

SZABÓ MIKLÓS XAVÉR OFM

A messiás alakja és feladatai Salamon zsoltáraiban

„A Messiás-kép központi vonásait az izráelita királyság területéről kölcsönözték, amely megszűnése után eszményi fényben ragyogott.”
(Adolf von Harnack)¹

„Nem elég olvasni. Újraolvasni – az összes tanácsadók szerint – fontosabb. S nem csak a könyvet kell újraolvasni, melynek emléke halványodik, vagy, melyet első olvasásra nem értettünk meg tökéletesen: a mondatot is újra kell olvasni, a főnevet, igét és jelzőt is, mely végzetesen meghatároz a könyvben valamit.”
(Márai Sándor)²

BEVEZETÉS

A korai zsidó irodalom tanulmányozása virágkorát éli, bizonyítékul elég egy pillantást vetnünk az elmúlt években megjelent publikációkra. Ehhez az irodalomhoz tartoznak a *Salamon zsoltárai*, amelyek műfajaikban, szókincsükben és formáikban a kánoni zsoltárokat imitálják. A görög és szír nyelven fennmaradt költemények egy olyan csoporttól származnak, amelyet erős rokonság fűzött a farizeusokhoz. A biblikusok egyetértenek abban is, hogy a SalZsolt 17,21–46-ban található a messianizmus egyik legkorábbi egyértelmű kifejeződése.³

A Salamon-zsoltárok messiásképét többnyire akkor emlegetik a dogmatikusok és a prédikátorok, amikor a zsidó nép körében a Jézus korában már el-

¹ ADOLF VON HARNACK: *A kereszténység lényege*, Osiris, Budapest, 2000, 94.

² MÁRAI SÁNDOR: *Bölcsességek januártól decemberig*, Helikon, Budapest, 2004, 218.

³ A bevezetéstani kérdésekhez és a költemény fordításához lásd SZABÓ XAVÉR: *Salamon zsoltárai. Bevezetés – fordítás – jegyzetek*, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2009, 13–49; 114–123.

terjedt nacionalista színezetű messiási reménységről beszélnek.⁴ Jézus messiási öntudatából és a „keresztény univerzalizmusból” kiinduló gondolkodás értetlenül áll egy szinte tisztán nemzeti messianizmus előtt. A gyűjtemény messiási elgondolása valóban mélyen nemzeti, ami egyben világos teológiai válasz a Hasmoneus dinasztia, Heródes és a rómaiak uralmi igényeire egyaránt.

A XX. század utolsó harmadának szakirodalma (és ezt az elmúlt évek irodalma is csak ismétli) a dávidi hagyományon túl a költemény messiásképének „ellentétes ideológiai vonásait” hangsúlyozta, a spirituális illetve a harcias jellemzőket.⁵ Igaz, a szöveg nem mentes a feszültségektől,⁶ de ezek az „ellentétes vonások” csak első ránézésre tűnnek ellentmondásosnak. Nem szükséges a messiás alakja és feladatai között feszültséget keresnünk, hiszen a felkenttől elvárt tettek megfelelnek Izrael vezetője királyi tevékenységének. A költeményben a messiás az *ideális király* minőségében jelenik meg, mint kormányzó, felszentelt személy, bíró és katonai vezető, így a királyi hivatal lesz az a rendezőelv, amely egészében áthatja a költemény messiásképét.

A „messiási eszméket” összefogó másik jelenség az, amit a biblikusok *újraolvasásnak* vagy *újraértelmezésnek* neveznek. A SalZsolt 17 szerzője sem tesz mást, mint a prófétai jövendöléseket és más bibliai elbeszéléseket újraolvasva felfedez egy új, saját helyzetére alkalmazható jelentést.

⁴ Vö. HANS KESSLER: Krisztológia, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 1. kötet, Vigilia, Budapest, 1996, 272.

⁵ Vö. JOACHIM SCHÜPPHAUS: *Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des Vorchristlichen Jahrhunderts*, E. J. Brill, Leiden, 1977, 125–126; PIETER G. R. DE VILLIERS: The Messiah and Messiahs in Jewish Apocalyptic, *Neotestamentica* 12 (1981) 75–110.

⁶ WASCHKE felhívja az olvasó figyelmét a szövegben jelentkező feszültségekre: a kettőzésekre (SalZsolt 17,21sk., 32sk.), Isten (17,1.3.46) és a dávidi király uralmának (17,4.21) egybeesésére, valamint a pogány nemzetek felé való pozitív (17,31.34) és negatív (17,22–25) magatartásra. Vö. ERNST-JOACHIM WASCHKE: „Richte ihnen auf ihrem König, den Sohn Davids” – Psalmen Salomos 17 und die Frage nach den messianischen Traditionen, in ID.: *Der Gesalbte: Studien zur alttestamentlichen Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, 133. Véleményem szerint ez utóbbi a legnyilvánvalóbb jele annak, hogy a szöveg előállításának történetében számolnunk kell az akár többszöri redakcióval. A pogány népek Sionra való zarándoklata és a feljűk gyakorolt irgalom a Héber Bibliának egy másik, már egyetemes szemléletet tükröző hagyományvonulata. A másik kérdéses vers a SalZsolt 17,33, amely úgy mutatja be a messiáskirályt, mint aki kerüli a hadakozást. A kép nehezen illeszkedik a harcos messiásképbe.

Tanulmányomban a fenti két alapgondolatot figyelembe véve szeretném újraolvasni a zsoltárt, hogy közelebb kerüljünk a költemény által megrajzolt messiás – egy minden szempontból ideális király – alakjához.

A MESSIÁSI ESZME

A messiási eszme eredete, felbukkanása, meghatározása, természete és jelentősége ma is élénk vita tárgya a korai zsidósággal és a kereszténységgel foglalkozó kutatók között. Egyes kutatók szerint a messianizmus nem volt központi eszme az ókori zsidóságban,⁷ mivel a *masiah* „kifejezés a Kr. e. 200 és a Kr. u. 100 közötti késői zsidó írásokban ritkán áll kapcsolatban a jövőben várható isteni szabadítás személyeivel”.⁸ A múlt század 90-es éveiben történt kutatások eredményeképpen, az írásmagyarázati módszerek megnövekedett érzékenysége és a qumráni szövegek gazdag öröksége miatt a „megszokott”, vagyis az ószövetségi messiási várakozásból kiinduló és az Újszövetséggel végződő, egyenes vonalú, összefüggő szerkezetű dávidi messiásvárást egyre többször szembeállították a zsidóság messiási várakozásainak sokféleségével.⁹ Az újabb kutatás egyik iránya a messiási szövegek kritériumaira összpontosít,¹⁰ illetve a messiás(ok) várásának sokszínűségére érzékenyen reagálva, különböző definíciókat (helyesebben: „munkahipotéziseket”) használ a jelenség leírására.¹¹ Akadnak azonban olyan kutatók is, akik a

⁷ DUNN például a Második Templom zsidósága vallási eszmerendszerének négy alappilléréről beszél (szövetség, kiválasztás, monoteizmus, föld/ország), és nem sorolja közéjük a messianizmust; vö. JAMES D. G. DUNN: *The Parting of the Ways between Judaism and Christianity and Their Significance for the Character of Christianity*, Trinity, Philadelphia, 1991, 18–36.

⁸ MARINUS DE JONGE: „Messiah”, in *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, Doubleday, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1992, 777. A Héber Biblia tényleg nem használja eszkatologikus értelemben a *masiah* címet, az „Eljövendő” témája számos szövegben bennfoglaltan mégis megjelenik, vö. HEINZ-JOSEF FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK: *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Echter, Würzburg, 2002, 103.

⁹ Vö. HEINZ-JOSEF FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK, *Der Messias*, i. m. 11–12.

¹⁰ JOSEPH A. FITZMYER például szigorúan a *masiah* szóhasználatot veszi alapul, vö. *The One Who is to Come*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge, 2007. Szerinte csak akkor beszélhetünk messiási szövegekről, ha a *masiah*, vagy annak megfelelője (pl. *christos*, *unctus*) eszkatologikus értelemben fordul elő a szövegben; továbbá úgy véli, hogy a messiásfogalom nem bővíthető és terjeszthető ki más „fenségcímekre”.

¹¹ Lásd például JOSEPH A. FITZMYER: *The One who is to come*, i. m. 7; GERBERN S. OEGEMA: *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen*

„messiás” kifejezést indokoltan kerülnek, és inkább „pozitív eszkatologikus szereplőkről” beszélnek.¹² Az eltérő meghatározásokat tekintve, a közös pontok a következők: a messiás olyan eljövendő alak, akit Isten tekintéllyel ruház fel, hogy a történelemnek egy kitüntetett pillanatában, akár eltérő szerepekben is, az ő képviselőjeként lépjen fel és tevékenykedjen Izrael üdvösségéért. A SalZsolt 17 költeményben már a görög *christos* (17,32), illetve a szír *mesihó* (17,38) szavak jelenléte lehetővé teszi, hogy biztonsággal beszéljünk messianizmusról.

A SZÖVEG ÉS A SZEREPLŐK BEMUTATÁSA

A történelmi háttérre irányuló legfontosabb kérdés, hogy a költemény két része milyen kapcsolatban áll egymással (SalZsolt 17,1–20; 21–46).¹³ A zsoltár első felének homályos történelmi utalásai két irányba mutatnak: a Kr. e. 63-as pompeiusi időkre (rómaiak bejövetele),¹⁴ vagy a Kr. e. 40 és 37 közötti évekre (Heródes tisztogatása).¹⁵ Az újabb kutatások ez utóbbi lehetőséget részesítik előnyben, így a zsoltár második felét a heródesi évek reflexiójának tekintik. Én magam elfogadom, hogy a zsoltár első fele a heródesi Jeruzsálemben kalauzol bennünket, ám exegézisem eredményeként arra szeretnék rámutatni, hogy a költemény második felének vannak pompeiusi időkre utaló félreérthetetlen jel-

Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, 26; STEFAN SCHREIBER: *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin, 2000, 31.

¹² Vö. GEZA G. XERAVITS: *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Brill, Leiden – Boston, 2002, 2–3.

¹³ ECKHARDT a hármas felosztás mellett érvel (SalZsolt 17,1–10. 11–20. 21–46), vö. BENEDIKT ECKHARDT: PsSal 17, die Hasmonäer und der Herodompeius, *Journal for the Study of Judaism* 40 (2009) 465–492. A *Herodompeius* név már árulkodik a történelmi személyazonosítás nehézségeiről.

¹⁴ Például EMIL SCHÜRER: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, A new English version, revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar and Martin Goodman; Vol. III/1., T&T Clark, Edinburgh, 1986, 194: „Különösen az a tény, hogy a foglyokat nyugatra vitte, csak Pompeiusra és Tituszra érthető.”

¹⁵ A 17,7-ben az „idegen ember”, aki végzett a Hasmoneusokkal, valamint a „törvénytelen” kifejezés Nagy Heródesre utalhat (vö. JOSEPHUS FLAVIUS: *Ant.* XIV, 403). Lásd MARTIN HENGEL: *Gli Zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d.C.*, Paideia, Brescia, 1996, 362.

zései, elég csupán a *katapatein* („össze-, letaposni”) ige jelenlétére gondolni a SalZsolt 2,2 és a 17,22 versekben.¹⁶

Ez az összetettség a zsoltár egészének redakcióját jellemzi. Bármely említett időszak lenne a költemény első felének történelmi háttere, a SalZsolt 17,21–46 egy nehéz helyzetre reagálva szólítja meg Istent, kérve, hogy avatkozzon be a jelen történelmébe. A 17,21–46 szövege, amelyet ma a kezünkben tartunk, viszonylag egységesnek mondható. Mondattani megfontolások alapján a következő szerkezeti felosztást javaslom:¹⁷

- I. 17,21–25: a királyi messiás eljövételéért mondott fohász,
- II. 17,26–43: a messiáskirály leírása,
- III. 17,44–46: az imádság lezárása.

A zsoltárban öt szereplőt különíthetünk el. *Isten*, akit a zsoltáros többféleképpen szólít meg, számára Isten abszolút fensőbbiség: Isten (7–9, 31–32), Úr (10, 21, 30–31, 34, 39, 46) és Király (1, 34, 36). Amíg a zsoltár első felében (1–20) a *szerző* gyakran használja a „mi” személyes névmást (1, 3, 5, 11, 17 versek), addig a költemény második felében kívülállóként könyörög a messiás elküldéséért (21: „támaszd *nekik* királyukat”, 32: „királyuk”, 27: „köztük”, „közöttük”, 32: „fölöttük”, 41: „öket”). A *választott népre* is különböző kifejezéseket találunk: Izrael (4, 21, 42 [*bis*], 44, 45), Jeruzsálem (14, 15, 22, 30), szent nép (26), az Úr népe (35), nagy nép (36), megszentelt nép (43), az Úr nyája (40). A zsoltárban a *bűnösök* jelölhetik az egyes személyeket (20), a szó azonban alapvetően a zsidó vezetőségre vonatkozik (5, 23, 25, 26; „ők”: 6, 7, 8, 9, 12,

¹⁶ SalZsolt 2,2: „Idegen pogányok mentek fel áldozati oltárodhoz, gögjükben összetaposták (*katapatusan*) saruikkal”; SalZsolt 17,22: „Övezd fel őt erőddel, hogy megtörje az igazságtalan uralkodókat, hogy megtisztítsa Jeruzsálemet a pogány népektől, akik gyalázatosan eltiporják őt (*katapatuntón*).” Az ige más apokrif iratokban is a Templom megszentelésének kontextusát idézi fel, vö. 3Makk 2,18: „Összetapodtuk (*katapatésamen*) a Szentély házát, ahogy a bálványok házait összetapodják (*katapatuntai*).”

¹⁷ Az első részben a költő három imperativussal fordul Isten felé („lásd”, „támaszd”, „övezd fel”), a mellékmondatokban pedig többnyire egyszerű vagy névelős főnévi igenevet találunk. A görög szöveg második részének főmondataiban kizárólag jövő idejű igealakokat találunk, a mellékmondatokban pedig ismételten főnévi igenevet. Ilyen nyelvtani megkülönböztetés alapján javaslom (a redakció szempontjából is), hogy az első részt tekintsük a költemény központi magjának, amelyre ráépültek a további versek. Szintén egy újabb redakciós fázisok lehetnek a kissé mesterkélt *diapsalma* kifejezést követő versek (17,30–43), valamint a keretet biztosító záró-versek, amelyek Isten királyi voltának teológiai igazságát emelik ki. A második szakasz jövő idejű alakjait a szerző és közössége meggyőződésének és igényei kifejeződésének tekintem.

15, 19, 24, őket jelöli a „szövetség fiai” szókapcsolat is a 15. versben).¹⁸ A költemények másik főszereplője a *messiáskirály*. A következőkben az ő alakjára és feladataira szeretnék összpontosítani.

A MESSIÁSKIRÁLY MINT KORMÁNYZÓ

A királyság intézménye nem tartozott a választott nép alapvető intézményei közé, illetve a királysággal szerzett tapasztalatok is két irányba mutatnak: kritikus hozzáállás és JHWH ajándékként való értékelés.¹⁹

Az uralkodás témája az egész zsoltáron végigvonul.²⁰ A messiáskirály uralkodni fog Izrael felett (vö. 17,21), egy nagy nép felett uralkodik (vö. 17,36), az Úr nyáját legelteti (vö. 17,40) és vezeti (vö. 17,41). A SalZsolt 17,21–46 a királyi messianizmus fejlődésébe illeszkedik bele.²¹ Egy tanulmányában Sacchi felhívja a figyelmet a Krisztus előtti első évszázad „messiási” mozgalmaira, amelyek kapcsán Josephus Flavius a „király” főnevet (gör. *basileus*), vagy a „királyként uralkodni” (*basileuein*) kifejezést használja (vö. *AJ* 17,272. 278. 281. 285). A szóhasználatról a neves olasz kutató arra a megállapításra jut, hogy „az általános történelmi helyzet egy erős, anti-Hasmoneus politikai ellenállást jelez, amely egy dávidi ivadék, Izrael egyetlen, törvényes és felkent királyának várásában találta meg zászlaját”.²²

¹⁸ Utóbbihoz lásd JOSEF SCHREINER – RAINER KAMPLING: *Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Echter, Würzburg, 2000, 72.

¹⁹ Magyar nyelven lásd HANS WALTER WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat – PRTA, Budapest, 2001, 235–243; RÓZSA HUBA: *Üdvösségkövetítők az Ószövetségben*, Szent István Társulat, Budapest, 2001, 53–72; NORBERT LOHFINK: *Haragos visszatekintés az államra. Előadások a Sámuel és Királyok könyveinek választott kulcsszövegeiről*, Szent István Társulat, Budapest, 2005.

²⁰ Az „uralom” szemantikai mezője a következőképpen néz ki: *agó* (17,41); *archó* (17,36); *aphégeomai* (17,26); *basilea* (17,3); *basileion* (17,4. 6); *basileus* (17,1 [bis]. 4. 20. 21. 32 [bis]. 34. 42. 46); *basileuó* (17,21).

²¹ Magyar nyelven a királyi messianizmus fejlődéséről lásd JOHN L. MCKENZIE – RAYMOND E. BROWN: Az ószövetségi gondolkodás elemei, in Raymond E. Brown – Joseph A. Fitzmyer – Roland E. Murphy (szerk.): *Jeromos bibliakommentár III. Bibliikus tanulmányok*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 444–447.

²² PAOLO SACCHI: Figure superumane e attesa messianica fra il II secolo a.C. e I secolo d.C., in Annalisa Giuda – Marco Vitelli (eds.): *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2006, 72.

Valóban, először költeményünkben figyelhető meg a *christos* (héb. *masiah*) és a „Dávid fia” cím összekapcsolása. Ez utóbbi elnevezés néhány antik kifejezés felújítása (vö. „Izaj gyökere”, Iz 11,10; „Dávidnak igaz sarja”, Jer 23,5). Már a bibliai, de főleg a korai zsidó és a poszt-biblikus irodalomban is igen összetett Dávid-képpel találkozunk, ahol többek között Dávid a messiás prototípusaként jelenik meg.²³ Az alábbiakban csupán néhány, a Héber Bibliában is felbukkanó képet emelek ki, amelyet a SalZsolt 17 más, korai zsidó íráshoz hasonlóan megemlít:

- *felkent, megszentelt* (SalZsolt 17,32; 4Ezd 7,12),
- *eszményi király* (2Kir 16,2–3; 22,2; SalZsolt 17,21),
- *győzelmes harcos* (1Sám 21,11; Sir 47,3–7),²⁴
- *bölcs és tanult* (2Sám 14,20; 11QPs^a 27,2; SalZsolt 17,32),
- *szép* (1Sám 16,12; SalZsolt 17,42),
- *pásztor* (2Sám 5,2; SalZsolt 17,40),
- *jámbor ember* (Sir 47,8; SalZsolt 17,36).

A MESSIÁSKIRÁLY MINT FELSZENTELT SZEMÉLY

A felkenéssel a király hosszú távra kapott felhatalmazást feladatára, hiszen „az olajjal fölkenés szent aktusa azt jelenti, hogy hosszú időre megőriznek egy bizonyos szubsztanciát, erőt”.²⁵

Bár a költemény néhány eleme megengedné,²⁶ hogy a messiás papi szerepeiről beszéljünk, itt a király a maga felszentelt mivoltában áll előttünk.²⁷ Ő

²³ A Krónikák könyvében például Dávid „második Mózesként” jelenik meg. Magyar nyelven lásd KUSTÁR ZOLTÁN: *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa*, DRHE, Debrecen, 2002, 33–34.

²⁴ A dávidi „militáns” messianizmus eredetéről és fejlődéséről lásd KENNETH R. ATKINSON: On the Herodian Origin of Davidic Militant Messianism at Qumran: New Light from *Psalms of Solomon* 17, *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 435–460.

²⁵ MARTIN BUBER: *A próféták hite*, Atlantisz, Budapest, 1998, 90.

²⁶ A megtisztítást jelző *katharizó* ige kapcsolódhat a papsághoz is (vö. Lev 13,6. 23; 14,7). A törzsek felosztására, különválasztására utaló *katamerizó* görög ige (héber: *náhal*) a SalZsolt 17,28-ban szintén utalhat papi feladatra, hiszen József könyvében Eleázár pap is segít a földosztásban (14,1). A megszentelés (17,30: *hagiasmos*) kultuszhoz kapcsolódó szókinccs, az áldás feladata (17,35) pedig papi funkciót hívhat elő az olvasóban.

²⁷ O’DELL egy tanulmányában arra hívta fel a figyelmet, hogy a költemények messiása papi funkciók nélkül jelenik meg, hiszen a Hasmoneus pap-királyok képe még túl élénk a zsoltár-

Izrael helyreállítója szent, királyt is megillető funkciókkal. Akárcsak a történelmi Dávid (2Sám 6,18) és a trónján őt követő Salamon (1Kir 8,14. 55), a messiáskirály is megáldja népét (SalZsolt 17,35b).

A legtitokzatosabb cím a görög változat 32. versében olvasható: *christos kyrios* (szír: *mesihó morjó*), szó szerint „felkent úr”. Egyik szövegváltozat sem kínál variánst, a kutatók mégis a gyűjteményben többször is felcsendülő (SalZsolt 18,1.5. 7) és megszokott kifejezés félrefordításának (vö. *mesiah adonaj*, „az Úr felkentje”), visszhangjának vagy éppen másolói hibának tekintve, javítani akarják a szöveget. Elképzelhető, hogy a *kyrios* szó itt most nem Istent jelöli, pusztán az adott időszak ismerősen csengő udvariassági formulája („Uram, királyom”).²⁸ A király Istenhez való egyedülálló kötődése más módon kap hangsúlyt a költeményben. A „felkent úr” kifejezés egyesíti az uralkodói tekintély (*kyrios*) és a felkenés által megszentelt személy (*christos*) fogalmát.

A MESSIÁSKIRÁLY MINT BÍRÓ ÉS KATONAI VEZETŐ

Az 1Sám 8,20 szerint a király legfőbb feladata a bírászkodás és Izrael hadainak vezetése. A peres ügyekben való döntés, az igazságszolgáltatás és a megsértett jog helyreállítása bírói feladat volt. A *sófét* héber szó, amely gyakran jelölte a népet irányító kormányzót (vö. Dán 9,12), a bibliai szövegekben gyakran párhuzamban áll a „király” szóval, vagy éppenséggel helyettesíti is azt (vö. Zsolt 2,10). A kánoni 72. zsoltár az uralkodó király felé kiélezetten hangsúlyozza az igazságosság általános elvárásait. Ezek a versek úgy tekintenek a messiásra, mint az ítélet meghozójára, végrehajtójára, Dávid ivadékára, Salamonra, akinek „halló szíve volt, hogy ítélje” (1Kir 3,9), vagyis hogy kormányozza népét.

A *Salamon zsoltáiraiban* a messiás mint bíró megítéli

- „a nép törzseit” (17,26),
- „a népeket és a nemzeteket” (17,29),
- „a megszentelt nép törzseit” (17,43);

költő emlékezetében, vö. JERRY O’DELL: *The Religious Background of the Psalms of Solomon*, RQ 3 (1961) 247. ZACHARIAS viszont kiemeli a költemény messiási alakjának főpapi funkcióit is, vö. DANIEL H. ZACHARIAS: „*Raise up to them their King*”. *Psalms of Solomon 17–18 in the Context of Early Jewish Messianism*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, 2008, 47.

²⁸ „Innen nézve a dávidi király ’felkent úr’ megjelölése nagy megtiszteltetés, de nem istenítés”, vö. CRAIG A. EVANS: *Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity*, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 3 (2006) 21–22.

A messiás alakja és feladatai Salamon zsoltáraiban

- megfeddi a bűnösöket (vö. 17,25),
- lesújt szájának szavával (vö. 17,35),
- megfeddi a fejedelmeket (vö. 17,36).

A költeményből kiemelkedő erőszakos, harcos messiás csupán a királyi funkciókat mutatja:

- megtöri az igazságtalan uralkodókat (vö. 17,22),
- megtisztítja Jeruzsálemet a pogány népektől,
- eltávolítja a bűnösöket az örökségből (vö. 17,23),
- összetöri a bűnösök gögjét,
- összetöri vasvesszővel a bűnösök teljes mivoltát (vö. 17,24),
- elpusztítja szájának szavával a törvénysértő pogány népeket,
- megfutamítja a bűnösöket (vö. 17,25),
- „igába hajtja a pogányok népeit” (17,30),
- eltörli a bűnösöket (vö. 17,36).

A SalZsolt 17,33 felvonultatja a deuteronomiumi törvény királytükrének elvárásait is (MTörv 17,14–20 és 20,1), és úgy mutatja be a messiáskirályt, mint aki nem táplál harci ambíciókat: „Nem lovakban, lovasban és íjban reménykedik, nem halmoz fel magának a csatára sem aranyat, sem ezüstöt, nem engedi, hogy egyetlen nép is reménykedjék a csatában.” A Második Törvénykönyvben olvasható előírások „demokratizálják” (G. Braulik) ezeket a hagyományos királyi feladatokat.²⁹ Bár a szöveg nem folytatja a Deuteronomium idézését, az ókori olvasó, aki tisztában volt az Írásokkal, jól tudta, hogy a szakasz a Törvény tanulmányozásáról is szól. Azt gondolom, hogy ebben a versben, ha rejtetten is, egy olyan királyi alak jelenik meg, aki „minta izraelitaként” (H. W. Wolff) a Tóra tanulmányozásában gyakorolja magát.³⁰ A gondolat megjelenik a SalZsolt 17,32-ben is, ahol a szöveg szerint a messiás „Istentől *tanított* király lesz”. A görög *didaktos* szó kiemeli a messiás harcra edzettségét (vö. 1Makk 4,7; Zsolt 143,1), ugyanakkor a Tórához való hűséget is jelöli (vö. Iz 54,13). Evans megjegyzi, hogy később a rabbinikus irodalom fogja ezt a témát gazdagon kifejteni, ahol bizonyos hagyományokban a messiást nagy szentírástudóként ábrázolják.³¹

²⁹ Vö. GEORG BRAULIK: *Deuteronomium II (16,18–34,12)*, Echter Verlag, Würzburg, 1992, 127.

³⁰ Vö. HANS WALTER WOLFF: *Az Ószövetség antropológiája*, i. m. 241.

³¹ Vö. CRAIG A. EVANS: *Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity*, i. m. 21. A kiváló tudós ugyan nem ad további útmutatásokat, de NEUSNER könyve az érdeklődő segít-

A KÖLTEMÉNY ÍRÁSKÉPE

A kutatástörténet során sokan rámutattak, hogy a SalZsolt 17 szerzője milyen alaposan ismerte az Írásokat.³² A zsoltárt a Héber Bibliának számos szakasza befolyásolta, mint például Nátán próféciája (2Sám 7), Izajás (2; 11; 60; 66) és Ezekiel prófétától vett „messiási” szövegek (34; 37; 45; 47), valamint néhány király-zsoltár (Zsolt 2; 72; 89). A szó szerinti utalásokon túl a legfontosabb szövegek kétségtelenül az Iz 11,1–5³³ és a Zsolt 2,³⁴ amelyek a korai zsidó irodalomban nagy karriert futottak be. Az sem elhanyagolható tény, hogy az izajási Szolga-énekekkel is találunk megfeleléseket.³⁵

ségére lehet: JACOB NEUSNER: *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism: The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine (Part Two: Teleology)*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, 91–93.

³² Vö. HERMAN L. JANSEN: *Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben“*. Eine literaturgeschichtlich-soziologische Untersuchung, I Komisjon hos Jacob Dybwad, Oslo, 1937, 43: „egyetlen más közösségi panaszének sem tartalmaz annyi bölcsességi gondolatot és orákulumot, mint a SalZsolt 17”; PIERRE GRELOT: *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Borla, Roma, 1981, 99: „Rendkívül szisztematikusan gyűjti össze azokat a szentírási szakaszokat, amelyeket a király-zsoltárokból, Izajás, Mikeás és Ezekiel eszkatologikus szövegeiből vesz, hogy megfesse a szabadító király ideális képét.”

³³ Vö. RODRIGO F. DE SOUSA: *Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12*, T&T Clark, New York – London, 2010, 138–156; ANNALISA GUIDA: *Il germoglio di Iesse ed il «soffio delle sue labbra» (Is 11,4): sviluppi di un'intertestualità influente tra II secolo a.C. e I secolo d.C.*, in Annalisa Giuda – Marco Vitelli (eds.): *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, i. m. 175–188.

³⁴ Vö. JOHN J. COLLINS: *The Interpretation of Psalm 2* és ERIC F. MASON: *Interpretation of Psalm 2 in 4QFlorilegium and in the New Testament*, in Florentino García Martínez (ed.): *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, Brill, Leiden – Boston, 2009, 49–66; 67–82.

³⁵ WILLITTS felhívja a figyelmet a SalZsolt 17,26–43 és a Szolga második énekének (Iz 49) közös témájára, a misszió és a messiási pásztor-király bemutatására: a Szolga szája hathatós az ítékezésben (Iz 49,2 » SalZsolt 17,35); JHWH megdicsőül Szolgájában (Iz 49,3 » SalZsolt 17,31); a Szolga reménye: JHWH (Iz 49,4 » SalZsolt 17, 34. 39); Izráel újraegyesítése (Iz 49,5. 12. 18 » SalZsolt 17,26); a Szolga ereje: JHWH (Iz 49,5 » SalZsolt 34. 37–38); a törzsek újjáalapítása (Iz 49,6. 8 » SalZsolt 17,28); a pogány népek üdvössége (Iz 49,6 » SalZsolt 17,30. 34); a pogány népek eszközei lesznek a szétszóródottak visszatérésének (Iz 49,22–23 » SalZsolt 17,31). Vö. JOEL WILLITTS: *Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2007, 82.

Az újraolvasásnak arra a gyakorlatára szeretnék egy példát hozni, amikor a szerző nem messiási jövendölésből, hanem bibliai elbeszélésből csupán egy, számára „végzetesen meghatározó” (Márai Sándor) főnevet vagy jelzőt értelmez újra. A SalZsolt 17,42-ben szereplő görög *euprepeia* szó egyaránt jelent szépséget és méltóságot. Ennek kapcsán Horbury nem áttal a messiáskirály preegzisztenciájáról beszélni.³⁶ Dávid kiválasztásának történetében a szépség és a „jó megjelenés” (1Sám 16,12) az isteni kiválasztást jelzi. Horbury két messiási zsoltáridézet segítségével mutat rá a kifejezés fontosságára: Zsolt 44,4 (LXX, Órigenész regisztrációja alapján): „dicsőségedben és szépségedben”, valamint Zsolt 109,3 (Teodotion fordításában): „a szentség szépségében”. A Salamon-zsoltárok messiása, mint egy új Dávid, szépséggel és méltósággal rendelkezik. Ugyanakkor ezek a fogalmak a kánoni Zsoltárok könyvében a költeményünkben is felbukkanó erőhöz kapcsolódnak (vö. Zsolt 92,1), így együtt képviselik a királyság „jeleit”.

Végezetül érdemes egy kis figyelmet szentelni a bibliai hagyományanyag kezelésére. A prófétai jövendöléseken túl az egyik kiemelkedő hagyomány: a népek zarándoklata a jeruzsálemi Templomba. A SalZsolt 17,30–31 kizárólag izajási jövendöléseket alkalmazva emeli témává ezt a messiási jelet (Iz 2,2, illetve Mik 4,1; Iz 49,22; 55,5; 66,18). Egy másik érdekesség, hogy a királyi messianizmus a nemzeti reménységből megszülető „messiási eszme” legősibb vonulata, és emellett a zsoldár olyan hagyományokat vonultat fel, amelyek Izrael népének *korai* időszakára helyezhetők:³⁷

- a pusztában való tartózkodás (SalZsolt 17,17) már Ózeásnál is az üdvösség idejét jelenti (2,16 k);
- a messiáskirály kiterjeszti hatalmát a korábbi határokra, visszaállítja a régi határokat és újra felosztja az országot: „különválasztja őket [ti. Izrael fiait] törzseik között a földön” (SalZsolt 17,28);
- a messiáskirály a „pásztor” *ösi* címét viseli (SalZsolt 17,40).³⁸

³⁶ Vö. WILLIAM HORBURY: *Messianism among Jews and Christians. Biblical and historical studies*, T&T Clark, New York – London, 2003, 61–62. HORBURY az Isten által ismert, tehát *kiválasztott* nap (SalZsolt 18,5: *eis hémeran eklogés*) és a messiáskirály szépsége kapcsán, amelyet Isten már előre ismert (SalZsolt 17,42: *hén egnó*), a messiás preegzisztenciájáról beszél. Ehhez segítségül hívja az *anaxis* főnevet is (SalZsolt 18,5), amelyet nemcsak úgy lehet értelmezni, hogy „elővezetés”, „felemelés”, hanem *ismételt* elővezetés. Ebben a preegzisztens értelemben Isten újra, ismét felemeli Felkentjét.

³⁷ Vö. HEINZ-JOSEF FABRY – KLAUS SCHOLTISSEK: *Der Messias*, i. m. 37–38; 115.

³⁸ Vö. CESLAS SPICQ: Basilea, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento, Supplementi* 4, Paideia, Brescia, 1988, 304. A cím nem annyira a pásztorcivilizáció tapasztalatát akarja aláhúzni, sok-

ÖSSZEFOGLALÓ GONDOLATOK

A messiáskirály feladatai, mint láttuk, egyaránt vonatkoznak a pogány népekre és a választott népre. A XIX. század végén Ryle és James a messiás küldetése kapcsán két funkcióról beszélt: a messiáskirály destruktív és restaurációs szerepéről.³⁹ A mai szakirodalom a messiás harci vonásait hangsúlyozza, ezzel azonban szem előtt téveszti a messiási zsoltárt egybetartó királyi hivatalt. Bár a költemény messiásképét uralni látszik a katonai szerep (Kenneth Atkinson kifejezésével: „dávidi militáns messianizmus”), a szöveg mégsem beszél messiási háborúról, mint ahogy azt a későbbi zsidó írások előszeretettel teszik;⁴⁰ sőt még ennek a harcos messiásnak a képe is távoli a Teremtés könyvének palesztinai Targum festette messiásképétől: „Milyen szép a messiáskirály, akinek Júda házából kell támadnia! Felövezi derekát és harcba száll ellenségeivel, megöli a királyokat és a fejedelmeket, egyetlen király sem képes ellenállni neki erővel. Vérével bevörösíti a hegyeket. Ruhája vértől ázik, olyan, mint a szőlőtaposóké” (a Ter 49,11-hez).⁴¹

A messiás ember, „természetszerűleg magán hordozza az emberi lét korlátozottságait”,⁴² nem beszélhetünk isteni eredetéről, sem preegzisztenciájáról, egy sajátos, bensőséges kapcsolat mégis szorosan Istenhez fűzi: kiválasztása isteni, mert csak Isten tudja, hogy mikor lesz király (SalZsolt 17,21), uralma részese-
dés Isten uralmában (17,1. 34. 46), hatalmát nem befolyásolják a számítások és az emberi érdekek (17,34), Isten Lelke van vele, néhány megbízatása (ítélkezés, büntetés) az „isteni” feladatokban való részesedés, jellemzésében pedig a

kal inkább egy ókori közel-keleti képvilág alkalmazásával van dolgunk. Vö. COLOMBAN LESQUIVIT – XAVIER LÉON-DUFOUR: Pásztor és nyáj, in Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Bibli-kus teológiai szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 2009, 1079: „Az ősi Keleten (Babilónia, Asszíria) a királyok szívesen tekintették magukat úgy, mint pásztorokat, akikre az istenség rábízta a nyáj juhainak összegyűjtésének és gondozásának szolgálatát.”

³⁹ Vö. HERBERT E. RYLE – MONTAGUE R. JAMES: *ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ: Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1891, liii.

⁴⁰ Vö. PIOTR NYK: Die Vorstellung vom endzeitlichen Krieg in Israel. Gewählte Texte aus der ausgehenden Epoche des Zweiten Tempels mit Kommentar, *SJ* 7 (2004) 305.

⁴¹ SAMSON H. LEVEY: *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati – New York – Los Angeles – Jerusalem, 1974, 9.

⁴² JOSEF SCHREINER: *Az Ószövetség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2004, 334.

zsoltárszerző „félisteni jellemzőket tulajdonít neki” (hatalmas, igaz, bűn nélküli).⁴³ Minden *idealizálás* ellenére földi uralkodó lesz, Izrael igaz királya. Eljövetelekor ősi próféciák teljesülnek be; uralkodása nem kis eredményt hoz: a nép között szentség, biztonság, igazságosság fog uralkodni, a nép maga szent lesz, megszentelt, vagyis Isten tulajdona.

A költemény szerzője és a mögötte álló közösség bizonyos szentírási szövegeket messiásinak tekintett. Az *újraolvasás* során ezekben a szakaszokban felfedeztek egy új, saját helyzetükre alkalmazható jelentést. Az intertextualitás alapigazsága szerint „minden szöveg idézetek mozaikjából épül fel, minden szöveg egy másik szöveg abszorpciója és átalakítása”;⁴⁴ a költeménybe beépített bibliai versek összeillesztése több, mint egyszerű antológia. A SalZsolt 17,21–46 az első század zsidó spiritualitásának egy darabja, amelyben észlelhető az egyes messiási eszmék rendszerező szemlélete is.

A messiás elküldéséért mondott imádság egy értelmezési lánc tagjaként úgy áll előttünk, mint a Kr. előtti I. század kreatív, korai zsidó exegézisének tanúja.

⁴³ GEORGE W. E. NICKELSBURG: *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Minneapolis, 2005, 242. MOWINCKEL a messiás emberfeletti kvalitásairól beszél, vö. SIGMUND MOWINCKEL: *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Cambridge University Press, Grand Rapids (MI) – Cambridge, 2005, 323.

⁴⁴ JULIA KRISTEVA: Wort, Dialog und Roman bei Bachtin, in Jens F. Ihwe (Hrsg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II.*, Athenäum-Verlag, Frankfurt am Main, 1972, 348.