

THEOLOGIA BIBLICA

Kató Szabolcs Ferencz*

Tübingen

„Örül az igaz, mikor látja a bosszút,
mikor lábát a gonoszok vérében mossa”

Az úgynevezett bosszúszóltárok
a נקם szemantikájának fényében

„Der Gerechte freut sich, wenn er die Rache sieht, und wenn er seine Füße
im Blut der Gottlosen badet.“ Die sogenannten Rachepsalmen im Lichte der
Semantik von נקם. Zusammenfassung

In der Psalmenforschung stößt man auf die Bezeichnung der Rachepsalmen. Jedoch muss klargestellt werden, dass diese Bezeichnung keine gattungskritische Einordnung darstellt. Sie steht für eine thematische Gruppierung derjenigen Psalmen, in denen das Thema der Rache und Vergeltung vorkommt und die die Vorstellung mit gewaltigen Bildern assoziieren. Auf diese Weise werden auch solche Stücke des Psalters als Rachepsalmen eingeordnet, die die Wurzel נקם gar nicht verwenden. In der vorliegenden Studie werde ich nach einer kurzen Skizzierung der Semantik der atl. Rache überprüfen, inwiefern die Rache als theologischer Hintergrund der sog. Rachepsalmen zu verstehen ist, insbesondere bei Psalmen, bei denen die Wurzel נקם nicht auftaucht. Unter den Belegen von נקם findet man solche Passagen, die eine gesteigerte emotionale Ladung der Rache nahelegen und zeigen, dass in dem Vorgang der Rache solche Gefühle wie Eifer, Zorn, Grimm mit hineinspielen. Dieser emotionale Überschuss des Verbes kann zusammen mit dem mythischen, altorientalischen Bild des Feindes der Schlüssel zum Verstehen dieser Psalmen sein, in dem die Rachepsalmen einen sicheren Ort für das Ausleben der Gefühle und den Ruf nach Gerechtigkeit darstellen: das Gespräch mit Gott. Die Einzellexegese der Rachepsalmen soll aufzeigen, dass diese bitteren Gebete für Gerechtigkeit in einem engen Zusammenhang mit dem Talio-Prinzip stehen und die gewaltigen Bilder dessen Durchsetzung darstellen, wobei die Bilder selbst als Elemente der Dichtung und der mythischen Rede über den Feind aufzufassen sind.

Schlüsselwörter: Rache, Rachepsalmen, Gerechtigkeit, Fluch, altorientalisches Feindbild, Talio-Prinzip.

* Kátó Szabolcs Ferencz (Szatmárnémeti, 1988) 2013-ban szerzett magiszteri oklevelet a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben. A 2010–2011-es tanévben a Gustav Adolf Werk ösztöndíjasaként Lipcsében, a 2013–2014-es tanévben pedig a Brot für die Welt Evangelischer Entwicklungsdienst ösztöndíjasaként Tübingenben folytatta teológiai tanulmányait. Jelenleg a Tübingeni Eberhard Karls Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásának doktorjelöltje, illetve az Evangelisches Studentenwerk Villigst ösztöndíjasa, és beosztott lelkészként szolgál az Ulm Környéki Magyar Protestáns Gyülekezetben. Tervezett disszertációjának témája: *A Baál elleni polémia vallástörténeti háttere a Hóseás könyvében*. Az öszövétségtudomány terén végzett munkájáért számos elismerésben részesült. A különböző tudományos diákköri konferenciákon elért helyezések mellett, 2013-ban kapta meg az Országos Diákköri Tanács Pro Scientia Aranyérmét, valamint Magyarország Közigazgatási és Külügyminisztériumának különdíját.

Bevezetés

A keresztyén felekezetek körében kevés annyira általánosan elfogadott, közös tan van érvényben, mint az, hogy az Ószövetség az Újszövetséggel együtt és azzal egyenértékűen a keresztyén hit alapját képezi. Eszerint mind a keresztyén hitnek, mind a keresztyén teológiának – és itt fontos, hogy nem vallástudományról beszélünk – az Ószövetség éppúgy formáló tényezője és kiindulópontja, mint az Újszövetség. Legyen szó hitvallásokba foglalt dogmákról vagy még alakulásban lévő teológiai kijelentésekről, azoknak mércéje minden időben az, hogy összhangban vannak-e az Ó- és Újszövetség tanításával. Azonban ez a látszólag megszilárdult alaptétel mind a jelenben, mind a teológiatörténetben sokkal árnyaltabban van és volt jelen, mintsem az a fenti gondolatmenetből következne. Az ugyan általánosan elfogadott tétel, hogy az Ószövetség is a keresztyén kánon részét képezi, de az már korántsem ilyen egyértelmű, hogy milyen könyvek és milyen részek tartoznak ehhez a gyűjteményhez. A Misna *Jadajim* traktátusa (3,5) arról tanúskodik, hogy a rabbik a Kr. u. 1. század vége felé arról vitáztak Jabnéban,¹ hogy vajon a Prédikátor és az Énekek Éneke könyve „tisztátalanná teszi-e a kezét”, azazhogy ezeket a könyveket az Ószövetség részenek kell tekinteni, vagy sem. Wulfila állítólag kihagyta a gót bibliafordításból a Királyok könyvét, hogy az amúgy is harcias gótokat ezáltal is visszatartsa a véres háborúzásoktól.² Így azonban a gótok számára egy szűkebb kánont hozott létre. A katolikus bibliafordítások hat ún. deuterokanonikus könyvet tartalmaznak a protestáns fordításokkal szemben, amelyeknek eredeti szövege nem héber, hanem görög nyelven íródott. Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy mind a múltban, mind a jelenben kérdés, hogy meddig terjed az Ószövetség, és mit is kell belőle normatívnak tekinteni.

A legtöbb bibliaolvasó ember számára nehezen érthetőek azok az ószövetségi részek, amelyek véres harcokról beszélnek, és a haragvó, vérben taposó Istent (Ézs 63,3) írják le, és arról számolnak be, hogy Isten népeket és egyéneket semmisít meg és irt ki (Pl. 5Móz 19,1; 2Krón 22,7). Ugyanez vonatkozik azokra

¹ A szakirodalom sokáig zsinatnak tekintette és nevezte a Jabnéban (görögösen Jamniában) működő rabbinikus iskola gyűléseit. Ez a nézet jórészt Heinrich Graetznek a Prédikátor könyvéhez írt kommentárján alapul, ahol Graetz úgy értelmezi az említett Misna-traktátust, hogy a rabbik e beszélgetések rendjén végérvényesen és az egész zsidóság számára tisztázták, hogy mely könyvek tartoznak a Héber Biblia gyűjteményéhez. Ld. Graetz, H.: *Kobelet oder der Salomonische Prediger*. C. F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig 1871, 162–168. A modern kutatás azonban rávilágított arra, hogy a jabnéi iskola bibliai könyvekkel kapcsolatos vitáját sokkal inkább egyszeri véleménynyilvánításnak, eszmecserének kell értelmezni. Ez a vita belekapcsolódott a szellemi központ tanítói, mondhatnánk akadémiai életébe, és kevésbé tekinthető normatív kánonalkotásnak. Tehát a kutatás jelen állása szerint a jabnéi beszélgetések a kor kritériumának megfelelő rabbinikus disputák voltak és nem döntéshozó zsinatok. A témához ld. Xeravits G.: A jamniai zsinat mítosza. In: *Vigilia* 77 (2012), 402–409.

² Ld. Wofram, H.: *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*. C. H. Beck, München 2001, 84.

a részekre és igehelyekre, amelyek a választott nép bosszújáról (4Móz 31,3; Józ 10,13), Isten bosszújáról (5Móz 32,35; Zsolt 18,47), a bosszúállás Istenéről Zsolt 94,1; Nah 1,2) beszélnek. A zsoltárok kapcsán az ilyen és ehhez hasonló leírásokat tartalmazó darabokat bosszúzsoltárokként szokás besorolni, és az úgynevezett átokzsoltárokkal szokás egy lapon emlegetni. Ez a nehéz téma nagyon sokszor arra kényszerít, hogy mellőzzük ezeket a bibliai verseket, és a kánonban kimondatlanul is kánont hozunk létre. Ahogyan a teológiatörténet folyamán, bizonyos korokban különböző megfontolások alapján vált kérdésessé, hogy a mai Ószövetség mely részei alkotják a Kánont, úgy az Ószövetség bosszúval foglalkozó részei is akarva-akaratlanul kívül kerülnek teológiai látókörünkön, és sokkal inkább azokat a részeket részesítjük előnyben, amelyek a kegyelmes, irgalmas Istent állítják élénk.

Jelen tanulmány azt a célt tűzi maga elé, hogy felmutassa az ószövetségi *bosszúfogalom* szemantikai árnyalatait, az alapján tisztázza az úgynevezett bosszúzsoltárok tulajdonképpeni mondanivalóját, illetve rávilágítson e zsoltárok kortörténeti hátterére. Ezáltal kíván segítséget nyújtani a bibliaolvasó emberek, gyakorló lelképásztorok és a témával foglalkozó exegéták számára, hogy megérthessék e súlyos mondanivalójú bibliai részeket.

1. A **נקם** ige szemantikája

A legtöbb bibliaolvasó ember a saját anyanyelvén olvassa a Szentírást. Így az olvasás közben felmerülő képzetek és társítások elsősorban abból a kulturális közegből kerülnek ki, amelyben az olvasó él. Ha a bosszúról olvasunk, akkor önkéntelenül is az a jelentés kerül előtérbe gondolkodásunkban, amelyet a fogalom a mi kultúránkban, nyelvi közegünkben és szóhasználatunkban jelent. A *Magyar Értelmező Kéziszótár* a következőt írja a *bosszú* címszó alatt:

„1. Önhatalmú (kegyetlen) megtorlás valamely elszenvedett v. vélt sérelemért.”³

A német *Rache* címszóhoz a *Duden* a következő meghatározást rendeli:

„Személyes, gyakran érzelmeiktől vezérelt megtorlás, [amely reakció] a gonosznak különösen személyesen megélt jogtalanságára.”⁴

Az *Oxford* angol szótára a *vengeance* főnév alatt a következő jelentést hozza:

„Büntetést szabni vagy megtorlást alkalmazni egy bántalom vagy jogsértő tett következtében.”⁵

³ Juhász József – Szőke István – O. Nagy Gábor – Kovalovszky Miklós (szerk.): *Magyar Értelmező Kéziszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, 152.

⁴ *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Hrsg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter der Leitung von Günther Drosdowski. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Dudenverlag, Mannheim – Wien – Zürich 1989, 1206.

A román *răzbuna* ige magyarázatában a DEX a következőket írja:

„Egyedül megbüntetni azt, aki igazságtalanságot, rosszat követett el valaki ellen. Kitölteni a mérgét, dühét valakin.”⁶

Amint láthatjuk, az európai gondolkodásban a bosszú *önkéntes, felindultságban elkövetett, a harag kiélésére irányuló cselekedetet* jelent, amely egy elszenvedett jogtalanság megtorlására szolgál.⁷ Ha tehát az ószövetségi bosszúról beszélünk, az első megvizsgálandó kérdésünk az, hogy az Ószövetség milyen fogalmat használ a jelenség megnevezésére, és milyen konnotációk kapcsolódnak ahhoz. A legfontosabb gyök a נקם, amelyet a fentebb felsorolt nyelveken hozzáférhető bibliafordítások a már említett névszókkal és a hozzájuk tartozó igékkel adnak vissza.

1.1. A נקם mint jogi terminus

A kutatók nagy többsége egyetért abban, hogy a נקם gyök elsősorban jogi kifejezés, amely egy jogtalanság, igazságtalanság megbüntetésére irányul.⁸ Tehát a נקם ige és származékszavai elsősorban azon igék sorába illenek, amelyek az igazságszolgáltatást, a jogorvoslást, egy sérelem megkövetelte büntetést, egy elszenvedett bűncselekmény megtorlását fejezik ki. Ide olyan igék tartoznak, mint: דין (1Móz 30,6; 1Sám 24,16; Jób 36,17; Zsolt 7,9 stb.), ריב (5Móz 33,7; Jób 9,3;

⁵ *Oxford Dictionary of English*. Revised Edition, Oxford University Press, C. Soanes and A. Stevenson, Oxford 2005, 1597.

⁶ *Dicționarul explicativ al limbii române*. Ediția a II-a revăzută și adăugită. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”, Editura Univers Enciclopedic Gold, București 2012, 921.

⁷ Jürgen Ebach is arra hívja fel a figyelmet az Isten bosszújával foglalkozó írásában, hogy a bosszú jelensége és fogalma számunkra azért negatív konnotációjú kifejezés, mert elsősorban az európai kultúrkörben megjelenő fogalom és jelenség lebeg a szemünk előtt. Ebach, J.: *Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?*, In: uő (szerk.): *Biblische Erinnerungen*. SWI Verlag, Bochum 1993, 81–93.

⁸ Lipinski, E.: נקם szócikk. In: *ThWAT* V. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1986, (602–612) 603. Sauer, G.: נקם szócikk. In: *ThHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1976, 106–109. Jeremias, J.: JHWH – ein Gott der „Rache“?. In: Karrer-Grube, Chr. et alii (szerk.): *Sprachen-Bilder-Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld*. FS: R. Bartelmus. AOAT 359. Ugarit-Verlag, Münster 2009, 89–104., 91–92. Peels, H. G. L.: *The vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*. OTS 31. Brill, Leiden 1995, 276–281. Ebach, J.: *i. m.* 81–93. Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Herder, Freiburg 1998, 141. Mendenhall, G.: *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973, 69–105. Zenger, E.: Rache szócikk. In: *RGG*⁴ 7, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 11–12. Westermann, C.: *Der Psalter*. Calwer Verlag, Stuttgart 1974, 53. Dietrich, W.: Rache szócikk. In: uő (szerk.): *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des AT*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 117–136. = *EvTh* 36 (1976), 250–272. Janowski, B.: *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2013, 107. Brandscheidt R.: *Blurache* szócikk. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15513/> (2014. szept. 12.).

10,2; Zsolt 35,23; 43,1 stb.), **שפט** (1Móz 31,53; 2Móz 18,13; 3Móz 19,15; 4Móz 35,24), **פקד** (2Móz 20,5; 34,7; 2Sám 3,8; Zsolt 59,6; 89,33; Ézs 13,11; Jer 5,29 stb.), **שלם** (2Móz 21,34; 5Móz 23,32; 2Sám 15,7; Jób 21,19; Zsolt 41,11, Jer 16,18 stb.), **גמל** (Jóel 4,4; 1Sám 24,18; 2Sám 19,37; Zsolt 7,5; 137,8 stb.), **שוב** hif. törzsben (2Sám 16,8; 22,25; Jób 33,26; Zsolt 18,25; 94,23 stb.).

A **דין** ige elsősorban kötelező érvényű peres ítélet meghozatalára, életbe léptetésére vonatkozik. Az eredeti értelem kitágulásával azonban az ige jelentése eltávolodik egy konkrét per lefolyásának kereteitől, és az „ítélkezni”, „ítéletet tenni” jelentések mellett olyan általánosabb konnotációk is megjelennek, mint: „vitatkozni” (2Sám 19,10; Péld 22,10), „igazságot tenni” (5Móz 32,36; Zsolt 54,3; 135,14).⁹

Hasonló jelentéssel bír a **ריב** ige is, amely azonban eredeti jelentését tekintve a „vitatkozni, veszekedni” (1Móz 13,7; 26,20) értelemmel bír, és a szemantikai mező tágulásával kap jogi színezetet: „egy perben ítéletet hozni”, „ítélkezni” (Jób 9,3; Zsolt 43,1).¹⁰

A **שפט** ige jelentése az előfordulási helyek többségében a jogi értelemben vett „ítélkezni”, „ítéletet hozni” jelentést hordozza.¹¹

A **פקד** gyök jelentése a „rábíznai”, „megbíznai valamivel” (1Móz 39,4; 1Kir 11,28), „meglátogatni”, „figyelembe venni” (1Móz 21,1; 2Móz 4,31), „számba venni”, „szemügyre venni”, „megvizsgálni” (4Móz 1,21; Józs 8,10) jelentések között váltakozik a különböző törzsekben. Ezek között ott van a „megbüntetni”, „megfenyítetni” értelem is (2Móz 20,5; Jer 6,15).¹²

⁹ Vö. Hamp, V.: **דין** szócikk. In: *TbWAT* II. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1977, 200–207. Liedke, G.: **דין**, szócikk. In: *TbHWAT* I. Theologischer Verlag, Zürich 1971, 445–448.

¹⁰ Vö. Ringgren, H.: **ריב** szócikk. In: *TbWAT* VII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1993, 496–501. Liedke, G.: **ריב**, szócikk. In: *TbHWAT* II, Theologischer Verlag, Zürich 1971, 771–777. Liedke, G.: *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtsätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*. WMANT 39, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971, 84, 90–95. Loretz, O.: *Götter-Abnen-Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*. AOAT 290, Ugarit-Verlag, Münster 2003, 180–188.

¹¹ Az ige jelentése kapcsán azonban meg kell jegyeznünk, hogy az **שפט אֶת־יִשְׂרָאֵל** – „Izráelt ítélni” szódösszetétel (Bír 12,14; 16,31 stb.), illetve az ehhez kapcsolódó „bira”–**שופט** főnév jelentésében adminisztratív, vezetői tisztség és annak gyakorlása jut kifejezésre a jogi ítélethozatal helyett. Ezekben az esetekben a gyök uralkodói, vezetői tisztségre tesz utalást, és nem az igazságszolgáltatás gyakorlására. Ezt alátámasztják az ókori közel-keleti nyelvekben fellehető párhuzamok is. Vö. Groß, W.: *Richter*. HThKAT. 2009, 77. Niehr, H.: *Rechtssprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament*. SBS 130. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987, 55–58. Liedke, G.: **שפט** szócikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1976, 999–1009. Niehr, H.: **שפט** szócikk. In: *TbWAT* VIII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1995, 408–428.

¹² Vö. André, G.: **פקד** szócikk. In: *TbWAT* VI. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1989, 708–723. Schottruff, W.: **פקד** szócikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1971, 466–486. Gehman, H. S.: *ἐπισκέπτομαι, ἐπισκεψις, ἐπίσκοπος, and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and Other Hebrew Roots*. In: *VT* 22 (1972), 197–207. Grossfeld, B.: *The Translation of Biblical Hebrew פקד in the Targum, Peshitta, Vulgate and Septuagint*. In: *ZAW*

A **שָׁלַם** ige pi. törzsben a „megfizetni”, „megbüntetni” értelemmel bír bizonyos kontextusokban (5Móz 32,41; Ézs 65,6; Jer 51,56), azonban elsődleges jelentése ebben a törzsben: „visszaadni”, „viszonozni”. Olyan kontextusokban nyeri el a „megbüntetni” – negatív értelemben pedig „megfizetni” – értelmet, ahol egy bűn elkövetéséről van szó. Az elkövetőnek büntetéssel kell „viszonoznia a bűnt”.¹³ A **גָּמַל** ige is e séma szerint nyer „megbüntetni”, „megfizetni” jelentést, és a szó jelentésmezejébe beletartoznak a „viszonozni” értelem mellett, az „elválasztani (gyermeket az anyjától)” (1Sám 1,23; Hós 1,8), „megérni” (4Móz 14,23; Ézs 18,5) jelentések is.¹⁴ A visszafizetés, viszonzás gondolatmenet mentén a **שׁוּב** ige hif.-je is ehhez hasonlóan kap „megfizetni” értelmet egyes igehelyeken.¹⁵ E szövegrészletekben az igazságszolgáltatás momentuma jut kifejezésre, amelyben nincs helye az önkénynek vagy a büntetés eltúlzásának. A büntetésnek olyan súlyosnak kell lennie, mint az elkövetett bűnnek.¹⁶

Ha a **נָקַם** ige alapjelentésére tekintünk, abban szintén az jut kifejezésre, hogy a bosszú végrehajtásával visszaáll az igazságos jogrend, és a jogtalanságot elkövető elnyeri méltó, tetteivel azonos súlyú büntetését. Az ige jogi életből származó színezetét leginkább azok az igehelyek szemléltetik, amelyekben a szó párhuzamos megfogalmazásban jelenik meg a fentebb tárgyalt igék valamelyikével: a **פָּקַד**-dal (Jer 5,9.29; 9,8), a **רִיב**-vel (Ézs 34,8; 51,36), **שָׁלַם**-mal (5Móz 32,35.41) és a **שָׁפַט**-tal (1Sám 24,13). Ezekben az igehelyeken egyértelmű a *parallelismus membrorum* által, hogy a bosszú végrehajtása egy síkon mozog az ítélethozatal jogi aktusával, s a bosszú mintegy szinonimája annak.

A **נָקַם** ige megjelenik még két törvényszövegben is. Ez pedig szintén rávilágít arra, hogy a bosszú végrehajtásában az igazságos jogrend fenntartása és

96 (1984) 83–101. Spencer, J. R.: PQD, the Levites, and Numbers 1–4. In: *ZAW* 110 (1998), 535–546.

¹³ Vö. Gerleman, G.: **שָׁלַם** szócikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1976, 919–935. Illman, H. J.: **שָׁלַם** szócikk. In: *TbWAT* VIII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1995, 94–101. Gaupner, A.: Vergeltung oder Schadenersatz? In: *EvTb* 65 (2005), 459–477. Scharbert, J.: ŠLM im Alten Testament. In: *BZ* 4 (1960), 209–226.

¹⁴ Az akkád és ugariti párhuzamok alapján az óssémi *gml* elsődleges jelentése a „befejezni”, „teljességre juttatni” lehet. Nagy valószínűség szerint ebből az értelemből származik a héber „viszonozni”, amelynek hátterében az a képzet sejlik fel, hogy egy cselekedet jó vagy rossz értelemben vett viszonzása hozzájárul egy adott helyzet rendezéséhez, befejezéséhez, teljessé tételéhez. Vö. Sauer, G.: **גָּמַל** szócikk. In: *TbHWAT* I. Theologischer Verlag, Zürich 1971, 426–428. Seybold, K.: **גָּמַל** szócikk. In: *TbWAT* II. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1977, 24–35.

¹⁵ Gaupner, A.: **שׁוּב** szócikk, In: *TbWAT* VII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1993, 1118–1166.

¹⁶ Ez a gondolkodásmód leginkább az Ószövetség büntetést leíró részeiben a legvilágosabb. A taliótörvény szellemében a büntetés egyenes arányban van az elkövetett bűnnel, sőt legtöbb esetben egy büntett megtorlása megegyezik az elkövetett tettel (2Móz 21,23–25; 3Móz 24,20; 5Móz 19,21). Hasonló gondolkodásmódot tükröz Hammurapi törvénykönyve (Kr. e. 18. sz.) is. Ennek alapján némely kutató arra a következtetésre jutott, hogy az ószövetségi törvényalkotás irodalmi forrásként használta az akkád nyelven íródott kódexet. A témához ld. Wright, D. P.: *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford University Press, Oxford 2009.

helyreállítása a cél. A 2Móz 21,20–21-ben ezt olvasuk: *Ha valaki szolgát vagy szolgát íit meg bottal, és az meghal a keze alatt, bosszulják meg azt. De ha egy vagy két napot feláll, ne álljanak bosszút, mert pénzének értéke ő.* Ez a rendelkezés a Szövetség Könyvében áll számos kazuisztikus törvény mellett. A szövegből egyértelműen kiderül, hogy itt a bosszúállás a szolgálval szemben elkövetett túlkapást hivatott megbüntetni. Az ige értelem szerinti jelentése ezen a helyen: „a törvény értelmében megbüntetni”. Hasonló szöveggörnyezetben olvasható a 3Móz 19,18a bosszúval kapcsolatos kijelentése is, amely a bosszú gyakorlását tiltja meg a választott nép körében: *Ne állj bosszút néped fiaim.* A rendelkezés törvényszövegbeli beágyazódása itt is azt teszi világossá, hogy a נקם ige az igazságszolgáltatáshoz, egy tett megbüntetéséhez kötődő konnotációja van. Itt azonban e rendelkezésnek éppen az a tartalma, hogy a bosszúnak el kell maradnia abban az esetben, ha a megtorló a saját népének tagjaival szemben gyakorolná azt. Ez elsősorban azzal magyarázható, hogy az idők során megváltozott az igazságszolgáltatás rendszere Izráelben.

A királyság megalakulása előtti időben Izráel társadalmára a törzsi berendezkedés volt jellemző. A törzsek alapegységét a három, esetleg négy nemzedéket is felölelő nagycsalád alkotta, amelynek feje a *pater familias* volt. A családon belül neki volt megkérdőjelezhetetlen szava a vitás kérdésekben, és ő volt az, aki ítéletet hozhatott a különböző jogi kérdésekben is. A törzsi szinten megjelenő igazságszolgáltatást a nagycsaládok fejei közül kikerülő vének gyakorolták.¹⁷ Ebben a rendszerben a vérségi viszony, illetve a családok közötti kapcsolatok voltak meghatározóak. A királyság megalakulásával azonban megváltozott az igazságszolgáltatás rendszere, és a családi viszonyok helyett a királyság új társadalmi rendszeréből fakadó és annak megfelelő testületek lesznek irányadóak. A helyi, azaz bizonyos térségre korlátozódó ügyekben továbbra is a vének hoztak ítéletet, míg a legfelső ítélethozatal a király kezébe került.¹⁸ A családfő döntőbírói szerepe tehát egyre inkább háttérbe szorult. E folyamatokkal párhuzamosan változások álltak be a törvényhozásban alkalmazott alapelvek tekintetében is. Ezt példázza a bosszúállás megtiltása is.

A taliótörvény értelmében a bűnöst bűne nagyságának mértéke szerint kell megbüntetni. Ezt fejezi ki a נקם ige is. A gyilkosság esetében gyakorolt vérbosszú ennek az elvnek volt egyik megnyilvánulása (4Móz 35,19; 5Móz 19,6; Józ 20,5).¹⁹ Ezen elv értelmében a gyilkosnak a legközelebbi rokon keze által

¹⁷ Vö. Niehr, H.: *Rechtsprechung in Israel*, 42–50. Boecker, H. J.: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im alten Orient*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976, 20–23. Merz, E.: *Die Blutrache bei den Israeliten*. BZAW 20. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1916, 5–9.

¹⁸ Vö. Niehr, H.: *Rechtsprechung in Israel*, 63–66. Boecker, H. J.: *i. m.* 24–31.

¹⁹ A bosszú (נקם) és a vérbosszú (גאל הדם) közötti összefüggés nem annyira magától értetődő, amint azt a magyar nyelvhasználat sugallja. A fenti érvelésből kiderül, hogy a נקם ige jogi konnotációja általános értelemben vonatkozik a büntetés végrehajtására, ahol a büntetés nem előre meghatározott. A vérbosszú gyakorlatában viszont arról van szó, hogy a legközelebbi rokonnak kell megölnie azt a gyilkost, aki a családban életét vette valakinek. Ez utóbbi esetben tehát egy jól körülhatárolható esetről van szó. A נקם ige csak annyira áll összefüggésben a vérbosszú gy-

kellett meghalnia. A „szemet szemért” elvet először azzal szabályozták az elkövetett gyilkosság esetében, hogy a letelepedett életmódhoz alkalmazkodva menedékvárosokat jelöltek ki. Ide azok a gyilkosok menekülhettek, akik nem szándékosan öltek meg valakit. A különböző élethelyzetek azonban rávilágítottak arra, hogy az életet életért elv sokszor súlyosabb károkat okoz egy családi közösségen belül, mint amennyit az igazságszolgáltatás nyújt. Így jelenik meg az a hang az Ószövetségben, amely elveti a vérbosszú gyakorlatát. Ennek egyik szemléletes példája a tékoabeli asszony története, amely mintegy kommentárt fűz a vérbosszú gyakorlatához (2Sám 14,1–14).²⁰ E történet szerint az asszonynak csupán két fia volt. Az egyik megölte a másikat, míg a vérbosszú értelmében a megmaradt fiút a legközelebbi hozzátartozónak kellett volna meggyilkolnia, ami azt eredményezte volna, hogy az asszony támasz nélkül marad idős korára. Ebben az esetben a király visszautasította a halálbüntetést. A törvények ilyenszerű és állandó újragondolása oda vezetett, hogy a fogság utáni korban már a törvényszövegek is az igazságosság mellett a közösség javát, a minél gyümölcsözőbb egymás melletti életet tartják szem előtt. A 3Móz 19,18-ban éppen ennek eredményeképpen fogalmazódik meg nemcsak a vérbosszú, hanem az általános értelemben vett bosszú tiltása a saját nép körében.²¹ Ez azonban nem azt jelenti, hogy az igazságszolgáltatás megszűnne. A vers második fele a szeretetet állítja a bosszúval és a haraggal szembe: *Ne tarts haragot a néped fiaival szemben, hanem szeresd felebarátodat,*²² *mint magadat.* A vers sokkal inkább egy leírt törvényekben megnyilvánuló alapelvet rögzít,²³ mint egy konkrét apodiktikus felszólítást.²⁴ A 19. fejezet végzései ebben az etikai rendelkezésben

korlatával, amennyire a többi igazságszolgáltatás gyakorlását kifejező ige is. Ezt pedig az is mutatja, hogy az ige soha nem jelenik meg a vérbosszú közvetlen kontextusában.

²⁰ Lípinski, E.: נקג, 609. Brandscheidt R.: *Blurache* szócikk. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15513/> (2014. szept. 12.).

²¹ Gerstenberger, E. S.: *Israel in der Perserzeit*. BE 8. Kohlhammer, Stuttgart 2005, 377–378.

²² A „felebarát” רַעַךְ szó a 19. fejezetben felváltva szerepel a „néped fia” בְּנֵי עַמִּי, „testvéred” רֵעִי, „hittestvéred” רֵעִי קָרִיב kifejezésekkel, amelyek mind az Izráel közösségéhez tartozókra utalnak. Ezért a רַעַךְ kifejezés minden valószínűség szerint szintén azokat jelöli a 19. fejezet kontextusában, akik Izráelhez tartoznak. A szeretet parancsa tehát elsősorban a saját néphez tartozó személyekre vonatkozik. A 34. vers azonban kiterjeszti a fejezet végzéseit a jövevényekre, amikor azt mondja: *A nálad lakó jövevény olyan legyen, mint a bennszülött, szeresd őt mint magadat.*

²³ A későbbi korok írásmagyarázói is úgy tartották, hogy az egész ószövetségi törvényalkotás ebben a rendelkezésben csúcsosodik ki, és itt fogalmazódik meg az ószövetségi törvények maximuma. Akiba rabbi ezt fűzi a 3Móz 19,18-hoz: „Ez fontos alapelve a Tóranak.” [Winter, J. (ford.): *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus*. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 42. Jüdischer Buchverlag, Breslau 1938, 507.] Hillél rabbi pedig a következőket mondja: „Amit te magad gyűlölsz, azt ne tedd felebarátoddal. Ez az egész Tóra, a többi csak magyarázat ehhez.” (bShabbat 31a. Goldschmidt, L. (ford.): *Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollstaendigen Mischnab. Erster Band: Berakoth, Mischnab Zraim, Sabbath*. Haag Martinus Nijhoff 1933, 388.). Jézus Krisztus és Pál apostol is ezt az ószövetségi ígét jelölte meg a törvény központjaként. Vö. Mt 22,39–40; Gal 5,14.

²⁴ Vö. Hieke, Th.: *Leviticus 16–27*. HThKAT. Herder, Freiburg et alii 2014, 766. Mindazonáltal nem kérdéses a szöveg jogi beágyazottsága sem. A szeretet אהב igeje lojalitási viszonyt is

csúcsosodnak ki, és mintegy rávilágítanak a törvénykezés belső logikai dinamikájára, amely egyrészt visszautasítja a haragot, másrészt a szeretetet választják az igazságszolgáltatás rendező elvévé. A szankciók továbbra is érvényben maradnak különböző bűnök elkövetésével szemben, azonban ez a vers a gyűlölet helyett a szeretetet jelöli meg a törvénykezés alapjául, és a bosszú visszautasításával, az önbíráskodást, a saját kezűleg véghezvitt igazságszolgáltatást utasítja vissza. A 3Móz 19,18-ban tehát nem a bosszú általános megtiltása jelenik meg, hanem annak tiltása, hogy valaki önkezűleg szolgáltatson igazságot.

1.2. נקם a szabadítás értelmében

J. Jeremias és H. G. L. Peels arra fektetnek nagy hangsúlyt munkáikban, hogy a נקם igének még számos konnotációja van a jogi jelentésáronyal mellett.²⁵ Az egyik ilyen fontos konnotáció azokban a szövegekben jelenik meg, ahol a bosszú Isten szabadításával áll kapcsolatban. Ézs 61,2-ben a következőket olvashatjuk: *hogy hirdessem az Úr jóakarátának esztendejét (שְׁנַת רְצוֹן לַיהוָה), Istenünk bosszúállásának napját (יוֹם נְקָם לְאַלְהֵינוּ), hogy megvigasztalja minden gyászolót.* Az ÚR szolgálja megbízatását abban látja, hogy megvigasztalja a babiloni fogságban sokat szenvedett népet. E küldetés alapja pedig nem más, mint Isten végzése népével kapcsolatban, amelyet a 2. vers első fele szinonim paralelizmussal juttat kifejezésre. Az *ÚR jóakarátának esztendeje és a bosszúállás napja* Istennek ugyanarra a tetteire vonatkoznak, amely a hallgató nép számára egyértelműen a szabadulást fejezi ki. A szabadulás konkrét következményeit a fejezet további részei mutatják be. Isten bosszúja egyrészt azt jelenti, hogy a nép, amely a fogságban megszegyenülve és kigúnyolva viselte rabságát, visszanyeri méltóságát, birtokba veheti földjét (7. v.), másrészt pedig azt, hogy idegen népek fognak szolgálni Izráelnek, és így az elnyomott népből úr lehet (5. v.). Ez utóbbi gondolatot a „bosszú napja” jeleníti meg a fejezet elején, azonban anélkül, hogy kifejezésre juttatná a bosszú lefolyását vagy annak valamilyen konkrét eseményhez köthető végbemenetelét. Isten ugyanazon tette rehabilitáció Izráel számára, az elnyomók számára pedig bosszú, de mindenképpen hangsúlyos, hogy mindkettő egy forrásból, Isten kegyelméből, szabadító tetteből fakad.²⁶ Az a képzet, hogy Isten odafordulása az ő népéhez

kifejezésre juttat, s ebben a szeretetet gyakorló személynek hűséggel és a szeretett személy javára kell eljárnia. Az ige így fordul elő ókori közel-keleti vazallusszerződésekből is, ahol azt fejezi ki, hogy a vazallus hűséges lesz hűbérurához, és a birodalom javára fog eljárni. Vö. Staubli, Th.: *Die Bücher Leviticus Numeri*. NSKAT 3. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996, 159.

²⁵ Jeremias, J.: *i. m.* 89–104. Peels, H. G. L.: *The vengeance of God*, 276–281.

²⁶ Vö. Beuken, W. A. M.: *Servant and Herald of Good Tidings*. In: Vermeylen, J. (szerk.): *The Book of Isaiah*. BEThL 81, University Press, Leuven 1989, 411–442 és 421–424. A kutatók egy része megpróbálta beazonosítani azt a népet, amely ellen a 61,2-ben szereplő bosszú irányul. Beuken szerint itt az ítélet általánosan az igazságtalanságot és jogtalanságot elkövetők ellen szól. Steck szerint a „bosszú napja” kifejezés másodlagosan jelenik meg a szövegben, és a babiloniakra vonatkozik (Steck, O. H.: *Der Rachedag in Jesaja LXI 2*. In: *VT* 36 (1986), 323–338), míg Jeremias (Jeremias, J.: *i. m.* 97.) és Peels (Peels, H. G. L.: *The vengeance of God*, 172–175) szerint a szöveg itt az edomiták elleni bosszút szólaltatja meg. A szövegben leírt gazdasági

együtt jár az elnyomó népek eltiprásával, az ő bosszúállásával, több helyen is felbukkan a prófétai iratokban (ld. Ézs 34,8; 35,4; 47,3; 59,17; Jer 46,10; 50,15; 51,34; Ez 24,8; Mík 5,15; Náh 1,2). Ezek az igehelyeken mindenütt arról van szó, hogy Izráel megszabadul JHVH közbelépésének köszönhetően, azonban ennek a folyamatnak a tartozékaként azon népeknek, akik kizsákmányolták Izráelt, tettükért meg kell fizetniük. Ezek az igehelyeken a bosszú Isten ítélete a népeken, mivelhogy választott népére támadtak, és egyben annak is kifejezője, hogy Izráel népének élete JHVH oltalma alatt áll.²⁷

1.3. A נקם mint a háború kifejezése

A נקם előfordulásának következő csoportját, amely kapcsolatban áll az előzőekkel, azok az igehelyek képezik, ahol a bosszú a háború viselésére vonatkozik (4Móz 31,2; Józs 10,13; Bír 11,36; 15,4; 16,28, 1Sám 18,25; Eszt

és társadalmi jelenségek leginkább a fogság utáni időre illenek, amelyben Babilon pusztulása már lezajlott esemény, és Izráel ellenségei az újra belakott Ígéret Földje szomszédságából kerülnek ki. Edom pedig az egyik ezek közül. Ezek alapján nagy valószínűség szerint a 61,2 a „bosszú napja” a 63. fejezetben kibontakozó Edom elleni próféciát vetíti előre, amely szintén a „bosszú napja” kifejezést (63,4) használja, de most már világosabb szövegösszefüggésben.

²⁷ A bosszú és az élet védelmének összekapcsolása nem sajátos prófétai gondolat. Az ókori Közel-Keleten szintén ezt a képzetet tükrözik vissza az olyan nevek, mint például az ugariti Naqamadu, Niqma-Addu, Niqmepa, vagy a mári Yaqqim-AN, Yaqqim-Lim, Yakkim-Abu, alalaki Niqmi-Epuh, Niqmad stb. A teofór nevek esetében a névadók az illető isten oltalmába ajánlják a gyermeket a névadás aktusában, s az istennévhez kapcsolt igei vagy névszói elemmel nem is annyira az isten egyik karakterisztikumát juttatják kifejezésre, mint inkább saját elvárásukat az istennel szemben, tudniillik azt, hogy az illető isten miként pártfogolja majd az újszülöttet. Ezt az magyarázza, hogy majdnem minden istennév esetében megtalálható a „meghallgat”, „megvéd”, „ő az atyám”, „ő a bátyám” stb. társítás. Vö. Theuer, G.: *Der Mondgott in der Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1,24*. OBO 173. Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen 2000, 259–260. és Kalla, G.: *Namengebung und verwandschaftliche Beziehungen*. In: Streck, P. – Wenninger, S. (szerk.): *Altorientalische und semitische Onomastik*. AOAT 296. Ugarit Verlag, Münster 2002, (123–169) 131–132. Az ókori Közel-Keleten teofór neveiben a bosszú gondolata mindemellett nagy valószínűséggel ahhoz az elterjedt képzethez is kapcsolódik, amely egy újszülöttben egy elhunyt családtag helyettesítését látta. Egy elhunyt családtag hiányát az istenek az újszülöttekkel pótolták. Ezt a gondolkodásmódot jól tükrözik az ilyen akkád nevek: Eriba-Sin (Sin helyettesítette), Tariba-Gula (Gula helyettesítette), Nabû-apla-eriba (Nabû pótolta az örökösömet), Marduk-aħa-eriba (Marduk pótolta bátyámat), Nabû-tukte-eriba (Nabû bosszút állt), Enlil-mutir-gimilišu (Enlil az ő bosszúállója), Ninurta-mutir-gimilišu (Ninurta az ő bosszúállója). Tehát a bosszú gondolata egyrészt azt az érzést juttatja kifejezésre a névadók részéről, hogy a megnevezett istenség az újszülött által pótolta egy elhunyt családtagot; másrészt az újszülött életet a bosszú gondolatával ajánlják az istenség oltalmába. Ld. még Gelb, I. J.: *Computer-Aided Analysis of Amorite*. AS 21. University of Chicago Press, Chicago 1980, 334–335. Grondahl, F.: *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*. Pontifical Biblical Institute, Róma 1967, 345. Kriebelnik, M.: *Die Personennamen der Ebla-Texte*. BBVO 7. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1988, 102. Stamm, J. J.: *Die akkadische Namengebung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968, 278–280. Dossin, G.: NQMD et NIQME- HAD. In: *Syria* 20 (1939), 169–176. és 175., 5. láb. Peels, H. G. L.: *The vengeance of God*, 32–33. Lipinski, E.: נקם, 610–611.

8,13). Ezeken az igehelyeken arról olvasunk, hogy Izráel vagy annak egy karizmatikus vezetője bosszút áll egy népen, vagy általánosan Izráel ellenségein. Azonban a bosszú gyakorlásához, amint azt az előbbieken leírtak is alátámasztják, szükség van egy elkövetett bűntettre, amely jogalapot biztosít a bosszú életbe léptetésének, és igazolja azt. Ugyanez érvényes ezekre az előfordulási helyekre is. Azok a népek, amelyekkel kapcsolatosan a bosszúról olvasunk, mind megtámadták Izráelt, vagy megtámadására készülnek.²⁸ Szándékuk vagy a már elkövetett támadásuk igazolja a rajtuk kitöltött bosszút, amely az élet védelmére irányul. A midianiták meg akarják támadni Izráelt (4Móz 25,18), amelyre a nép bosszúja lesz a válasz (4Móz 31,2). A kánaánita királyok a szövetséges Gibeonra támadnak, Józsué pedig megvédi Gibeont a szövetség értelmében, és „bosszút áll ellenségein” (Józs 10,3). Az ammoniták a Jefte vezette nép ellen vonulnak, amiért a bíra bosszút áll (Bír 11,31). A Sámson-ciklus kontextusát a filiszteus zsarnokság adja, amely kiváltja Sámson bosszúját (15,4; 16,28).²⁹ Dávidnak száz filiszteus előbőrét kell elvinnie jegyajándéku Saulnak, hogy ezzel is előremozdítsa a filiszteusok feletti győzelmet. Az Ahasvérus király nevében kiadott rendelet a zsidók ellenségeire vonatkoztak, akik elpusztításukra törtek (Esz 8,13). A bosszú tehát mindegyik esetben a gonosz szándéokra vagy a már bekövetkezett támadásra adott válasz.

Hagyománytörténetileg a hadviselés bosszúként való felfogása abból a teológiai koncepcióból eredhet, amelyben az ellenség elpusztítását JHVH-nak egy megelőző ítélete támasztja alá.³⁰ Több helyen olvashatunk arról, hogy egy nép

²⁸ A bosszú életbe léptetéséhez nemcsak az elkövetett jogtalanságok nyújtottak alapot. Ehhez elegendő indok volt a gonosz szándék is. Vö. Koch, K.: Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut. In: *VT* 12 (1962), 396–416.

²⁹ A Bír 16,28-ban egymásra tevődik az ellenségeken való bosszúállás, amely egy háború keretein belül zajlik, és a személyes bosszúállás: **אֲנִקְמָה נִקְמ־אֶחָת מִשְׂתֵּי עֵינַי מִפְּלִשְׁתִּים** – *badd álljak bosszút egyért a két szemem közül a filiszteusokon*. A személyes sérelem megtorlása része a háborúnak, amelyet Izráel a filiszteusok ellen vív, míg a filiszteusok ellen vívott harc a Sámson-ciklus fő témáját adja. Ezt az is alátámasztja, hogy a 30b Sámson egész bíraskodásának összefüggésébe illeszti bele Sámson bosszúját, amely így lezárja a ciklust, és kiértékeli a bíró szolgálatát. Vö. Boling, R. G.: *Judges*. AB 6A. Doubleday & Company, New York 1975, 252–253.

³⁰ Ezt a teológiai koncepciót a szakirodalom JHVH harcként (*Krieg JHVHs, divine war*) tartja számon. G. von Rad volt az első, aki úttörő munkájában (*Der Heilige Krieg im alten Israel*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965) vizsgálat alá vetette Izráel hadviselésének teológiáját, és modellben rekonstruálta az ún. „szent háború” lefolyását és a koncepció diakronikus fejlődését. A későbbi kutatás részben korrigálta, részben elutasította von Rad modelljét, amely háborús helyzetekben a szent háborút működésbe lépő szakrális intézményként képzelte el. Von Rad szerint a szent háború intézménye a királyság előtti korban létesült a törzsszövetség kontextusában, és ez elkülönül a profán háborútól. A későbbi kutatás az összehasonlító vallástudomány eszközeit használva egyre inkább azt hangsúlyozta, hogy az ókori Közel-Kelet népei is vallási kontextusba helyezték a maguk harcait, és háborúikat bizonyos vallási rítusok kíséretében folytatták. Ennek megfelelően újra kell értelmezni a szent háborút is, amely nem lehet olyan folyamat eredménye, amely tudatosan elkülönül az egyéb hadviselési formáktól. Történelmének elején Izráel ugyanúgy odafordult JHVH-hoz a maga háborús helyzeteiben, mint a

megtámadását JHVH adja parancsba, illetve, hogy a király „megkérdezi az Urat” a háború indítása előtt (4Móz 31,7; Bír 1,1; 4,6; 1Sám 23,2; 1Kir 22,1–5 stb.), hogy megindítsa-e a támadást. Mindez arról tanúskodik, hogy ebben a teológiai gondolkodásmódban a háború kimenetele attól függ, hogy JHVH mit döntött a csatáról, vagy hogy egyáltalán jónak látja-e Izráel harcba vonulását. A siker vagy a kudarc mögött JHVH döntése áll, aki vagy kezébe adja népének ellenségei életét (5Móz 2,30; 7,24, 20,13; Bír 4,14 stb.), vagy elveszti népét (3Móz 26,38; 5Móz 8,20; Józs 7,7 stb.). De mindenképpen hangsúlyos, hogy a történések háttérében Isten végzése áll, amely meghatározza az események folyását. Ezt a gondolatot még erőteljesebben jelenítik meg azok az igehelyek, ahol az Ószövetség a háború kontextusában vagy pedig konkrétan használ jogi terminusokat az ellenség elpusztulására. A Bír 11,27; 2Sám 18,19.31; 2Krn; Ézs 3,13; Jer 50,37 igehelyeken a ריב és a שפט igék utalnak JHVH perére, amelyet ő egy nép vagy általánosan Izráel, illetve Izráel vezetőjének ellenségei ellen folytat, és ez abban mutatkozik meg, hogy az ellenség háborúban áll, háború indul ellene, vagy már elvesztette a háborút. Annak oka, hogy a bosszú a hadviselés értelemben is felbukkan, talán éppen ebből a jogi képzetből eredeztethető, s eszerint Isten döntése, ítélete, pere bújik meg a háborúk mögött. A נקם ige jogi konnotációja adhatja a hadviselés és bosszú jelensége közötti kapcsolópontot.³¹

1.4. A bosszú végrehajtásában közrejátszó érzelmi folyamatok

A נקם előfordulási helyeinek számbavételénél kitűnik, hogy a bosszú végrehajtásában intenzív érzelmi folyamatok is közrejátszanak. Ezeket elsősorban leginkább azok a névszók világítják meg, amelyek az ige közvetlen környezetében fordulnak elő.

A Péld 6,34-ben a féltékeny férfi haragjáról olvashatunk:

בִּי־קִנְיָהּ חֲמַת־גִּבֹּר וְלֹא־יִחְמוּל בְּיוֹם נִקָּם – *Mert a féltékenység fellobbantja³² a férfit, azért nem kegyelmez a bosszú napján.*

többi nép a maga nemzeti istenéhez, azonban ennek ennyire specifikus, teológiai értelmezése, úgy, amint azt a szent háború képzete élénk tárja, minden bizonnyal a későbbi korokhoz köthető, és utólagos teológiai reflexió eredménye. Vö. Weippert, M.: »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im alten Israel«. In: *ZAW* 84 (1972), 461–493. Jones, G. H.: “Holy War” or “Yahweh war”? In: *VT* 25 (1975), 642–658. Kang, S. M.: *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*. BZAW 177. De Guyter, Berlin et alii 1989.

³¹ Peels, H. G. L.: *The vengeance of God*, 92. A háború perként történő felfogása jelen van a hettita szövegekben. Vö. Schwemer, D.: Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung. In: Wilhelm, G. (szerk.): *Hattuša -Boğazköy. Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients*. CDOG 6. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2008, 137–157. és 138–139.

³² A Péld 6,34a masszoréta szövegének szó szerinti fordítása így hangzik: *Mert a féltékenység a férfi haragja*. G. R. Driver idevágó cikkében, amelyben különböző szövegkritikai kérdéseket tárgyal, amellet érvel, hogy a harag חמת főnév helyett חמח „fellobbanni”, „felmelegíteni” ige állhatott az összövegben. Vö. Driver, G. R.: Problems in the Hebrew Text of Proverbs. In: *Biblica* 32 (1951), (173–197) 177. Ebben az esetben több okból is elfogadhatónak tartom az

A 3Móz 20,10 és az 5Móz 22,22 előírja, hogy a házasságtörő férfit és nőt halállal kell büntetni. A bosszú napja minden bizonnyal a büntetés életbe léptetésének napjára utal,³³ amelyen a becsületében megcsorbított férfi az ítélet által nyeri vissza méltóságát. A Péld 6,35 azt is megjegyzi, hogy a bosszúálló férjet nem lehet semmilyen ajándékkal megvesztegetni.³⁴ A történések háttérében azonban a féltékenység áll. A Péld 6,34a okhatározói mondatlal vezeti be a férfi bosszúját,³⁵ ahol az ok a féltékenységben keresendő. Noha a bosszú kitöltése minden tekintetben a törvényeknek megfelelő büntetés végrehajtását jelenti, mégis a féltékenység (קִנְיָה) vezérli. A törvények tulajdonképpen keretet biztosítanak a megcsalt férj számára, hogy érzéseit az igazságosság keretein belül élje meg, azoknak a jognak megfelelően tegyen eleget.

Az Ézs 59,17-ben JHVH ítélkezésre áll elő. Az antropomorf ábrázolás harcosként mutatja be őt, aki magára ölti az igazságot, fejére teszi a szabadítást, körülövezi magát féltékenységgel (szenvedéllyel קִנְיָה)³⁶ és felveszi a bosszú ruháit. Itt is szembeötlő az igazságszolgáltatást és a szabadítást jellemző érzelmi töltet. Az ítélet nem érzelemmentes. Míg JHVH igazságot tesz, derekát mindvégig a féltékenység övezi, amely arra mutat, hogy cselekvésében nemcsak a jog és az ítélet, hanem heves belső érzelmek is vezérlik.

A szenvedély, féltékenység mellett más érzelmek is közrejátszanak a bosszú gyakorlásában. Mik 5,14-ben Isten haraggal és dühvel (בְּאַף וּבְחֵמָה) áll bosszút, míg az Ez 25,15-ben a filiszteusok megvetéssel (בְּשִׂטָּה) töltik ki bosszújukat, amelyet az vált ki, hogy Isten büntető haragjával (בְּתוֹכְחוֹת חֵמָה) áll bosszút. A

emendációt. A szövegmásolás folyamán gyakran megtörtént a betűk felcserélődése (metatézis). Ebben az esetben valószínűleg תחם – חמת. Itt a javasolt חמם ige jelentése illik ide, s ezzel az emendációval olyan sima olvasat áll helyre, amely beleillik a szövegösszefüggésbe.

³³ Peels, H. G. L.: Passion or Justice? The interpretation of “beyôm nāqām” in Proverbs VI 34. In: VT 44 (1994), 270–274.

³⁴ A Péld 6,34–35 talán azt a régi szokásjogot tükrözi, amely lehetővé tette a megcsalt férj számára, hogy megkegyelmezzon feleségének és/vagy annak a férfinak, aki feleségével paráználkodott. A hettita jog megengedi, hogy a férfi ekképpen nyilatkozzék: „az én feleségem nem fog meghalni”, és ezzel elhárítja a törvény szerinti halálbüntetést. Vö. Haase, S. R.: Der Seitensprung einer Ehefrau und seine Folgen nach der hethitischen Rechtssatzung. In: ZABR 5 (1999), 71–74. Hasonlóan rendelkezik Hammurapi törvénykönyve is: V 119. A Péld 6,35 talán arra játszik rá, hogy a házasságtörő férfi megpróbálja megvesztegetni a férjet, hogy az nyilatkozatot tegyen, és így elkerülje a halálbüntetést.

³⁵ A mondat szintaxisa kissé szokatlan: az okhatározói mondatot וְ ki kötőszó vezeti be, míg a következményt a vers a וְ kopulával köti hozzá. Ilyesmí több helyen is előfordul: 5Móz 12,33; 3Móz 11,45; 21,6; Préd 6,2 stb.

³⁶ A קִנְיָה elsődleges jelentése: féltékenység egy párkapcsolati viszonyban (4Móz 5,14.15.18. 25. 29–30; Péld 6,34). Ezzel a képpel van áttételes kapcsolatban Isten féltékenysége is. Ahogy a férfi féltő szenvedéllyel ragaszkodik feleségéhez és őt csak magának akarja, úgy ragaszkodik JHVH is Izráelhez, és kizárólagos igényt tart rá. A קִנְיָה Isten heves ragaszkodását juttatja kifejezésre, amely egyrészt kizárja azt, hogy Izráelnek más istene legyen (2Móz 34,14; 5Móz 5,9; Józ 24,19), másrészt pedig szenvedélyes közbelépését indokolja abban az esetben, ha valamilyen veszedelem éri Izráelt (Ézs 37,32; Ez 39,25; Jól 2,18). Vö. Berg, W.: Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes?. In: BZ 23 (1979), 197–211.

‫ב‬ prepozíció ezeken az ígehelyeken a folyamatok szoros összekapcsolódását fejezi ki. A nyelvtani szerkezet arra utal, hogy a cselekvés, jelen esetben a bosszú, összefonódik az érzelmekkel, vagyis a tett végrehajtásának mozgatórugói lesznek.³⁷ A Jer 15,15-ben, az Ez 24,8-ban és a Náh 1,2-ben szintén csak a harag áll a bosszú hátterében, bár ezekben az esetekben nem áll fenn ilyen szoros, nyelvtanilag is megragadható kapcsolat. Feltűnő ugyanakkor az is, hogy a már tárgyalat 3Móz 19,18-ban a szeretet szemben áll a haraggal és a bosszúállással, amely azt sugallja, hogy a bosszúállásban a szeretettel ellentétes és a haraghoz hasonló érzések érvényesülnek. Ezek az ígehelyek azt bizonyítják, hogy a harag és szenvedély bizonyos esetekben hozzákapcsolódik az ószövetségi bosszú képzetéhez is, ugyanúgy, ahogy az európai kultúrkörünkben is történik.

A harag és bosszú összekapcsolódása magyarázat lehet azokra az ígehelyekre, amelyekben a bosszú egyértelműen túlkapást juttat kifejezésre. Lámech hetvenhétszeresen áll bosszút az őt ért sérelemért (1Móz 4,24). A igazságos büntetést a sérelem elszenvedése indokolja, de a büntett mértékét meghaladó büntetés már olyan igazságtalanság, amelyet túlzott önérzet vagy a felgerjedt harag motivál. Jeremiás ítéletes próféciáival sértette meg Pashúr pap békeherjedt politikáját, s ezért csoportjával együtt támadt rá a prófétára és állt bosszút rajta (Jer 20,10): megverték és egy napra kalodába zárták Jeremiást (Jer 20,1–3). Az igazságtalan, ok nélkül végrehajtott bosszúállást látjuk a Sir 3,60-ban is, ahol gonoszok támadnak az ártatlanra és rágalmazzák és gyalázzák őt. Túlkapásnak minősíthető Saul esküje is, amelyben arra kényszeríti a népet, hogy ne egyenek, míg bosszút nem állnak az ő ellenségein (1Sám 14,24), és így veszélybe sodorja hadseregét.³⁸ A bosszú végrehajtásában közrejátszó érzelmek adott esetben oda vezethetnek, hogy a megtorlás már nem az igazság helyreállítását szolgálja, hanem személyes érdekeket szolgál.

Összefoglalásként azt mondhatjuk el a ‫בנק‬ ige szemantikájáról, hogy ez elsősorban jogi terminus, amely egy jogtalanság elkövetésekor életbe lépő igazságos büntetés gyakorlására vonatkozik. Az ige megjelenik olyan szövegekben is, ahol Isten szabadító tette kerül előtérbe, és az ő büntetését fejezi ki az Izraelre támadó népekkel szemben. Háborús kontextusban pedig azokat a defenzív harcokat is jelöli, amelyek a nép és az ország integritásának védelmére irányulnak.

A megvizsgált szövegrészletek exegetikai vizsgálata azt is kimutatta, hogy a harag, a düh és szenvedély (féltekenység) érzelmei hozzátartoznak az ige sze-

³⁷ Vö. Jenni, E.: *Die hebräischen Präpositionen, I. Die Präposition Beth*. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1992, 344–346.

³⁸ A 14. fejezet redaktora Jonatán szájába adja Saul tettének értékelését. Jonatán így nyilatkozik atyja fogadásáról: „Atyám bajba sodorta az országot” (1Sám 14,29). A 14. fejezet jelenlegi formája ahhoz a redakciótörténeti hagyományhoz köthető, amely Saul bukását kívánja előtérbe állítani, és ezzel egy időben előkészíti az utód színre lépését és felemelkedését (1Sám 14,29a). Vö. Jobling, D.: Saul’s Fall and Jonathan’s Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1–46. In: *JBL* 95 (1976), 367–376.

mantikai háttéréhez, s így az ige jelentésébe foglalt érzések nyújthatják a kulcsot azoknak az igehelyeknek a megértéséhez, amelyek a bosszút túlkapásként, az igazságos ítélethozatal kereteit meghaladó erőszakoskodásként mutatják be.

2. Az úgynevezett bosszúzsoltárok

A zsoltárkutatás irodalmában fel-felbukkan a „bosszúzsoltár” kifejezés.³⁹ Itt azonban rögtön meg kell jegyeznünk, hogy a bosszúzsoltárok megjelölés nem formakritikai besorolás, hanem sokkal inkább tematikus csoportosítása azoknak a zsoltároknak, amelyekben megjelenik a bosszú, illetve az, hogy a zsoltár szerzője a maga személyes ellenségeinek, a nép ellenségeinek vagy a gonoszoknak megbüntetéséért imádkozik.⁴⁰ Ez utóbbi kritérium alapján gyakran sorolnak olyan zsoltárokat is a bosszúzsoltárok gyűjtőnév alá, amelyek nem tartalmazzák a **נקם** igét, illetve olyan zsoltárok maradnak ki a sorból, amelyekben felbukkan ugyan a **נקם** valamely származékszava, azonban mégsem a megfizetésért való könyörgés dominál bennük. Ezt erősíti meg az előbbi szemantikai analízis is, amely kimutatta, hogy a bosszú olyan folyamatot *is* jelöl az ószövetségi nyelvhasználatban, amelyben az igazságszolgáltatás heves indulatok kíséretében megy végbe. Ennek alapján bátran sorolhatjuk a bosszúzsoltárok csoportjába azokat a zsoltárokat is, amelyek ugyan nem tartalmazzák a megfelelő héber igét, azonban felfokozott indulatoktól fűtött és igazságszolgáltatásra irányuló imádságokat tartalmaznak.

A következőkben azokat a zsoltárokat fogom vizsgálni, amelyekben előfordul a **נקם** gyök, de mégsem tartoznak a bosszúzsoltárok kategóriájába. Ezt annak kimutatása érdekében teszem, hogy a Zsoltárok könyvében fellelhető bosszú is szerves része az ószövetségi bosszú teológiájának. Azután vizsgálatra kerülnek azok a bosszúzsoltárok is, amelyek tartalmazzák a **נקם** gyököt, s ugyanakkor erőszakos képeket társítanak az igazságszolgáltatás végrehajtásához. Végül két olyan zsoltárt elemzek, amelyeket általánosan sorolnak a bosszúzsoltárok kategóriájába. Ezek ugyan nem tartalmazzák a **נקם** igét vagy annak valamely derivátumát, azonban a bennük megjelenő erőszakos képek mégis a bosszú ószövetségi, szemantikai háttérével hozhatók összefüggésbe. Terje-

³⁹ Brongers, H. A.: Die Rache und Fluchpsalmen. In: Gemser, B. et alii (szerk.): *Studies on Psalms*. OTS 13. Brill, Leiden 1963, 21–43. Ward, M. J.: Psalm 109: David’s Poem of Vengeance. In: *AUSS* 18 (1980), 163–168. Althann, R.: The Psalms of Vengeance against Their Ancient Near Eastern Background. In: *JNSL* 18 (1992), 1–11. Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, 129. Hossfeld, F. L.: Das göttliche Strafgericht in Feind- und Fluchpsalmen. In: Holzem, A. (szerk.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. KRiG 50. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2009, 128–136. Hartenstein, F.: Ein zorniger und gewalttätiger Gott?. In: *VF* 58 (2013), 110–127. Janowski, B.: *Ein Gott, der straft und tötet?* 106. Zenger, E.: *Ein Gott der Rache?* 66.

⁴⁰ Vö. Ruppert, L.: Fluch und Rache psalmen szócikk. In: *NBL* I. Benzinger Verlag, Zürich 1991, 685–686.

delmi okok miatt csupán az egyes zsoltárok *Sitz im Leben*jének meghatározására szorítkozom, amelyek kulcsot adnak e zsoltárok megértéséhez.

2.1. A נקם a zsoltárookban

A נקם ige előfordulásai olyan jelentésárnyalatokat mutatnak a zsoltárookban is, amelyek beleillenek a fenti elemzés valamelyik kategóriájába. A Zsolt 8,3-ban és a 44,17-ben az ige hitp. part.-ban áll, s ennek általánosan elfogadott jelentése: „bosszúvágó”, „bosszúra szomjas”.⁴¹ Az utóbbi zsoltár olyan helyzetben fogalmazódik meg, amelyben Izráel népe vereséget szenvedett ellenségeitől. A bosszúvágók itt egyértelműen Izráel ellenségeire vonatkoznak, akik a népet Istenéért gyilkolják (23. v.): *Bizony miattad gyilkolnak bennünket minden nap, úgy tekintenek ránk, mint a levágásra szánt juhokra.*⁴² A vallásos üldöztetés kontextusa világossá teszi, hogy a bosszú itt nem a hadviselésre vagy az igazságszolgáltatásra vonatkozik, hanem az ellenséges magatartásra, az ellenségben munkálkodó és egyértelműen negatív gyűlöletre, amely a méltánytalan tettek mozgatórugója.

A Zsolt 8,3-ban a csecsemők és a gyermekek állnak szemben az ellenség és bosszúvágók szópárral szemben: *A gyermekek és a csecsemők szája által szilárdítot-tad meg hatalmadat elnyomóid miatt, hogy elnémítsd az ellenséget és a bosszúvágót.* Nem világos, hogy az ellenség a gonoszok egyik csoportját vagy egy bizonyos népet jelöl,⁴³ az azonban feltűnő, hogy a zsoltár a gyermekeket és a csecsemőket emlí-

⁴¹ נקם. In: HALOT II. Brill, Leiden 1999, 721.

⁴² A zsoltárban megjelenő vereség konkrét történelmi beazonosítására kevés kiindulópontot találunk, s ezért számos kommentátor hagyja nyitva a datálás kérdését. Kraus, H. J.: *Psalmen 1–59*. BK XV/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 480–481. Seybold, K.: *Die Psalmen*. HAT I/15. Mohr-Siebeck, Tübingen 1996, 180–181. Craigie, P. C.: *Psalms 1–50*. WBC 19, Word Books, Dallas 2002, 332. Minden egyéb próbálkozás a kevés utalás miatt marad kérdéses: Duhm és Kittel a makkabeusok korára gondol; Schmidt a fogság utáni hazatérés egyik vesztes csatájára; Weiser a fogság előtti kor egyik verségét tartja elképzelhetőnek. Duhm, B.: *Die Psalmen*. KHC 14. J. C. B. Mohr, Tübingen 1922, 186. Kittel, R.: *Die Psalmen*. KAT XIII. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1929, 155. Schmidt, H.: *Die Psalmen*. HAT 15, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934, 84. Weiser, A.: *Die Psalmen*. ATD 14/15. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 239. Az elméletek közül a makkabeus háborúk kontextusa tűnik a legkézenfekvőbbnek, ugyanis ez az idő példákat szolgáltat vesztes csatákra és vallásos üldöztetésre. Mindazonáltal a fogság előtti korban is olvasunk olyan esetekről, amikor meggyilkolták JHVV követőit: Saul meggyilkolja a Dávidnak segítő papokat (1Sám 22,21); Jézabel megölette JHVV pófétáit (1Kir 18,13). Mindez azt jelenti, hogy a zsoltár vallásos üldözésről szóló rövid megjegyzése nem használható fel a datálás kérdésének tisztázásában.

⁴³ Az ellenség és az elnyomók említése az egyéni panaszénekek műfajához közelíti a verset, amely a Zsolt 8 himnuszában megtöri a magasztos hangvételt. Vö. Rewentlow, H.: *Der Psalm 8*. In: *Poetica* 1 (1967), (304–332) 322–326. Ezt érzékelve, Beyerlin a babiloni fogság megrázkódtatásával próbálja meg összefüggésbe hozni a 2b–3-at: a gyermekek és csecsemők éppúgy részesei voltak a nép elhurcolásának és az ebből adódó borzalmaknak, mint a felnőttek. Szerinte a Zsolt 8-ban olyan események visszhangzanak, amelyekről a Jer Sir 1,15 és 2,16–19 is beszámol: éhségtől haldokló csecsemők, az úton erőtlennül menetelő gyermekek. Beyerlin, W.: *Psalm 8*. In: *ZTHK* 73 (1976), (1–23) 16–17. Tézise a Zsolt 8,3 rövid megjegyzésén alapszik, amely viszont tömörsége miatt nem teszi lehetővé a kiinduló helyzet pontos meghatározását.

ti az ellenséggel és bosszúvágyókkal szemben, azaz olyan ártatlanokat, akik képtelenek az erőszakos tette. Ez az ellentétbe állítás azt sugallja, hogy a csecsemők azt képviselik, amit az ellenség és a bosszúvágyó magáról nem mondhat el. Míg ők születésüktől fogva Izráel népéhez tartoznak és a szövetség részesei, pusztá létük is Isten dicsőségét mutatja, őt dicsőíti, addig az ellenség ennek ellentéte: önmagukban bízók emberek csoportja, akik talán nem dicsőítik, hanem szidalmazták JHVH-t.⁴⁴ A bosszúvágyók ezeknek a csoportjába tartoznak, akik az ártatlanokkal szemben igazságtalanul, ok nélkül követnek el erőszakosságot.

A 99. zsoltárban a bosszú Isten büntetésére vonatkozik. A 6. versben megjelenik Mózes, Áron és Sámuel neve, a 7. versben a felhőoszlop és a törvényadás, amely azt mutatja, hogy a zsoltár megfogalmazásának idején ezek a hagyományok Izráel tudatában már kikristályosodott formában voltak jelen, és ez egyértelműen a fogság utáni korra tehető.⁴⁵ A történelmi utalások után a 8. vers a törvényadáshoz kapcsolódóan szólal meg: *JHVH, Istenünk, te válaszóltál nekik, megbocsátó Isten⁴⁶ voltál számukra, de bosszúálló vagy cselekedeteinkkel szemben.* A törvényadás kontextusában a bosszú a törvénytől eltérő cselekedetek megbüntetésére utalhat. Mindez azt mutatja, hogy a Zsolt 99,8-ban a bosszú jogi jelentés-árnyalattal bír, és így azoknak az igéknek a sorába illik, ahol a bosszú a törvénytelenység megbüntetését fejezi ki.

A bosszú szabadítást fejez ki a Zsolt 18-ban. A zsoltár formakritikai szempontból hálaadó ének,⁴⁷ amely rájátszik Dávid király életének harcaira. A költeményben több téma is felvonul, és a bosszú az ellenséggel szemben kivívott győzelem kontextusában jelenik meg, azonban nincs lehetőség az ellenséges népek konkrét beazonosítására. A zsoltár egyik verziója fennmaradt a 2Sám 22-

K. Seybold a szöveg emendációjával keres megoldást a problémára. A עוֹלָיִם főnevet az עוֹל „jogtalanul, igazságtalanul cselekedni” igéből vezeti le, míg a יְנֻקִּים „csecsemők” főnevet יְנוּנִי-
-ra, „elnyomók”-ra változtatja. Seybold, K: *Die Psalmen*, 48–51. Szerinte a 3a eredeti olvasata: „Az igazságtalanok és az elnyomók szája által szilárdítottad meg hatalmadat.” A masszoréta szövegtől eltérő szövegvariáns viszont nem támasztja alá javaslatát, s így én a masszoréta szöveget követem a *lectio difficilior* elvnek megfelelően.

⁴⁴ Vö. Craigie, P. C.: *Psalms 1–50*, 107.

⁴⁵ Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 50–100*. HThKAT. Herder, Freiburg et alii 2000, 697.

⁴⁶ Az itt megjelenő אֱלֹהֵי kifejezés szó szerinti fordítása: „Isten, aki felemel”, „Isten, aki hordoz”. A megjelenő נִשָּׂא ige minden bizonnyal a נִשָּׂא עוֹן; נִשָּׂא חַטָּאָה – „bűnt, vétket, hamisságot elengedni” (2Móz 34,7; 1Móz 50,17; Mik 7,18 stb.) kifejezésekkel áll kapcsolatban, és azok értelmét a kifejezésekhez elliptikusan kapcsolódva jeleníti meg. Vö. Sclorick, R.: *Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten*. SBS 138. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 111.

⁴⁷ A zsoltár több szempontból is a hálaadó ének műfajának sajátos darabját képviseli. A zsoltár témaváltásai (dicséret 3–7.; teofánia 8–16.; hálaadás 17–31.; királyzsoltárokba illő, a király személyére vonatkozó megfogalmazások 34–46.; hálaadás 47–51.) és az egymástól élesen elkülönülő motívumok azt mutatják, hogy a zsoltár már meglévő tradícióanyagokat dolgozott egybe, és azokat a hálaadó ének műfajába építette bele. Vö. Crüsemann, F.: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied*. WMANT 32. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969, 254–255.

ben is, ahol a Dávid elbeszélések záró történeteinek közé ékelték, de itt is a nagy király életének költői summázásaként, nem pedig egy konkrét történet függeléként jelenik meg.⁴⁸

A Zsolt 18,48-ban ezt olvassuk: *Az Isten az, aki bosszút áll értem, és népeket vet aláam.* A megelőző versekben többször is feltűnnek az ellenségek (1; 4; 18; 38; 41), akik Dávidra támadtak. Az ellenség szó önmagában hordozza az ártó szándékot vagy a már bekövetkezett támadást. Itt nincs mód a konkrét ellenség és az ellenük vívott háborúk beazonosítására. De ha arra tekintünk, hogy a 18,48-ban megjelenő dicsőítés a megelőző események szerencsés kimenetele által kiváltott hálaadás része, akkor a bosszú azt fejezi ki, hogy Isten megszabadította Dávidot az ellenség támadásaitól: sikerült megmentenie életét és királyságát. Jóllehet a zsoltár kontextusa kevés támpontot nyújt a bosszú szűkebb értelmezésére, mégis egyértelmű, hogy itt az ígéhez a szabadítás gondolata kapcsolódik.⁴⁹

A zsoltárokból jelen van az a vonatkozás is, amikor a bosszú egy nép ellen folytatott háborút jelöl. Példa erre a Zsolt 149,7. A zsoltár keletkezésének idejére és körülményeire több kifejezés is utal. A datálás kérdésében legmarkánsabban a „kegyesek” (מְסִיחִים) kifejezés segít. A zsoltár olyan helyzetet ábrázol,

⁴⁸ Vö. Anderson, A. A.: *2 Samuel*. WBC 11. Word Books, Dallas 1989, 261.

⁴⁹ Lehetséges azonban, hogy a Zsolt 18,48-ban célzottabb allúzióval van dolgunk a bosszú kapcsán. A 44. versben ezt olvassuk: *Megmentettél engem a nép felkelésétől, népek fejévé tettél, egy nép, amelyet nem ismertem, nekem szolgál.* A nép felkelése szókapcsolat (מַרְרִיבֵי עַם) egyértelműen polgárháborúra utal. Vö. Duhm, B.: *Die Psalmen*, 77. Briggs, Ch. A.: *The Book of Psalms*. I. ICC. T & T Clark, Edinburgh 1960, 161. Ha Dávid életének eseményeit tartjuk szem előtt – és ez célja a zsoltárnak is –, akkor a nép lázadása, felkelése kapcsán Absolon (2Sám 15–19) és Seba lázadása (2Sám 20) szolgálhat értelmezési keretül. A 2Sám-ban az hangsúlyos, hogy Dávid megrendül fia halálakor, és ez meggátolja a nép győzelmi ünnepét (2Sám 19). Ez pedig azt is jelenti: nem valószínű, hogy a nép lázadásának leverése éppen a nagy király fia ellen vívott harcaira utalna egy Dávidnak tulajdonított zsoltárban. Sokkal inkább kézenfekvő Seba lázadása. A 2Sám 20,1-ben Seba az északi törzseket lázítja fel, és azzal érvel, hogy Dávid déli származású, és így nincs joga az északi törzseken uralkodni: *Nincs részünk Dávidban, nincs örökségünk Isai fiában. Mindenki sátrába! Izráel!* Erre az érvelésre játszhat rá a Zsolt 18,44c, amelyben a Dávid egy olyan nép feje lesz, amelyet nem ismert (לֹא יָדַעְתִּי). A יָדַע – „ismerni”, „tudni” ige párhuzamos hettita és akkád kifejezései előfordulnak különböző vazallusi szerződészekben, ahol a kölcsönös elismerés és elköteleződés kifejezésére szolgálnak. Vö. Huffmon, H.: *The Treaty Background of Hebrew YĀDA‘. BASOR* 181 (1966), 31–37. Az ige hasonló jelentésárralattal van jelen az Ószövetségben is, és pedig több helyen: 1Móz 18,19; 2Sám 7,20; Jer 24,7; Ám 3,2; Hós 8,2; 13,4 stb. Ezekben a helyeken az ismeret azt juttatja kifejezésre, hogy az illető személy szövetségben, kapcsolatban áll azzal, akit „ismer”. A יָדַע a kétirányú kapcsolatot fejezi ki: azt is, hogy valakinek hatalma van a másik felett, és azt is, hogy valaki elismeri egy másik személy felsőbbbbségét. Ennek értelmében a Zsolt 18,44 arra utalhat, hogy Dávid a lázadó északi törzsek királya is lett, akikkel nem áll szövetségben, akik felett nem gyakorolt hatalmat. Ez pedig azt jelentené, hogy a Zsolt 18,48-ban megjelenő bosszú a Seba vezette felkelésre játszhat rá, és így a bosszú a lázadás leverésére indított háború kifejezésére szolgál. Ez a beazonosítás viszont kérdéses marad a zsoltárból kiolvasható csekély támpont miatt.

amelyben Isten uralkodik Izráel felett (2. v.), a kegyesek himnusokat énekelnek, s eközben kétélű kard van kezükben (6. v.):

7. *hogy bosszút álljanak a pogányokon,
megbüntessék a nem népeket,*⁵⁰
8. *hogy megláncolják királyaikat,
vasbilincsbe verjék nemeseiket,*
9. *hogy végrehajtsák a megírt ítéletet.*

Ez a kegyeseket⁵¹ megemléző leírás a makkabeus korra és a makkabeus háborúkra illik.⁵² A 4. vers egyértelművé teszi, hogy a zsoldár egy idegen uralom alóli felszabadulásról beszél: *mert kedvét lel JHVH az ő népében, az elnyomottakat szabaddal dicsőíti meg.* Ebben a szövegkörnyezetben a bosszú a nép felszabadítására irányuló háború, amelyet a kegyesek vezetnek. A zsoldár tehát úgy nevezi meg a makkabeus háborút, mint amely a kegyesek bosszúja.

A fenti példák jól érzékeltetik, hogy a bosszú a zsoldárok könyvében is olyan jelentésárnyalatokat nyer, amelyek a נקם gyök kapcsán egyéb bibliai könyvekben is megjelennek. Ez pedig azt támasztja alá, hogy a bosszúzsoldárokat is ezeknek fényében kell tárgyalnunk.

A következőkben azokat a zsoldárokat elemezzük, amelyek tartalmazzák a נקם gyököt, azonban a bennük megjelenő képek és asszociációk első pillantásra eltávolodnak az ige már tárgyalt jelentéseitől, és látszólag a szabadjára engedett harag kiélését fogalmazzák meg.

⁵⁰ A בל־אִמִּים szöveggép szokatlan. A maqqéf nélküli olvasat fordítása: „nemzetek között”. A maqqéf közbeiktatásával szójáték jön létre, amelyben a בל szótag önálló értelemmel bíró tagadószóvá válik, és a rá következő szóhoz kapcsolódik. Amikor a szöveget olvassuk, a „nemzetek között” értelmű két szó összekapcsolódva hangzik, s így létrejön a בל tagadószó és az אִמִּים főnév alkotta בל־אִמִּים, amely a „nem nemzetek” értelmezési lehetőséget is nyújtják. A „nem nemzetek” a pogányokra történő ironikus utalás, akárcsak az 5Móz 32,21-ben a לֹא־עַם. Ld. Barbiero, G. – Pavan, M.: Ps 44,15; 57,10; 108,4; 149,7: בל־אִמִּים or בל־אִמִּים? In: *ZAW* 124 (2012), 598–605.

⁵¹ A הַסִּידִים (Ασιδαῖος) a makkabeus háború idején azt a csoportot jelöli, amely elsőként vette fel a harcot az idegen uralom ellen (1Mak 2,42; 7,13; 2Mak 14,6). A témához ld. Frankemölle, H.: *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen.* Kohlhammer, Stuttgart 2006, 94.

⁵² Duhm, B.: *Die Psalmen*, 482–484. Kittel, R.: *Die Psalmen*, 437. Az újabb kutatások a zsoldár kultuszi használatára helyezik a hangsúlyt a történelmi kontextus meghatározása helyett. Eszerint a zsoldár nem történelmi esemény lecsapódása lenne, hanem egy kultuszi használatra írt hálaadó ünnep éneke, amely JHVH és a hívők eszkatologikus győzelmét hirdeti a pogányok felett. Vö. Seybold, K.: *Die Psalmen*, 544–545. Allen, L. C.: *Psalms 101–150.* WBC 21. Nelson Reference & Electronic, Colombia 2002, 397–398. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 101–150*, 859–861. A kultuszi használat és a konkrét történelmi szituáció azonban nem feltétlenül mondanak ellent egymásnak. A makkabeus háborúk győzelmei ihlette költemények minden bizonnyal könnyen válhattak a kultuszba beépülő darabokká, és így a konkrét eseményekre rájátszó zsoldár beépülhetett a feltételezett hálaadó ünnep liturgiájába.

2.2. A אקא a bosszúszóltárookban

A bosszú a hétszeres büntetést jelöli a Zsolt 79,10-ben. A Zsolt 79 a zoltárok azon kis csoportjához tartozik, ahol egyértelműek a megfogalmazódás körülményei. A pogányok inváziója, a templom megfertőztetése (1. v.), a Jeruzsálem körüli harcok és a vereség (2–4. v.) leginkább a babiloni száműzetésre vitel körülményeire illenek.⁵³ Az 5. vers „meddig” kérdése azt is feltételezi, hogy a vereség és annak körülményei már jó ideje tartanak, és a hazatérés még nincs kilátásban. Ebben a helyzetben hangzik fel a 10. vers könyörgése:

*Miért mondanák a pogányok: Hol van az ő Istenük?
Nyilvánuljon meg a pogányok között szemünk láttára bosszúállásod
a te szolgálóid kiontott vére miatt.*

A vers első részében a pogányok kérdése arra az ókori közel-keleti gondolkodásmódra vezethető vissza, amely szerint a két nép közötti háború a két nép isteneinek összecsapása.⁵⁴ A legyőzött nép istene vagy nem volt képes megvédeni a maga népét, vagy pedig cserbenhagyta övéit. Ezt a gondolatot fejezi ki a „hol van az ő Istenük” kérdés (10a v.), amely implicit azt juttatja kifejezésre, hogy a babiloni istenek és a babiloni nép legyőzték JHVH-t, Izrael Istenét.⁵⁵ Tehát a bosszú a vereség és a száműzetésre vitel kontextusában szólal meg (10b v.), és az elnyomók büntetésére utal. Ehhez kapcsolódik a 12. vers kérése is: *Fizess meg hétszeresen szomszédaink keblében.* A hétszeres büntetés első látásra a bosszút nem az igazságszolgáltatáshoz, hanem a túlkapáshoz, a harag és gyűlölet fűtötte megfizetéshez közelíti. A zoltárban viszont az a teológiai gondolkodás jelenik meg, amely ellen később Jer és Ez is felszólal: *az atyák ették meg az egerest, de a fiak foga vásott el benne* (Jer 31,29; Ez 18,2). A fogság kontextusában ez azt jelenti, hogy a fogságban született nemzedéknek el kell hordoznia az ősök bűnének terhét. Ez a legnyilvánvalóbban a 8. versben jelenik meg: *Ne emlékezzél meg rovásunkra őseink vétkéiről.* A száműzetésre vitt nép tehát tudatában van annak, hogy az ország pusztulása az előző nemzedékek hűtlensége miatt következett be. A 3Móz 26,24–25a.28-ban Isten hétszeres büntetést helyez kilátásba a szövetség megszegésével kapcsolatosan:⁵⁶ *Én is ellenetek járok, és én hétszeresen*

⁵³ Ld. Weber, B.: Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79. In: *Bib* 81 (2000), (521–532) 528–532.

⁵⁴ Vö. Wilke, C.: Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient. In: uő (szerk.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft.* Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, (209–244) 221.

⁵⁵ Vö. Tate, M. E.: *Psalms 51–100.* WBC 20. Word Books, Dallas 1990, 301.

⁵⁶ A hetes számnév (שבע) a 3Móz 26,21.24.28-ban egyes számban, míg a Zsolt 79,12-ben dualisban szerepel. Mindez azonban formai különbség, mivel a bibliai héber nyelvben a szorzást, illetve a megtöbbszörözés gondolatát a nyelv a tőszámnévnek vagy a tőszámnév dualisának egyszerű bevezetésével juttatja kifejezésre (Vö. 1Móz 4,24; Péld 24,16; Ézs 30,26 stb.). A témához ld. az érintett két igehelyet is tárgyalva: Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Bergsträsser, G.: *Hebräische Grammatik.* Georg Olms Verlag, Hildesheim et alii 1983, 457., 134§ r.

büntettek meg titeket bűneitek miatt. Hozok rátok bosszúálló fegyvert, a szövetség bosszúját.

Ha a Zsolt 79 is olyan teológiai gondolkozásban gyökerezik, mint a 3Móz 26 – ez pedig valószínű a fentebb kifejtettek alapján –, akkor a száműzetésben szenvedő nép úgy tekinthetett saját helyzetére, mint az előző nemzedékek bűneinek hétszeres büntetésére. Amikor tehát a nép azért folyamodik JHVH-hoz, hogy vegye el a nép gyalázatát, illetve legyen nyilvánvalóvá JHVH bosszúja és hétszeres megfizetése a nép ellenségein, annak a büntetésnek a mértéke irányadó, amelyet a száműzetésre vitt nép is elszenvedett. Így a Zsolt 79,10 is azt tanúsítja, hogy a bosszúban a tett és a megfizetés közötti egyenes arányú összefüggés érvényesül.⁵⁷

Az 58. zsoltárban egy igazságtalanul üldözött ember panaszéneke szólal meg, aki Istenhez fordul jogorvoslásért. A zsoltárost minden oldalról igazságtalanság veszi körül: az emberek fiai⁵⁸ törvénytelenül járnak el, és erőszakkal viszik keresztül terveiket (2–3. v.); megjelennek a gonoszok, akik hazugsággal érvényesülnek (4. v.). Az igazságtalanság leírásában számos mitikus képzet jelenik meg, amelyek az ellenség és a gonoszok hatalmát és erejét jelenítik meg. A gonoszoknak mérgük van, mint a kígyónak (5. v.), fogaik olyan élesek, akárcsak az oroszlán fogai (7. v.) és nyilakkal készülnek támadásra. Ezt a nyelvezetet veszi fel a zsoltár, amikor Isten közbelépéséért könyörög:

⁵⁷ Számos kommentátor érzékeli, hogy a hétszeres büntetés eltér az ószövetségi igazságszolgáltatás általános alapelvétől, amely egyenes arányú összefüggést feltételez a bűn és a büntetés között. Némelyek úgy oldják fel a zsoltár és az igazságosság elve között fennálló feszültséget, hogy a hétszeres büntetést szimbolikus értelemben magyarázzák, amely a teljes, maradéktalan büntetésre utalna. Vö. Kraus, H. J.: *Psalmen 60–150*. BK XV/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 716–717. Dahood, M.: *Psalms II*. 51–100. AB 17. Doubleday & Company, New York 1968, 253. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 50–100*, 450.

⁵⁸ A 2. vers problémás szövegkritikai szempontból: הַאֲמִנִים אֵלֶם צָדִק תִּדְבָּרוּן מִיִּשְׂרָאֵל תִּשְׁפֹּטוּ בְּנֵי אָדָם – *Valóban a csend igazságát szóljátok? Igazán ítéltek-e emberek fiai?* Az LXX és a Vul az אֵלֶם szó helyén אָבָא – „tehát”, „ekképpen” illetve az *utique* – „kiváltképpen”, „különösképpen” szavakat hozza, ami arra enged következtetni, hogy a fordítások Vorlage-jában az אֵלֶם szó szerepelhetett. A kutatásban éppen a bizonytalan olvasat miatt jelent meg az a tézis, hogy a szöveg eredeti olvasata אֵלִים vagy אֱלִים volt az אֵלֶם helyett, és ez két értelmezési lehetőséget vet fel. Lehet szó az אֵל – „isten” főnév többes számáról, vagy pedig az אָל – „kos”, metaforikus értelemben „hatalmas”, „uralkodó”, „vezető” plurálisáról. Az első olvasatot ajánlja Kraus, H. J.: *Psalmen 1–69*, 575–576. Weiser, A.: *Die Psalmen*, 290–291. Schmidt, H.: *Die Psalmen*, 111. Tate, M. E.: *Psalms*, 83. A másodikat Reider, J.: *Etymological Studies in Biblical Hebrew*. In: *VT* 2 (1952), (113–130) 122–123. Dahood, M.: *Psalms II*. 51–100, 57. A részletesebb szövegkritikai kutatástörténet összefoglalásához ld. Krawczak, P.: *„Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!” (Ps 58,12b) Ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Ps 58*. BBB 132. Philo, Berlin 2001, 13–44. Szövegvariáns azonban nem támogatja ezt az emendációt, és a jelenlegi olvasat is értelemmel bír, mi több, stilisztikailag jobban illik a szövegösszefüggésbe, mint a javaslatok: a „némaság” szemben áll a „szólni”, „mondani” ige értelmével, amellyel ironikus képzettársítás jön létre, mikor az emberek fiai néma igazságot szólnak, azaz egyáltalán nem szólnak igazságot. Krawczak, P.: *„Es gibt einen Gott...”*, 193–194.

7. *Isten, törd össze fogaidat szájukban,
az oroszlán állkapcsát zúzd szét, JHVH.*
8. *Folyjanak szét mint a víz, ömöljenek,
útra kelt nyíla legyen olyan, mint amelyek lekonyulnak.*
9. *Legyen olyan, mint a csiga, amely mentében szétfolyik,
mint az asszony elvetélt gyermeke, aki nem látta meg a napot.*

Ez a közbelépés pedig maga a bosszú és az igazságtétel:

11. *Örül az igaz, mert látja a bosszút,
lábát a gonoszok vérében mossa.*
12. *Ezt mondja akkor az ember:
bizony van jutalma az igaznak,
van Isten, aki ítél a földön.*

A zsoltár kontextusa világossá teszi, hogy itt a bosszú a zsoltár első felében megjelenő igazságtalanságok megbüntetését jelenti. A bosszú itt egyértelműen a jogos büntetés életbe léptetésére irányul, amit az is alátámaszt, hogy a bosszú annak bizonyítéka, hogy Isten megítéli a gonoszokat a földön (12. v.). A zsoltáros azért könyörög, hogy JHVH állítsa helyre a felborult jogrendet, és ő adjon elégtételt az igaznak. A büntetés erőszakos képeinek értelmezésében figyelembe kell venni, hogy ezek a képek az ókori Közel-Kelet ellenségképzetében gyökereznek. Izráelben és szomszédságában az ellenség képe a fennálló világot és a rendet fenyegető káoszhatalmakkal áll kapcsolatban, ahol az ellenséget nagyon gyakran vadállatok személyesítik meg.⁵⁹ Az ellenség a fenyegető káoszhoz tartozik, melynek célja, hogy felforgassa a jogrendet, és elpusztítsa az életet.⁶⁰ A zsoltár erőszakos képei abból az elterjedt hagyományanyagból származnak, amely az ellenséget vadállatok képében személyesíti meg. A számos metafora és hasonlat világossá teszi, hogy a zsoltár mitikus szinten veszi fel a harcot az ellenséggel, s ez elsősorban az előrenyomuló káosz visszاسzorítására irányul. Viszont az is kitűnik, hogy a zsoltáros imádságában megjelenő erőszakos büntetések az ellenség lefegyverzésére irányulnak. A gonoszok itt a kígyó és az oroszlán fegyvereivel rendelkeznek. Amikor tehát arról olvasunk, hogy JHVH széttöri a fogakat és az állkapcsot, akkor ellehetetleníti a gonoszok újabb támadását: harcképtelenné teszi őket.⁶¹ Minden bizonnyal nem véletlen, hogy a büntetés képei a vadállatok olyan testrészeire irányulnak, amelyek fenyegetően hatnak környezetükre. Az állatszimbolika mellett megjelenített nyíl az ellenség támadó (itt valószínűleg szimbolikus) fegyvere, amely elterjedt ellenségtoposz a

⁵⁹ Keel, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 75–76. Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott,* 129–130. Janowski, B.: *Ein Gott, der straft und tötet?* 183–184.

⁶⁰ Vö. Riede, P.: *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen.* WMANT 85. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, 111.

⁶¹ Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott,* 130. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 50–100,* 139.

zsoltárokbán, és az élet kioltását jelképezi. Amikor tehát a zsoltáros a gonoszok elpusztításáért imádkozik, akkor a jogos büntetés végrehajtására kéri JHVH-t.

A bosszú szemantikájának vizsgálatakor kitűnt, hogy a heves érzelmek nagyon sokszor közrejátsznak annak végrehajtásában. Ez magyarázhatja azt, hogy a zsoltárban miért találkozunk ennyire erőszakos és durva képekkel. A panaszló igazságszolgáltatásért folyamodik Istenhez, és ezt nem érzelemmentesen teszi. A bosszú megnyilvánulása nem steril számla-kiegyenlítés, hanem olyan jogorvoslási forma, amelyben az érzelmeknek is eleget lehet tenni.

Ehhez hasonlóan irányul az igazságtalanság megszüntetésére a 94. zsoltár felütése is: *Bosszú Istene, JHVH, bosszú Istene ragyogj fel.* Az 5. és a 6. vers rávilágít a zsoltár megfogalmazása mögött rejlő társadalmi kontextusra: elnyomják a népet, megölik az árvát, a jövevényt és az özvegyet. Erre elsősorban a vezető rétegnek van hatalma és lehetősége, így minden bizonnyal ők állnak a zsoltár panaszának gyűjtőpontjában.⁶² A zsoltárost Isten kéri fel az igazságtételre. Ebben az esetben nem jelenik meg a büntetés konkrét leírása, azonban a 22. vers azt vetíti előre, hogy az elnyomók büntetése ugyanaz lesz, mint az elkövetett bűnük:⁶³ *visszafordítja rájuk igazságtalanságukat, az ő gonoszságukkal⁶⁴ pusztítja el őket, elpusztítja őket JHVH, a mi Istenünk.*

A zsoltárban tehát egy jól körülhatárolható helyzet jelenik meg, amelyben a nép vezetői elnyomják, gyötrik a népet, és kényük-kedvük szerint rendelkeznek azoknak életével. Szembeötlő, hogy az elnyomott emberek csoportja a társadalom periferiájára szorult rétegből kerül ki: nyomorúságban élő özvegyek, árvák és jövevények.

Az ókori Közel-Keleten a *personae miserabiles* segítése a király és a körülötte szolgáló személyzet, a vezetők, gazdagok hatáskörébe tartozott (vö. Jób 29,16–17; 31,16–17), és ettől elkülönül az a tradíció, amely az egész nép, azaz minden ember gondoskodására bízta az özvegyeket és az árvákat.⁶⁵ A zsoltár minden bizonnyal az előbbire játszik rá, ezzel a vezetők bűne még hangsúlyosabb lesz: nemhogy segítenék a nyomorultakat, hanem ők azok, akik súlyosbítják helyzetüket, és elnyomják őket. A zsoltáros emiatt könyörög Istenhez és kér igazságszolgáltatást. Erre vonatkozik a „bosszú Istene” megnevezés. A zsoltárban a נקם gyök jogi színezete kerül előtérbe, amelyet az igazol leginkább, hogy az első verssel

⁶² Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 50–100*, 654.

⁶³ Uo. 656.

⁶⁴ A legtöbb kommentátor az נבִּרְתָּם szó prepozícióját *beth essentialis*- vagy *beth causae*ként értelmezi: „megbűnteti őket gonoszságukban” vagy „gonoszságuk miatt”. A közvetlen szövegösszefüggés azonban a *beth instrumenti* értelmezést erősíti. A vers első felében arról olvasunk, hogy Isten visszafordítja az igazságtalanságot, ami azt jelenti, hogy a büntetés megegyezik a bűnnel. Ennek értelmében a szinonim parallelizmusban megfogalmazott 23b-nek is ugyanezt a gondolatot kell visszatükröznie, azaz a büntetés ugyanaz az esemény lesz, amelyben a gonoszság megnyilvánult. E gondolkodásmód alapját a taliótörvényben kell látnunk.

⁶⁵ Vö. Schellenberg, A.: Hilfe für Witwen und Waisen. Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen. In: *ZAW* 124 (2012), (180–200) 187.

párhuzamosan, a „bosszú Istene” kifejezés mellé kerül a „föld bírója” megnevezés és a **הַשֵּׁב גְּמוּלָהּ** szókapcsolat, amely egy tettnek a megfelelő viszonzására, megfizetésére, adott esetben megbüntetésére vonatkozik. A zsoltáros a „bosszú Istene”-hez és egyben a „föld bírójá”-hoz könyörög az özvegyek, árvák és jövevények ellen elkövetett jogtalanságok megtorlásáért, amelynek az igazságos kereteken belül kell megvalósulnia.

2.3. Bosszúzsoltárok, amelyek mellőzik a **נָקַם** gyököt

Az előbbi elemzés jól mutatja, hogy azok a bosszúzsoltárok, amelyek a **נָקַם** igét vagy annak valamely származékszavát használják, olyan könyörgéseket tartalmaznak, amelyek az igazságosság helyreállítására irányulnak, és közben heves indulatok kiélését is segítik. De ebbe a kategóriába sorolják be gyakran a zsoltároskönyv olyan darbjait is, amelyek nem tartalmazzák a megfelelő héber kifejezést, viszont erőszakos képek, átokformulák, az ellenség elpusztítására irányuló kérések jelennek meg bennük. Ezeknek listája szubjektív szempontok szerint változik, attól függően, hogy az egyes kutatók milyen mértékben hozzák összefüggésbe az említett motívumokat a bosszúval. A következőkben ezek közül fogok elemezni két olyan zsoltárt, amelyek eligazítást nyújthatnak a hasonló tematikájú zsoltárok értelmezéséhez.

A 137. zsoltár a babiloni fogsághoz köthető panaszének, és ilyen helyzetet vázol fel: az elnyomóik arra kényszerítették a Júdából elhurcolt foglyokat, hogy énekkel szórakoztassák őket. Tehát a zsoltárba épített könyörgés, amely az ellenség elpusztítását kéri, a kiszolgáltatottság állapotában szólal meg:

7. *Emlékezz meg JHVH Edom fiairól,
akik Jeruzsálem napján azt mondták:
Romboljátok le, romboljátok le az alapjáig!*
8. *Babilon leánya, te elpusztított,⁶⁶
Boldog az, aki megfizet neked,
úgy, ahogy te fizettél nekünk.*
9. *Boldog az, aki megragadja,
és sziklán szúzza szét kisdedeidet.*

⁶⁶ A maszoréta szöveg olvasata: **וַיִּשְׂדָּדוּ**, amely **שָׂדַד** ige qal part. pass.-a, fordítása pedig „elpusztított”. Ezt Symmachus, a Targum és a szír verzió „pusztító”-nak fordítja, amely mögött az ige qal part. act.-i alakja sejtethető. Számos kommentátor és fordítás követi ezt az olvasatot: Duhamel, B. *Die Psalmen*, 454. Weiser, A.: *Die Psalmen*, 548. Kittel, R.: *Die Psalmen*, 414. Schmidt, H.: *Die Psalmen*, 241. Dahood, M.: *Psalms III. 101–150*. AB 17A. Doubleday & Company, New York 1970, 273. Kraus, H. J.: *Psalmen 60–150*, 1082. Seybold, K.: *Die Psalmen*, 509. Viszont a maszoréta szöveg olvasata, amely Babilon pusztulását helyezi kilátásba, jobban illik a szövegkörnyezetbe. Vö. Freedman, D. N.: The Structure of Psalm 137. In: Goedicke, H. (szerk.): *Near Eastern Studies*. FS: W. F. Albright, John Hopkins Press, Baltimore 1971, (187–205) 202–203. Rabe, N.: „Tochter Babel, die verwüstete!“ (Psalm 137,8) – textkritisch betrachtet. In: *BN* 78 (1995), 84–103. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 101–150*, 686.

A száműzöttek a Babilon és Edom pusztulását kérő könyörgéssel válaszolnak babiloni elnyomóik felkérésére, akik éneket várnak tőlük.⁶⁷ A könyörgés tehát szorosan kapcsolódik a babiloni száműzöttek elnyomott helyzetéhez. A 7–9. versek képei a száműzetésben megélt megaláztatáshoz kapcsolódnak. Az ott megélt élmények motiválják őket. A képek megértéséhez kulcsfontossággal bír a zsoltár datálásának kérdése. Az 1–3. versekben a perf.-i igehasználát és a $\square\psi$ távolra mutató névmás ismételt használata arra utal, hogy időbeli eltérés áll fenn az események abszolút ideje és a leírás között. Vagyis visszaemlékezésről van szó.⁶⁸ A száműzetés körülményeinek bemutatása után az ellenségek kerülnek a zsoltár középpontjába, és ez a fenyegető veszély aktualitását mutatja. Nem valószínű, hogy a zsoltár a száműzetés után vagy egy későbbi korban, Babilon és Edom pusztulása után fogalmazódott meg. Ha ez a két megállapítás megállja a helyét, hogy tudniillik a zsoltár első fele visszaemlékezés, Edom és Babilon pedig még Júda valós ellenségei, akkor a zsoltár keletkezését a száműzetés utolsó szakaszára tehetjük. Edomot Kr. e. 552-ben foglalta el Nabonidus, amely az edomi királyság végét jelenti,⁶⁹ II. Círusz perzsa király pedig Kr. e. 539-ben hódította meg Babilont. A két esemény történelmi háttéré és a két esemény közötti rövid idő jól összeegyeztethető a zsoltárból leszűrhető történelmi helyzettel. A zsoltár abban a korban íródhatott, amikor az edomi királyság már elpusztult és már várható volt Babilon közeli eleste is, azaz valamikor Kr. e. 552 és 539 között.

Az Edomra vonatkozó kérés mentes az erőszakos képektől. A zsoltár JHVH-t kéri fel, hogy emlékezzék meg Edom tetteiről, és arról beszél, hogy Jeruzsálem ostromának idején Edom örömmel fogadta a rivális királyság, Júda pusztulását. Vitatott kérdés, hogy Edom aktív szerepet játszott-e Jeruzsálem ostrománál. A különböző hagyományrétegekből származó igehelyek, amelyek Edom valamilyen szerepéről beszélnek Jeruzsálem pusztulása kapcsán (2Kir 24,2; JerSir 4,21–22; Ez 35; Jóel 4,19; Ám 1,11; Abd 11; 15),⁷⁰ azt sugallják, hogy Edom valamilyen formában közrejátszott Jeruzsálem ostrománál. A zsoltár ezt a „bűnt” rója fel Edomnak. Bár a 7. vers nem beszél Edom konkrét büntetéséről, a szövegösszefüggés, amely az ellenségek elleni panaszt szólaltatja meg, világossá teszi, hogy JHVH-nak közbe kell lépnie, és meg kell büntetnie Edomot.

⁶⁷ Savran, G.: »How Can We Sing a Song of the Lord?« The Strategy of Lament in Psalm 137. In: *ZAW* 112 (2000), (44–58) 57–58.

⁶⁸ Kellermann, U.: Psalm 137. In: *ZAW* 90 (1978), (43–58) 49. Kraus, H. J.: *Psalmen 60–150*. 1083. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 101–150*, 687–688.

⁶⁹ Bartlett, J. R.: *Edom and the Edomites*. JSOTS 77. JSOT Press, Scheffield 1989, 157–158.

⁷⁰ Bartlett szerint a fenti szövegekben Edom csupán az ősellenség szerepében jelenik meg, és pedig minden történelmi alap nélkül. Bartlett, J. R.: *Edom and the Edomites*, 151–157. Noha a szövegek stilizált leírásai valóban mellőzik azokat a részleteket, amelyek segítenének Edom konkrét szerepének meghatározásában, az a tény, hogy egymástól független hagyományok beszélnek ilyen nagy számban Edom részvételéről Jeruzsálem ostrománál, arra utal, hogy a széles hagyomány mögött konkrét történelmi tapasztalat húzódik.

A következő két vers két boldogmondásban szól Babilon büntetéséről (8–9. v.). Az ószövetségi makarizmak olyan műfajt képviselnek, amelyben nagyon erős vágy jut kifejezésre.⁷¹ Az אֲשֶׁר־י által bevezetett mondat egy óhajtott célt, ideált jelenít meg. Ez utóbbit a bölcsességirodalom példázza különösképpen, ahol a makarizmak a tett és a sors közötti összefüggést (*Tun-Ergebn-Zusammenhang*) hangsúlyozzák (Péld 3,13; 8,34; 20,7; 28,14): aki a bölcsesség (חֲכָמָה) szerint cselekszik, annak jól megy dolga és sikeres.⁷² Hasonló gondolati háttér jelenik meg a 8. és 9. versekben is, amikor is Babilont az a büntetés kell hogy utolérje, amellyel ő fizetett meg másoknak. Ez azt jelenti, hogy a büntetés egyrészt egyenes arányban van a véghezvitt tettel, másrészt, hogy a büntetés megegyezik azzal a cselekedettel, amelyet maga Babilon is véghezvitt. Mindez a boldogmondás formájában jut kifejezésre, azaz a megvalósulásra irányuló erős vágy és óhaj kíséretében.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a 8. és a 9. versekben megjelenik egy retorikai szint, amely élesen elkülönül a megelőző versek történelmi bemutatásától. A „Babilon leánya” megszemélyesítés olyan beszélői szintre hozza a két boldogmondást, amelyet éppen a megszemélyesítés felől lehet meghatározni. Egy város leány képében történő megszemélyesítése gyakran előfordul az Ószövetségben (Zsolt 45,13; 2Kir 19,21; Ezs 1,8; 10,32; Jer 4,31; 6,2; Mik 7,4; Jer 48,18; 50,42; 51,33 stb.). Ilyen megszemélyesítés formájában jelenik meg Babilon a 8. versben. Tehát az ezután következő két boldogmondás nem egy konkrét személyt szólít meg, hanem a megszemélyesített várost. A 9. vers kibővíti a leány metaforáját, és anyaként ábrázolja Babilont. Ezt jól mutatja, hogy a „kisdeded” főnévhez az egyes szám, 2. személy, nőnem birtokos személyragja kapcsolódik (עַלְלָהּ), azaz itt nem konkrét kisdedeokról, hanem Babilon leányának a gyermekeiről van szó. Azaz: a 9. vers képanyaga végig a metafora keretein belül mozog. Noha az ókorban elterjedt jelenség volt, hogy háborúk idején az időseket, az asszonyokat és gyermekeket is meggyilkolták, a zsoltár retorikai szinten beszél Babilonról és annak kisdedeiről.

A megszemélyesítés mögött konkrét valóság húzódik meg, amelyre a költői kép anyaga vonatkozik. A zsoltár azonban kevés támpontot nyújt ennek konkrét meghatározására. Mind a „Babilon leánya”, mind a „Sion leánya” szókapcsolat esetében kérdés, hogy a metafora a város lakosaira, a birodalom népének egészére vagy az akkori politikai hatalom ideológiai támogatóira vonatkozik.⁷³

⁷¹ Vö. Janzen, W.: 'AŠRÉ in the Old Testament. In: *HTbR* 58 (1965), (215–226) 224–226. Wagner, A.: *Sprechakte und Sprechanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nabstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*. BZAW 253. Walter de Gruyter, Berlin – New York 1997, 144.

⁷² Fabry, H. J.: Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. In: Hausmann, J. – Zolbel, H. J. (szerk.): *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*. FS: H. D. Preuß. Kohlhammer, Stuttgart at alií 1992, (362–371) 362.

⁷³ Vö. Labahn, A.: Metaphor and Intertextuality: “daughter of Zion” as a Test Case: Response to Kirsten Nielsen “From Oracles to Canon” – and the Role of Metaphor. In: *SJOT* 17 (2003), (49–67) 62–63.

Ugyanígy kérdés, hogy mire vonatkozik a „kisedek” szó. A babiloni birodalom utódállamaira,⁷⁴ a népre vagy pedig az uralkodó dinasztia következő nemzedékére?⁷⁵ A zsoltár képanyagából az szűrhető le, hogy Babilonnak azt kell elszevednie büntetesként, amelyet Júdán hajtott végre. Ez nyitva hagyja a fenti összes értelmezési lehetőséget, azonban a zsoltár minden bizonytalansággal nem véletlenül választja a képes beszéd eszközeit a konkrét leírás helyett. A makarizmák nagy valószínűséggel Babilon háborús pusztulására utalnak, és a kisedek azokat a személyeket szimbolizálják, akiket a háború brutalitása és az ország fegyveres konfliktusa a legerőteljesebben sújt, és akiknek nincsen sem lehetőségük, sem erejük ezeknek feltartóztatására.⁷⁶

A 137. zsoltár panaszének, amelyben a zsoltáros Istenhez fordul orvoslásért. A száműzetés megrázkódtatásainak bemutatása után a megfizetés utáni vágy kerül előtérbe. Mind a zsoltár képei, mind a megjelenő kifejezések azt mutatják, hogy a megfizetés a mércéje az az eseménysorozat, amelyet Júdának kellett átélnie a királyság pusztulásakor. Viszont az ellenségek megbüntetésének erős óhaja nem valami gonosz kezdeményezés, hanem az elszenvedett sérelmek indokolta igazságos megfizetés kérése. Az erőszakos képek a zsoltár által megteremtett retorikai szinten beszélnek Edom és Babilon pusztulásáról, és csupán sejtetik a mögöttük megbújó konkrét valóságot.

A 109. zsoltár a benne megjelenő átokformulák miatt kerül a bosszúzsoltárok csoportjába. A zsoltárost ártatlanul vádolják, életére törnek és átokkal sújtják.⁷⁷ A földi igazságszolgáltatás nem juttatta érvényre a panaszló jogait, akit éhség, gúny és gyalázat gyötör. Így a 6–19. versekben olvasható átokformulákat az ellenség fenyegetése és az igazságszolgáltatás hiánya hívják elő a zsoltárosból, és ezért kéri azt, hogy ellenségét törvényes bírósági per keretében ítéljék bünsősnek, hogy vessítse el vagyonát, élete legyen rövid, családjának vérvonala teljesen vesszen ki, és JHVH se bocsásson meg neki.

⁷⁴ E tézis cáfolatához ld. Michel, A.: *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*. FAT 37. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 191–192.

⁷⁵ Vö. Keel, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, 8. Janowski, B.: *Ein Gott, der straft und tötet?* 179. Sclarick, R.: *Gerechtigkeit und Gewalt*. Psalm 137 in kanonischer Lektüre. In: Baumgart, N. C. – Nitsche, M. (szerk.): *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte*. EThS 43. Echter Verlag, Würzburg 2012, (123–139) 130–131. A 9. vers hatástörténetéhez és értelmezéstörténetéhez ld. Risse, S.: „Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“. Zur Auslegungsgeschichte von Ps 137,9. In: *BiblInt* 14 (2006), 365–384.

⁷⁶ Vö. Michel, A.: *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, 198–199.

⁷⁷ A 31. versben megjelenik az ellenségekkel kapcsolatban a **מִשְׁפָּטֵי יְהוָה** – „az ő lelkének elítélőtől” szókapcsolat, amely érteleme szerint azt jelenti, hogy az ellenségek halálos ítéletet mondanak a zsoltáros felett. A **שָׁפַט** ige jogi kontextusra utal, azonban nem világos, hogy egy konkrét tárgyalásról vagy pedig egy elképzelt, Isten előtt lejátszódó perről van szó. Vö. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 101–150*, 178. és 192. Velden, F. van der: *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen*. SBB 37. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997, 97.

E kegyetlen és haragtól fűtött képek felvetik azt a kérdést, hogy miként lehet ezeket összefüggésbe hozni az igazságosság ószövetségi képével. Számos kutató van azon a véleményen, hogy a 6–19. verseket idézetnek kell tekinteni: a panaszló éppen azokat az átkokat sorolja fel, amelyeket ellene hangzottak el, és ezért JHVH-hoz fordul oltalomért.⁷⁸ Az idézethipotézis egyik fő érve a 6–19-ben bekövetkező *Numeruswechsel*:

5. *Rosszal fizetnek nekem a jóért, győlölettel a szeretetért.*
6. *Allíts szembe velem egy bűnös embert, és vádló álljon jobbjam felől!*

Azonban ehhez hasonló váltást számos zsoltárban megfigyelhetünk, anélkül, hogy azt a költői stíluson kívül bármi is magyarázná (pl. Zsolt 10,2; 17,9–11.12–13; 18,49; 35,13–14; 55,4; 139,19).⁷⁹ Ezenkívül az ilyen hosszú idézet esetén indokolt lenne egy idézetet bevezető formula. Nem szokatlan ugyan a zsoltároknak, hogy idézetek bevezetés nélkül jelenjenek meg (vö. Zsolt 2,2–3; 22,8–9; 52,5–9; 132,13–14), ám ezekben az esetekben a kontextus teszi nyilvánvalóvá, hogy itt idézetekről van szó. Ugyanakkor az idézetelmélet nem ad magyarázatot a 6–19-ben leírtakra, ahol ebben az ellenségek éppen a zsoltáros kimondott átka miatt (17. v.) kényszerülnének a maguk átkának megfogalmazására. Az alaphelyzet ebben az esetben is az lenne, hogy a zsoltáros átkhoz folyamodik ellenségei ellen. Ezzel szemben a zsoltáros mintegy summázza az addig elhangzottakat (20. v.), és nyomatékosítja, hogy mindaz, ami az előző versekben áll, az ő szavait tükrözi: *Éz legyen vádlóim fizetése JHVH-tól, és azoké, akik rágalmaznak engem.* Mindezek alapján sokkal valószínűbb, hogy a 6–19 a zsoltáros szavait tartalmazza, ahol a 6–15 a konkrét átokformulákat sorakoztatja fel, míg a 16–19-ben ismét visszatér a zsoltár alaphelyzetének ábrázolása.⁸⁰

Az átokformulák használata nem zárja ki az igazságosság elvét (amint azt számos kutató hallgatólag feltételezi), sőt igenis összefügg vele. Az átoknak szociális szerepe volt az ókori Közel-Keleten. Amennyiben a törvények és az igazságszolgáltatás nem derített fényt egy bűntett elkövetőjére, vagy a tettetést valamilyen oknál fogva nem lehetett megbüntetni, akkor az átok maradt az az

⁷⁸ Kittel, R.: *Die Psalmen*, 354–355. Schmidt, H.: *Die Psalmen*, 200–201. Kraus, H. J.: *Psalmen 60–150*, 922–923. Allen, L. C.: *Psalms 101–150*, 102–104. Weiser, A.: *Die Psalmen*, 474–475. Seybold, K.: *Die Psalmen*, 434–435. Hossfeld, F. L. – Zenger, E.: *Psalmen 101–150*, 181–184.

⁷⁹ Vö. Wright, D. P.: *Ritual Analogy in Psalm 109*. In: *JBL* 113 (1994), (385–404) 394., 22. láb.

⁸⁰ Vö. Duhm, B.: *Die Psalmen*, 394–396. Dahood, M.: *Psalms III*. 99. és 102–103. Wright, D. P.: *Ritual Analogy in Psalm 109*, 394–395. Velden, F. van der: *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen*, 71–73. Ch. A. Briggs két zsoltárt vél felfedezni a Zsolt 109-ben. Az általa azonosított B zsoltár a 6–15-ben olvasható átokzsoltár, amelyben a zsoltáros egy igazságtalan uralkodó ellen szólal fel. Ezt elsősorban a különböző versekben váltakozó témaváltásokkal támasztja alá. Azonban a zsoltár ilyenfajta, azaz csupán tematikai szempontok alapján történő felosztása nem kellőképpen megalapozott, és inkább szubjektív értékelésen múlik. Vö. Briggs, Ch. A.: *The Book of Psalms*. II. ICC. T & T Clark, Edinburgh 1960, 364–373. Viszont elmélete is a kutatás azon irányába mutat, amely a 6–15-öt a zsoltáros szavaiként fogja fel.

utolsó eszköz, amelyet alkalmazni lehetett.⁸¹ Például: Míka édesanyja átkot mond a tolvajra, amikor nem derül ki, hogy ki lopta el tőle az ezeregyszáz ezüstöt (Bír 17,2); amikor Jótám nem tud mit tenni Abimelek testvérgyilkossága és zsarnoksága ellen, megátkozza Abimeleket (Bír 9,19–20); mielőtt Jákób ellopná az elsőszülöttségi jogot, mivel atyja átkától fél (1Móz 27,12).

Az átok jogi funkcióját jól mutatja az is, hogy az ókori közel-keleti szerződéseket átokformulákkal látták el, amelyek a szerződészegés esetén léptek életbe.⁸² A szerződést megszegő félnek nemcsak a konkrét büntetéstől kellett tartania – egy vazallusszerződés esetén például a hadisarctól, esetleges háborútól –, hanem attól is, hogy az istenek átka éri utol hűtlensége miatt. Gyakran tartalmaznak átokformulákat a királyfeliratok és sírfeliratok is, amelyek a sír vagy a felirat megrongálásának esetén lépnek életbe.⁸³

Az átok szociális funkciójának tisztázásakor az is fontos, hogy ez mindig egy igazságtalanság esetén lép életbe.⁸⁴ Természetesen ismert volt az ártó szándékú átok is, amelynek célja nem a jogos büntetés érvényesítése, hanem személyes célok elérése volt, gyakran az ellenség megsemmisítése. Ezeket azonban a mágiával, boszorkánysággal és démonokkal hozták kapcsolatba, és egyértelműen negatívan ítélték meg.⁸⁵ Az ilyesmit ellen különböző rituálékkal és ígézésekkel lehetett védekezni.⁸⁶ Ezzel találkozunk a 109. zsoltárban is.

A 109. zsoltár olyan személy panaszát örökíti meg, akit ellenségei átokkal súlytottak (17. és 28. v.), amelyre ő a saját átkával felelt, mintegy semlegesítve a fejére mondott átkot.⁸⁷ A 20. vers jól mutatja azt is, hogy a zsoltáros JHVH-tól várja az átok végrehajtását, azaz úgy fogja fel saját szavait, mint amelyek az isteni igazságszolgáltatás részei. A zsoltáros nemcsak az ellenátok kimondásával

⁸¹ Vö. Anderson, J. S.: The Social Function of Curses in the Hebrew Bible. In: ZAW 110 (1998), (223–237) 232. Schottroff, W.: *Der Altisraelitische Fluchspruch*. WMANT 30. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969, 219–220.

⁸² Vö. Steymans, H. U.: *Deuteronomium 28 und die adé zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*. OBO 145, Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen 1995, 18.

⁸³ Ld. pl. RIMA 1 A.0.39.2; SAA 2,55; KAI 13; KAI 14.

⁸⁴ Sandowicz, M.: *Oaths and Curses. A Study of Neo- and Late Babylonian Legal Formulary*. AOAT 398. Ugarit Verlag, Münster 2012, 107–143. Scharbert, J.: *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Israel und in seiner Umwelt*. BBB 14. Peter Hanstein Verlag, Bonn 1958, 132.

⁸⁵ Vö. Sommerfeld, W.: Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte. In: Dietrich, M. – Loretz, O. (szerk.): *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS: K. Bergerhof. AOAT 232. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, (447–463) 453.

⁸⁶ A Péld 26,2 más hangot szólaltat meg, amely szerint az alaptalan átok veréb és fecske módjára, értelmetlenül száll el a megátkozott felett. A bölcsességirodalom e kései állásfoglalása élesen elkülönül attól a régebbi látásmódtól, amelybe a Zsolt 109 is beletartozik, és amely hitt az átok feltétel nélküli, *ex opere operato* működésében és hatásosságában. Ld. Meinhold, A.: *Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31*. ZBKAT 16.2. Theologischer Verlag, Zürich 1991, 437.

⁸⁷ Mowinckel, S.: *Psalmenstudien. V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung*. Verlag P. Schippers, Amsterdam 1961, 95.

védekeznek az ellenség ártó szándékú átka ellen, hanem JHVH áldását is kéri oltalomként.

Mindaz, amivel a 109. zsoltárban találkozunk, jól illik az ókori Közel-Kelet kultúrtörténeti közegébe. A zsoltárosra az ellenségei egy ártó szándékú átokkal támadtak, amit a panaszló egy ellenátokkal és a JHVH-hoz intézett, áldásért folyamodó imádsággal szeretne semlegesíteni. De nemcsak az átokkal való bánásmód érthető a szomszédos népek vallási világa alapján, de az átokformulák is nagy hasonlóságot mutatnak a környező népek átokszövegeivel.⁸⁸

Zsolt 109	
6. <i>Állíts fölé gonoszt, és vádló álljon jobbjára felől!</i>	MDP 2,109: <i>az ellensége tekintetétől kisérvé, miközben az újjal mutat rá, bolyongjon élelem nélkül városa utcáin!</i>
9. <i>Legyenek fiai árvákká, felesége özvegyé!</i> 10. <i>Bolyongjanak gyermekei, és kéregesse- nek, romjaiktól messze keresgéljenek!</i>	Sumer 38,124 IV 18: <i>mint egy bagoly lakjon az elbagyatott puszta helyeken.</i> MDP 2,86 16. 23–29: 16. <i>a nagy istenek mind [...]</i> 23. <i>átkozzák meg egy gonosz átokkal, pusztítsák ki nevét, a magvát elpusztítani ne szűnjenek meg.</i>
13. <i>Irtassék ki maradéka, a következő nemzedékben töröltessék ki nevük!</i>	Sumer 38,124 IV 6–9: <i>Őt magát, örökösét, utódait és leszármazottait irtásák ki [az istenek] az emberek beszélgetéseiből, akik gazdagon gyarapodnak.</i>
14. <i>Emlékezzen meg JHVH atyjái bűnéről, és anyjának vétke el ne töröltessék!</i>	ZA 65,58: 80. <i>[a nagy istenek] haraggal tekintsenek rá.</i>

A Zsolt 109,6–19-ben megjelenő átokformulák motívumaikban az ókori közel-keleti hagyományokból merítenek, amelyekben jelen van az élet minden területére vonatkozó átok. Ehhez hozzá tartozik a megátkozott halála, sanyarú sorsa és a családtagokat érintő büntetések. A kollektív felelősségre vonás és a kollektív büntetés gyakorlata megvolt mind az Izrael szomszédságában élő népeknél, mind Izraelben, és ezek elsősorban a korai időszakban figyelhetők meg.⁸⁹ E felfogás szerint a családot vagy a törzset jogi személynek tekintették, amelyben a családtagok és a törzs tagjai a családfőhöz, törzsfőhöz fűződő jogi hovatartozásuk alapján vonhatók felelősségre (vö. 2Móz 20,5–6; 4Móz 14,18;

⁸⁸ Az MDP 2,109, Sumer 38,124 IV 18, Sumer 38,124 IV 6–9, ZA 65,58 szövegek fordításai Sommerfeld, míg az MDP 2,86 16. 23–29 Steymanns német fordításai alapján készültek. Vö. Sommerfeld, W.: *Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte*, 457–460. Steymans, H. U.: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarbadbons*, 121.

⁸⁹ Freund, R. A.: Individual vs. Collective Responsibility: From the Ancient Near East and the Bible to the Greco-Roman World. In: *SJOT* 11 (1997), 279–304.

Józs 7,24; Bír 20,48).⁹⁰ Ez a magyarázata annak, hogy a családtagok miért jelennek meg az átokformulákban. Hangsúlyos az is, hogy a feleség, a fiak és a lányok a családfőhöz fűződő viszonyukból kifolyólag kerülnek az átok középpontjába, amely a megátkozott személy vérvonalának megszakadására irányul, hogy emlékezete se maradjon népe között.

Az Ószövetség későbbi iratai, amelyek szembefordulnak *az atyják ették meg az egest, de a fiak foga vásott bele* jogi felfogással, a későbbi fejlődés eredményei, és a jogi életben bekövetkezett átalakulásra utalnak. Viszont Izráel történetének korai szakaszában és bizonyos esetekben jelen van a kollektív büntetés gyakorlata. Ehhez viszont szorosan hozzátartozik a kollektív felelősség is, amely elsősorban a családfőre hárul, aki tudatában van annak, hogy tetteivel nemcsak önmagát, hanem családját is veszélybe sodorja. A Zsolt 109 családtagokat érintő átokformulái ebből a jogi kontextusból értelmezhetők.⁹¹

A Zsolt 109 az átokkal sújtott ember panaszéneke, akit ellenségei mindenféle eszközzel támadtak. A panaszló igazsága nem jut kifejezésre földi igazságszolgáltatás útján. Minden egyéb eszköz híján az átok eszközéhez folyamodik, amellyel egyrészt védekezik az őt fenyegető átok ellen, másrészt pedig az isteni igazságszolgáltatásra apellál. Szorult helyzetében Istenhez fordul, akinek oltalmát és áldását kéri, hogy ellenállhasson a fenyegető veszélyeknek, és helyreállhasson az igazságos jogrend, amely a teremtett világ alapja és a kibontakozó, JHVH-hoz hű élet feltétele.

3. Következtetések

Az ószövetségi bosszú fogalma (נקם) számos jelentésárnyalattal jelentkezik a különböző szövegekben. Az előfordulások nagy részében jogi háttérrel feltételez, amelyben a bosszú az igazságosság helyreállítását és valamely büntett elkövetőjének a büntetését jelöli. Emellett előfordul hadviselés értelemben is, és defenzív háborúként jelöli egy nép ellenállását egy fenyegető veszéllyel szemben. A נקם ige konnotációi között megjelenik a szabadítás is, amely JHVH közbelépésére utal. Az igehelyek vizsgálata még azt is kimutatta, hogy az előfordulások egyik csoportjában a sérelem kiváltotta erős, heves érzelmek kísérik a נקם végrehajtását. Az ige használata a zsoltárokból sem mutat olyan konnotációkat, amelyek eltérnének a felsorolt jelentésárnyalatoktól, és ez azt igazolja, hogy az úgynevezett bosszúzsoltárokat a נקם ige jelentésárnyalatainak fényében kell értelmeznünk.

A bosszúzsoltárok megjelölés azokra a zsoltárokra használatos, amelyekben az igazság helyreállítására vonatkozó könyörgésekben erőszakos képek, túlfűtött érzelmek és az igazságosság kereteit látszólag meghaladó túlkapások jelen-

⁹⁰ Dietrich, J.: *Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenbubritus des Deuteronomiums und zu verwandten Texten.* ORA 4. Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 19.

⁹¹ Vö. Duhm, B.: *Die Psalmen*, 395–396.

nek meg. Ez alapján kerülnek bele a bosszúzsoltárok csoportjába olyan zsoltárok is, amelyek nem használják a נקם gyököt.

Az egyes zsoltárok vizsgálata kimutatta, hogy a bosszúzsoltárokban megjelenő könyörgések mindig egy megelőző sérelemhez viszonyított egyenes arányú büntetésre utalnak, és gondolati háttérükben összefüggésben állnak az Ószövetség jogi szövegeiben uralkodó tallió elvvel. Az erőszakos képek használatának kétféle oka van. Az egyik az, hogy a zsoltárok átveszik az ókori Közel-Keleten előforduló mitikus ellenségképek motívumait, amelyek úgy ábrázolják az ellenséget, mint aki valóságot meghaladó szinten fejt ki ártását. Tehát az erőszakos képek elsősorban az ellenség mitikus és nem konkrét alakjára vonatkoznak. Ehhez hasonló az, amikor a bosszúzsoltárok költői képek által meghatározott szimbólumrendszerben ábrázolják az ellenséget. Az ellenség elpusztítására vonatkozó képeket itt is a képrendszeren belül kell értelmeznünk, és meg kell különböztetnünk őket attól a valóságtól, amely a képek mögött rejlik. Az erőszakos képek használatának második oka a panaszló lelki világában végbemenő érzelmi folyamatok lejátszódása. Az igazságtalanság és a szorult helyzet tehetetlen állapota olyan érzelmeket gerjeszt a könyörgőben, amelyek szavaiban erőszakos képekké alakulnak. A bosszú fogalma és a bosszúzsoltárok tematikus csoportja az igazságtétel helyreállításának és a megfizetésnek azon folyamatát mutatják, amelyben helyet kapnak a heves érzelmek. Ezek az érzelmek pedig úgy határozzák meg a zsoltárok szövegének dinamizmusát, hogy a jogi háttér nem tűnik el, sőt inkább igazolja az érzelmek jelenlétét.

A bosszúzsoltárok képeinek értelmezésében nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a keretet, amelyben ezek a képek megjelennek. A könyörgő zsoltáros ahelyett, hogy a saját kezébe venné helyzetét orvoslását, JHVH-hoz fordul, és érzelmeit, a benne felöltő képeket és gondolatokat imádság formájában tárja Isten elé. Az Istenhez fűződő szoros és bensőséges viszony olyan foka ez, ahol a könyörgőnek nem kell lemondania az igazságosság kedvéért érzelmi világáról, hanem azt a maga teljességében tárhatja Isten elé, ezzel egyidejűleg reménykedve abban, hogy Isten megváltoztatja azt a helyzetet, amely az érzelmeket kiváltotta.

Felhasznált irodalom

- Allen, L. C.: *Psalms 101–50*. WBC 21. Nelson Reference & Electronic, Colombia 2002.
- Althann, R.: The Psalms of Vengeance against Their Ancient Near Eastern Background. In: *JNSL* 18 (1992), 1–11.
- Anderson, A. A.: *2 Samuel*. WBC 11. Word Books, Dallas 1989.
- Anderson, J. S.: The Social Function of Curses in the Hebrew Bible. In: *ZAW* 110 (1998), 223–237.
- André, G.: פקד szócikk. In: *TbWAT* VI. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1989, 708–723.
- Barbiero, G. – Pavan, M.: Ps 44,15; 57,10; 108,4; 149,7: בלאמים or בל-אמים? In: *ZAW* 124 (2012), 598–605.
- Bartlett, J. R.: *Edom and the Edomites*. JSOTS 77. JSOT Press, Scheffield 1989.

- Berg, W.: Die Eifersucht Gottes – ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes?. In: *BZ* 23 (1979), 197–211.
- Beuken, W. A. M.: *Servant and Herald of Good Tidings*. In: Vermeylen, J. (szerk.): *The Book of Isaiah*. BEThL 81, University Press, Leuven 1989, 411–442.
- Beyerlin, W.: Psalm 8. In: *ZTHK* 73 (1976), 1–23.
- Boecker, H. J.: *Recht und Gesetz im Alten Testament und im alten Orient*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976.
- Boling, R. G.: *Judges*. AB 6A. Doubleday & Company, New York 1975.
- Brandscheidt, R.: *Blurache* szócikk. In: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15513/> (2014. szept. 12.)
- Briggs, Ch. A.: *The Book of Psalms*. I. ICC. T & T Clark, Edinburgh 1960.
- Briggs, Ch. A.: *The Book of Psalms*. II. ICC. T & T Clark, Edinburgh 1960.
- Brongers, H. A.: Die Rache und Fluchpsalmen. In: Gemser, B. et alii (szerk.): *Studies on Psalms*. OTS 13. Brill, Leiden 1963, 21–43.
- Craigie, P. C.: *Psalms 1–50*. WBC 19. Word Book, Dallas 2002.
- Crüsemann, F.: *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied*. WMANT 32. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Dahood, M.: *Psalms II. 51–100*. AB 17. Doubleday & Company, New York 1968.
- Dahood, M.: *Psalms III. 101–150*. AB 17A. Doubleday & Company, New York 1970.
- Dietrich, J.: *Kollektive Schuld und Haftung. Religions- und rechtsgeschichtliche Studien zum Sündenbrot des Deuteronomiums und zu verwandten Texten*. ORA 4. Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- Dietrich, W.: Rache címszó. In: uő (szerk.): *Theopolitik. Studien zur Theologie und Ethik des AT*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 117–136. = *EvTh* 36 (1976), 250–272.
- Dossin, G.: NQMD et NIQME-ĤAD. In: *Syria* 20 (1939), 169–176.
- Driver, G. R.: Problems in the Hebrew Text of Proverbs. In: *Biblica* 32 (1951), 173–197.
- Drosdowski, G.: *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. Hrsg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter der Leitung von Günther Drosdowski. 2., völlig neu bearb. und stark erw. Aufl. Dudenverlag, Mannheim – Wien – Zürich 1989.
- Duhm, B.: *Die Psalmen*. KHC 14. J. C. B. Mohr, Tübingen 1922.
- Ebach, J.: Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache? In: uő (szerk.): *Biblische Erinnerungen*. SWI Verlag, Bochum 1993, 81–93.
- Fabry, H. J.: Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. In: Hausmann J. – Zolbel, H. J. (szerk.): *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*. FS: H. D. Preuß. Kohlhammer, Stuttgart at alii 1992, 362–371.
- Frankemölle, H.: *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*. Kohlhammer, Stuttgart 2006.
- Freedman, D. N.: The Structure of Psalm 137. In: Goedicke, H. (szerk.): *Near Eastern Studies*. FS: W. F. Albright, John Hopkins Press, Baltimore 1971, 187–205.

- Freund, R. A.: Individual vs. Collective Responsibility: From the Ancient Near East and the Bible to the Greco-Roman World. In: *SJOT* 11 (1997), 279–304.
- Gaupner, A.: Vergeltung oder Schadenersatz?. In: *EvTh* 65 (2005), 459–477.
- Gaupner, A.: שׁוּב szócikk. In: *TbWAT* VII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1993, 1118–1166.
- Gehman, H. S.: ἐπισκέπτομαι, ἐπίσκεψις, ἐπίσκοπος, and ἐπισκοπή in the Septuagint in Relation to פקד and Other Hebrew Roots. In: *VT* 22 (1972), 197–207.
- Gelb, I. J.: *Computer-Aided Analysis of Amorite*. AS 21. University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Gesenius, W. – Kautzsch, E. – Bergsträsser, G.: *Hebräische Grammatik*. Georg Olms Verlag, Hildesheim et alii 1983.
- Gerleman, G.: שְׁלֹם szócikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1976, 919–935.
- Gerstenberger, E. S.: *Israel in der Perserzeit*. BE 8. Kohlhammer, Stuttgart 2005.
- Goldschmidt, L. (ford.): *Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollstaendigen Mišnah. Erster Band: Berakoth, Mišnah Zraim, Šabbath*. Haag Martinus Nijoff 1933.
- Graetz, H.: *Kobelet oder der Salamonische Prediger*. C. F. Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig 1871.
- Grondahl, F.: *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*. Pontifical Biblical Institute, Róma 1967.
- Groß, W.: *Richter*. HThKAT. Herder, Freiburg et alii 2009.
- Grossfeld, B.: The Translation of Biblical Hebrew פקד in the Targum, Peshitta, Vulgate and Septuagint. In: *ZAW* 96 (1984), 83–101.
- Haase, S. R.: Der Seitensprung einer Ehefrau und seine Folgen nach der hethitischen Rechtssatzung. In: *ZABR* 5 (1999), 71–74.
- Hamp, V.: יָד szócikk. In: *TbWAT* II. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1977, 200–207.
- Hartenstein, F.: Ein zorniger und gewalttätiger Gott? In: *VF* 58 (2013), 110–127.
- Hieke, Th.: *Leviticus 16–27*. HThKAT. Herder, Freiburg et alii 2014.
- Hossfeld, F. L.: Das göttliche Strafgericht in Feind- und Fluchpsalmen. In: Holzem, A. (szerk.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. KRiG 50. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2009, 128–136.
- Hossfeld, F. L. – Zernger, E.: *Psalmen 50–100*. HThKAT. Herder, Freiburg et alii 2000.
- Huffman, H.: The Treaty Background of Hebrew YĀDA'. *BASOR* 181 (1966), 31–37.
- Illman, H. J.: שְׁלֹם szócikk. In: *TbWAT* VIII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1995, 94–101.
- Janowski, B.: *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2013.
- Janowski, B.: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Janzen, W.: 'AŠRE' in the Old Testament. In: *HTbR* 58 (1965), 215–226.
- Jenni, E.: *Die hebräischen Präpositionen, I. Die Präposition Beth*. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1992.

- Jeremias, J.: JHWH – ein Gott der „Rache“?. In: Karrer-Grube, Chr. et alii (szerk.): *Sprachen-Bilder-Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld*. FS: R. Bartelmus. AOAT 359. Ugarit-Verlag, Münster 2009, 89–104.
- Jobling, D.: Saul’s Fall and Jonathan’s Rise: Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1–46. In: *JBL* 95 (1976), 367–376.
- Jones, G. H.: “Holy War” or “Yahweh war”? In: *VT* 25 (1975), 642–658.
- Juhász József – Szőke István – O. Nagy Gábor – Kovalovszky Miklós (szerk.): *Magyar Értelmező Kézisgótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1975.
- Kalla, G.: Namengebung und verwandschaftliche Beziehungen. In: Streck, P. – Weninger, S. (szerk.): *Altorientalische und semitische Onomastik*. AOAT 296. Ugarit Verlag, Münster 2002, 123–169.
- Kang, S. M.: *Divine War in the Old Testament and the Ancient Near East*. BZAW 177. De Gruyter, Berlin et alii 1989.
- Keel, O.: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.
- Kellermann, U.: Psalm 137. In: *ZAW* 90 (1978), 43–58.
- Kittel, R.: *Die Psalmen*. KAT XIII. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1929.
- Koch, K.: Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt“ und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut. In: *VT* 12 (1962), 396–416.
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Richardson, M. E. J. – Stamm, J.: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. II. Brill, Leiden 1999.
- Kraus, H. J.: *Psalmen 1–59*. BK XV/1. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Kraus, H. J.: *Psalmen 60–150*. BK XV/2. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Krawczak, P.: „Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!“ (Ps 58,12b) Ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Ps 58. BBB 132. Philo, Berlin 2001.
- Krebelnik, M.: *Die Personennamen der Ebla-Texte*. BBVO 7. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1988.
- Labahn, A.: Metaphor and intertextuality: “daughter of Zion” as a test case: response to Kirsten Nielsen “From oracles to canon” – and the role of metaphor. In: *SJOT* 17 (2003), 49–67.
- Liedke, G.: Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. *Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*. WMANT 39. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971.
- Liedke, G.: ריב szócikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1971, 445–448., 771–777.
- Liedke, G.: שפט szócikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1976, 999–1009.
- Lipinski, E.: נקם szócikk. In: *TbWAT* V. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1986, 602–612.
- Loretz, O.: *Götter-Abnen-Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*. AOAT 290, Ugarit-Verlag, Münster 2003.
- Meinhold, A.: *Die Sprüche. Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31*. ZBKAT 16.2. Theologischer Verlag, Zürich 1991.

- Mendenhall, G.: *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.
- Merz, E.: *Die Blutrache bei den Israeliten*. BZAW 20. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Lipsce 1916.
- Michel, A.: *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*. FAT 37. Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- Mowinckel, S.: *Psalmstudien. V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung*. Verlag P. Schippers, Amsterdam 1961.
- Niehr, H.: *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament*. SBS 130. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987.
- Niehr, H.: שפּ שזóicikk. In: *TbWAT* VIII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1995, 408–428.
- Oxford Dictionary of English*. Revised Edition, Oxford University Press, C. Soanes and A. Stevenson, Oxford 2005.
- Peels, H. G. L.: Passion or justice?: the interpretation of “beyôm nāqām” in Proverbs VI 34. In: *VT* 44 (1994), 270–274.
- Peels, H. G. L.: *The vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*. OTS 31, Brill, Leiden 1995.
- Rabe, N.: „Tochter Babel, die verwüstet!“ (Psalm 137,8) – textkritisch betrachtet. In: *BN* 78 (1995), 84–103.
- Rad, G. von: *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.
- Reider, J.: Etymological Studies in Biblical Hebrew. In: *VT* 2 (1952), 113–130.
- Rewentlow, H.: Der Psalm 8. In: *Poetica* 1 (1967), 304–332.
- Riede, P.: *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*. WMANT 85. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Ringgren, H.: ריב שזóicikk. In: *TbWAT* VII. Kohlhammer, Stuttgart et alii 1993, 496–501.
- Risse, S.: „Wohl dem, der deine kleinen Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert.“ Zur Auslegungsgeschichte von Ps 137,9. In: *BibInt* 14 (2006), 365–384.
- Ruppert, L.: Fluch und Rache psalmen szóicikk. In: *NBL* I. Benzinger Verlag, Zürich 1991, 685–686.
- Sandowicz, M.: Oaths and Curses. *A Study of Neo- and Late Babylonian Legal Formulary*. AOAT 398. Ugarit Verlag, Münster 2012.
- Sauer, G.: נקם שזóicikk. In: *TbHWAT* II. Theologischer Verlag, Zürich 1976, 106–109.
- Sauer, G.: גמול שזóicikk. In: *TbHWAT* I. Theologischer Verlag, Zürich 1971, 426–428.
- Savran, G.: »How Can We Sing a Song of the Lord?« The Strategy of Lament in Psalm 137. In: *ZAW* 112 (2000), 44–58.
- Scharbert, J.: ŠLM im Alten Testament. In: *BZ* 4 (1960), 209–226.
- Scharbert, J.: *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Israel und in seiner Umwelt*. BBB 14. Peter Hanstein Verlag, Bonn 1958.

- Schellenberg, A.: Hilfe für Witwen und Waisen. Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen. In: *ZAW* 124 (2012), 180–200.
- Schmidt, H.: *Die Psalmen*. HAT 15. J. C. B. Mohr, Tübingen 1934.
- Schottroff, W.: *Der Altisraelitische Fluchspruch*. WMANT 30. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.
- Schwemer, D.: Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung. In: Wilhelm, G. (szerk.): *Hattuša-Boğazköy. Das Hetbiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients*. CDOG 6. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2008, 137–157.
- Scolarick, R.: Gerechtigkeit und Gewalt. Psalm 137 in kanonischer Lektüre. In: Baumgart, N. C. – Nitsche, M. (szerk.): *Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte*. ETHS 43. Echter Verlag, Würzburg 2012, 123–139.
- Scolarick, R.: *Trishagion und Gottesherrschaft. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten*. SBS 138. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989.
- Seybold, K.: *Die Psalmen*. HAT I/15, Mohr-Siebeck, Tübingen 1996.
- Seybold, K.: גמל *szócikk*. In: *TbWAT* II. Kohlhammer, Stuttgart etc. 977, 24–35.
- Sommerfeld, W.: Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte. In: Dietrich, M. – Loretz, O. (szerk.): *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS: K. Bergerhof. AOAT 232. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, 447–463.
- Spencer, J. R.: PQD, the Levites, and Numbers 1–4. In: *ZAW* 110 (1998), 535–546.
- Stamm, J. J.: *Die akkadische Namengebung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
- Staubli, Th.: *Die Bücher Leviticus Numeri*. NSKAT 3. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996.
- Steck, O. H.: Der Rachetag in Jesaja LXI 2. In: *VT* 36 (1986), 323–338.
- Steymans, H. U.: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*. OBO 145, Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen 1995.
- Tate, M. E.: *Psalms 51–100*. WBC 20. Word Books, Dallas 1990.
- Theuer, G.: *Der Mondgott in der Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1,24*. OBO 173. Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg – Göttingen 2000.
- Velden, F. van der: *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen*. SBB 37. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997.
- Wagner, A.: *Sprechakte und Sprechanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nabstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*. BZAW 253. Walter de Gruyter, Berlin – New York 1997.
- Ward, M. J.: Psalm 109: David's Poem of vengeance. In: *AUSS* 18 (1980), 163–168.
- Weber, B.: Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79. In: *Bib* 81 (2000), 521–532.

- Weippert, M.: »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des »Heiligen Krieges im alten Israel«. In: *ZAW* 84 (1972), 461–493.
- Weiser, A.: *Die Psalmen*. ATD 14/15. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- Westermann, C.: *Der Psalter*. Calwer Verlag, Stuttgart 1974.
- Wilke, C.: Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses im Alten Orient. In: id. (szerk.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient. Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, 209–244.
- Winter, J. (ford.): *Sifra. Halachischer Midrasch zu Leviticus*. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 42. Jüdischer Buchverlag, Breslau 1938.
- Wofram, H.: *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*. C. H. Beck, München 2001.
- Wright, D. P.: *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford University Press, Oxford 2009.
- Wright, D. P.: Ritual Analogy in Psalm 109. In: *JBL* 113 (1994), 385–404.
- Xeravits G.: A jamniai zsinat mítosza. *Vigília* 77 (2012), 402–409.
- Zenger, E.: *Ein Gott der Rache?* Herder, Freiburg 1998.
- Zenger, E.: Rache szócikk, In: *RGG*⁴ 7. Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 11–12.