondolja úgy, hogy JHVH nem szabadíthatná meg őt.

A másik példa Zsolt 102,18 két szövegváltozata. A maszoréta szöveg itt a תְּפִלָּת (,imádság”, *status constructus*), qumráni 11Q5 zsoltártekercsen pedig ezen a szöveghelyen (a tekercsen Col. 2,1-2) a תולעת (,féreg”) szó szerepel: [...] אחרון ועם נברא יהלל י / תולעת הערער ולוא [...] .³² A 11Q5 töredékes szövegében használt féreg jelentésű תולעת szó elképzelhető, hogy itt a halott metaforikus megnevezése. Ha ez az értelmezés helytálló, akkor ott az ועם נברא szókapcsolat (,a teremtett nép”) a halálból feltámadottakra is vonatkozhat. A 11Q5 fordítása: „A nyomorultak férgéhez (holttestéhez?) [...] az eljövendő és a megteremtett (= újjáteremtett) nép dicsérje Ja[hot!]”³³ (saját fordítás).

A maszoréta szöveg (és a qumráni 4QPs^b) viszont imádságról beszél. E szövegváltozat a következőképpen fordítható: „Mert a nyomorultak imádsága felé fordul, nem veti meg imádságukat. Legyen megírva ez az eljövendő nemzedéknek és a megteremtett nép dicsérje Jah-ot!” (Zsolt 102,18-19, saját fordítás) Láthatjuk tehát, hogy az innováció itt is egy meglévő szöveg módosításának formájában jelenik meg. Meg kell viszont jegyezni azt, hogy – véleményem szerint – nem egyértelmű, hogy melyik szövegforma a korábbi a Zsolt 102,18 szövege esetében.

³² Sanders (1965) p. 20. (Plate III.)

³³ A szöveget saját fordításomban közlöm.

Összefoglalva a fenti két példa tárgyalása során elmondottakat: úgy vélem, hogy a zsoltárirodalomban az innováció számos alkalommal a régi szövegek és szöveges tradíciók új adaptálásával, új kontextusba helyezésével vagy teológiai kiigazításával valósul meg.

További szempontok

Végül, tanulmányom utolsó fejezetében néhány további szempontot szeretnék bemutatni, amelyek meglátásom szerint adalékul szolgálhatnak ahhoz a kérdésfelvetéshez, hogy milyen értelemben beszélhetünk teológiai fejlődésről vagy innovációról a zsoltárirodalom túlvilági étellel kapcsolatos nézeteinek vonatkozásában. Meg kell jegyezni itt, hogy úgy gondolom, hogy jelenlegi ismereteink alapján nem érvelhetünk a korábbinak tekinthető szövegek, gyűjtemények és a Zsoltárok könyve egyes részgyűjteményei keletkezési idejéből kiindulva. Ennek nem egyszerűen az az oka, hogy számos zsoltár, és különösen is a témánk szempontjából különösen is érdekes egyéni könyörgő és hálaadó imádságok nehezen datálhatóak, mivel kevés támpontot nyújt szövegük a keletkezési idejükkel kapcsolatban, hanem méginkább az, hogy azt gondolom, hogy a datálás kérdése nem előzheti meg a szöveganyag vizsgálatát, sokkal inkább az alábbiakban közöltek alapján lehetne esetleg, ha mást nem az egyes szövegek relatív kronológiáját meghatározni. A későbbi zsoltár típusú imádságok és gyűjtemények (pl. Ben Szira imája [Sirák 51,1-12] vagy a Salamon zsoltárai című gyűjtemény) esetében már több támpontunk van a szövegek datálásához, de itt sem tudjuk mindig egyértelműen meghatározni a szövegek (illetve felfogásom szerint inkább az adott szövegformák) keletkezési idejét. Továbbá azt is látni kell, hogy a Héber Biblián belüli zsoltárok alvilággal kapcsolatos képzetei nem állíthatók egy fejlődési vonalba, sokszor szinte semmilyen támpontunk nincs azzal kapcsolatban, hogy megmondjuk, hogy két szöveg közül melyik keletkezett korábban.

1. Elsőként egy olyan problémára szeretnék rátérni, amely nem csak a zsoltárirodalomra, hanem a teljes Ószövetségre, illetve az ószövetségi kor vallás- és teológiatörténetére vonatkozik. Állításom a következő: úgy tűnik, hogy az Ószövetség korában Izraelben mindvégig több túlvilági étellel kapcsolatos nézet létezhetett. Erre mutathat az is, hogy a deuteronomiumi és a papi törvények egyértelműen tiltanak bizonyos halottidézéssel és halottkultusszal kapcsolatos tevékenységeket – ha pedig tiltani kellett, akkor az egyértelműen arra mutat, hogy ezek a tevékenységek léteztek Izraelben is. A sírfeliratok és a sírmellékletek pedig arra mutatnak, hogy az Ószövetség korában Izrael létezhetett egy olyan felfogás is, amely szerint JHVH a halottak számára védelmet nyújtott a sírban,³⁴ ez a gondolat viszont úgy látszik, hogy az Ószövetségben egyáltalán nem jelenik meg. Ha a zsoltárokra tekintünk, akkor azt láthatjuk, hogy már abban a kérdésben sem egészen világos az elénk

³⁴ E szövegek ezen értelmezéséhez: Schnocks (2009), p. 16. Suriano (2018), p. 116.

rajzoló kép, hogy pontosan kik kerülnek az alvilágba. Egyes szövegek szerint a *Seol* kifejezetten a bűnösök sorsa, más szövegek viszont inkább azt az ókori közel-keleti irodalmi szövegekben (Mezopotámia – Gilgames, Ugarit – Aqhat eposz) gyakran megjelenő képzetet tartalmazzák, hogy a halál és az alvilágba való alászállás minden ember általános sorsa.

Ismert az is, hogy a hellenisztikus, illetve római korban – bár ez kérdésünk szempontjából nem perdöntő, de párhuzamként, úgy vélem érdemes megemlíteni – azt láthatjuk, hogy a különböző zsidó vallási irányzatok („pártok”) között a halál utáni étellel kapcsolatos felfogásuk is választóvonalat képez. A farizeusok és az esszénusok hisznek a halál utáni örök életben, a szaduceusok pedig tagadják azt. A qumráni szövegek alapján úgy tűnik, hogy azok közül legalábbis némelyek szintén pozitívan viszonyulnak a halhatatlanság és/vagy a feltámadás képzetéhez. Mindenesetre a pozitív túlvilághit a későbbiekben sem általános, léteznek olyan csoportok (szaduceusok), akik annak semmilyen formáját nem vallják.

Láthatjuk azt is, hogy nem igaz az sem, hogy az ószövetségi szövegek néhány elszigetelt szakaszon kívül azt a meggyőződést vallanák, hogy haláluk után mindenki a *Seol*-ba kerül, illetve, hogy a Héber Bibliában nem szerepel az örök élet elképzelése. A fentebbiekből kiderült, hogy ennél bonyolultabb a kép (vö. Zsolt 16, 49, 73). Véleményem szerint végigkövethető a Héber Biblia, és így a zsoltárok megírásának korában, hogy mindvégig több álláspont létezett egyidejűleg Izraelben, és sem a korai, sem későbbi szövegek nem tanúskodnak arról, hogy valamikor egy kizárólagos nézet létezett volna.

2. A következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy nem szükségszerűen kell a halálból örök életre való szabadítás lehetetlenségét képviselő nézőpont megjelenését korábbra datálni, mint egy pozitívabb túlvilághit valamely formáját. Sőt, abban sem lehetünk teljesen biztosak, hogy ez az elgondolás egyáltalán megjelenik-e a zsoltárokból. Először is láthatjuk, azt, hogy a *Seol*-ból / *Seol*-tól való szabadításról szóló szövegekben megjelennek különböző perspektívák: egyes szövegek imádkozói a *Seol* megtapasztalása előtt könyörögnek a szabadításért (pl. Zsolt 28, 88), más zsoltárokból a *Seol* kapujából szólal meg a könyörgés (pl. Zsolt 9,14-15), a zsoltárok egy további csoportjában pedig a *Seol* az imádkozás helye (Zsolt 30,2-4). Az utóbbi természetesen nem szükségszerűen jelenti azt, hogy az adott zsoltár az örök életre való szabadítás képzetének fényében született volna, de bizonyos kontextusokban talán utalhat arra is. Továbbá látnunk kell azt is, hogy a zsoltáriródalomban – amely az ószövetségi műfajok közül a legtöbbször utal a halottak hazájára – az alvilág egy negatív térként jelenik meg, ahonnan azonban lehetséges a szabadulás; legalábbis erre következtethetünk abból, hogy a szövegek beszélői JHVH-hoz fordulnak onnan, és szabadításra vonatkozó kéréseket fogalmaznak meg. Ha így értelmezzük a zsoltárokat, akkor azt mondhatjuk, hogy azokban nem jelenik meg az a képzet, hogy nem lehet kapcsolat JHVH és az alvilág között. A legreménytelenebbnek tekintett zsoltár, a 88. zsoltár, – amelyben nem jelenik meg a szabadítás lehetőségessége, de tulajdonképpen még kérések sem – nem feltétlenül reménység nélküli. A retorikus

kérdésként értelmezett szakaszok (Zsolt 6,6, 30,10, 88,11-13) sem feltétlenül reménység nélküliek, így nem tartalmazzák szükségszerűen azt a meggyőződést sem, hogy JHVH-nak nincs hatalma a *Seol* fölött, sőt egyfelől éppenséggel kapcsolatban lehetnek azzal a tradícióval, amely szerint JHVH viszi le a *Seol*-ba, illetve hoz fel onnan, másfelől pedig éppen itt, a 88. zsoltárban indirekt kéréseként³⁵ is olvashatjuk őket. Harmadszor pedig arra is tekintettel kell lenni, hogy a pozitív nézetek nem szükségszerűen késeiek, illetve nem minden esetben későbbiek, mint a halál utáni élet kérdésére negatívan válaszoló tradíciók. Elég itt, ha utalunk az Énok és Illés mennybeviteléről szóló tradíciók (Gen 5,24, 2Kir 2,1-12, vö. Zsolt 49,16, 73,24) ókori keleti párhuzamaira, amely szerint az örök élet valamiféle titkos, istenektől nyert bölcsesség által válik elérhetővé.³⁶

3. Néhány megjegyzést szükségesnek látok a fogság előttinek tekintett képzetekkel kapcsolatban is. Elsőként azt szeretném megjegyezni, hogy a vallás demokratizálódásának nevezett fogság utáni jelenség nem szükségszerűen tartalmaz örök élettel kapcsolatos képzeteket. Továbbá a fentebbiekben tárgyaltam, hogy miért tartom kétségesnek azt, hogy JHVH kompetencia-növekedésének vélt fogság előtti folyamatáról tanúskodna a zsoltárirodalom, illetve azt, hogy a halottak alvilágbeli hálaadására utaló retorikus kérdések, valamint a Zsolt 88,5-6 szövegét feltétlenül annak az elgondolásnak a fényében kellene értelmezni, miszerint JHVH-nak nincs hatalmában a halottak hazája, akár azért, mert ott egy másik hatalom érvényesül³⁷, akár pedig azért mert ott hatalmi vákuum van³⁸ (véleményem szerint az izraeli felfogással kapcsolatban inkább erről az utóbbiról beszélhetünk). A zsoltárok esetében azt is kétségesnek látom, hogy kiolvasható lenne belőle a teológiai fejlődésnek egy olyan fázisa, amikor egyedül az a nézet létezett volna, hogy az alvilágba kerülés minden ember közös végső sorsa (ez a nézet kétségkívül létezett Izraelben, de hogy bármikor is ez lett volna az egyetlen ismert vagy vallott nézet, azt nem tekinthetjük egyértelműnek). Véleményem szerint így elmondhatjuk, hogy a zsoltárirodalom általunk ismert darabjait nem szükségszerű a fogság előttiként meghatározott elképzelések fényében értelmeznünk.

4. Végezetül egy negyedik szempontra szeretném felhívni a figyelmet, mégpedig arra, hogy az egyén testi (vagy lelki) feltámadásának gondolata, amely valóban nagy váltást jelent majd a korai judaizmus halottakkal kapcsolatos gondolkodásban, és amely nézet az ókori mezopotámiai és kánaáni hagyományban nem ismert, viszont perzsa párhuzamai vannak, úgy tűnik, hogy nem jelenik meg a zsoltárirodalom nagy részében. Ez alól néhány kivétel lehet, de azok közül az egyiknek legkevésbé sem egyértelmű az értelmezése. Kivételnek tekinthető két késői, de számos korábbi zsoltárhagyományt adaptáló gyűjtemény, egyrészt a Salamon zsoltárai című irat (SalZsolt 3,12),³⁹

³⁵ Ehhez: Broyles (1989), pp. 90-91.

³⁶ Perdue (1974), pp. 541-542.

³⁷ Így: Dietrich (2002), pp. 46-49.

³⁸ Így véli: Wolff (2003), pp. 136-137.

³⁹ Ehhez: Szabó (2009), p. 68-71.

másrészt pedig a qumráni *Hodayot*-tekercsek. Egy további kivétel a 11Q5 zsoltártekercs lehet, amely a Zsolt 102,18 és egy a héber kánonból és a *Septuagintából* sem ismert hálaadó zsoltár (Col. 19.) szövegében a „féreg” jelentésű תולעת szó használatával elképzelhető, hogy a halottak feltámadásra váró testi maradványaira utal. E két kivételen kívül a zsoltárirodalom más részletei – akkor is, ha örök életre vonatkozóként értelmezzük őket – olyan felfogásokat tartalmaznak, amelyek korábbi képzetek fényében, azok párhuzamaiként értelmezhetünk. Itt tehát inkább arról lehet szó, hogy e két imádság e szövegtanún szereplő szövegformája relatíve későn, a testi feltámadás gondolatának izraeli megjelenése után születhetett. (Azt viszont nem tartom biztosnak, hogy a Zsolt 102,18 általunk ismert szövegformái közül ez a változat a későbbi. Továbbá még az sem elképzelhetetlen, – igaz szerintem nem valószínű – hogy a Zsolt 102,18 11Q5 tekercsen olvasható szövegében egyszerűen egy elírással, írnoki hibával állunk szemben.⁴⁰⁾

Zárszó

A fenti fejtegetések alapján konklúzióként néhány megállapításra juthatunk. Egyrészt tudjuk azt, hogy az egyes zsoltárok különböző időben születhettek, és a halállal kapcsolatos képzetek vonatkozásában az mindenképpen kimutatható, hogy több halállal kapcsolatos felfogás is megjelenik bennük. Ezek azonban egyfelől legalább részben harmonizálhatóak egymással, másfelől pedig korábbi izraeli vagy egyéb ókori-keleti hagyományokból építkeznek, tehát nem szükségszerűen kell őket késeieknek (azaz fogság utáninak) tekinteni, így elképzelhető, hogy valamiféle egyidejűleg létező diverzitásra utalnak. Azt is gondolom továbbá, hogy a halálból és alvilágból való szabadítást tematizáló részletek (amelyek jellemzően egyéni könyörgő vagy hálaadó imádságokban olvashatóak) egymáshoz viszonylag közeli időben keletkeztek, és a zsoltárok közül a későbbi keletkezésűek közé tartoznak. Másrészt pedig láthatjuk azt is, hogy a korai nézetek továbbélnek, az újabb képzetek pedig szöveghagyományok újrafogalmazásának formájában jelennek meg. Másképpen megfogalmazva az elmondottakat, azt mondanám, hogy a zsoltárok közül a túlvilághit problémájával kapcsolatba hozható költemények, illetve szövegelemek többsége jó értelmezhető egy olyan történeti kontextusban, amikor – legalábbis a szövegeket megíró és hagyományozó vallási irányzatok számára – a deuteronomiumi és a papi törvények már elfogadottak voltak és e törvények alapján ezek a közösségek nem gyakoroltak halottkultuszt, valamint a *Seolt* alapvetően úgy fogták fel, mint ami JHVH hatalma alatt áll, viszont a halottak feltámadásának gondolata még nem jelent meg. Ezen értelmezés szerint a halál és a halálból való szabadítás kérdését tematizáló zsoltárszövegek általunk ismert szövegformájának keletkezését nagyrészt a perzsa kor idejére (Kr.e. 539-333) tehetnénk,

⁴⁰ Így véli: Seybold (1996), p. 397.

illetve egyértelműen láthatjuk, hogy e hagyományokat a későbbi források (mint például Salamon zsoldárai vagy a qumráni *Hodayot*) is használták és újraértelmezték.

Bibliográfia

BARTH, Ch. (1947), *Die Errettung vom Tode in dem individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich: Zollikon.

BROYLES, C. C. (1989), *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form Critical and Theological Study* (JSOTS 52), Sheffield: JSOT Press.

CRÜSEMANN, F. (2003), „Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung Des Konsenses über Psalm 88:11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod“, *Biblical Interpretation* 11, pp. 345-360.

DAHOOD, M. J. (1970), *Psalms III*. (Anchor Bible Commentary 17A), New York: Yale University Press.

DAY, J. (1996), „The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel“, in J. Barton – D. J. Reimer (szerk.), *After the Exile. Essays in Honour of Rex Mason*, Macon: Mercer University Press, 231-257.

DIETRICH, W. (2002), „Grenzen göttlicher Macht nach dem Alten Testament“, in Uő.: *Theopolitik: Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, pp. 43-57.

DIETRICH, W. (2011), *Samuel. 1 Samuel 1-12* (BKAT 8/1), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

EBERHARDT, G. (2007), *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzerweiterung JHWHs im Alten Testament* (FAT II 23), Tübingen: Mohr Siebeck.

EGERESI L. S. (2006), „Šamaš, semes, Simsón: Az óizraeli napkultusz emlékei“, in Békési S. (szerk.), *Ostium in Caelo*. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológia professzor 75. születésnapjára (Studium 1), Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem pp. 15-31.

EISSFELDT, O. (1950), „Schwerterschlagene bei Hesekiel“, in H. H. Rowley (szerk.), *Studies in Old Testament Prophecy Presented to T. H. Robinson*, Edinburgh: T&T Clark, 1950, pp. 73-81.

ELLEDGE, C. D. (2017), *Resurrection in Early Judaism 200 BCE-CE 200*, Oxford: Oxford University Press.

GOLDINGAY, J. (2000), „Death and Afterlife in the Psalms“, in A. J. Avery-Peck – J. Neusner (szerk.), *Judaism in Late Antiquity IV.: Death, Life after Death, Resurrection and the World to Come in the Judaisms of Antiquity*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000, pp. 61-85.

GROSS, W. (1999), „Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88“, in Uő.: *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (SBAB 30), Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, pp. 159–171.

HAMAR Z. (2008), „Az Úr színe előtt járok az élők földjén” (Zsolt 116,9) – A halálból való szabadítás motívuma a Zsoltárok könyvében”, *Studia Biblica Athanasiana* 10, pp. 17-30.

HEALEY, J. F. (1984), „The Immortality of the King: Ugarit and the Psalms”, *Orientalia Nova* Seria 53, pp. 245–254.

JANOWSKI, B. (2001), „Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, in F. Avemarie – H. Lichtenberger (szerk.): *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 3–45.

JANOWSKI, B. (2019a), *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen: Mohr Siebeck.

JANOWSKI, B. (2019b), *Konfliktgespräche mit Gott – Eine Anthropologie der Psalmen*⁵, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

JOHNSTON, Ph. S. (2002), *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Downer's Grove, InterVarsity Press.

KUHN, H-W. (1966), *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (SUNT 4), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

LAURIN, R. B. (1958), „The Question of Immortality in the Qumran “Hodayot”, *Journal of Semitic Studies* 3, pp. 344-355.

MOWINCKEL, S. (1962), *The Psalms in Israel's Worship*, ford. D. R. Ap-Thomas, Oxford: Basil Blackwell.

PERDUE, L. G. (1974), „The Riddles of Psalm 49”, *Journal for Biblical Literature* 93, pp. 533-542.

PUECH, É. (1993), *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, resurrection, vie éternelle?*, Paris: Librairie Lilecoffre.

PUECH, É. (1994), „Messianism, Resurrection, and Eschatology at Qumran and in the New Testament”, in E. Ulrich – J. VanderKam (szerk.): *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 235–256.

PREUSS, H. D. (1974), „Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod”, in August Strobel: (szerk.): *Der Tod – ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart: Calwer Verlag, pp. 63-79.

RAD VON, G. (2000), *Az Ószövetség teológiája* 1. köt., ford. Görföl Tibor, Budapest: Osiris Kiadó.

SANDERS, J. A. (1965), *The Psalm Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)* (DJD 4), Oxford: Clarendon Press.

SANDERS, P. (2007), „Argumenta ad Deum in the plague prayers Mursili II and in the Book of Psalms”, in B. Becking – E. Peels (szerk.): *Psalms and Prayers. Papers Read at the Joint Meeting of*

the Society of Old Testament Study and Het Oud Testamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006 (OTS 55), Leiden: Brill, pp. 181-217.

SCHMID, K. (2019), *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen: Mohr Siebeck.

SCHNOCKS, J. (2009), *Rettung und Neuschöpfung: Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (BBB 158), Göttingen – Bonn: V&R unipress – Bonn University Press.

SEYBOLD, K. (1996), *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen: Mohr Siebeck.

STÄHLI, H-Peter. (1985), *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66), Fribourg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck&Ruprecht.

SURIANO, M. J. (2018), *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press.

SZABÓ X. OFM (2009), *Salamon zsoltárai: Bevezetés – fordítás – jegyzetek* (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 2.), Budapest: Sapientia – L'Harmattan.

TOORN VAN DER, K. (1991), „Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible”, *Bibliotheca Orientalis* 48, pp. 40-66.

WOLFF, H-W. (2003), *Az Ószövetség antropológiája*, ford. Blázi Gy., Budapest: Harmat Kiadó.