

THEOLOGIA BIBLICA

Bohus-Kiss Ingrid*

Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Hittudományi Doktori Iskola

„Miért vetettél el, Istenem, oly régóta...?”

A trauma fenomenológiája a 73. és 74. zsoltárban

Bevezetés

Napjainkban virágkorát éli a bibliai traumakutatás, amely a 21. század elején kezdett teret hódítani, mára pedig ígéretes és széles körű figyelemnek örvendő kutatási irányként tarthatjuk számon. A bibliai traumakutatás relevanciáját több tényező is alátámasztja. Egyfelől vannak olyan bibliai szövegek, amelyek mögött joggal feltételezhetünk traumatikus eseményeket, traumatogén élményeket. Másfelől számolnunk kell a Héber Biblia terápiás jellegével. A bibliai irodalom általában, a zsoltárok pedig különösen alkalmasak arra, hogy terápiás funkciót töltsenek be mind a szerzők, mind az egykori, mind pedig a jelenlegi olvasók számára.¹ Harmadrészt a zsoltárok olyan irodalmi alkotások, amelyek jelentős mértékben hozzájárultak Izráel kollektív identitásához, és befolyásolták a kollektív emlékezetet. Erre a hármas megfigyelésre alapozva vette kezdetét azon bibliai szövegek traumafókuszú vizsgálata, amelyek tartalma, szókészlete, hangu-

* Bohus-Kiss Ingrid (Margitta, 1997) 2022-ben szerzett lelkészi oklevelet a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen (DRHE). 2022-től a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának hallgatója. Kutatási témája *Az ászáfita zsoltárgyűjtemény (Zsolt 50, 73–83) traumairodalmi megközelítése*. 2023–2025 között a Debreceni Egyetem (DE) Bölcsészettudományi Karán folytatott tanulmányokat, ahol mentálhigiénés szakképzettséget szerzett. 2024. szeptember 1-től a Napkori Református Missziói Egyházközség lelképásztora. E-mail címe: ingrid.kiss.9706@gmail.com.

¹ Markl, D.: Trauma/Traumatheorie. In: *WiBiLex. Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2020. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/> (2026. máj. 11.). Frechette, Ch. G.: Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms. In: Becker, E. M. – Doehorn, J. – Holt, E. K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*. Studia Aarhusiana Neotestamentica 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, 71–84. Strawn, B. A.: Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness. In: Boase, E. – Frechette, Ch. G. (eds): *The Bible Through the Lens of Trauma*. Semeia Studies 86. Society of Biblical Literature, Atlanta 2016, 143–160. Verde, D.: Trauma: Poetry and the Body. On the Psalter's Own Words for Wounds. In: *Biblica* 101 (2020/2), 208–230.

lata a szenvedés tapasztalatát tükrözi.² A vizsgálat tárgyát előbb a prófétai, majd később a költői szövegek képezték.

Tanulmányunk szempontjából a zsoltárok kerülnek a vizsgálat középpontjába, esetükben többfunkciós irodalmi alkotásokról beszélhetünk. Egyfelől lírai alkotások, amelyek magukban hordozzák az emberi érzések széles skáláját, s ezáltal megnyitják annak lehetőségét, hogy ezeket a költői szövegeket a trauma lenyomatiként olvashassuk. Így a zsoltárok úgynevezett „túlélőcsomag” funkcióval rendelkeznek, azaz a kifejezés és a feldolgozás lehetőségét kínálják a zavaros gondolatok és érzések szavakká formálása révén.³ Ugyanakkor nem csupán költői szövegekről van szó, hanem vallásos alkotásokról, olykor pedig imádságokról, amelyek Izráel kulturális emlékezetének szerves részét képezik. A kultikus szövegek, a himnuszok, az imádságok, a zsoltárok a kulturális emlékezet alapvető és nélkülözhetetlen hordozói, hiszen a kultikus történetírásban egyesül az emlékezet és a történelem, s amikor ebben az összetett állapotban törnek be az emberi élet természetes ciklusába, képesek újjáteremteni vagy átformálni a kollektív identitást.⁴

Mindezek fényében feltételezésünk szerint a 73. és 74. zsoltárok témája és szókészlete lehetővé teszi a két zsoltár traumairodalmi vizsgálatát, s így a továbbiakban arra vállalkozunk, hogy a kritikai exegézis és a bibliai traumakutatás metszetében feltárjuk a trauma fenomenológiáját e két zsoltárköltemény szövegében.

1. A trauma fogalma az ókori Közel-Kelet és az Ószövetség fényében

A trauma görög kölcsönszó. A τραῦμα, amelynek elsődleges jelentése „sérülés, sebesülés, seb”, átvitt értelemben pedig „kár, veszteség”, elsősorban az orvosi szaknyelvben honosult meg a fizikai sebek megnevezéseként. A kifejezést a pszichológia is átvette, ahol a lélek sebeinek megnevezésére szolgál, ugyanis ez úgy határozza meg a traumát, mint ami több a pusztá szenvedésnél. Olyan speciális szorongásgátló élmény, amelyben a „minden visszafordíthatatlan” érzés az uralkodó,⁵ hiszen alapjaiban rendíti meg és roncsolja az egyén vagy a közösség

² Römer, T.: The Hebrew Bible as Crisis Literature. In: Berlejung, A. (ed.): *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*. Forschungen zum Alten Testament 81. Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 159–177.

³ Verde, D.: From Healing to Wounding. In: *Open Theology* 8 (2022/1), (345–361), 345–346.

⁴ A zsoltárok traumafókuszú vizsgálatáról egy előző írásban bővebben is szóltunk: Bohus-Kiss Ingrid: Az ószövetségi zsoltárok traumairodalmi megközelítése. In: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 14. (2022/2), 51–74.

⁵ Taylor, M.: *Trauma Therapy and Clinical Practice: Neuroscience, Gestalt and the Body*. Open University Press, New York 2014, 2.

életét. Ezt a meghatározást kiegészíthetjük azzal, hogy a trauma olyan meghatározó esemény vagy tapasztalat, amely az egyént vagy a közösséget a tehetetlenség és a megalázottság állapotában hagyja, s mindeközben a tudat alatt befolyásolja az érintettek érzelmeit és emlékeit. Az esetek többségében ez kihat az egyének szokásaira és kapcsolataira is.⁶

Caralie Cooke a már vizsgált traumadefiníciók mentén alkotta meg saját traumameghatározását. Eszerint a trauma olyan esemény, amely összedönt egy meglévő világképet, átírja és gyökeresen megváltoztatja azt. Cooke traumaértelmezésében kulcsfontosságú a „felfogott világ” („assumptive world”) kifejezés, ugyanis meggyőződése szerint a trauma ezt az áldozat által ismert és elfogadott világot forgatja fel, a rehabilitáció pedig ennek a világnak az újraépítését jelenti. A kifejezés bevezetésével Cooke árnyalni próbálja azt a fogalmi összetettséget, ami a trauma kifejezést övezi.⁷

De kanyarodjunk vissza a görög kifejezéshez. A görög trauma kifejezés a τρωσκω – „átszúr, megsebez” jelentésű igéből származik. Tehát a trauma elsődleges jelentése valóban a fizikai „sérülés, seb”. A görög irodalom viszont mutatja, hogy tágabb értelemben katasztrofális eseményekre, például a csaták vagy háborúk borzalmaira is használták. Görög vonatkozásban tehát a szó „seb”-et és „végzetes esemény”-t jelentett. Ezzel szemben az ókori Közel-Keleten nem létezik olyan terminus, amely tökéletesen megfeleltethető lenne a görög trauma kifejezésnek.⁸ Ez a megállapítás azt is jelenti, hogy az Ószövetségben sem találkozunk a konkrét trauma terminológiával. A Septuaginta (LXX) azonban segítségünkre lehet abban, hogy feltérképezhessük azokat az Ószövetségben előforduló kifejezéseket, amelyek a pusztítás és megsemmisítés traumafogalmak alternatívái.⁹

⁶ Strawn, B. A.: i. m. 144. Ld. ehhez még Herman, J. L.: *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books, New York 1992. 32–34., 51., 94. Caruth, C.: Recapturing the Past. Introduction. In: Caruth, C. (ed.): *Trauma: Explorations in Memory*. Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1995, 151–157. Tarantelli, C. B.: Life within Death: Toward a Metapsychology of Catastrophic Psychic Trauma. In: *International Journal of Psychoanalysis* 84 (2003/4), 915–928.

⁷ Cooke, C.: *Discovering the Religious Dimension of Trauma: Trauma Literature and the Joseph Story*. Biblical Interpretation Series, 202. Brill, Leiden 2022, 43.

⁸ Dietrich, J.: Cultural Traumata in the Ancient Near Est. In: Becker, E. M. – Doehorn, J. – Holt, E. K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*. SANT 2. Vandenhoeck & Ruprecht 2014, (145–161), 146.

⁹ Németh, Áron: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament. Ein forschungsgeschichtlicher Panorama-Schnappschuss. In: Benyik, György (Hrsg.): *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. 33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2022*, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2023, (761–780) 763.

Móricz Nikolett azt állapítja meg, hogy a LXX leggyakrabban az ember által okozott súlyos testi sérüléseket vagy agresszív tetteket adja vissza a τραῦμα kifejezéssel, de az is előfordul, hogy háborús események következtében elhunytak holttestét jelöli vele.¹⁰ A *Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament* című tanulmányában Németh Áron két olyan héber gyököt emel ki, amelyek a τραῦμα, τραυματίζω szavaknak felelnek meg a LXX-ben: a לל – „átszúrva lenni, átszúrni, megsebezni” gyök gyakrabban, a פצע – „megsebezni, sérülést okozni” gyök ritkábban fordul elő.¹¹ Ruth Poser pedig a שם – „pusztasággá tenni, megrémíteni” gyökben találja meg azt, amit ma traumaként értelmezünk, ugyanis a kifejezés egyaránt utal fizikai és érzelmi sérülésekre.¹²

2. Ókori élmények és egy modern kifejezés

A bibliai traumakutatásnak már kezdetektől fogva az Achilles-sarka volt, hogy a modern pszichoanalitikai traumafogalmat nehezen lehet alkalmazni a több ezer éves közel-keleti kultúrában megfogalmazott bibliai szövegekre, hiszen nincs lehetőségünk arra, hogy a szövegek szerzőit, hagyományozóit, a bennük foglalt tapasztalatok túlélőit helytel kínáljuk Freud kanapéján.¹³ A dilemma feloldása azonban nem lehetetlen.

Egyfelől a panaszszóltárok nyelvezete és szóhasználata rendkívül hasonlít ahhoz a szépirodalmi beszédmódhoz, amelyet ma traumapoétikának nevezünk. A traumapoétika képi nyelvezetére általánosan jellemző, hogy negatív érzelmek széles skáláját közvetíti: a magányt, a szomorúságot, az elhagyatottságot, a félelmet, a reménytelenséget, a rémületet, a dühöt. Ugyanakkor e költeményekre a pusztítást ábrázoló képek erőteljes használata jellemző, és ezek az egyén vagy a közösség életveszélyes tapasztalatának ábrázolásai. E jellemzők következtében egyes zsoltárok traumaversként történő vizsgálata a zsoltárok traumairodalmi megközelítésének egyik, ha nem a legoptimálisabb módja, hiszen ez a szempont ad lehetőséget a megfigyelhető és elemzés alá vonható költészeti eszközök vizsgálatára, s így nem kényszerülünk arra, hogy a pszichológiailag vizsgáljuk a számunkra ismeretlen, távoli korban élt zsoltárírók lelkivilágát.¹⁴

¹⁰ Móricz Nikolett: Traumák a zsoltárokbán. Az erőszak narratívájának poétikai feldolgozása a 22. zsoltár példáján. In: *Ókor* 18. (2019/3), (85–95) 85.

¹¹ Németh, Áron: *i. m.* 763.

¹² Ld. ehhez Poser, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur. Supplements to Vetus Testamentum*. VTS, Band 154. Brill, Leiden–Boston 2012, 311–334.

¹³ Dietrich, J.: *i. m.* 145. Ld. ehhez még Markl, D.: *i. m.* Németh, Áron: *i. m.* 764–765.

¹⁴ A költészetnek olyan ága, amely különféle traumák áldozatainak egyéni vagy kollektív panaszát, átélt szenvedését, identitásának megkérdőjelezését szólaltatja meg. Verde, D.: *Trauma: Poetry and the Body*, 216–217.

Másfelől az Ószövetség potenciális traumairodalmi szövegei kétségkívül magukon viselhetik az egyéni traumák nyomait, azonban ezek szakszerű vizsgálata alaptalan lenne a traumát elszenvedett egyének jelenléte nélkül. Ehelyett az ószövetségi traumakutatás elsősorban a kollektív traumára helyezi a hangsúlyt. Kollektív traumán egy olyan negatív eseményt, élményt értünk, amely a társadalmi élet alapvető szöveteit roncsolja, s ezáltal károsítja az embereket összekötő kapcsolatokat és magát a közösségi lét érzését. A kollektív vagy közösségi trauma kapcsán azt is érdemes kiemelni, hogy a kifejezés nem redukálható csupán az egyéni traumák összességére. Nyilván a kollektív trauma magában foglalja az egyének által megélt sérelmeket is, azonban nem kezelhetjük mindössze gyűjtőfogalomként.¹⁵ A zsoltárok írói érzékeltetik ezt a minőségi különbséget, ezért olyan költészetet hoztak létre, amely a közösség negatív tapasztalataiból, a háborúból, a száműzetésből, a menekülésből, az elnyomásból, a kétségbeesésből merít.¹⁶ A kollektív trauma további sajátossága, hogy lassan és észrevétlenül épül be a közösségi tudatba, és azt az érzést kelti, hogy elmarad a váratlan és brutális érzelmi betörés, amit általában a trauma fogalmához társítunk. Ettől függetlenül a sokk-élmény nem marad el, csak fokozatosan bontakozik ki a felismerés, hogy a negatív élmény következtében a közösség már nem úgy működik, mint a meg tapasztalt csapás előtt.¹⁷

A bibliai szövegek traumairodalmi vizsgálatát támogatja a kulturális trauma fogalmának alkalmazása is. A kulturális trauma kifejezés Jeffrey Alexander nevéhez köthető, aki szerint akkor beszélhetünk kulturális traumáról, amikor egy közösség tagjai úgy érzik, hogy olyan szörnyű esemény áldozatai lettek, amely kitorölhetetlen nyomot hagy a csoport öntudatán és emlékein, jövőbeli identitását pedig alapjaiban változtatja meg.¹⁸ Tehát egy szörnyű eseményt önmagában nem nevezhetünk kulturális traumának. Ez csak abban az esetben válik traumává, ha úgy épül be a kulturális emlékezetbe, hogy a sebek az idő múlásával nem halványulnak, hanem újra és újra aktualizálódnak.¹⁹ A kulturális trauma tehát nem csupán a közösséget ért csapáshoz köthető, hanem ahhoz a folyamathoz, amely során a közösség képtelen feldolgozni az események következményeit, azaz nem képes megküzdeni a kialakult új élethelyzettel.²⁰ Izráel számára ilyen esemény lehetett

¹⁵ Erikson, K. T.: *Everything in its Path: Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*. Simon and Schuster, New York 1976, 154.

¹⁶ Pleins, J. D.: *The Psalms: Songs of Tragedy, Hope and Justice*. Orbis Book, Maryknoll, New York 1993, 31.

¹⁷ Erikson, K. T.: *i. m.* 154.

¹⁸ Alexander, J. C.: *Trauma. A Social Theory*. Polity Press, Cambridge–Malden 2012, 1.

¹⁹ Dietrich, J.: *i. m.* 147–148.

²⁰ Smith-Christopher, D. L.: *A Biblical Theology of Exile*. Fortress Press, Minneapolis 2002, 79.

a babiloni deportációja, amely a kortörténeti beszámolók alapján nem volt olyan mértékben megsemmisítő, mint ahogyan a bibliai beszámolókban olvashatjuk. Jeruzsálem pusztulása mégis olyan esemény volt, amely viszonylag rövid időn belül Izrael kulturális emlékezetének részévé és a zsidó identitás egyik alappilléreivé vált, s ezáltal jelentős mértékben befolyásolta Izrael hitrendszerét is, s így talán érdemes egy differenciáló fogalmat bevezetni: a teológiai traumát. A fogalomra még nem született átfogó definíció, azonban a bibliai traumakutatással foglalkozó szakirodalmak említést tesznek a jelenség különböző aspektusairól.²¹

A fentebb megfogalmazott kulturális trauma fogalmának meghatározásából kiindulva a következőképpen írhatjuk le a teológiai traumát: egy közösség úgy érzi, hogy egy megtapasztalt negatív esemény következtében olyan sérülés érte alapvető hitrendszerét, amely túlmutat a krízis fogalmán, mivel e sérülés hosszú távú, maradandó nyomot hagy a közösség vallási meggyőződésén. Ebben a folyamatban is érvényes, hogy a közösség képtelen szembenézni a kialakult új élethelyzettel, ugyanis amikor alapjaiban rendült meg az Istenről alkotott kép, a rendelkezésre álló megküzdési stratégiák csúcsa semmisült meg.

Témánk szempontjából elengedhetetlen kitérnünk arra a jelenségre is, amelyet a szakirodalom a „választott trauma” („chosen trauma”) megnevezéssel jelöl, s amelyet mi is ebben az értelemben használunk. A kifejezés Vamik Volkan nevéhez fűződik, aki szerint a választott trauma egy olyan örökölt trauma szellemi reprezentációja, amely generációkon keresztül hatja át egy társadalmi csoport kollektív tudatát. Ilyen szellemi ábrázolások a történelmileg egyáltalán nem kiemelkedő jelentőségű eseményekkel kapcsolatban megfogalmazott érzések, felismerések és értelmezések. A választott trauma elfogadása a csoport tagjainak összetartozását fejezi ki a krízisben.²²

Megállapíthatjuk, hogy a választott traumák jelentősége a társadalmi és hatalmi viszonyok összefüggésében változik. Jellemzően a társadalmi elnyomás ideje alatt, vagyis szorongató élethelyzetekben válnak aktuálissá és térnek vissza a társadalmi emlékezet felszínére, sőt a társadalmi közbeszéd szerves részeivé lesznek.²³

²¹ Ld. Rom-Shiloni, D.: *Voices from the Ruins: Theodicy and the Fall of Jerusalem in the Hebrew Bible*. Eerdmans, Grand Rapids 2021. Dietrich, J.: i. m. Ray, D. C.: *Conflict and Enmity in the Asaph Psalms*. Mohr Siebeck, Tübingen 2023.

²² Volkan, V. D.: *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. Straus & Giroux, Farrar 1997, 32–35., 45.

²³ Volkan, V.: Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity. In: *Group Analysis* 34 (2001/1), (79–97) 88–89., 92.

3. A trauma fenomenológiája a 73. és 74. zsoltárban

A kutatási módszer bemutatása, illetve a használt fogalmak tisztázása után megállapíthatjuk: igaz ugyan, hogy a traumát legfőképpen a kimondhatatlanság, az olvashatatlanság és ábrázolhatatlanság jellemzi, az irodalmi, különösen a lírai nyelvezet mégis lehetőséget biztosít arra, hogy a seb érzékelhetővé, a csend pedig hallhatóvá váljék.²⁴ A költői szövegek, különösen a panaszének műfaja váratlanul és folyamatosan ábrázolja azt a trauma által kiváltott érzelmi megrázkódtatást, amely még a szerző számára is a feldolgozás alatt van, vagy éppen az „újra-sebzés” szándékát közvetíti. Ebben a folyamatban a múlt illusztrációként jelenik meg. Ugyanakkor a panaszének további jellegzetességei közé tartozik az a technika is, amellyel szándékosan homályosítja vagy mossza el az eredeti keletkezés körülményeit, hogy ezáltal a költeményt széles körben, más időben és más körülmények között lehessen alkalmazni.²⁵ Erre szükség van, hiszen ahhoz, hogy a szenvedés, a fájdalom nyelvi formát öltjön, nagy segítség, ha már vannak elérhető, kész formák, amelyek – ha kell – helyettünk beszélnek, vagy segítenek megfogalmazni érzéseket és gondolatokat. Feltehetőleg már a bibliai panaszzsoltárok is ezt a gyakorlatot követik, vagyis meglévő mintákat, sablonokat vesznek alapul, és azokat aktualizálják.²⁶ A trauma fenomenológiáját vizsgálva az Ászáf zsoltár-gyűjtemény részét képező 73. és 74. zsoltár szövegét vizsgálva vállalkozunk arra, hogy feltárjuk a szenvedés „nyelvét”.

3.1. Egyéni trauma a 73. zsoltárban

A 73. zsoltár nem rögzít egy traumát kiváltó konkrét külső eseményt, hanem a hit és a tapasztalat között feszülő beláthatatlan ellentmondás²⁷ válik traumatógén tényezővé. A zsoltáros alapvető meggyőződése, hogy „milyen jó az Isten Izráelhez, a tiszta szívűekhez” (1. v.), azonban a megélt valóság ezt nem igazolja vissza, hiszen így nyilatkozik: „irigy lettem a kérkedőkre, látva a bűnösök jólétét” (3. v.). A lírai én számára felborul a külvilág koherenciája, amely morális krízishez vezet: meginog, sőt kétségessé válik az Istenbe és az igazságos világba vetett hit. A költemény azzal a céllal tár ellentétes élethelyzetet az olvasó elé, hogy felmutassa a hit megélésének lehetőségét a megváltozott körülmények között.

²⁴ Verde, D.: *From Healing to Wounding*, 345. Ugyanígy Holdsworth, J.: *Honest Sadness: Lament in a Pandemic Age*. Sacristy Press, Durham 2021, 15.

²⁵ Rom-Shiloni, D.: i. m. 89.

²⁶ Hieke, Thomas: Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben. Ford. Szántó Tamás. In: *Mérleg* 35. (1999/4), (373–381) 378.

²⁷ Ld. ehhez bővebben Smith, S. J.: *The Conflict Between Faith and Experience, and the Shape of Psalms 73–83*. T&T Clark, London 2022. Broyles, C. C.: *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-critical and Theological Study*. JSOT Press, Sheffield 1989, 111–130.

A 3. vers a zsoltáros elbizonytalanodását rögzíti, amely csalódásából fakad. Azzal a tapasztalattal szembesült, hogy a kiszámíthatónak vélt világ és annak működési rendje egyáltalán nem megbízható, mert ha az lenne, akkor a gonoszoknak nem lenne ilyen jó dolguk. A mindennapok tapasztalata azonban arról tesz bizonyosságot, hogy jól megy dolguk, boldogok, egészségesek és sikeresek.²⁸ A zsoltáros hosszú panaszlistát fogalmaz meg, amelyben kiemelkedő szerepet kap a gonoszokat minősítő arrogancia, erőszak, kérkedés, gúnyolódás és fenyegetés, amelyeket szomatikus képek sorával fejez ki. Ezek a jellemzők nem csupán irritálók, hanem fenyegetővé is kezdenek válni. Nem fizikai, hanem sokkal inkább egzisztenciális értelemben, hiszen egy olyan világban, ahol a gonoszok végeláthatatlanul működhetnek és érvényesülhetnek, ott rendszerszinten kerül veszélybe az igaz. A zsoltáros a feje tetejére állt világrend passzív szemlélőjévé zsugorodik. Így panaszkodik a bűnösök kérkedő szemére, öntelt szívére, gúnyolódó és gonosz szájára (73,7–9). Másfelől pedig önmagát is minősíti, mint aki kiszolgáltatott és tehetetlen.

A 13. vers a zsoltár egyik kiemelkedő része, hiszen a zsoltáros tapasztalatából fakadó egzisztenciális krízis itt éri el tetőpontját. A tehetetlenség és a teljes kontrollvesztés miatt arra a következtetésre jut, hogy minden törekvése, amely a tisztaság és ártatlanság megőrzésére irányult, hiábavaló volt. A 13. versben a zsoltáros אֶדְרִיקִי – *mennyire hiába* helyzetjelentése ellentétben áll az 1. vers אֶדְ טוֹב – *mennyire jó boldog hitvallásával*. Hiszen tiszta a szíve és ártatlan a keze, mégis fenytés éri mindennap, és csapások érik minden reggel. Ennek következtében megrendül, és ezt mondja: „Már arra gondoltam, hogy én is úgy beszélek, mint ők” (15. v.).²⁹

A zsoltáros panaszának, irigykedésének, végeláthatatlan szenvedésének az az oka, hogy irreálisan hosszú ideig tart a „szerepcserés” állapot. Nem úgy számol be a hit és a tapasztalat között létrejött belső feszültségről, mint ami átmeneti krízis, hanem úgy, mint ami hosszú időn át fennálló, tartós állapot. Erre utalnak a zsoltárban használt időhatározók is: „mindennap”, „minden reggel” (14. v.). Válsághelyzete folyamatos és monoton, időérzékelése beszűkül, a múlt már távolinak és elérhetetlennek tűnik, a jövő egyelőre nem nyitott, csak a jelen szenvedése ismétlődik újra és újra. A 16. vers pedig még konkrétabban fogalmazza meg, hogy a jelenlegi helyzet meghaladja a képességeit, és hogy nincsenek eszközei, amiknek segítségével megérthetné, elfogadhatná, integrálhatná a megtapasztalt élménye-

²⁸ Zenger, Erich: *Hadd ébresszem a bajnalt. Zsoltármagyarázatok* 2. Ford. Németh Attila. Bencés Kiadó, Pannonhorma 2024, 169.

²⁹ Kustár Zoltán: „Ha elenyészik is testem és szívem...” A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez. In: Bodó Sára – Horsai Ede: *„Hiszek az ige diadalmas erejében.” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából.* Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2020, (71–83) 75. Ray, D. C.: *i. m.* 75.

ket: „Elgondolkodtam rajta, meg akartam érteni, de túl nehéznek tűnt nekem.” (16. v.) A versben használt עָמַל kifejezés kimerítő fizikai és/vagy szellemi munkavégzésre, belső zűrzavarra, intellektuális teherre utal, és ezzel a zsoltáros kifejezésre juttatja, hogy a kialakult élethelyzet nem egyszerűen nehéz, hanem elérte adaptációs készségeinek határát.³⁰

A 17. vers a zsoltár fordulópontja, ugyanis a zsoltáros számára a szentélybe való belépés több, mint kultikus cselekedet. A zsoltáros számára ez az a tér, ahol elkezdődik a stabilizálás, ismét kapcsolódni tud alapvető meggyőződéséhez: „jó az Isten... a tiszta szívűekhez” (1. v). A szentély lesz az a biztonságos hely,³¹ ahol a megtört bizalom helyreáll, a kommunikációs csatornák ismét megnyílnak, a zsoltárosnak már nincs szüksége közvetítőre, mert személyesen szólítja meg Istent. Azzal, hogy belép a szentélybe, egyszerre ki is lép saját torzult perspektívájából, és kitarul előtte az isteni nézőpont. A 17. vers által nyújtott fordulópont pedig nem a trauma megszűnését jelzi, hanem a traumával való megküzdés kezdetét. A traumatizált egyén számára új perspektíva nyílik, amely magában hordozhatja a gyógyulás lehetőségét.

3.2. Kollektív trauma a 74. zsoltárban

A 74. zsoltár gyakran a 73. zsoltárral egyszerre kerül vizsgálatra, ugyanis a kollektív panaszének központi témája hasonlóságot mutat az előtte álló egyéni hangnemben megszólaló zsoltárral, és mindkettőben kiemelt szerepet kap a gonoszok látszólagos győzelme. A két zsoltárnak nemcsak a felirata mutat hasonlóságot (73,1: מִזְמוֹר לְאַסָּף – „Ászáf zsoltára”; 74,1: מִשְׁכֵּיל לְאַסָּף – „Ászáf tanítókölteménye”), hanem olyan tipikus kifejezéseket olvashatunk bennük, amelyek következetesen jellemzőek mindkettejükre: מִקְדָּשׁ – szentély (73,17/ 74,7); חָמֶם – erőszak (73,6/74,20); יָדִי יְמִינִי – jobb kezem / יָדְךָ יְמִינֶךָ – kezedet és jobbodat (73,23/74,11); מִשְׁאֵית – romok (73,18/74,3).³² A traumairodalmi szempontok ugyancsak igazolják a két zsoltár együttes és összehasonlító vizsgálatát, ugyanis a 73. zsoltár egyéni hangnemben megfogalmazott vívódását követően a 74. zsoltár egy közösség alapjaiban megrendült világképét festi le, amelyben a társadalmi, vallási, kulturális struktúrák, valamint a bevett szimbólumrendszerek erőteljesen sérültek.³³

³⁰ Smith, S. J.: i. m. 73–75.

³¹ Móricz Nikolett: i. m. 91.

³² McCann, J. C.: Psalm 73. In: *The New Interpreter's Bible: The Book of Psalms*. Vol. IV. Abingdon Press, Nashville 1996, 972. Cole, R. L.: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73–89)*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 307. Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 83.

³³ Basson, A.: “Only Ruins Remain.” Psalm 74 as a Case of Mundus Inversus. In: *Old Testament Essays* 20 (2007/1), (128–137) 129.

A 74. zsoltár konkretizálja a traumatogén tényezőket, amikor a templom (valószínűleg a babiloni csapatok általi) lerombolásának sokkoló élményét ragadja meg mint külső destruktív tényezőt. A templomban végzett pusztítás képszerű leírását Isten elérhetetlensége és ennek fájdalmas kifejezése váltja fel.³⁴ Mindeközben a zsoltárt az a kognitív disszonancia hatja át, amely Isten távollétéből és az ellenség jelenlétéből fakad, és ezek többszintes krízist okoznak a közösség életében, hiszen a megtapasztalt valóság, hogy tudniillik az ellenség elfoglalta Isten lakóhelyét, egyet jelentett azzal, hogy a közösség elveszítette az Istenhez való járulás módját.³⁵ A szenvedő közösség számára felborultak a társadalmi és vallási élet ismert és megbízható struktúrái. A közösség által valóságként ismert környezet olyan szinten rendeződött át, hogy a közösség képtelen alkalmazkodni hozzá.³⁶ A zsoltár nem magyarázza a szenvedést, nem relativizálja a megélt veszteséget, hanem igyekszik szavakba önteni a közösség addigi valóságkeretét szétfeszítő tapasztalatokat.

A zsoltár nyitánya fontos szerepet játszik az értelmezésben, hiszen hatással van a teljes zsoltár hangvételére. Az 1. vers kétszeres „miért?” (לִמָּה) kérdést fogalmaz meg Isten felé: „Miért vetettél el, Istenem, oly régóta, miért lángol haragod legelőd nyája ellen?”³⁷ Ez a kérdés vezeti fel az alapjaiban megváltozott élethelyzetet, amelyben a megtapasztalt nyomorúság három területen is érzékelhető. Egyfelől egy fizikai pusztítás, ugyanis az ellenség lerombolta a templomot, a szent helyet, Isten lakóhelyét (3–8. v.). Másfelől a csapás a társadalmi életet és a kultuszt is érintette (9. v.). Harmadrészt pedig egy komplex teológiai traumával állunk szemben, mivel a kialakult krízishelyzetben a lesújtott közösség³⁸ Istent is távolinak és inaktívnak érzékeli.³⁹

A zsoltár drámai cselekményének az a reális alapja, hogy tudniillik az ellenség megszállta és elpusztította Isten minden hajlékát (8. v.), tökéletes ellentéte annak a felismerésnek, ami a 73. zsoltárban a megoldás kulcsát jelentette: „elmentem Isten hajlékába” (17. v.). A megváltozott alaphelyzet extrém fordulatot hoz, hiszen az válik traumatogén tényezővé, hogy az a hely, amely addig a biztonságot és az isteni jelenlétet közvetítő tér volt (vö. 73,17), most az erőszak helyszínévé válik.

³⁴ Mays, J. L.: *Psalms. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, Westminster John Knox, Louisville 1994, 244.

³⁵ Basson, A.: *i. m.* 130.

³⁶ Uo. 129.

³⁷ Pavan, M.: “He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return” (Ps 78,39). *The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73–89)*. Österreichische Biblische Studien, vol. 44. Peter Lang, Frankfurt 2014, 84.

³⁸ Ray, D. C.: *i. m.* 63.

³⁹ Rom-Shiloni, D.: *i. m.* 178.

A traumakutatás számára nem ismeretlen ez a jelenség, ugyanis a gyermekkori traumatizációval foglalkozó kutatások a traumatizáció melegágyát látják abban, amikor az alapesetben biztonságos hely, például a család válik az első számú veszélyforrássá.⁴⁰ Ennek következtében a zsoltáros mindent megtesz annak érdekében, hogy helyreállítsa a felborult világrendet, s ezért új motívumokat vezet be, amelyeket a gyűjtemény más darabjai is visszatérően alkalmaznak. A gyűjteményen belül a 74. zsoltár az első, amely kiemeli Isten uralmát a történelem és a világ felett. Ugyanakkor a gyűjteményen belül szintén a 74. zsoltár állítja az idői dimenziókat központi szerepbe.⁴¹ Az idősíkok fókuszba helyezése nemcsak a konkrét kifejezések („meddig”, „örökké” – 1. v.) által jut érvényre, hanem abban is, hogy a múlt, az exodus, a teremtés felidézése rendkívül fontossá válik:⁴² „Miért tartod vissza kezedet? Emeld föl jobbodat, végezz velük! De Isten a királyom kezdettől fogva, aki szabadító tetteket vitt véghez a földön. Te szorítottad vissza erőddel a tengert.” (11–13a. v.)

A zsoltáros tehetetlen a külső hatásokkal szemben, ki van szolgáltatva az ellenségnek, így teológiai síkon igyekszik változást elérni, s ezért arra kéri Istent, hogy emlékezzék (זָכַר), és cselekedjék újra.⁴³ A 2. versben arra kéri Istent, hogy emlékezzen vissza a népével való szövetségkötés eredetére: „Emlékezz gyülekezetedre, amelyet régen szereztél, örökségedre, a törzsre, amelyet megváltottál, a Sion hegyére, amelyen laktál.” Ezzel ismét hangsúlyozza Isten és népe különleges kapcsolatát, ezzel együtt pedig burkoltan fel is idézi mindazokat a kötelezettségeket, amelyek Isten magára vállalt, amikor megkötötte a szövetséget. A 18. és 20. vers pedig arra kéri Istent, hogy emlékezzék az ellenség pusztító tetteire, hiszen azoknak nemcsak a nép, hanem maga Isten is célpontja, vagy talán áldozata is.⁴⁴ A 19. versben a zsoltáros már negatív felszólítással kéri Istent, hogy ne feledkezzék meg (אֶל־תִּשְׁכַּח) övéiről:⁴⁵ „elesettjeid életéről ne feledkezz el végképp!” A 23. versben ugyanezt a felszólítást olvassuk, itt azonban már az ellenségek a nem felejtés tárgyai, akik nemcsak a népet, az övéit, hanem Istent, azaz nevét is veszélyeztetik: „Ne felejtsd el ellenségeid hangját, támadóid egyre növekvő zajongását!” Tehát egyfelől az emlékezés és az Isten emlékezésre való biztatása, sőt

⁴⁰ Kuritárné Szabó Ildikó: A gyermekkori családon belüli traumatizáció és következményei. In: Kuritárné Szabó Ildikó – Tiszlár-Szabó Eszter: *Úgy szerettem volna, ha nem bántottak volna – A családon belüli gyermekkori traumatizáció: elmélet és terápia*. Oriold és Társai, Budapest 2015, 13–52.

⁴¹ Pavan, M.: i. m. 85.

⁴² Cole, R. L.: i. m. 35.

⁴³ Dickie, J. F.: Being Betrayed: The Psalmist's Approach to Dealing with “Emotions of Exclusion”. In: *Biblical Theology Bulletin A Journal of Bible and Theology* 53 (2023/3), (148–158) 151–152.

⁴⁴ Pavan, M.: i. m. 202–203.

⁴⁵ Az ige aktív elutasítást jelöl, nem csupán megfeledkezést. Ld. Pavan, M.: i. m. 203.

sürgetése a kétségbeesett közösség válaszkeresése abban a szürreális helyzetben, amelyre nem létezik más magyarázat, csak Isten feledékenysége.⁴⁶ Másfelől a fogás alatti és utáni bibliai irodalom egyik jellegzetessége, hogy felértékelődnek és figyelmet, új értelmet kapnak bennük az ősi hagyományok.⁴⁷ Talán nem ok nélkül, hiszen az elnyomás körülményei között az emlékezés az ellenállás egyik (passzív) formája is lehet.⁴⁸ A kulturális emlékezet annak eszköze, hogy a jelen szűk terébe szorult egyén, illetve közösség egy „másik világba” nyisson teret magának. Herbert Marcuse ennek kapcsán írja azt az emlékezésről, mint amelytől „retteg a fennálló társadalom”, ugyanis az emlékezés olyan eszköz, amely segíti az egyén, illetve a közösség elrugaszkodását az adott tényektől, s ezzel ha rövid időre is, de megtöri az aktuális tények hatalmát. „Az emlékezet elmúlt ijedelmeket és tovatűnt reményeket idéz vissza.”⁴⁹ Így válhat a kulturális emlékezet szabadító erővé, ugyanis az emlékezet révén lehetővé válik a másság megtapasztalása, a jelentől való távolságtartás és a jövőre tekintő reménység.⁵⁰

4. A 73. és 74. zsoltár összehasonlítása

A 74. zsoltár átveszi, történelmi kontextusba helyezi és közösségi szintre emeli a 73. zsoltár problémáját, s ezzel megalapozza Ászáf zsoltárgyűjteményének hangvételét is. A 74. zsoltár egyfelől úgy tűnik, mintha az előző folytatása lenne, másfelől azonban egy lényeges különbség is közöttük. A 73. zsoltár keresi a kialakult probléma megoldását, amit meg is talál az Isten szentélyében, az ÚR közelségében (17. v.). Nem így a 74. zsoltárban, ahol a feszültség nem oldódik fel a zsoltár végére sem. Ugyanakkor az is szembeűnő, hogy az a bizalom, amelyet a 73. zsoltár szerzője nagy erőfeszítések árán nyer el, a 74. zsoltárban kétségessé válik az ellenség támadása miatt.⁵¹ Valószínű, hogy ezt a bizonytalanságot és a kétséget nem az ismételt támadás okozza, hanem a támadás következménye, hiszen elpusztult a 73. zsoltár által kínált megoldás szimbóluma: a templom, a szentély. Így a közösség kénytelen levonni a keserű következtetést: Isten, akinél a megoldás található, elérhetetlen, hiszen hajléka, a vele való találkozásnak a helye romokban hever. Tehát feltételezésünk szerint a két zsoltár közötti alapvető különbségek abban

⁴⁶ Pavan, M.: *i. m.* 204.

⁴⁷ Brueggemann, W.: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis 2012, 74–77.

⁴⁸ Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezet és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Német Szellemtudományi Könyvtár, Atlantisz – C. H. Beck közös sorozat. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1999, 74.

⁴⁹ Marcuse, H.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Übers. Alfred Schmidt. Soziaologische Texte 40. Luchterhand, Neuwied–Berlin 1967, 117.

⁵⁰ Assmann, Jan: *i. m.* 88.

⁵¹ Cole, R. L.: *i. m.* 28. Pavan, M.: *i. m.* 86.

mutathatók ki, hogy az érintettek hol tartanak a trauma feldolgozásának fázisaiban, és hogy milyen módszereket, megküzdési stratégiákat használnak ebben a folyamatban.

A 73. zsoltár olyan traumát tár fel, amely a hit és a tapasztalat feszültségéből alakult ki, s amelynek kiváltó oka nem egy külső katasztrofális esemény, hanem egy idegen és tartós tapasztalat: az igazak szenvednek, a gonoszok pedig boldogulnak, sőt jól alakulnak dolgaik. Az állandósulni látszó igazságtalanság okoz morális, teológiai traumát. Ezzel szemben a 74. zsoltár egy konkrét történeti katasztrofán, az egész közösséget érintő veszteségen, a templom lerombolásán alapul. A pusztulás következtében a közösség fizikai, társadalmi és vallási struktúrái egyaránt összeomlanak.

A zsoltáros világképének összeomlása mindkét költeményben jelen van, de másféleképpen. A 73. zsoltár a morális rend felborulásáról beszél, amelynek jele Isten igazságosságának a hiánya. A 74. zsoltár számára a megélt tapasztalat egyenlő a kozmikus rend felborulásával, amelynek jele Isten távolléte, inaktivitása, némasága.

A 73. zsoltárban a beszélő pszichésen kiszolgáltatott, tehetetlensége passzivitásban és kontrollvesztésben nyilvánul meg. Ezzel szemben a 74. zsoltárban társadalmi, politikai és vallási kiszolgáltatottságot fedezhetünk fel, amelyben az érintett közösség nem csupán a kontrollvesztést tapasztalja meg, hanem a státusz- és identitásvesztést is, hiszen nem érzi Isten védelmét, és következetesen tapasztalja a gyalázatot és a szégyent.

A 73. zsoltár fordulópontja egyértelműen a 17. vers, az Isten szentélyébe való belépés. A zsoltáros számára Isten jelenléte, közelsége új perspektívát kínál, és ez lesz a rehabilitáció első lépése, amelyet majd a tapasztalat újrakeretezése és integrálása követhet, s így a zsoltárban uralkodó belső feszültség feloldódik, és eléri nyugvópontját. A 74. zsoltárban nincs egyértelmű fordulópont, mivel a zsoltár alapfeszültsége nem oldódik fel. Megküzdési stratégiaként jelen van az emlékezés és a panasz, azonban ez nem a helyreállítás nyelve, hanem a túlélésé, amely abban segíti a közösséget, hogy a viszontagságos körülmények ellenére is kapcsolatban maradjon Istennel.

A vizsgált zsoltárok mint költői nyelven megfogalmazott imádságok azzal teszik lehetővé a trauma elhordozását és kimondását, hogy az Istennel való kapcsolatban akkor is teret engednek az érzelmi szétesésnek, a kérdéseknek és a kételemeknek, amikor ezek a környezet számára nem befogadhatók. Ha David Garber hasonlatával élünk, akkor a traumatogén tényező a potenciális seb, a traumairódalom pedig – esetünkben a panaszzsoltárok – a sebhelyek, azaz látható nyomok, amelyek az eredeti esemény irányába mutatnak.⁵² A választott zsoltárok Izráel

⁵² Garber, D. G.: Trauma Theory and Biblical Studies. In: *Currents in Biblical Research* 14 (2015/1), (24–44) 28., 42–43.

kollektív emlékezetének ékes példái, amelyek, a múltnak sajátos reprezentációiként, igyekeznek választ adni a kérdésekre: *Mi történt? Hogyan történt? Milyen hatása van a jelenre nézve?* Így lehetővé teszik a közösség távol élő tagjai vagy a következő generációk tagjai számára, hogy ők is megtapasztalják azt, amiről megemlékeznek. A bibliai traumaszövegek Izráel múltjának olyan sajátos értelmezését tárják elénk, amelyek hatással vannak a jelenre, de a jövőt is képesek befolyásolni.⁵³

Az egyéni és kollektív panaszszóltárok traumairodalmi megközelítése egy új, alternatív olvasatot és ezzel együtt terápiás eszközt is ad az olvasók kezébe, akik különféle traumatogén hatásokat szenvedtek el.⁵⁴ Afelől biztosítják olvasót, hogy szenvedésében nincs egyedül, és felhatalmazzák a panasz Isten előtt való feltárására, sőt szavakat adnak a szájába, amikor a fájdalom, a félelem és a kétely közepe elnémulna. Ugyanis arra ösztönzik az olvasókat, hogy fogalmazzák meg, sőt írják meg saját panaszénekeiket és imádságaikat, és hogy eszközként használják azokat saját megoldatlan kríziseik feltárásához és feldolgozásához. Ezzel nemcsak a bibliai traumakutatás, hanem a gyülekezeti munka számára is új lehetőség nyílik, mivel megerősödhet a panaszszóltárok gyülekezeti használatának létjogosultsága.⁵⁵

Felhasznált irodalom

- Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. J. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, Berkeley 2004.
- Alexander, J. C.: *Trauma. A Social Theory*. Polity Press, Cambridge–Malden 2012.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezet és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Német Szellemtudományi Könyvtár, Atlantisz – C. H. Beck közös sorozat. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1999.
- Basson, A.: “Only Ruins Remain.” Psalm 74 as a Case of Mundus Inversus. In: *Old Testament Essays* 20 (2007/1), 128–137.
- Bohus-Kiss Ingrid: Az ószövetségi zsoltárok traumairodalmi megközelítése. In: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 14. (2022/2), 51–74.
- Broyles, C. C.: *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms: A Form-critical and Theological Study*. JSOT Press, Sheffield 1989.

⁵³ Jacobson, K. N.: *Memories of Asaph. Mnemohistory and the Psalms of Asaph*. Fortress Press, Minneapolis 2017, 41–42.

⁵⁴ Ld. Holdsworth, J.: *i. m.*

⁵⁵ Ezt jól bizonyítja egy egészen új, 2025-ös tanulmány, amely a gyakorlati teológia és a pasztorálpaszichológia metszetében vizsgálja a panaszszóltár mai használatának lehetőségeit és korlátait, hogy ez (pontosabban a 74. zsoltár) milyen hatásokat kelt a gondolkodó és az érzelmes típusú olvasóban, illetve hallgatóban. Ld. bővebben Francis, L. J. – Hodsworth, J. – Village, A.: Evaluating Liturgical Engagement with Psalms of Lament: Reading Psalm 47 Through the Lenses of Feeling and Thinking. In: *Pastoral Psychology* 74 (2025/2), 229–242.

- Brueggemann, W.: *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis 2012.
- Caruth, C.: Recapturing the Past. Introduction. In: Caruth, C. (ed.): *Trauma: Explorations in Memory*. Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1995, 151–157.
- Cole, R. L.: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73–89)*. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 307. Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
- Cooke, C.: *Discovering the Religious Dimension of Trauma: Trauma Literature and the Joseph Story*. Biblical Interpretation Series, 202. Brill, Leiden 2022.
- Dickie, J. F.: Being Betrayed: The Psalmist’s Approach to Dealing with “Emotions of Exclusion”. In: *Biblical Theology Bulletin. A Journal of Bible and Theology* 53 (2023/3), 148–158.
- Dietrich, J.: Cultural Traumata in the Ancient Near Est. In: Becker, E. M. – Dochorn, J. – Holt, E. K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*. SANT 2. Vanderhoeck & Ruprecht 2014, 145–161.
- Erikson, K. T.: *Everything in its Path: Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*. Simon and Schuster. New York 1976.
- Francis, L. J. – Hodsworth, J. – Village, A.: Evaluating Liturgical Engagement with Psalms of Lament: Reading Psalm 47 Through the Lenses of Feeling and Thinking. In: *Pastoral Psychology* 74 (2025/2), 229–242.
- Frechette, Ch. G.: Destroying the Internalized Perpetrator. A Healing Function of the Violent Language against Enemies in the Psalms. In: Becker, E. M. – Dochorn, J. – Holt, E. K. (eds): *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*. Studia Aarhusiana Neotestamentica 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, 71–84.
- Garber, D. G.: Trauma Theory and Biblical Studies. In: *Currents in Biblical Research* 14 (2015/1), 24–44.
- Herman, J. L.: *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – From Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books, New York 1992.
- Hieke, Thomas: Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben. Ford. Szántó Tamás. In: *Mérleg* 35. (1999/4), 373–381.
- Holdsworth, J.: *Honest Sadness: Lament in a Pandemic Age*. Sacristy Press, Durham 2021.
- Jacobson, K. N.: *Memories of Asaph. Mnemohistory and the Psalms of Asaph*. Fortress Press, Minneapolis 2017.
- Kuritárné Szabó Ildikó: A gyermekkori családon belüli traumatizáció és következményei. In: Kuritárné Szabó Ildikó – Tiszlár-Szabó Eszter: *Úgy szerettem volna, ha nem bántottak volna – A családon belüli gyermekkori traumatizáció: elmélet és terápia*. Oriold és Társai, Budapest 2015, 13–52.
- Kustár Zoltán: „Ha elenyészik is testem és szívem...” A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez. In: Bodó Sára – Horsai Ede: *„Hiszek az ige diadalmas erejében.” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2020, 71–83.

- Marcuse, H: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Übers. Alfred Schmidt. Soziaologische Texte 40. Luchterhand, Neuwied–Berlin 1967.
- Markl, D.: Trauma/Traumatheorie. In: *WiBiLex. Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2020. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/41144/> (2026. máj. 11.).
- Mays, J. L.: *Psalms. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, Westminster John Knox, Louisville 1994.
- McCann, J. C.: Psalm 73. In: *The New Interpreter's Bible: The Book of Psalms*. Vol. IV. Abingdon Press, Nashville 1996.
- Móricz Nikolett: Traumák a zsoltárokban. Az erőszak narratívájának poétikai feldolgozása a 22. zsoltár példáján. In: *Ókor* 18. (2019/3), 85–95.
- Németh, Áron: Trauma-Hermeneutik und das Alte Testament. Ein forschungsgeschichtlicher Panorama-Schnappschuss. In: Benyik, György (Hrsg.): *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten. 33. Internationale Bibelkonferenz in Szeged von 23. bis 25. August 2022*, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2023, 761–780.
- Pavan, M.: “He remembered that they were but flesh, a breath that passes and does not return” (Ps 78,39). *The Theme of Memory and Forgetting in the Third Book of the Psalter (Pss 73–89)*. Österreichische Biblische Studien, vol. 44. Peter Lang, Frankfurt 2014.
- Plains, J. D.: *The Psalms: Songs of Tragedy, Hope and Justice*. Orbis Book, Maryknoll, New York 1993.
- Poser, Ruth: *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur. Supplements to Vetus Testamentum*. VTS, Band 154. Brill, Leiden–Boston 2012.
- Ray, D. C.: *Conflict and Enmity in the Asaph Psalms*. Mohr Siebeck, Tübingen 2023.
- Rom-Shiloni, D.: *Voices from the Ruins: Theodicy and the Fall of Jerusalem in the Hebrew Bible*. Eerdmans, Grand Rapids 2021.
- Römer, T.: The Hebrew Bible as Crisis Literature. In: Berlejung, A. (ed.): *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*. Forschungen zum Alten Testament 81. Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 159–177.
- Smith, S. J.: *The Conflict Between Faith and Experience, and the Shape of Psalms 73–83*. T&T Clark, London 2022.
- Smith-Christopher, D. L.: *A Biblical Theology of Exile*. Fortress Press, Minneapolis 2002.
- Strawn, B. A.: Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness. In: Boase, E. – Frechette, Ch. G. (eds): *The Bible Through the Lens of Trauma*. Semeia Studies 86. Society of Biblical Literature, Atlanta 2016, 143–160.
- Tarantelli, C. B.: Life within Death: Toward a Metapsychology of Catastrophic Psychic Trauma. In: *International Journal of Psychoanalysis* 84 (2003/4), 915–928.
- Taylor, M.: *Trauma Therapy and Clinical Practice: Neuroscience, Gestalt and the Body*. Open University Press, New York 2014.
- Verde, D.: From Healing to Wounding. In: *Open Theology* 8 (2022/1), 345–361.

- Verde, D.: Trauma: Poetry and the Body. On the Psalter's Own Words for Wounds. In: *Biblica* 101 (2020/2), 208–230.
- Volkan, V. D.: *Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. Straus & Giroux, Farrar 1997.
- Volkan, V.: Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity. In: *Group Analysis* 34 (2001/1) 79–97.
- Zenger, Erich: *Hadd ébresszem a hajnalt. Zsoltármagyarázatok 2*. Ford. Németh Attila. Bencés Kiadó, Pannonhalma 2024.

* * *

“O God, why have you rejected us forever?” The Phenomenology of Trauma in Psalms 73 and 74

In recent decades, trauma-oriented biblical scholarship has increasingly interpreted the Book of Psalms as a collection of religious texts that preserve the experiences of both individual and collective trauma while providing narrative frameworks for coping, resilience, and recovery. This study presents a trauma-phenomenological investigation of Psalms 73 and 74, with particular attention to the representation of individual and communal experiences of suffering. Psalm 73 reveals the distinctive characteristics of individual trauma by portraying the destabilization of faith, identity, and moral order. In contrast, Psalm 74 exhibits the defining features of collective trauma as they emerge from the destruction and loss experienced by the community. A comparative analysis of the two psalms demonstrates that individual and collective trauma share several common phenomenological patterns; however, they depict processes of stabilization and recovery in different ways.

Keywords: trauma, individual trauma, collective trauma, Book of Psalms.