

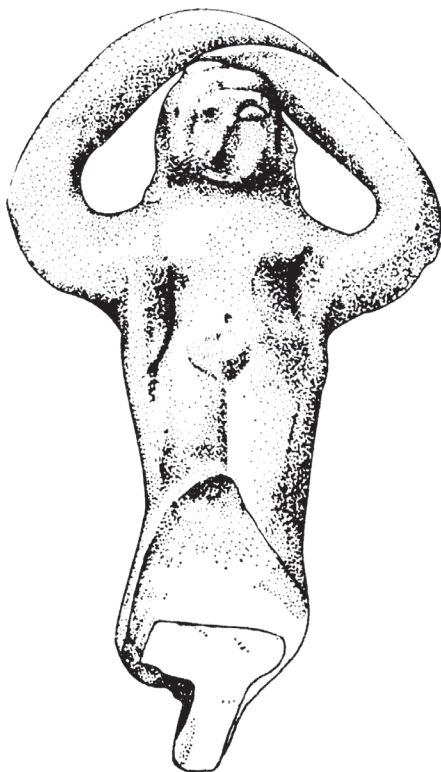
Móricz Nikolett (1988) pszichológus és teológus, a Heidelbergi Egyetem Teológiai Karának doktori hallgatója. Disszertációját *Traumák a zsoltárookban. Erőszaknarratívák poétikai feldolgozása a 22., 88., 107. és 137. zsoltár példáján* címmel írja.

Traumák a zsoltárookban

Az erőszak narratívájának poétikai feldolgozása a 22. zsoltár példáján

Móricz Nikolett

Traumatikus élmények az ókor óta alapjaiban rengetik meg a világ kulturális és szimbolikus reprezentációinak rendjét és a vallási identitásképződési folyamatokat is.¹ E jelenségek több dimenziót fognak át: nemcsak a tünetképzés szintjén íródnak a testbe,² hanem megnyilvánulnak a bevett nyelvi struktúrák töredézetté válásában,³ a nyilvános diskurzus alakzataiban,⁴ és ily módon hatással vannak a történetírás⁵ és a kulturális emlékezet⁶ hagyományképző folyamataira is. Az ószövetségi bibliatudományban a kétezres évek eleje óta mutatkozik fokozatosan növekvő érdeklődés a traumakutatás iránt.⁷ Tanulmányom egyfelől ezen új hermeneutikai megközelítés kritikai módszertani vizsgálatára irányul, másfelől a zsoltárkutatás számára nyíló új értelmezési lehetőségek feltárására. Így értekezésem a Zsoltárok könyvének traumairodalmi olvasatára és elemzésére tesz kísérletet, olyan irodalmi műként értelmezve azt, melybe az erőszak egyéni és kollektív reprezentációi (háborús élmények, deportációs tapasztalatok, a fogság és üldöztetés narratívái stb.) íródtak. Hipotézisem alapján a zsoltárok mint liturgiai használatú szövegek és az imádság irodalmi formái egyrészt az elszenvedett traumák fenomenológiai lenyomatát rögzítik, másrészt irodalmi teret nyújtanak e horrosztikus tapasztalatok egzisztenciális és teológiai célzatú feldolgozásához. Az irodalom- és kultúratudományi traumaelméletekből adódó módszertani megfontolásokat, kiegészítve a narratív exegézis módszertánával, a 22. zsoltár értelmezésének példáján érvényesítem (a zsoltár szövegét lásd a margón). A záró rész áttekinti a zsoltár elbeszélőfolyamában színre lépő, reziliencia irányába mutató poétikai struktúrákat.



1. kép. Jajgató figura, Kr. e. 12/11. század, Tell Aitun (Lákis) (© Stiftung Bibel + Orient Freiburg CH., ID: 34796)

Traumák a Bibliában

A „trauma” fogalma az ókor óta használatos kifejezés az orvostudományban. A görög *trauma* főnév jelentése ’sérülés, sebesülés, seb’, mely a *titróskó*, ’átfúr, megsebesít’ igéből levezetve szövetkárosodással járó sérülést jelöl. Tágabb értelemben mindazon sérülések következményeit magában foglalja, melyek külső erőhatások folytán következnek be.⁸ A Septuaginta fordításában a kifejezés súlyos testi sérüléseket és erőszakos cselekményeket jelöl, melyeket emberek idéznek elő (1Móz 4,23; 2Móz 21,25; Jud 9,13; 13,18; JSir 27,21; Ézs 1,6; Jer 10,19; Ez 32,29). A Bírak könyvének 15. fejezetében Isten üreget (*trauma*) váj egy számár állcsontjában (9. vers), hogy a szomjazó Sámson számára vizet fakasszon. Jób traumái elrettentik barátait (Jób 6,21) és őt is hallgatásra készítik. Erőszakos csoportkonfliktusok esetén, illetve háborús kontextusokban a meggyilkoltak holttestéről (*traumatias*) olvashatunk (1Móz 34,27; Bír 16,24; 20,31; 20,39; 2Sám 1,25; 23,8.18; 1Kir 11,15; 1Krón 10,8; 11,11.20; Zsolt 88,6; JSir 2,12; Ez 6,4.13; 26,15; 2Mak 4,42; 8,24). 4Móz 21,1 a nyílt terepen fekvő, ismeretlen kéz által meggyilkolt áldozat esetét tárgyalja.⁹ A *traumatizó* ige szömezejébe tartozik a tehetetlenség, öntudatlanság és kiszolgáltatottság aspektusa is (1Sám 31,3; 1Mak 16,9; Ézs 53,5).¹⁰ Az Újszövetségben előforduló, hasonlóképp erőszakos cselekmények az áldozat(ok) szemszögéből

- 1a *A karmesternek: „A hajnalpír szarvasa” alapján,*
 b *Ének Dávid vonatkozásában.*
- 2a *Én Istenem, én Istenem, mi célból hagytál el engem?*
 b *Távol vagy szabadulásomtól – üvöltésem szavaitól.*
- 3a *Istenem, hívlak nappal,*
 b *de nem válaszolsz,*
 c *és éjszaka,*
 d *de nincs nyugalom számomra.*
- 4a *Pedig te szent vagy,*
 b *trónolván Izráel magasztaló énekein.*
- 5a *Benned bíztak atyáink,*
 b *bíztak és megmentetted őket.*
- 6a *Hozzád kiáltottak*
 b *és megmenekültek,*
 c *benned bíztak*
 d *és nem szégyenültek meg.*
- 7a *De én fűreg vagyok*
 b *és nem ember,*
 c *az emberek gúnytáblája,*
 d *és megvet a nép.*
- 8a *Mindazok, akik látnak, gúnyolódnak rajtam,*
 b *ajkukat biggyeszítik*
 d *és fejüket csóválják:*
- 9a *„Bizza יהוה,*
 b *ő megmenti,*
 c *kiragadja,*
 d *hisz kedvét lelte benne.”*
- 10a *Mert te vagy az, aki anyám méhéből kihoztál*
 b *bizalmat plántálván belém anyám emlőin.*
- 11a *Rád hagyatkozom az anyaméhtől fogva,*
 b *anyám méhétől kezdve Istenem vagy te.*
- 12a *Ne légy távol tőlem,*
 b *mert baj közeleg,*
 c *és nincs, aki segítsen.*
- 13a *Sok bivaly vesz körül,*
 b *a básáni bivalyok zárnak körbe.*
- 14a *Feltájták ellenem szájukat,*
 b *(mint) egy marcangoló, ordító oroszlán.*
- 15a *Mint víz öntetem el,*
 b *és számállnak csontjaim/tagjaim,*
 c *szívem, mint a viasz,*
 d *megolvad a bensőmben.*
- 16a *Kiszáradt, mint a cserépdarab az erőm,*
 b *és nyelvem az inyemhez tapadt,*
 c *és a halál porába fektetsz le engem.*
- 17a *Mert körülvesznek a kutyák,*
 b *a gonosztevők hordája kerít be,*
 c *mint egy oroszlán – karjaim és lábaim.*
- 18a *Meg tudom számlálni valamennyi csontomat,*
 b *ide néznek, rám néznek.*
- 19a *Felosztják ruháimat egymás között,*
 b *és felsőruházatomra sorsot vetnek.*
- 20a *Ó, יהוה, ne légy távol,*
 b *erősségem, siess segítségemre!*
- 21a *Mentsd meg a kardtól életemet,*
 b *egyetlenemet a kutyák mancsától.*

(Luk 10,34; ApCsel 19,16) és az elkövető(k) perspektívájából (Luk 20,12) is ábrázolásra kerülnek.

Ezzel szemben a bölcsességirodalomban pszichés sérülések bármilyen fizikai behatás nélkül is előfordulhatnak (Péld 27,6; Sir 27,25; 30,7; 31,30) az észlelés szintjén fellépő heves sokkreakciót, illetve töréspontot jelölve, mellyel az egyén a személyközi kapcsolatok terén konfrontálódhat (Sir 27,25): „Aki a követ a magasba dobja, annak fejére hull az vissza, s az álnok csapás az álnoknak okoz sebeket” (*traumata*). ApCsel 19,16-ban csupán nehezen írható körül a test homeosztatisz egyensúlyának felborulása és a pszichés sérülés közötti határmezsgye: e helyütt egy ember gonosz lélektől (*to pneuma to ponéron*) győzetik le (*katakryieusas*), sérülést szenvedve (*tetraumatismenus*). Az apostoli atyák a traumákat teologumenon formájában értelmezik: az 1. Kelemen-levél 16. fejezetében Krisztus az emberi bűnök következtében (*dia tas hamartias*) sebesül meg, azaz traumatizálódik (5. vers); a Barnabás-levél 5. fejezetében pedig törvénytelen ségek miatt (*anomía*) sebesített meg (2. vers).¹¹ E kontextusban Krisztus traumatizálódása az emberi esendőség tükrében, hamartológiai szempontból nyer értelmet.

A modern traumakutatás kezdetei

A traumáról alkotott, az elsődlegesen súlyos testi sérüléseket előtérbe helyező ismeretek, az elmúlt évszázadok során bővültek a jelenség lelki mechanizmusával. Euro-amerikai kontextusban a traumakutatás különféle pszichológiai iskolák, polgárjogi mozgalmak, illetve kritikai és emancipációs diskurzusok társadalmi és politikai összefüggésrendszerében fejlődött. A traumakutatás Jean-Martin Charcot, Josef Breuer és Sigmund Freud hisztéria- és neuróziskutatásaival vette kezdetét (1893–1897),¹² majd mintegy két évtizednyi lappangó fázist követően az I. világháború háborús neurózisainak (ún. gránáttraumák) vizsgálatával folytatódott. Az 1960-as évektől a holokausztirodalom világított rá a kollektív traumák generációkon átívelő hatásaira, így a feldolgozatlan gyászra és a „túlélői büntudatra”.¹³ Az 1970-es évektől a traumadiskurzust az USA-ban legfőképp a női mozgalom ún. második hulláma, s a vietnámi veteránok társadalmi aktivizmusa dominálta.¹⁴ A társadalmi mozgalmak – a háborúellenes mozgalommal szövetkezve – az egyéni és kollektív traumák nyilvános elismeréséért és megfelelő kezeléséért léptek színre, melynek köszönhetően a poszttraumás stressz zavar (PTSD, Post-Traumatic Stress-Disorder) 1980-ban a DSM-III (Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, Mentális Betegségek Diagnosztikai és Statisztikai Kézikönyve)¹⁵ némenklatúrájába is bekerült.¹⁶

E zavar legfőbb ismertetőjegye jellegzetes tünetek képződése valamely megterhelő eseményt követően, amely az átlagos emberi tapasztalati mezőn kívül található. [...] A megterhelő esemény, a stresszt okozó tényező, mely mindezen szindrómát kiváltja, csaknem mindenki számára megterhelőnek bizonyul és intenzív félelemmel, rémülettel és tehetetlenséggel párosul. A jellegzetes tünetek sorolható a traumatikus élmény újbóli átélése, mindazon élmények kerülése, melyek az eseménnyel összefüggésben állnak, az általános reakcióképesség megdermedése és a fokozott ingerületszint.¹⁷

A PTSD koncepcióját a DSM-IV (1994), a Revideált DSM-IV (2000) és a DSM-V (2013) klasszifikációs rendszerének újabb kiadásában többszörös revízióknak vetették alá, mind élesebben körülhatárolva a diagnosztikai kritériumokat.¹⁸ A pszichés trauma meghatározásának

nehézsége azzal magyarázható, hogy mindennemű traumatizálódás során az objektív környezeti tényezők és a szubjektív értékelési dimenziók szétválaszthatatlanul összefonódnak egymással. A terápiás praxis tükrében bizonyos események szubjektíve extrém traumatikus-ként élhetőek meg, jóllehet a fent leírt klasszifikációs rendszerek egyikeben sem helyezhetőek el. Ennek megfelelően bizonyos kulturális és vallási kontextusokban és fejlődési stádiumokban az ellenálló- és megküzdőképesség (reziliencia) egyének között erősen eltérhet.¹⁹

Traumaanalízis interdiszciplináris megközelítésben

Az irodalom- és kultúrtudományok az 1990-es évek eleje óta tanúsítanak fokozott érdeklődést a traumaelméletek iránt, s ez a tendencia a holokausztirodalom és az interdiszciplináris emlékezetkutatás horizontján helyezhető el.²⁰ Két amerikai irodalomtudós fektette le az irodalmi traumaelmélet sarkalatos pontjait: Cathy Caruth²¹ és Shoshana Felman.²² Elméletük neurobiológiai háttere a pszichiáter Besser van der Kolk és a pszichoterapeuta Otto van der Haart kutatásain alapul.²³ Traumatizálódás esetén alapvető változások mennek végbe a különböző agyi régiók neuronális struktúrájában, ebben az összefüggésben beszélünk „traumaemlékezetéről”. A traumakutató Besser van der Kolk tézise alapján a traumatikus élmények a nem traumatikusaktól eltérően kerülnek kódolásra és tárolásra. Traumatikus emlényomok főképp a vizualitás szintjén jelentkeznek, azaz képek, testi érzetek és emocionális állapotok formájában élhetők újra. Traumatizált személyek gyakorta ütköznek nehézségbe megterhelő élményeik koherens történetként, illetve narratívumként való megjelenítése során. Ily módon a traumatikus élmény nem válik hátrahagyott tapasztalattá, hanem újra és újra visszatér, és a jelen időt rémálmodok, villanófényemlékek (*flashbacks*), illetve nehezen megragadható testi tünetek formájában hatja át. Emiatt a traumáról szóló tanúságtételek gyakorta a hiteltelenség benyomását keltik, és az áldozatok sokszor stigmatizálódnak emlékeik inkoherens, fragmentált és hektikus volta miatt. Ezeket az empirikus kritériumokat alapul véve fogott hozzá Cathy Caruth és Shoshana Felman holokausztról szóló tanúságtételek és a 19. századból származó traumatikus történetek irodalmi elemzéséhez. A két szerző e kutatások alapján arra a következtetésre jutott, hogy a traumatikus élmények reprezentációja sajátos esztétikai struktúrákban jut kifejeződésre. E sajátos jegyek közé sorolható:

- bizonyos retorikai alakzatok halmozódása, mint például a *prosopopoiia* (arcadás)²⁴ és az *apostrophé*,²⁵
- a cselekmény felbomlása ún. „üres helyek” (*Leerstellen/gaps*)²⁶ mentén,
- a cselekményvezetésben előforduló hirtelen törések,
- az elbeszélő pozíciójának váratlan váltásai,
- ismétlődő struktúrák (így újra és újra feltörő, kínzó gondolatok, rémálmodok) mint a traumák megjelenítésének jellegzetes formái.
- Az időbeli dimenzió megválasztása is tanúskodhat a traumatikus élmények elbeszélésének villanófényemlék-szerű voltáról: a múlt idejű események elbeszélése bizonyos pontokon a jelen síkjába csúszhat.
- A fikcionalitás és valóság közti határmezsgye elmosódhat: a memoárok, illetve tanúságtételek csupán kivételes esetekben adják vissza pontosan, illetve „valóságghűen” a történeteket, és az irányított kérdés következtében is befolyásolhatóak. E jelenlég az ún. „hamis emlékezet”-vita néven rögzült a szakirodalomban.²⁷

- 22a Szabadíts meg az oroszán szájából
b és a bivalyok szarvai közül egem – válaszoltál nekem.
- 23a Hirdetni akarom nevedet testvéreimnek,
b a gyülekezet közepén akarlak dicsőíteni.
- 24a Kik *Ивнн* féltetek, dicséritek őt!
b Jákób utódai, mind magasztaljátok őt!
- 25a Mert nem vetette meg
b és nem utálta az elesett nyomorúságát
c és nem rejtette el orcáját előle,
d és hozzá intézett segélykiáltását meghallgatta.
- 26a Tőled (*fakad*) magasztalásom a nagy gyülekezetben,
b fogadalmaimat teljesítem mindazok előtt, akik félik őt.
- 27a Ehetnek az alázatosak
b és jóllakhatnak,
c magasztalhatják *Ивнн*, akik őt keresik,
d elevenedjen meg szívetek mindenkor!
- 28a Emlékezzek rá
b és *Ивнн*hoz térnek a föld minden végéről,
c és leborul orcád előtt a föld népeinek valamennyi nemzetsége.
- 29a Mert *Ивнн* a királyi hatalom,
b ő uralkodik a népeken.
- 30a Evett
b és hódolva leborult a föld valamennyi hatalmása,
c színe előtt térdre hullanak mindazok, akik a porba tartanak
d és aki életét nem tartotta meg.
- 31a Az utódoknak szolgálniuk kell őt,
b beszélniük kell *Ивнн*ről a nemzedéknek.
- 32a Jönnek
b és hirdetik igazságát a születendő népnek,
c mert cselekedett.

A 22. zsoltár magyar fordítása Móricz Nikolett munkája. A *vershatárok felosztása és tagolása* Richter 1993, 70–79 alapján készült.



2. kép. Bikán álló viharisten harcban egy oroszlánnal. Pecsenyomó agyagtablán, Karkemis, Közép-Bronzkor II/B), Ugarit. Damascus National Museum (© Stiftung Bibel + Orient Freiburg CH., ID: 3565)

- A büntudat és a szégyenérzet, illetve a dühkitörések és bosszúfantáziák irodalmi manifesztációi is illeszkednek a kórképbe.²⁸

Összefoglalva: az irodalom perspektívájából valamennyi esemény traumatikusként jellemezhető, mely az elbeszélés közmegegyezésen alapuló formáit megkérdőjelezi, illetve a narráció és „re-prezentáció” (’újra megjelenítés’) új alakzatait hívja életre.²⁹ Mindeközben a vonatkozó aktuális szakirodalom óva int a trauma fogalmának „inflációszerű használatától”,³⁰ amely az eredeti orvosi terminussal alig mutat rokonságot. Még ha bizonyos politikai és irodalmi kontextusokban előforduló, megsemmisítő szenvedésmélmények plauzibilissé is tehetik a trauma átvitt értelmű használatát, mégis fontos a pontos fogalmi differenciálás, tekintettel a különböző multikauzális összefüggésekre. Mindezen túl az euro-amerikai térségben kifejlődött traumakoncepciók kritika nélküli alkalmazása más kultúrkörök vonatkozásában is megkérdőjelezhető.³¹

A trauma fenomenológiája a 22. zsoltárban

A 22. zsoltár szerves részét képezi a zsidó purim ünnep liturgiájának és a keresztény szenvedéstörténeti tradícióknak is. Az évszázadok során óriási recepciótörténeti jelentőségre tett szert,³² és mind újabb hermeneutikai megfontolásokhoz vezetett.³³ Formakritikai szempontok alapján a 22. zsoltár három műfaji részre tagolható: egy panaszénekre (1–22. vers), egy hálaénekre (23–27. vers) és egy kollektív himnuszra (28–32. vers).³⁴

Korábbi tanulmányok³⁵ rámutattak, hogy a zsoltár első felében a szétforgácsoló emberi test képei állnak előtérben:

így a szétmálló csontok (18. vers) és a „megolvadó szív” (15. vers). A lírai én körülzárt, szorult helyzetét leíró igék (13. és 17. vers *szávan*, ’körülvesz’ / *kátar* II, ’bekerít’) szemantikai mezeje háborús kontextusokat idéz.³⁶ Ez a konfliktuspotenciál különféle állatok, így bivalyok (13. és 22b. vers), oroszlán (14. és 22a. vers) és kutyák (16b. és 21. vers) képében tematizálódik. Az Ószövetségben egyedülálló, hogy az ellenséges fenyegetés a különféle állathasonlatok bizarr konstellációjában ölt testet. Ezek a képek az ellenfelek ambivalens, ugyanakkor impozáns, királyi és démoni, gyilkos karakterét szemléltetik, amelyek nem csupán a lírai én javait, hanem annak „egyetlenét” (*jáhid*), azaz életét, illetve „életerejét” (*nefes*) kívánják megkaparintani.³⁷ A különböző problémák, bajok e komplex szövevényében a személyen belüli faktorok (így betegség-szimptómák) és személyközi konfliktusok (pl. üldöztetés), valamint a szocioökonómiai tényezők (mint szociális izoláció miatti szegénység), illetve a személyen túli faktorok (istenkapcsolat) nem választhatók el egymástól. Frank Crüsemann mutatott rá, hogy e jelenségek a panaszénekekben kölcsönösen feltételezik egymást. Az itt leírt vészhelyzetek mindegyike lehet okozat és következmény is. A lírai én önészleleti horizontján végső okozatként Isten jelenik meg, aki egyedül képes a „körülvevő hálót” elszakítani.³⁸

Az alább olvasható elemzés középpontjában a zsoltár kanonizált végszövegének panaszének része (Zsolt 22,1–22) áll. Ebben a részben egy erőszaknarratíva topográfiája körvonalazódik, melynek dinamikája a traumatizált test képzetei és a megtartó, elsődleges szocializációs (10–12. vers) és generációkat átfogó kötelékek (4–6. vers) bonyolult összjátékában bontakozik ki.

Az elhagyatottság panaszkiáltása

A zsoltár olyan panaszkiáltásokat reprezentál, azaz a tehetlenségbe taszítottság fenomenológiai lenyomatait, melyek a bevett nyelvi struktúrákat szétfeszítik. A panasz nyelve egy logikai ellentmondásban jut kifejezésre, mint a hosszú ideje tartó felemésződés artikulációja.³⁹

- 2a Én Istenem, én Istenem, mi célból hagyta el engem?
b Távol vagy segítségemtől – üvöltésem szavaitól.⁴⁰

Elsőként Claus Westermann figyelte meg, hogy a panasz az Ószövetségben mindig egy kapcsolat történetének háttére előtt bontakozik ki. Sohasem egy izolált kiáltással, avagy egyszeri szótörténéssel veszi kezdetét, hanem mindig egy már meglévő egyéni (1Móz 4,13k.; 15,2k.; 21,16k.; 25,22; 27,46, Bír 15,18; 1Sám 1; Ézs 38; Jób 3; 29–31; Zsolt 102,1) avagy kollektív (2Móz 3,7.9; 5Móz 26,7; Ezsd 9; Neh 9; Ézs 40,27; Jer 14–15; 63–64) kapcsolati háló, avagy bizalmi kötelék háttére előtt értelmezendő, hogy mégiscsak létezik egy szembenálló „Te”, aki minden viszontagság ellenére is megszólítható.⁴¹

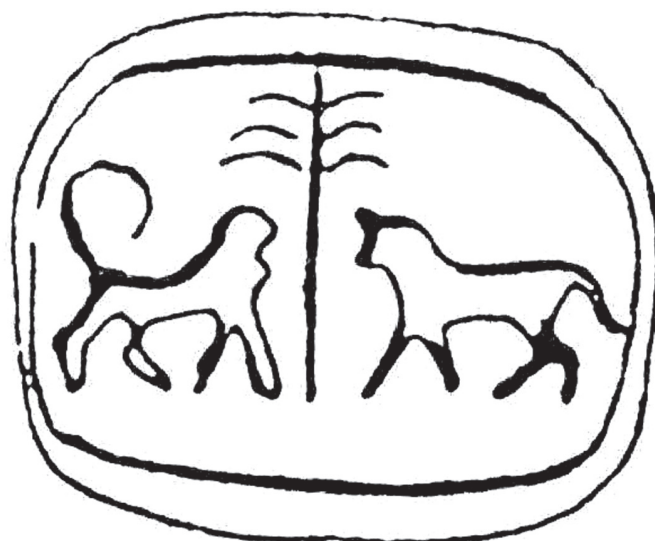
A lírai én Istennel szembeni vádja a „Mi célból?” (*lámáh*) kérdésben nyilvánul meg, melyben az alapvető bizalom és kétségbeesettség, illetve a valóság tagadásának és egyidejű igenlésének folyamatszerű dinamikája tükröződik: „Ragaszkodik Istenhez Isten ellenében.”⁴² Mindez nyelvileg abban is megmutatkozik, hogy az ilyen jellegű számonkérések (Zsolt 42,10; 43,2; 44,24–25; 49,6; 68,17; 74,1.11; 79,10; 80,13; 88,15; 115,2) a zsoltárokból mindig a „mi célból?” (*lámáh*) és nem pedig a „miért?” (*maddúa*⁴³) kérdőszóval veszik kezdetüket. A *maddúa*⁴⁴ kérdőszó a zsoltárokból egyáltalán nem fordul elő. Diethelm Michel e kérdőszavak szemantikai különbségét a következőképp fogalmazta meg:

A *maddúa*⁴⁵ és *lámáh* nem szinonim kérdőszavak, hanem használati módjuk egymástól lényegesen eltér: a *maddúa*⁴⁶ valamely történés kézzelfogható, objektív oka iránt érdeklődik, a *lámáh* pedig a történés szándékolt, immanens értelme felől kérdez. A *maddúa*⁴⁷ kérdés a múltba mutat, a *lámáh* pedig a jövőbe.⁴⁸

Másképp fogalmazva a *lámáh*-kérdés a lírai én „orientációs fázisára” utal. Így jut kifejezésre, hogy az isteni cselekvésnek mégis értelme van, mégha az ember azt ebben a kritikus pillanatban nem is tudja felfogni.⁴⁹ Ezáltal átalakul a panaszkiáltás időhorizontja is: „a tekintet a múlt felől ЖВН jövőbe, továbbra is változatlanul fennálló lehetőségeire irányul”.⁵⁰ E szempontból Ottmar Fuchs a panaszt az „imádság elfelejtett formájaként” jellemezte, amely nem önmaga körül forog, hanem mint az Isten előtti és hozzá intézett beszédaktus „helyzet-átalakító erővel bír”.⁵¹

A szükségállapot jellemzésének időbeli struktúrája

A 22. zsoltár a panaszénekek ún. „háromdimenziós” jellegzetességét is tükrözi: 1. Panasz Istennel szemben, 2. panasz az ellenségekről, 3. és az „én”-hez, avagy „mi”-hez intézett pa-



3. kép. Bika és oroszlán az (élet)fa körül. Pecsét, Tell el-Fār'a, Temető 200, 240. sírkamra. Vaskor IIA/B, Kr. e. kb. 980–700 (© Stiftung Bibel + Orient Freiburg CH., ID: 17894)

nasz.⁴⁷ Az elbeszélőmód irányváltásai, azaz aspektusai átvezetés nélkül folynak egymásba, ami a szöveg időstruktúrájában is tükröződik. Az afirmatív konjugációban (AK//Perfektum) álló állathasonlatok az ellenségek fenyegető hatalmát jelenítik meg:

- 13a Sok bivaly vesz körül (*szé'vávúni*),
b a básáni bivalyok zárnak körbe (*kitt'urúni*).
14a Feltájtják (*pácú*) ellenem szájukat,
b egy marcangoló, ordító oroszlán.
[...]
17a Mert körülvesznek (*szé'vávúni*) a kutyák,
b a gonosztevők hordája kerít be (*hiqqífúni*)...

A 13–16a.17. versben előforduló igei alakok jelen időben fordítandók, utalván az ábrázolt cselekménysor befejezetlenségére, illetve a szükségállapot tartós voltára.⁴⁸

A *yiqtol*-formába⁴⁹ történő átmenet (a 16b–19. verstől) a cselekmény drámaiságát domborítja ki: ezáltal az felgyorsul, a helyzet tetőzik, egyfelől az Isten elleni panaszban (16b. vers), amely Isten (egyedüli) felelősségét emeli ki ennek a nyomorúságnak a vonatkozásában, másfelől pedig a 18. versben. [...] A szakaszra nézve fontos a különböző panaszformák egymásba csúsztatása, melynek során az én, az Isten, a barát és az ellenség észlelete összeolvadni tűnik, és egyértelmű kapcsolópontok csupán korlátozottan tételvezetők fel.⁵⁰

A perfektumban álló gondolatrítmusok (*parallelismus membrorum*) sorozata, amelyek alanya explicit módon nincs megnevezve, egy *imperfectum consecutivum*-ban (elbeszélő módban) álló drámai kijelentés körül csoportosul:

- 16b és a halál porába fektetsz le (*tis'p'etíni*) engem (Isten)!

A lírai én észlelési horizontján az őt fogva tartó háló és a fenyegető kör mögött, a meglapuló ellenség rejtekében maga Isten áll.

Az elbeszélés hézagjai az én-panaszban (7. és 15. versben) további elemekkel bővülnek, ami a 18. versben tetőzik:

- 18a Meg tudom számlálni (*’āszappér*) valamennyi csontomat,
 b ide néznek (*jabbítú*), rám néznek (*jir’ú*),
 19a Felosztják (*j^ehall^eqú*) ruháimat egymás között,
 b és felső ruházatomra sorsot vetnek (*jappilú*).

Itt egy erőszakos megszegyenítési narratíva drámai jelene villan fel, az idősíkok nem különíthetők el, többszörösen egymásba csúsznak és összekapcsolódnak, így a jelen és múlt közti határ elmosódik, az ábrázolás egyre inkább elveszíti a valósággal való kapcsolatát. A testileg súlyosan traumatizált én távolságot tartva önmagától saját testét az ellenfelek tárgyiasító perspektívájából szemléli (idegenségtapasztalat). Az „én-panasz” analeptikus vonalvezetése nemcsak értelmezési keretként szolgál, melynek mentén a fenyegetett egzisztenciával való szembesülés elhelyezhető, hanem háritómechanizmusként (disszociációként) funkcionál: amikor a fájdalom és a félelem elhatalmasodik, a lírai én „elhagyja testét”, s a helyzetet kívülről szemléli az idegenségtapasztalaton keresztül. E helyütt a távolság térben és időben is értendő: „ide néznek” (testen kívülség élménye, *out-of-body experience*).

Elárasztás

Megfigyelhető, hogy az elárasztás (*Überschwemmung*) egyéni (Zsolt 22,15; 69,2–3.15–16; 88,8.18; 144,7) és kollektív (124,4–5) perspektívából is gyakorta előforduló toposz a zsolttárok antropológiájában:

- 15a Mint víz öntetem el (*nispak^etí*),
 b és szétmállnak (*w^ehit^epár^edú*) csontjaim/tagjaim,
 c szívem mint a viasz,
 d megolvad (*námész*) a bensőmben.

E toposz mögött az emberi test mint tárolóedény képze áll, ami a kognitív lingvisztika szemszögéből antropológiai konsztans.⁵¹ Freud terminológiájában a trauma az ingerek előzőnlésével jellemezhető, melyek a szervezet (ingerületi) védőpajzsát (*Reizschutz*) átszakítják, illetve az alany elveszíti ama képességét, „mellyel az ingereket lelkileg leküzdhetné és feldolgozhatná.”⁵² Freud *A halálösztön és az életösztönök* (1920) című művében a következő képet vázolja fel:

Az olyan kívülről eredő ingerületeket, melyek elég erősek az inger elleni védelmek áttöréséhez, traumásoknak nevezzük. [...] A külső trauma minden bizonnyal nagyszabású zavart idéz elő a szervezet energiaüzemében, és mozgásba hozza az elhárítás összes eszközét. [...] A lelki apparátusnak más feladata adódik: az ingerrel való megbirkózás, a betört ingertermegek lelki megkötése.⁵³

A zsolttárokban gyakorta esik arról szó, hogy az ember benseje kiárad Isten előtt. Ugyanakkor a „kiáradás” csak akkor kap po-

zítív felhangot, ha az ember a folyamatban aktívan közreműködik (Zsolt 42,5; 62,9.25; 102,21; 142,3). Ellenkező esetben, amikor a történést passzívan elszenvedi, akkor az az esetek többségében fenyegető, életveszélyes következményeket von maga után (Zsolt 22,15; 88,8.18; 107,40; vö. Zsolt 79,3.6.10; 106,38).

Az elhallgatás és a kimondás dialektikája

A panaszkiáltások újra és újra nekifeszülnek a hallgatás falának, hogy átszakítsák. A lírai én szünet nélküli kiáltozása nem lel nyugalomra, s ha igen, a hallgatás sem hoz enyhülést (Zsolt 22,13; 38,12–16; vö. JSir 2,18):⁵⁴

- 16a Kiszáradt, mint a cserépdarab az erőm,
 b és nyelvem az ínyemhez tapadt.

A kiszáradás képe (*jávas*) gyakorta utal az ember múlandóságára (Zsolt 90,5k.; Ézs 40,6b–8; Jób 13,25), olykor azonban az esetek többségében csak egy bizonyos testrésze vonatkozik (1Kir 13,4; Zak 11,17; 4Móz 11,6; JSir 4,8; Péld 17,22; Ez 37). A fogalom teljes mértékben negatív konnotációjú, a gyengeséget, romlást és halált jelöli.⁵⁵ A kép e helyütt az ember életerejének (*koa^h*)⁵⁶ összefüggésében jelenik meg, ami meglehetősen szokatlan. A cserépedény egy statikus kép asszociációját kelti, mely nem emlékeztet az életre: itt nem aktuális bomlási folyamatok állnak előtérben, hanem a múltba beleégett testi-lelki folyamatok. Az ínyhez tapadó nyelv egy további aspektust jelenít meg: a kép nem csupán szomjúságot (JSir 4,4), hanem az elnémulást (Zsolt 137,6; Ez 3,26 és Jób 29,10) is jelölheti.⁵⁷ Mindezt az is alátámasztja, hogy a *dávaq* ’tapad, ragad’ ige hofal partícipium alakja a lírai én által passzívan elszenvedett történésre utal. Az elnémulás képéhez a halál *máve^t* szömezeje is illeszkedik, amely a zsolttárokban gyakorta a „hallgatás helye” (Zsolt 31,18–19; 114,17; 94,17).⁵⁸

Idegen test

A traumatikus élmények tehát váratlanul és jelentés nélkül íródnak a testbe: gyakorta „betokosodnak” és mintegy „idegen testként” (*Fremdkörper*) hatnak az ember benső valójában (*Selbst*). E folyamat fokozódhat is: a személyiségszerkezet további rétegeire is átterjedhet, „beszűrve” azokat, s az egyén mintegy azonosulhat ezzel az „infiltrátummal”.⁵⁹

- 7a De én féreg vagyok (*tóla^tat*),
 b és nem ember (*lo-’i’s*),
 c az emberek gúnytáblája (*her^epat*),
 d és megvet a nép.

A csúszómászók, hernyók és lárvák rendjébe tartozó „féreg”, megvetés tárgya és könnyen eltaposható.⁶⁰ Mivel a férgek az enyészet és halál képét is megidézhetik (Ézs 66,24), ezért a tisztátalan és undorító dolgok kategóriájába sorolhatóak.⁶¹ Így a lírai én már nem érzi magát otthon saját testében, amiképp az általa megszokott struktúrák között sem, lényegében a világban sem (vö. Zsolt 88,19). Az elidegenedés következtében

átalakul az időhorizont észlelete is: (1) Az észlelés a múlthoz tapad; (2) a jelen horizontja elsiváruul; (3) a jövő ígéretpotenciálja elhalványul.⁶²

Szégyen

A túlzott mértékű, traumatikus szégyen gyakorta megjelenik a zsoltárok nyelvezetében, amelynek során a szubjektív aspektusok és a szociális vonatkozások (mint például zaklatás, ki-rekesztés) ok-okozati összefüggése nehezen szétszálazhatóvá válik (Zsolt 22, 7–9.18–19; vö. Zsolt 69,6–14).

- 8a Mindazok, akik látnak, gúnyolódnak rajtam,
 b ajkukat biggyeszti,
 c és fejüket csóválják.
 9a „Bizza ezt JHWH-ra,
 b ő megmenti,
 c kiragadja,
 d hisz kedvét lelte benne.”

Másutt a túlzott, traumatikus mértékű szégyen akár az egzisztenciális fenyegetettség állapotához is vezethet, a fulladás képében (vö. Zsolt 69,1–14).⁶³

Veszteség

A zsoltárokból megszólaló lírai én (*'āni*) identitása nyitott: ennek megfelelően a személyes névmás grammatikai neme is „semleges”.⁶⁴ A veszteségélményekre utaló szöveghézagok általánosságban olyan szükségállapotokra teszik a befogadót érzékenyvé, melyekben az ember „alanyisága”, méltósága és identitása veszélybe kerül, illetve megkérdőjeleződik:

- 7a De én nem vagyok ember (*w'elo- 'i's*)...

Traumatikus élmények az identitás oly mértékű átalakulását idézhetik elő, mintha már nem is ugyanarról a személyről lenne szó. Az identitás megkérdőjeleződik, amennyiben az átélt élmények nem tudnak érett formában az identitásba integrálódni.⁶⁵

Imagináció – „biztonságos helyek” és reziliencia a zsoltárok elbeszélésének folyamában

Elsőként Andrea Bieler⁶⁶ ószövetségi és gyakorlati teológus mutatott rá, hogy a panaszzsoltárok struktúrája sok közös vonást mutat a modern kognitív irányultságú traumaterápiákból származó ismereteinkkel.⁶⁷ A zsoltárokból lévő panaszok egy észlelő és „halló” szemközti valósághoz intézik kiáltásukat, ily módon egy kapcsolat újbóli felvételeként és intenzitásának növeléseként is jellemezhetőek (Zsolt 22,2; 88,3). Egyfelől „önvizsgálatra” vezetnek, másfelől pedig az ellenállás, változtatás, igazság iránti vágy kifejeződésai. Ennek során Isten „halló, észlelő szemközti valóságként” szólíttatik meg, s e beszédaktus fontos lépés a trauma által okozott izolációból és kapcsolati törésből való kilépés útján.⁶⁸



4. kép. Szülő asszony két segítőjével. Terrakotta csoport, Kr. e. 6/5. század, a születés istennőjének szentélyéből, Lapithosról, Ciprusról (forrás: Keel–Küchler 1982, 607, Fig. 402)

Az Istenbe vetett bizalom egyéni (Zsolt 22,10–12) és kollektív képei (Zsolt 20,4–6) a trauma nyelvi alakzataival szembeni „ellentert” jelölik ki, s ezek a poétikai struktúrák a megsemmisítő események áldozatainak nyelvi készségét, cselekvőképességét és identitásképzését is támogathatják.

- 10a Igen, te segítettél engem világra anyám méhéből,
 b bizalmat öntvén belém anyám emlőin.
 11a Igen, rád vagyok vetve anyám méhétől,
 b anyám méhétől te vagy Istenem.

A traumaterápiák fényében a traumával való megküzdés első fontos lépése a stabilizálás, kommunikáció és biztonság megteremtése:

Az én-pszichológiai koncepciók keretében a stabilizálás az én megerősítését szolgálja, a tárgykapcsolatelméletek nyelven fogalmazva a biztonságos és jó tárgykapcsolatok felépítését szolgálja.⁶⁹

Az ember natalitása Hannah Arendt politikai egzisztencializmusában arra utal, hogy az ember egyfelől kiszolgáltatott, segítségre szoruló lényként jön világra, másfelől első életfolyamatában új kezdeményt hoz a világba.⁷⁰ Az ember háromszoros értelemben is „kezdő”. Egyrészt minden ember születésével új vágy, illetve kezdemény (innováció) érkezik a világba. Másodsorban minden cselekvő kezdő, hisz cselekvésének következményei elsőre nem ismertek. E beláthatatlanságot alapvetően nem lehet a tapasztalat és bölcsesség útján sem áthidalni. Ugyanakkor remélhető az élet jó kimenetele. Harmadsorban pedig a natalitás utal a mindig újrakezdeni tudás lehetőségére,⁷¹ az emberi egzisztencia e három aspektusában nagy rezilienciapotenciál rejlik.

Erre az ősbizalomra alapozva, a zsolttárokban tömegesen előforduló ún. „bizalmi vallomások”⁷² (pl.: Zsolt 31,21; 55,8 stb.) analógiába állíthatók a kognitív terápiák fent leírt ún. „biztonságos helyeivel”, amelyek a belső visszahúzódság lehetőségét kínálva, a külső lehetőségektől függetlenül lehetővé te-

szik a megállást és „elrejtőzést.”⁷³ Ezek a „biztonságos helyek” a megélt és internalizált borzalmak ellentereiként működhetnek. A traumatikus képek nem tűnnek el emlékezetnyomok nélkül, és nem is tagadhatóak, e „biztonságos helyek” azonban segíthetnek mindezek ellensúlyozásában.

Jegyzetek

- 1 Vö. Bieler 2017, 23–27.
- 2 Van der Kolk 2015.
- 3 Prade-Weiss 2017, 1023–1030.
- 4 Kühner 2003.
- 5 LaCapra 2001.
- 6 Assmann 2006.
- 7 E helyütt csak a legfontosabb monográfiákat és tanulmányköteteket kiemelve: Smith-Christopher 2002; Poser 2012; Janzen 2012; Carr 2014; Becker–Dochhorn–Holt 2014; Boase–Frechette 2016. További összefoglaló tanulmányokhoz vö. Garber 2015, 25–44; Groenewald 2018, 88–102.
- 8 Laplanche–Pontalis 1972, 514.
- 9 Lust–Eynikel–Hauspie 2003, 1188.
- 10 Bauer–Aland–Aland 1988, 1644.
- 11 Az idézet Ézs 53,5 recepcióján alapul.
- 12 Bohleber 2010, 85–127. Vö. Hillebrandt 2004.
- 13 Vö. többek közt Felman–Laub 1992; Laub 2000, 68–83.
- 14 Hermann 2014, 9–51.
- 15 A DSM az USA-ban 1952 óta jelenik meg az Amerikai Pszichiátriai Társaság (American Psychiatric Association) gondozásában, és a pszichés zavarok világszerte elismert klasszifikációs rendszere. Lehetővé teszi a pszichés zavarok megbízható diagnosztizálását, és útmutatóul szolgál a klinikai és tudományos gyakorlatat különböző irányzataiban tevékenykedő szakemberek számára. A DSM struktúrája megegyezik a WHO (Egészségügyi Világszervezet) által kiadott Betegségek Nemzetközi Osztályozásának Rendszerével (ICD, International Classification of Diseases).
- 16 Wittchen 1991, 304–308.
- 17 Wittchen 1991, 304. Ford. M. N.
- 18 A diagnosztikai kritériumok aktuális metaanalíziséhez vö. Frommberger–Angenendt–Berger 2014, 59–65.
- 19 Wöller 2013, 22–23.
- 20 Neumann 2013, 764–765.
- 21 Caruth 1983.
- 22 Felman–Laub 1992.
- 23 Van der Kolk 2015.
- 24 A *prosōpopoia* a *prosōpon* (‘arc, személy’) és *poiein* (‘alkotni’) szavakból ered, és az arc- és hangadás retorikai alakzatát jelöli absztrakt vagy képzelt dolgok esetében (Felman–Laub 1992, 32).
- 25 Az *apostrophē* az elbeszélő odafordulását jelöli valamely fiktív személy, avagy élettelen tárgy irányába. E retorikai alakzat az olvasót a közvetlenül megszólított beszélgetőpartner szerepébe helyezi. Shoshana Felman egészen odáig jut, hogy a memoárirodalom recepcióhorizontját az empatikus hallgató, illetve „pszichoterapeuta” pozíciója felől határozza meg.
- 26 A recepcióesztétika fent vázolt „üres hely” alapfogalmát Wolfgang Iser német irodalomtudós, anglicista vezette be az irodalomelméletbe (Iser 1976). Iser *Der Akt des Lesens* című művében utal arra, hogy a szöveg és olvasó interakciójának vizsgálata során Roman W. Ingarden fenomenológiai esztétikai koncepciójához kapcsolódott, amely szerint egy mű kitöltetlen helyei, „meghatározatlanságai” (*Unbestimmtheiten*) az olvasó másodlagos intenciói révén konkretizálódnak (Ingarden 1960, 49–50). Bibliai elbeszélések „szöveghézagaihoz” lásd Möriz 2017a.
- 27 Loftus–Palmer 1974, 585–589.
- 28 Hannes Fricke az ismétlődő struktúrák dialektikáját a következőképp foglalja össze: „Amikor a traumatizált mégis megpróbálja az emlékezet specifikus tárolási módja következtében nyelvileg nehezen megragadható eseményeket elbeszélni, gyakorta csúszik át egy leegyszerűsített, azonos szintű mellérendelői szerkezetekből építkező elbeszélő módba. Ide illik az egyszerű szóválasztás is. A függő beszéd során gyakoriak a befejezetlen mondatok, az *anakoluton* (expresszív szórend), a kihagyások, illetve az ellipszisek, indulatszavak, avagy egyszavas mondatok, amelyek a történetek szingularitását próbálják nyomatékosítani. Ezek az alakzatok megbontják az idői, illetve okozati összefüggéseket, és megnehezítik a kijelentések nagyobb összefüggésbe való tagozódását.” (Fricke 2004, 24.)
- 29 Elisabeth Bronfen a „trauma fogalmának elragadó (*fascinosum*) momentumáról” ír, és arra jut, hogy „ebből a modern kor, illetve a modernitás új értelmezési mintázata következik, amely általánosságban, azaz legalábbis a kifutó 20. század vonatkozásában érvényesül, társadalom- és kultúrtörténeti, illetve diskurzustörténeti perspektívából” (Bronfen–Erdle–Weigel 1999, vii).
- 30 A különböző irodalmi elméletek inflációszerű terjedéséről szóló kritikához, illetve az ún. „traumatropizmus” jelenségéhez lásd LaCapra 2001. Vö. Takács 2011, 36–52.
- 31 Bieler–Bingel–Gutmann 2011.
- 32 Vö. Sängner 2007. Ugyanezen tanulmánykötetben lásd Heike Omerzu értekezését (Omerzu 2007, 33–76), aki Heinz-Josef Fabry tanulmányát alapul véve (Fabry 1988, 279–317) a zoltár Második templom korabeli recepciójáról nyújt részletes áttekintést, és arra a következtetésre jut, hogy ezen időszakban főképp a zoltár panaszének része (1–22. vers) került hagyományozásra: „A 22. zoltár panaszének részének előtérbe állítása analógiát mutat annak újszövetségi szenvedéstörténeti recepciójával” (75). Mindezen túl „az evangéliumok főképp a zoltár azon motívumait tükrözik, melyek a korai zsidó recepciótörténetben alárendelt szerepet töltek be. Mindezek Zsolt 22,2 Mk 15,34-ben és Mt 27,46-ban; Zsolt 22,8 Mk 15,29-ben, Mt 27,29.39-ben és Lk 23,25-ben; Zsolt 22,19 Mk 15,24-ben, Mt 27,35-ben, Lk 23,34-ben és Jn 19,24-ben” (Omerzu 2007, 75–76). Vö. még a 160. lábjegyzetet (uo. 75) a zoltár záró részének (23–31. vers) recepciójáról Zsid 2,12, 6,7-ben; Jel 11,15-ben és 19,5-ben.
- 33 LaCocque–Ricoeur 1998, 186–232.
- 34 Az újabb kutatási megközelítések másodlagos bővítéseket is lehetségesnek tartanak, nagyrészt azonban a zoltár egységes voltából indulnak ki (Oeming 2000; Bauks 2004; deClaisse–Jacobson–Tanner 2014, 227–237).
- 35 Gillmayr-Bucher 2004, 301–326; vö. Bester 2007.
- 36 Riede 2000, 43–44: „Egy ember körülzárásának célja, akár házában, avagy a csatamezőn történik mindez, a legyőzetés, az erőszaktevés, sőt, életének kioltása.” Ugyanakkor az ige védettségre, közelségre és oltalomra is utalhat falak, erődítmények, illetve mindazon szövegek vonatkozásában, ahol *ἡνῆ* az ige alanya (2Móz 13,18; 5Móz 32,10; Jób 16,13; Zsolt 32,7.10; 71,21; Hab 2,16). Vö. López 1986, 730–744, ehelyütt 735, 740–741.
- 37 Keel 1996, 76–78. E képek vallástörténeti hátteréhez, illetve az „üres helyek” kitöltéséhez a vallási imagináció folyamatában lásd Möriz 2017b, 109–133.

- 38 Frank Crüsemann tanulmányában (Crüsemann 1989, 139–148, itt 142 és 145) paradigmátikusán ábrázolja, hogy az egyéni panaszénekekben kifejezésre jutó bajok szövevénye „töbdtényezős jelenség”, „amely csak szakszerűtlenül vezethető vissza egyetlen, monokauzális hatóokra. [...] E helyütt nevezendők meg a különféle hálók, kötelékek és csapdák, amelyekbe a fohászok zsolttárosok kerülnek. Ugyan első körben az ellenségek fondorlatait, illetve a tőlük való szociális függést jelölhetik, azonban egyidejűleg annak képzetét keltik, hogy egy hálóba keveredett állapot minden szabadulási kísérletével csupán még inkább belegabalyodik abba. Tudatos szójátékkal a panaszok zsolttárost gúzsbakötő bajok »hálóját« a különféle okozati és következményrendszereket magában foglaló »hálózatosság« modern fogalmával kapcsolhatjuk össze.”
- 39 Prade-Weiss 2018, 1–14.
- 40 Szó szerint az „oroszlán ordítása” (*s'á'gáh*); átvitt értelemben artikulálatlan üvöltés, szerkezeti felépítés nélküli beszéd. E panaszkiáltás a fájdalom mélységére és intenzitására utal (vö. Zsolt 32,3; Jób 3,24). Graupner 1993, 895–898.
- 41 Westermann 1974, 250–269, különösen 252–253.
- 42 Westermann 1974, 262.
- 43 Michel 1988, 191–210, itt 198. Vö. Janowski 2013, 360; Dohmen 2000, 113–129.
- 44 Dohmen 2000, 121.
- 45 Dohmen 2000, 123.
- 46 Fuchs 1982, 13.
- 47 Westermann 1974, 257.
- 48 Gibson 1994, 63–64; vö. a 88. lábjegyzetet (75. o.) a 8.18–19. versekhez. Vö. a zsoltárok időbeli struktúrájához Michel 1960.
- 49 Prefix konjugáció (*imperfectum*).
- 50 Bauks 2004, 33 (Kiemelés az eredetiben).
- 51 Kipfer–Schroer 2019.
- 52 Laplanche–Pontalis 1972, 513.
- 53 Freud 1991, 15.
- 54 Bail 1998; vö. Gillmayr-Bucher 2003, 316–332; Ebach 2014.
- 55 Bester 2007, 203–205; vö. Preuß 1982, 400–406.
- 56 A fizikai életerőre utaló további példákhoz (Bír 16,5.6.9.15. 17.19.30) és a fogalom átfogó, komplex jelentésrétegeit mutatókhoz (Mik 3,8; Jób 6,22) lásd Preuß 1982, 201–212. Vö. Ringgren 1984, 130–137.
- 57 Bester 2007, 207–212.
- 58 Riede 2014.
- 59 Freud 1982, 51–81. Vö. Hirsch 1995, 123–151.
- 60 Az ige e nőnemű alakja négyszer fordul elő az Ószövetségben (5Móz 28,39; Ézs 41,14; Jón 4,7), és valamely apró, csekély és tehetetlen lényre utal. Vö. Kellermann–Ringgren 1995, 577–580.
- 61 Az Ószövetségben csupán egyetlen helyen Ézs 41,14a-ban jelenik meg pozitív felhanggal, a kollektívumra vonatkoztatva: „Ne félj, fereg Jákób, fereg Izrael...”.
- 62 Pintér 2012, 67–72; vö. Pintér 2014.
- 63 Poser 2018, 112–139, itt 113–114.
- 64 Bail 2013, 169–184.
- 65 A „mély-én” (*Selbst*), „identitás” és „személy” metanyelvi fogalmak nem fordulnak elő az Ószövetségben. Ugyanakkor mások mellett Christian Frevel ószövetségi exegéta mutatott rá, hogy az ószövetségi koncepciók nagymértékben illeszkednek a modern kérdésfeltevésekhez. E helyütt azon előfeltevéssel él, hogy e kapcsolópontok nem az identifikáció, hanem az analógiák elvén jönnek létre: „bizonyítható, hogy az identitás, személy és »mély-én« (*Selbst*) modern kategóriáit nem helyénvaló eltávolítani az ószövetségi szövegek világától. Ellenkezőleg, e koncepciók gyümölcsözően párbeszédbe hozhatóak ószövetségi szövegekkel. Az ószövetségi ember világában az individuum rendelkezik én-identitással, avagy személyes identitással, amely minden embert megillet összetéveszthetlenségében és páratlanságában. A cselekmények felróhatósága és a moralitás fejlődése is a morális szubjektum létét feltételezi. A személyesség és identitás az emberteremtés egyediségében és az ember életfolyamatai során is érvényre jut, azaz a szociális és térbeli-időbeli visszacsatolás terén. Az ószövetségi antropológiában több figyelmet kellene szentelni az egyén biográfiájának. A szerepmódel fontos, azonban nem elégséges az ember szociális énjéről (*Selbst*) alkotott felfogás leírásához. Identitás és személy kapcsoltságukban alkotottnak meg, így az éles határt sem ismerik élet és halál között. A belső és külső ember kommunikálható (tartalmak) szöcsöve (Frevel 2015, 65–91, itt 89).
- 66 Bieler 2017, 183–184. Vö. Bieler 2014, 245–260.
- 67 Vö. Reddemann 2001.
- 68 Augst 2012, 189–190.
- 69 Reddemann 2001, 20.
- 70 Arendt 1985, 167–168.
- 71 Uo.
- 72 Marksches 1991, 386–398.
- 73 Bail 2013, 169–184. Vö. Crüsemann 2004, 269–293, itt 279–280.

Bibliográfia

- Arendt, H. 1985⁴. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München.
- Assmann, A. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München.
- Augst, K. 2012. *Auf dem Weg zu einer traumagerechten Theologie. Religiöse Aspekte in der Traumatherapie – Elemente heilsamer religiöser Praxis*. Stuttgart.
- Bail, U. 1998. *Gegen das Schweigen klingen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*. Gütersloh.
- Bail, U. 2013. „On Gendering Laments: Eine genderorientierte Lektüre der Klagepsalmen”: Ch. Maier – N. Caldich-Benages (szerk.): *Schriften und spätere Weisheitsbücher. Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*. Stuttgart, 169–184.
- Bauer, W. – Aland, K. – Aland, B. (szerk.) 1988⁶. „τραυματιζω”: *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin – New York.
- Bauks, M. 2004. *Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22*. Stuttgart.
- Becker, E.-M. – Dochhorn, J. – Holt, E. K. (szerk.) 2014. *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond*. Göttingen.
- Bester, D. 2007. *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten*. Tübingen.
- Bieler, A. – Bingel, Ch. – Gutmann, H.-M. (szerk.) 2011. *After Violence. Religion, Trauma and Reconciliation*. Leipzig.
- Bieler, A. 2014. „The Wounds of War. Engaging Psalms of Lament in Pastoral Care with Veterans on the Background of Martin Luther s Hermeneutics”: K. Mtata – K.-W. Niebuhr – M. Rose (szerk.): *Singing the Songs of the Lord in Foreign Lands. Psalms in Contemporary Lutheran Interpretation*. Leipzig, 245–260.
- Bieler, A. 2017. *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge*. Göttingen.

- Boase, E. – Frechette, Ch. G. (szerk.) 2016. *Bible Through the Lens of Trauma*. Atlanta.
- Bohleber, W. 2010. „Die Entwicklung der Traumatheorie in der Psychoanalyse”: W. Bohleber (szerk.): *Was Psychoanalyse heute leistet. Identität und Intersubjektivität, Trauma und Therapie, Gewalt und Gesellschaft*. London, 85–127.
- Bronfen, E. – Erdle, B. R. – Weigel, S. (szerk.) 1999. *Trauma zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Weimar.
- Carr, D. M. 2014. *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*. New Haven.
- Caruth, C. 1983. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*. Baltimore, Md.
- Crüsemann, F. 1989. „Im Netz. Zur Frage nach der 'eigentlichen Not' in den Klagen der Einzelnen”: R. Albertz – W. G. Friedemann – J. Kegler (szerk.): *Schöpfung und Befreiung. Festschrift für Claus Westermann*. Stuttgart, 139–148.
- Crüsemann, F. 2004. „Der Gewalt nicht glauben. Hiobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen”: F. Crüsemann et al. (szerk.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff*. Gütersloh, 269–293.
- de Claissé, N. – Jacobson, R. A. – Tanner, B. A. 2014. *The Book of Psalms*. Grand Rapids, MI.
- Dohmen, Chr. 2000. „Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid”: G. Steins (szerk.): *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*. Würzburg, 113–129.
- Ebach, J. 2014. *Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten*. Gütersloh.
- Fabry, H.-J. 1988. „Die Wirkungsgeschichte des Psalms 22”: J. Schreiner (szerk.): *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22*. Würzburg, 279–317.
- Felman, S. – Laub, D. 1992. *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York – London.
- Freud, S. 1982². „Zur Ätiologie der Hysterie (1896)”: A. Mischerlich – A. Richards – J. Strachey (szerk.): *Sigmund Freud-Studienausgabe*. Bd. 6: *Hysterie und Angst*. Frankfurt a. M. 51–81.
- Freud, S. 1991². „A halálöztön és az életöztönök (1920)” (ford. Kovács Vilma): uő: *A halálöztön és az életöztönök. Az én és az ösztönén*. Budapest, 3–37.
- Frevel, Ch. 2015. „Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive”: J. Oorschot – A. Wagner (szerk.): *Anthropologie(n) des Alten Testaments*. Leipzig, 65–91.
- Fricke, H. 2004. *Das hört nicht auf. Trauma, Literatur und Empathie*. Göttingen.
- Frommberger, U. – Angenendt, J. – Berger, M. 2014. „Post-traumatic Stress Disorder: A Diagnostic and Therapeutic Challenge”: *Deutsches Ärzteblatt* 111, 59–65.
- Fuchs, O. 1982. *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*. München.
- Garber, D. G. 2015. „Trauma Theory and Biblical Studies”: *Currents in Biblical Research* 14, 24–44.
- Gibson, J. C. L. 1994⁴. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar: Syntax*. Edinburgh.
- Gillmayr-Bucher, S. 2003. „Wenn Dichter verstummen. Das Schweigen in den Psalmen”: *Theologie und Glaube* 93, 316–332.
- Gillmayr-Bucher, S. 2004. „Body Images in the Psalms”: *Journal for the Study of the Old Testament* 28, 301–326.
- Graupner, A. 1993. „אָפּטײַטש”: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 7, 895–898.
- Groenewald, A. 2018. „Trauma is Suffering That Remains. The Contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies”: *Acta Theologica* 26, 88–102.
- Grugger, H. 2018. *Trauma – Literatur – Moderne. Poetische Diskurse zum Komplex des Psychotraumas seit der Spätaufklärung*. Wiesbaden.
- Herman, J. L. 2014⁴. *Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden*. Ford. V. Koch – R. Weitbrecht. Paderborn, 9–51.
- Hillebrandt, R. 2004. *Das Trauma in der Psychoanalyse. Eine psychologische und politische Kritik an der psychoanalytischen Traumatheorie*. Gießen.
- Hirsch, M. 1995. „Fremdkörper im Selbst”: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 35, 123–151.
- Ingarden, R. 1960². *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen.
- Iser, W. 1976. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München.
- Janowski, B. 2013⁴. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn.
- Janzen, D., *The Violent Gift. Trauma's Subversion of the Deuteronomistic History's Narrative*. New York – London.
- van der Kolk, B. 2015⁴. *Verkörperter Schrecken. Traumaspuren in Gehirn, Geist und Körper und wie man sie heilen kann*. Ford. Th. Kierdorf – H. Höhr. Lichtenau.
- Keel, O. 1996⁵. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich.
- Keel, O. – Küchler, M. 1982. *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Bd. 2: Der Süden*. Zürich.
- Kellermann, D. – Ringgren, H. 1995. „תְּהִלָּה”: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 8, 577–580.
- Kipfer, S. – Schroer, S. 2015. „Der Körper als Gefäß. Eine Studie zur visuellen Anthropologie des Alten Orients”: *lectio difficilior* 1 (2015): http://www.lectio.unibe.ch/15_1/kipfer_schroer_der_koerper_als_gefaess.html.
- Kühner, A. 2003. *Kollektive Traumata. Annahmen, Argumente, Konzepte: eine Bestandsaufnahme nach dem 11. September*. Berlin.
- LaCapra, D. 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, MD.
- LaCocque, A. 1998. „My God, My God, Why Have You Forsaken Me?”: A. LaCocque – P. Ricoeur (szerk.): *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Ford. David Pellauer. Chicago, 186–209.
- Laplanche, J. – Pontalis, J.-B. 1972. „Trauma”: J. Laplanche (szerk.): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Ford. E. Moersch. Frankfurt a. M., 513–518.
- Laub, D. 2000. „Zeugnis ablegen oder die Schwierigkeiten des Zuhörens”: U. Baer (szerk.): *Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoah*. Frankfurt a. M., 68–83.
- Loftus, E. – Palmer, J.C. 1974. „Reconstruction of Automobile Destruction. An Example of the Interaction between Language and Memory”: *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 13, 585–589.
- López, G. 1986. „תְּהִלָּה”: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 5, 730–744.
- Lust, J. – Eynikel, E. – Hauspie, K. (szerk.) 2003. „τραυματικά”: *A Greek-English Lexikon of the Septuagint*. Stuttgart, 1188.
- Markschies, Ch. 1991. „'Ich aber vertraue auf dich, Herr.' Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103, 386–398.
- Michel, D. 1960. *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*. AET 1. Bonn.
- Michel, D. 1988. „»Warum« und »Wozu?« Eine bisher übersehene Eigentümlichkeit des Hebräischen und ihre Konsequenzen für das alttestamentliche Geschichtsverständnis”: J. Hesse (szerk.): *„Mitten im Tod – Vom Leben Umfassen”. Gedenkschrift für Werner Kohler*. SIGC 48. Frankfurt a. M., 191–210.

- Móricz N. 2017a. „Rette mich vor dem Rachen des Löwen und vor den Hörnern der Büffel! Tiergestaltigkeit Gottes in Ps 22“: Verebics P. – Móricz N. – Kőszeghy M. (szerk.): *Ein pralles Leben. Alttestamentliche Studien. Festschrift für Jutta Hausmann*. Leipzig, 109–133.
- Móricz N. 2017b. „Beyond the Textual Gaps of Courtly Intrigues. The Story of Queen Bathsheba“: *lectio difficilior* 1: <http://www.lectio.unibe.ch>.
- Neumann, B. 2013⁵. „Trauma und Traumatheorien“: A. Nünning (szerk.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart–Weimar, 764–765.
- Oeming, M. 2000. *Das Buch der Psalmen*. Bd. 1: *Ps 1–41*. Stuttgart.
- Omerzu, H. 2007. „Die Rezeption von Ps 22 im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels“: D. Sängler (szerk.): *Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien*. Neukirchen-Vluyn, 33–76.
- Pintér J. N. 2012. „A tudattalan identitás“: *Imágó* 23, 67–72.
- Pintér J. N. 2014. *A nem múltó jelen. Trauma és nosztalgia*. Budapest.
- Poser, R. 2012. *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*. Leiden–Boston.
- Poser, R. 2018. „Ja, auf die Armen hört ‚die Lebendige‘, ihre Gefangenen verachtet sie nicht‘ (Ps 69,34). Beschämung und Anerkennung in ausgewählten Psalmen“: A. Grund-Wittenberg – R. Poser (szerk.): *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*. Neukirchen-Vluyn, 112–139.
- Prade-Weiss, J. 2017. „Reading Violence, Lamenting Language“: *Philosophy Today* 61, 1023–1030.
- Prade-Weiss, J. 2018. „Klage der Natur. Affekt, Gehör und Austausch im Szenario des Sprachursprungs bei Herder und Benjamin“: *Orbis Litterarum* 73, 1–14.
- Preuß, H. D. 1982. „פְּסַלְמֵי“: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 3. Stuttgart, 400–406.
- Richter, W. 1993. *Biblia Hebraica transcripta. BHT: das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet*, Bd. 1: *Psalmen*. St. Ottilien.
- Riede, P. 2000. *Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*. WMANT 85. Neukirchen-Vluyn.
- Peter Riede, P. 2014. „Jenseitsvorstellungen“: *WiBiLex* <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33830/>.
- Reddemann, L. (szerk.) 2001. *Imagination als heilsame Kraft. Zur Behandlung von Traumafolgen mit ressourcenorientierten Verfahren*. Stuttgart.
- Ricoeur, P. 1998. „Lamentation as a Prayer“: A. LaCocque – P. Ricoeur (szerk.): *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Ford. David Pellauer. Chicago, 211–232.
- Ringgren, H. 1984. „פְּסַלְמֵי“: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 4, 130–137.
- Sängler, D. (szerk.) 2007. *Ps 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien*. Neukirchen-Vluyn.
- Smith-Christopher, D. 2002. *A Biblical Theology of Exile*. Minneapolis.
- Takács M. 2011. „A kulturális trauma elmélete a bírálatok tükrében“: *Studia Litteraria* 3/4, 36–52.
- Westermann, C. 1974. „Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments“: C. Westermann – R. Albertz – E. Ruprecht (szerk.): *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II. Festschrift für Westermann*. München. 250–269.
- Wittchen, H.-U. et al. (szerk.) 1991³. „Posttraumatische Belastungsstörung (PTBS)“: *Diagnostisches und statistisches Manual psychischer Störungen-Revidiert*. Weinheim–Basel, 304–308.
- Wöller, W. 2013². *Trauma und Persönlichkeitsstörungen. Ressourcenbasierte Psychodynamische Therapie (RPT) traumabedingter Persönlichkeitsstörungen*. Stuttgart.