

Zofóniás 1,16–2,2 a kutatásban

1,16

A vers vitán felül Zofóniástól származó anyag,¹ s annak az egységnek része, amely Júda és Jeruzsálem ítéletéről szól (1,2–2,3), fő témája pedig az Úr napja.

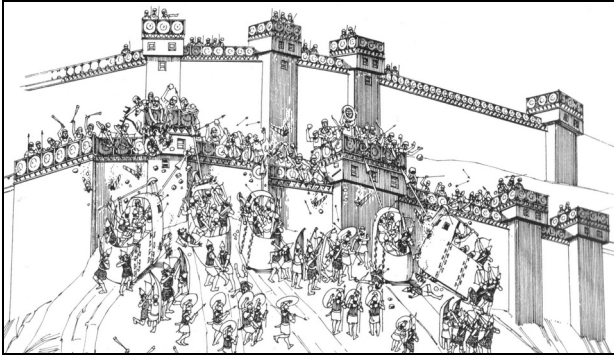
Zofóniás sajátos stílusát mutatja, hogy a **יוֹם שׁוֹפֵר וַתְּרוּעָה** sehol máshol nem fordul elő, sőt még a **יוֹם שׁוֹפֵר** sem. A **יוֹם הַתְּרוּעָה**-val is csak egyetlen egyszer találkozunk, amikor a hetedik hónap első napjával kapcsolatban fordul elő. Zof 1,16 viszont nem erre az összefüggésre céloz.² A **שׁוֹפֵר וַתְּרוּעָה** is csak Zof 1,16-ban fordul elő, a **שׁוֹפֵר תְּרוּעָה** pedig egyszer 3Móz 25,9-ben.

A **תְּרוּעָה** és **שׁוֹפֵר** együtt fordul elő 11 versben, tágabb összefüggésekben. Ezek között vannak teofániajelenetek – harci események nélkül (Zsolt 47,6) –, és speciális kultuszi alkalmak, mint pl. a láda vitele. Ilyen jellegű a 3Móz 25,9 is, a jóbél év meghirdetésének leírásával. A két szó sokszor harci jelenetek leírásához kapcsolódik: Józs 6,5; Ám 2,2; Jer 4,19; Jób 39,25. A kifejezés szavai viszont külön-külön is előfordulnak valódi harc leírása nélkül, tehát csupán harci jelleggel, valamint metaforikus értelmezésben is. Pl.: Jóel 2,1, ahol a **שׁוֹפֵר** háborús helyzet nélkül jelenít meg egy képet. A szó előfordul még a következő helyeken és kapcsolatokban: Jer 42,14 – harc; a Zsolt 150,3 – kultusz; Ézs 27,13 – szabadítás; 1Kir 1,34.39 – koronázás; 2Móz 19,16 – teofánia. Ugyanezt vehetjük észre a **תְּרוּעָה** esetében is: Ám1,14 – harc; 3Móz 23,4 – kultusz; Zsolt 33,3 – kultuszi himnusz; 4Móz 10,15 – harci, átvitt értelmű megfogalmazás. Vagyis a szöveggörnyezet döntheti el a szavak értelmét.

A vers további része megerősített városok és a magas oromzatok ellen szól: **עַל הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפְּנוֹת הַגְּבוּהוֹת**. Önmagában véve a kifejezés utalhatna valódi háborúra, de lehet metaforikus értelmű is. Amint azt Uzziás ténykedésének leírása mutatja, a magas építkezéseknek megvolt a maguk hadi funkciója (2Krn 26,15). Ézs 2,15 magas építményeinek kifejezései nagyon hasonlítanak Zof 1,16-ra (**הַפְּנוֹת הַגְּבוּהוֹת** – **כָּל־חֹמֶה בְּצִוְרָה – הָעָרִים הַבְּצֻרוֹת**; **כָּל־מִגְדָּל גְּבוּהָ**). A két vers szerkezete is szinte megegyezik: **וְעַל – וְעַל ; וְעַל – וְעַל**. Ézs 2,12 szöveggörnyezete szerint a háborúra utaló kifejezések nem földi hadseregre vonatkoznak, hanem a seregek Ura napjának eljövételére: **יוֹם לַיהוָה צָבָאוֹת**. Zofóniás 1,16 szöveggörnyezete is **יהוָה** harcáról beszél (1,14.15.17.), melyben egyedül ő cselekszik.

¹ Edler táblázata szerint kivétel nélkül mindenki csupán az 1,14–16-ot tekinti Zofóniás autentikus igehirdetésének. Ld. Edler, Rainer: *Das Kerygma des Propheten Zefanja*. Herder 1984, 197–198., 261.; Vlaardingbroeck, J.: *Sefanja*. Kok-Kampen 1993, 32.

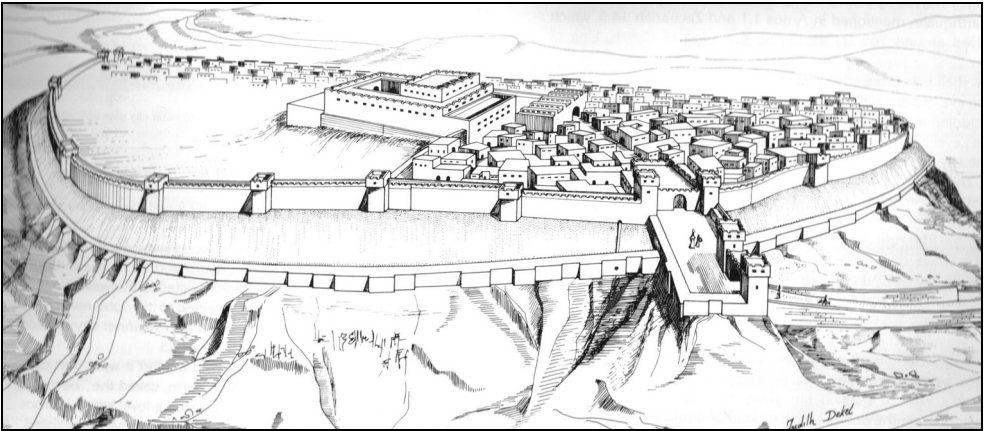
² Ben Zvi, Ehud: *A historical-critical study of the book of Zephaniah*. Walter de Gruyter & Co 1991, 124–126.



Lákis ostroma asszír szemmel. Gert le Grand rekonstrukciója.
Ussishkin, D.: *i. m.* 123.

van olyan is, aki a sófár megszólalását a megerősített városokat megostromló, sőt el is fogláló káldeusokra vonatkoztatja.⁴ Kálvin ezeket a verseket parciális beteljesedésként érthette, vagyis maga יהודה lesz a יהודה napja további harcának vezére, ti. miután népe már átélte az asszírok és káldeusok támadását.⁵ Itt – a kontextus szerint – Júda és Jeruzsálem pusztulásáról van szó, de ennél többet nem tudunk megállapítani.

A kérdés eldöntése szervesen összefügg a datálás kérdésével. Amit biztosan tudhatunk, csupáncsak annyi, hogy יהודה beveszi ellenségei erődtímenyeit, vereségük teljes lesz és senki nem menekülhet meg. Nyilván nem csak a megerősített városok és a magas építmények

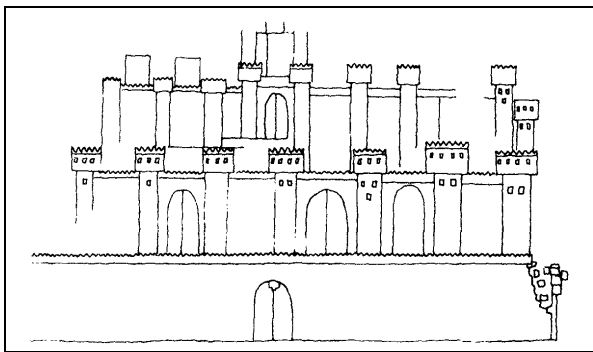


Lákis, Szanhérib ostroma előestéjén. Judith Dekel rekonstrukciója. Ussishkin, David: *The Conquest of Lachish by Sennacherib*. Tel Aviv University, The Institute of Archaeology 1982, 29.

³ „Bei Deutero-Jesaia ist YHWH selbst der schreiende Held... Das Bild von YHWH als Kriegsmann ist seit jeher beliebt un hat nichts Befremdendes an sich, Ex. 15, Ps. 24,8.” Gerleman, G.: *Zephanja textkritisch und literarisch untersucht*. C. W. K. Gleerup, Lund 1942, 19–20.

⁴ Ld. Rosenberg, A. J Rabbi: *The Book of the Twelve Prophets*. Vol. 2. Judaica Press 1992, 288.

⁵ *Commentaries on the Twelve M prophets by John Calvin Now First Transl. from the Original Latin by John Owen*. 4: *Habakkuk, Zephaniah, Haggai*. Edinburgh MDCCCXLVIII, Southampton 1986, 225–226. Nyilván egy prófécia beteljesedése el is maradhat, amikor megváltoznak azok, akikre az üzenet vonatkozik (Jón 3), vagy akár késlekedhet is a beteljesedés (Hab 2), vagy esetleg magyarázat sincs a beteljesedés elmaradására nézve (Hag 2,23: Zerubbábel megragadása és pecsétgyűrűvé tétele). יהודה napjának történelmi körülménye némelykor kiderül a szövegből, pl. Ézs 13,1 skk.-ben: Babilon pusztulása, médek.



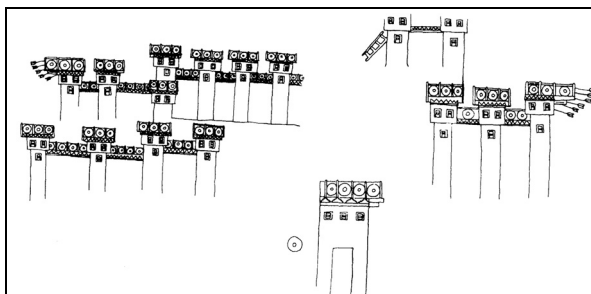
Asszír rajz III. Tiglath-pileser korából (745–727). Jól láthatók a védelmi rendszer tornyai Geus, C. H. J.: *i. m.* 19.

esnek el. Inkább arról lehet szó, hogy senki nem lehet biztonságban az Úrral szemben. Ha a legjobban védett és legnagyobb biztonságra berendezkedett, megerősített város is elesik, mennyivel inkább a többi. Senki nem menekülhet יהודה elől. Ennek az üzenetnek a megfogalmazása máshol is megtalálható az Ószövetségben, természetesen más nyelvi környezetben (Ám 9,1–4; Abd 1,4).

Az ערים בצרות kifejezés is többször előfordul: 4Móz 13,28; 5Móz 1,28; 3,5; 9,1; 2Kir 19,25; Ézs 37,26; Hós 8,14; Neh 9,25; 2Kron 32,1; 33,14. A הפנות הנבחרות kifejezéssel máshol sehol nem találkozunk Zof 1,16-on kívül. A פנה a következő esetekben értelmezhető erődítményszerű saroktoronyként: Neh 3,24.31.32; Zof 1,16; 3,6; 2Kron 26,15. Máshol inkább csak egy kapunak, falnak, tetőnek, háznak, oltárnak a sarka, kiemelkedő része: 2Kir 14,13; Jer 31,38; Zak 14,10; 2Kron 26,9; 2Móz 27,2; Péld 7,12. Mindezt a következő képek teszik kézzelfoghatóvá:

Amint az összefüggés mutatja, Jeruzsálem ítéletéről van szó. Nincs szó már bizonyos csoportokról, de az üzenet vonatkozhat azokra, akiket a szöveg eddig kiemelt, s amelynek ez a része egészen biztosan nem függetleníthető különálló egységként. Aki ezt a szerkesztést posztmonarchikus⁶ időre teszi, annak Jeruzsálem ítélete már beteljesedett. Ha viszont a felirat szerint Zofóniást Jósiás korában élt prófétának tekintjük, akihez az Úr Jeruzsálem ítéletéről szólt, akkor Jeruzsálem ítélete csakis ennek a szónak a beteljesedése lehet.

Ha a könyv szerkesztés nélküli állapotát vesszük alapul, akkor üzenetének első olvasói még csak várták az ítéletet. A részleges beteljesedés védelmezőivel együtt pedig azt mondhatjuk, hogy az ítélet bizonyos vonatkozásai már beteljesedtek, mások bekövetkezésére azonban még várni kellett. Amit biztosan tudhatunk a szöveg alapján, az, hogy יהודה napja jövőre utaló esemény. Ennek cselekvő alanya maga יהודה, aki elől nem lesz menekvés az ítéletben. Az ítélet sötét képei már érzékeltették a helyzet komolyságát, ugyanis Jeruzsálem erődítményei sem kíméltetnek meg, noha korábban védelmet jelentettek az ellenséggel szemben.⁷ Ha יהודה támad népére, akkor az erődítmények



Az asszír relief jól mutatja a tornyokat, melyek valóban megkülönböztethetők a faltól. Geus, C. H. J.: *De Towns in Ancient Israel and in the Southern Levant*. Peeters 2003, 19.

⁶ Ben Zvi, E.: *i. m.* 289–290.

⁷ Vö. Vlaardingerbroeck, J.: *i. m.* 118.

a népet nem védik meg tőle. Az sem lehet kapaszkodó, hogy יהוה valamikor népe harcait vívta. Most azoknak a harcoknak az eszközei (שׁוֹרָר – kosszarv) immár a nép ellen mozgósítanak minden erőt. Már a kultusz⁸ sem jelenthet védelmet, mert mindaz, ami ünnepeire emlékezteti, az már ellene tanúskodik. Lehet, hogy Jeruzsálem élete zavartalanul zajlik, de az alapvető helyzet mégis az ítélet. Amennyire láthatatlan erőnek tűnik יהוה napja, olyan kézzelfogható lesz az erődítmények gyengesége; s ha יהוה győzelmet aratott a szent háborúkban,⁹ Jeruzsálem is meg fog alázkodni előtte.

1,17

Tulajdonképpen ez a vers is annak a nagyobb egységnek a része, melynek fő témája יהוה napja.¹⁰ Az előző versektől abban különbözik, hogy nem nominális, hanem igei mondatokat tartalmaz. Így kapcsolódik a 18. vershez is. A 17. vers sajátossága az, hogy nemcsak יהוה-ról szóló beszéd, mint a 18. vers, hanem a 17. versben maga יהוה szól meg.

A magyarázók általában úgy vélekednek a szóban forgó 17. versről,¹¹ hogy abban a יהוה addíció. A kiegészítés oka, hogy:

1. metrikailag és tartalmilag zavarólag hat a 17. vers két része között;
2. az összefüggés arról szól, hogy mi történik יהוה napján, nem pedig annak okáról;
3. a vers argumentálása elvesztette keménységét és túl általános ahhoz képest, hogy eddig az ítélet konkrét, kemény okairól hallottunk;
4. azok után, hogy יהוה maga szólalt meg, itt csak róla beszél a szöveg.

Amennyiben itt jogi szöveggel van dolgunk, egy ilyen szövegnek tartalmaznia kellene valaki vétkes megnevezését, s azt, hogy miért hajtják végre rajta az ítéletet (vö. Jer 50,7,14; Józs 7,20; 2Sám 12,13; Mík 7,8.) Ilyen szempontból a két utolsó érv nem támogatja a betoldás elméletét, hiszen itt egy folyamat részéről olvasunk és nem szükséges megismételni minden részletet. Akkor viszont az is kérdés, hogy kell-e itt stilisztikai és szintakszisbeli gondot látnunk?

Aki mégis betoldást lát itt, úgy vélekedik, hogy ezt az igen kíméletlen ítéletet a jogos büntetés megalapozása tette szükségessé. Az is elképzelhető, hogy későbbi szerkesztő általánosabbá akarta tenni a zofóniási specifikus igehirdetést és kiélezte az üzenet figyelmeztetését a kor olvasói számára. Vagyis ez a következménye annak, ha az

⁸ A haragnak vannak ókori párhuzamai Keleten, de Izráelben az Úr napja a teofániához, a kultuszhoz kapcsolódik. „Adad-Hymnen... Der Herr, wenn er voll Zorn ist, erzittern die Himmel vor ihm... gibt uns Weiser folgendes Bild von einer Theophanie im Jerusalemer Festkult: Während der Jubel (תְּרוּעָה) der Kultteilnehmer aufbraust.” Jeremias, Jörg: *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1965, 79., 121–122.

⁹ „Mint Jerikó esetében, amikor a trombita és üdvrivalgás döntötte le a falakat.” Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 119. „Ha Jósiással befejeződött a szent háború intézménye, akkor Zofóniás üzenete még súlyosabb, hiszen gyökeres korszakváltásra figyelmeztet.” Rad, Gerhard von: *Der Heilige Krieg im alten Israel*. 5. Aufl. Vandenhoeck und Ruprecht 1969, 79.

¹⁰ “The Day of Yahweh is the topic of the collection of announcements in Zeph 1:2–18.” Hunter szembeállítja Fohrer és Schmidt véleményét. A két vélemény abban különbözik egymástól, hogy az egyik szerint a fenyegetés nem zárja ki az ítéletben való megmaradást, a másik a múltat a kilátástalan jövő bizonyítékának tekinti. Hunter a 2,1–3-at vizsgálva nem zárja ki a jövőt, és Zofóniás korára nézve is van konkrét véleménye Ámóssal összefüggésben: “...I accept the customary dating of Zephaniah to ca. 630 B. C. E.” Hunter, A.: *Vanlier Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah and Zephaniah*. Baltimore 1982, 259., 268., 269., 272.

¹¹ Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 113.

ember יהוה ellen vétkezik, és pedig minden időben és minden körülmény között. Ez az álláspont azt feltételezi, hogy Zofóniás kora után az Úr napja elveszítette súlyát, mivel nem igazolódott be közelsége és fenyegetése. Az addíció szándéka az volt: egy יהוה ellen vétkező nemzedék se feledje el a felelősségre vonás komolyságát.

Tartalmilag a vers az előző vers fenyegetését folytatja. A הַצִּרְתִּי לְאֲדָמָה – alanya יהוה. A הַצִּרְתִּי לְאֲדָמָה hif'il alakja Jer 10,18-ban a föld lakóinak megszorongatását jelenti, és a szakaszban a fogságról van szó, nem kifejezetten pusztulásról, mint Zof 1,17-ben.¹² A הַצִּרְתִּי az összeszorítás fogalmát fejezi ki. (Az Egyiptomból vonuló nép összeszorítja, beköti ruhájába a tésztát a teknővel – 2Móz 12,34). A fogalom arra is utal, ami szoros, szűk; magában foglalhatja a szorongást, félelmet, mindenféle kényszert, nyomorúságot, nyomorgatást, ostromot.

Van, aki itt is pánikról, félelemről, megfélemlített állapotról beszél. יהוה az, aki megfélemlít, pánikba kerget, szorongást, gyötrelmet hoz, nyomorúságot okoz, szörnyű sorultságba taszít. Van, aki szójátékot lát a הַצִּרְתִּי-ban és Ézs 1,8 alapján itt a הַצִּרְתִּי értelmét látja megfogalmazódni; és így a vers végén az ostrom, körülvett, katonailag szemmel tartott állapot folytatódna a háborús kifejezésekkel.¹³

A הַצִּרְתִּי hif'il forma Jeremiás és Zofóniás említett helyén kívül még 7-szer fordul elő: 5Móz 28,52; 1Kir 8,37; 2Kron 6,28; 28,20.22; 33,12; Neh 9,27. Ha elfogadjuk, hogy a Zof 1,17 és Jer 10,18 között nagy a hasonlóság a nyelvezet tekintetében, és hogy Jeremiás ezen szakasza Júda monarchiájának utolsó idejéből való, akkor Zofóniás szövege ehhez a korhoz közeledik; de ez nem törvényszerű. Sokkal fontosabb a vers szövegének megértése, melyet sokan univerzális vonatkozásban fognak fel.

Van, aki ezeket a verseket a redaktor munkájának tulajdonítja, mások Zofóniás anyagához tartozónak, melyben az 1,17–18 és az 1,2–3 a fejezet kerete. Olyan magyarázattal is találkozunk, amely redaktor vagy Zofóniás munkájának tekinti a szöveget és annak univerzális értelméről beszél.¹⁴ A megértésben kulcsszerepet játszik az הַצִּרְתִּי. Van, aki a szót nem általában az emberiségre vonatkoztatja, hanem szűkebb értelemben Izraelre, Júdára.¹⁵ Ha a הַצִּרְתִּי itt gyűjtőnév, akkor magában foglalja általában az embereket (szemben a nem emberi lényekkel), de vonatkozhat csak bizonyos emberekre is. Nem is szükséges minden emberre vonatkoznia, hanem mindig csak azokra, akiket a szöveggörnyezet meghatároz. Vagyis, mivel a szakirodalom szerint a הַצִּרְתִּי csak egyszer fordul elő az egész emberiségre vonatkozóan, a viszonylag későinek vélt Jer 32,20-ban és Zof 1,17-ben, nem gondolhatunk automatikusan arra, hogy a הַצִּרְתִּי egész emberiségre vonatkozna. Viszont a הַצִּרְתִּי nem zárja ki a vers univerzális értelmezését.

¹² Ben Zvi, E.: *i. m.* 127–130.

¹³ Ld. Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 119.; Berlin, Adele: *Zephaniah a New Translation from the Hebrew with Introd. and Comment.* The Anchor Bible vol. 25A. New York, Doubleday 1994, 90.

¹⁴ Ld. Elliger, Karl: *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 66.; House, Paul R.: The unity of the Twelve. In: *Journal for the Study of the Old Testament.* Supplement Series 77. Academic Press, Sheffield 1990, 128. Edler a verset az autentikus zofóniási versek között tárgyalja és csak a הַצִּרְתִּי לְאֲדָמָה szavakat tartja kiegészítésnek. A 18. vers kiegészítését vonatkoztatja az egész földre, a 17. verset csak Júdára. Ld. Edler, Rainer: *Das Kerygma des Propheten Zefanja.* Herder 1984, 106., 199–200.

¹⁵ Ld. *Commentaries on the Twelve Minor P by John Calvin...* 227.; Smith, John Merlin Powis: *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel.* Clark 1912, 205–206.; House, P. R.: *i. m.* 70.

Az עור (עורים) melléknév 23 ótestamentumi versben 26-szor fordul elő. Egy könyvön belül legtöbbször Ézsaiásnál. Kilencszer csak itt és mindhárom ézsaiási szövegben: 29,18; 35,5; 42,7.16.18.19; 43,8; 56,10; 59,10. A következő könyv, ahol a legtöbbször fordul elő a vakság kifejezése, 5Móz 15,21; 27,18; 28,29. Az utolsó igehely hasonlót mutat ahhoz a szituációhoz, melyet Zof 1,17-ben látunk.

Ézsaiás küldetésének leírásában is találkozunk a látás kérdésével. Az, ami Zofóniásnál történik, tulajdonképpen ezekkel az ítéletes helyzetekkel függ össze: יהוה cselekvése egy következményszerű emberi magatartást vált ki. A megfélemlített ember vakként jár,¹⁶ és nem tudja, hol van pontosan. Mint a pánikba esett ember, tanácstalanul kapkod: se lát, se hall. Ez a cselekvés minden emberre vonatkozik, akit יהוה erre kényszerít.

Az אדם szónak nem minden magyarázó tulajdonít jelentőséget, mivel úgy látják, hogy nem dönthető el, kiről van szó tulajdonképpen: Júdáról vagy általában minden emberről.¹⁷ A szó valószínűleg ezt érzékelteti: ha Júda vétkezik, annak következménye lesz, és ez igaz minden vétkező emberre nézve is.

Ball szép szerkezetet fedez fel a vers trikolonjában, és ezt logikus egységnek tekinti:

וְהִצַּרְתִּי לְאָדָם
וְהִלְכּוּ כְעֹרִים
כִּי לִיהוָה הָטְאוּ

Az első és a harmadik sor igéje és ל prepozíciója kiasztikus szerkesztésű. Ebben az a fontos, hogy a logikai egység eleve összetartozhatott: az első sor יהוה aktivitása, a második ennek az aktivitásnak a következménye, a harmadik pedig a kiasztikus szerkesztés párja. Mivel vétkeztek יהוה ellen (לִיהוָה הָטְאוּ), ezért szorongatja őket (צָרָר ל). Vagyis a harmadik sor az egység csattanója, és ennek eleve hozzá kellett tartoznia a szöveg logikájához.¹⁸ Tehát nem szükségszerű annak későbbi betoldása, hiszen így volt értelmes a szöveg: megindokolta, hogy ami történik, nem véletlen, hanem יהוה büntetése és az emberi cselekedet következménye.

Gerleman itt ugyanannak a redaktornak a munkáját látja, aki az 1,3-ban etikailag indokolta meg az ítéletet.¹⁹ Hasonló etikai értelmezésekkel találkozunk a Targumban is, amely akkor is megnevezi a bűnösöket, amikor azokat a masszoréta szöveg meg sem említi, sőt pusztulásukról is beszél: סָפוּ כָל רְשִׁיעִים – *elpusztul minden bűnös* – Zof 1,7; יִסּוּפוֹן כָּל רְשִׁיעֵי אֲרֵעָא – *elpusztul a föld minden bűnöse* – Zof 1,18 a Targumban.²⁰ Ezek az értelmezések azonban nem szövegtörténeti dokumentumok, hanem a magyarázat történetének részei, hiszen nem a masszoréta szöveget akarták megváltoztatni, hanem interpretálták יהוה igazságát egy közösség számára. Azokra voltak tekintettel,

¹⁶ Tulajdonképpen a יהוה vezetése nélküli állapot. Vö. 5Móz 28,28–29; Ézs 59,10; JerSir 4,14. Berlin, A.: *i. m.* 91. Itt nincs szükség az Ehrlich és Rudolph által javasolt javításra (וְהִלְכּוּ). Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 119.

¹⁷ A szöveg esetleg csak a városok és azok építészeti vonatkozásai után irányítja újra a figyelmet az emberekre. Berlin, A.: *i. m.* 91.

¹⁸ Ball, Ivan Jay: *A rhetorical study of Zephaniah*. Bibal Press 1988, 89–90.

¹⁹ „...dürfte Zusatz sein und von derselben Hand her, rühren, die uns וְהַמְכַשְׁלוֹת אֶת־הָרְשָׁעִים gegeben hat. Jedenfalls spüren wir hier die gleiche Tendenz: eine ethische Begründung des Gerichtes zu geben.” Gerleman, G.: *i. m.* 21.

²⁰ Sperber, Alexander (ed.): *The Targum and the Hebrew Bible*. The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Vol. IVb. Brill 1973, 467–468.; Cathcart, Kevin J. (ed.): *The Targum of the Minor Prophets*. The Aramaic Bible. Vol. 14. Wilmington 1989, 167. סוּף (pe‘al) – véget ér, elpusztul; רְשִׁיעֵי – gonosz; אֲרֵעָא – föld, ország.

akiket abban a hitben kellett megerősíteni, hogy nem fér kétség יהוה' szeretetéhez és igazságához.

A אֱלֹהֵי יְהוָה חַסְדָּא kifejezés egyik formája megtalálható Jer 50,14-ben, és funkciója ugyanaz, mint Zof 1,17-ben: az ítélet beteljesedésének oka. Annak is meg lehetett az oka, hogy Jeremiás szövegében miért nem fordítja a LXX. Van, aki ezért tartja ezt egy kegyes magyarázó megjegyzésnek. Esetünkben ilyen gond nincs a LXX-val, mert a fennmaradt qumráni szöveg fragmentuma a szöveg megbízható voltáról beszél.²¹ A 35. (LXX: 35.) sorban a καὶ ἐκθλίψω fragmentuma olvasható, mely így, rekonstruálva megegyezik a LXX szövegével (1,17. eleje). A 36. (LXX: 32.) sorban az ἀνθρώπους, καὶ πορεύονται fragmentuma olvasható, mely megegyezik a LXX szövegével (1,17). A 37. (LXX: 31.) sorban az ἐξήμαρτον καὶ fragmentuma olvasható, a LXX-nak megfelelően (1,17). Bizonyára nem véletlen, hogy Jeremiásnál, ahol אֱלֹהֵי יְהוָה חַסְדָּא még megjelenik, ott a LXX fordítása mindkét esetben tartalmazza a szöveget (3,25; 8,14). Már csak az a kérdés, hogy ezekben az esetekben miért kell elfogadnunk e hitvallásokat, melyekben a bűnös beismeri, hogy tudatában van bűnösségének és jogosnak tartja büntetését, éspedig úgy, mint amely a szöveg integráns része. Ezzel szemben Zofóniásnál mégis a narrátor kommentálásáról beszélünk.

Az előbb említett hivatkozások folytatásából (ugyanazon oldalakon) tudjuk, hogy a LXX és a qumráni szövegek fragmentuma minimális felfogásbeli különbségeket mutat: a 38. (LXX: 33.) sorban az αὐτῶν ὡς χούνη καὶ πτώματα fragmentuma olvasható. A LXX szövegében – szemben a rekonstruált qumráni szöveggel – τὰς σάρκας olvasható a πτώματα helyett (1,17). A πτώμα (πίπτω) esetleg az ember esendő voltára célozhat, a test anyagával, vagy a belső összetartozással szemben (חַסְדָּא – חַסְדָּא – összeprésel). Az 1,17-ben a LXX szövege καὶ ἐκχεεῖ-t tartalmaz, a qumráni szöveg rekonstruált változatában viszont καὶ ἐξέχευτο olvasható a חַסְדָּא megfelelőjeként, mely az aktív változat helyett jobban közelít a passzívumhoz.

A חַסְדָּא szóval találkozunk még Jób 20, 23-ban. A szöveg olvasata nagyon különböző a magyarázatokban: van a חַסְדָּא-ból a חַסְדָּא a zaftjuk, életerejük, az 5Móz 34,7 alapján és ez lenne a vér párhuzama a versben – חַסְדָּא; van, aki a חַסְדָּא חַסְדָּא – értelmében a belek, belsőség kiontására gondol. Ez található a 2Sám 20,10-ben – חַסְדָּא, így lesz a szóból חַסְדָּא – belsőségük, húsup. Ebből a megoldásból következik egy enklitikus חַסְדָּא a szó gyöke és a szuff. (חַסְדָּא) között, ugariti és egyéb párhuzamokkal. Találkozunk a szó חַסְדָּא – életerejük – pontozásával is. Megjelenik a magyarázatokban a szó javítása és lesz a חַסְדָּא-ból חַסְדָּא – gazdagságuk – a Zof 1,13 alapján. Olvashatunk a חַסְדָּא nyomán חַסְדָּא formáról a חַסְדָּא-ból, megint csak nedv, életnedv jelentéssel. A javítások között találjuk azt a fajtát, mely megváltoztatja mindkét előfordulási helyén a חַסְדָּא szót és Jób 20,23-ban חַסְדָּא-ot, Zof 1,17-ben pedig חַסְדָּא-ot olvas. Így lesz a szóból חַסְדָּא is, „zsigereik, belső részük” jelentéssel. A legerőteljesebb javítás a חַסְדָּא חַסְדָּא – az חַסְדָּא חַסְדָּא – „és vizet fognak nyaldosni mint a tevék”.²² Nem csupán a modernebb értelmezések különböznek egymástól, hanem az első

²¹ *The Greek Minor Prophets Scroll from Na.hal. Hever* (8. Hev XII gr). Ed., with introd., reconstructions, notes etc. by Emanuel Tov; with the collab. of R. A. Kraft and a contrib. by P. J. Parsons Emanuel Tov (1941–); Robert A. Kraft (1934–); Peter J. Parsons (1936–). Discoveries in the Judaean desert; 8 (DJD VIII) Clarendon Press, Oxford 1990, 60–61., 95.; Ego, Beate (et. al. ed.): *Minor prophets*. Based on transcriptions by G. J. Brooke et al. and on fragment identifications by J. M. Allegro et al. *Biblia Qumranica* vol. 3B. Brill, Leiden etc. 2005, 144.

²² Ld. Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 120.; Junker, J.: *Die zwölf kleinen Propheten* II. Hälfte: Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias. Hanstein, Bonn 1938, 74; Rudolph, Wilhelm: *Micha – Nabum – Habakuk – Zephanja*. Kommentar zum Alten Testament. Ev. Verlagsanstalt, Berlin 1977, 204.

klasszikus fordítások is. Amint láttuk, már a LXX és a qumráni görög szöveg sem egyezik a szóválasztásban a לחם? kapcsán. Nyilván vitatható lehetett az etimológiája. Arab változatát minden magyarázat említi.²³ Pontos jelentése azonban némely magyarázó szerint nem ismert.²⁴ Az ősi fordítások azonban meglehetősen egyeznek e tekintetben: ונבילדהון – az ő tetemük, hullájuk, holttestük – Targum.²⁵ A Pesitta fordítása inkább „húsuk” – בשרהון.²⁶

A שפך, a שפך ige pu’alja, jelentése: kiönteni. Mivel a שפך-nak nincs pi’elje, aminek a pu’al a passzív párja lehetne, a magyarázók sokszor qal passzívumaként fogadják el a nyelvtani alakot és nem kettőzött פ-t olvas. Nem csak itt, hanem még két helyen: 4Móz 35,33; Zsolt 73,2.²⁷ A szó egyébként több helyen előfordul szó szerinti jelentése mellett, átvitt értelemben is: 1Sám 1,15; 2Sám 20,10; 1Kiráj 13,5; Ez 20,33,34; Zsolt 22,15; JerSír 2,11. Az utolsó összefüggés azok számára fontos, akik egyértelműen azt a véres akciót látják a háttérben, mely az ellenség támadásáról szól Jeruzsálem pusztulásakor, úgy, ahogy ez Jeremiás Siralmaiban van előtűnt.²⁸ A pusztulás teljességét ebben a háttérben jól megrajzolja a לחם – דם a דם – בשר mintájára. A szópár sehol nem fordul elő, mert Ez 44,7-ben a לחם – kenyér. A דם – בשר megtalálható a 15. versben, ebből 5-ször 3Móz-ben, 3-szor Ez-nél, 3-szor 5Móz-ben. Csak a JSír 14,18-ban találjuk a σαρκός καὶ αἵματος szópárt. Tehát meglehetősen sajátos nyelvet alkalmaz Zofóniás. Azért a naturalisztikus ábrázolás elemeivel érzékelteti azt a tetemet, melyet az életerő elhagyván akár égethető is, mint a trágya.²⁹ Természetesen ezen a ponton is javításokkal találkozunk a szövegben, melyeket nem feltétlenül kell elfogadnunk: עפר helyett עפר – a bél tartalma, talán vizelet. A כנוללים – כנוללים parallelizmust sem kell megváltoztatni a בעפר javítással, és az sem valószínű, hogy az עפר-on valami nedves anyagot kell értenünk (a שפך miatt 3Móz 14,41–45 összefüggésében). A magyarázók ürülékre, gyomortartalomra, galacsinra is gondolnak (a גלל – gurul – összefüggésében). Kérdés az is, hogy beszélhetünk-e a „por” kapcsán az értéktelenségről, feldarabolásáról, vagy a גלל kapcsán a test trágyadombra való dobásáról.³⁰

A sok bizonytalanságban azonban biztos, hogy szörnyű ítéletre számíthat az, aki יהון ellen vétkezik. Ő beszűkíti az utakat. Júdában is és minden ember számára is, aki

272.; Sabottka, Liudger: *Zephanja: Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar*. Biblical Institute Press, Rom 1972, 56–58.

²³ „De vertaling ‘lichem’ vindt steun in de LXX en in het arabische *lahm* voor vlees.” Deden, D.: *De kleine profeten*. Roermond en Maaseik 1953, 284. “In Arabic, flesh is called al laham.” *Miqra’ot gedolot*, 288.

²⁴ “The exact meaning of *lahm* is uncertain.” Berlin, Adele: *i. m.* 91.

²⁵ Ld. *The Bible in Aramaic... III. i. m.* 468.; Ball, I. J.: *i. m.* 43.; *Miqra’ot gedolot*, 288. Az utóbbi esetben az egész értelmezés teljesen más: És táplálékuk az ostrom folyamán tisztátalan lesz, mint a trágya. Ebben ott lehet Ez 4,12.

²⁶ Vlaardingerbroek átírása; ld. Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 120.; Ld. még: Lamsa, George M.: *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts: Containing the Old and New Testaments from the Peshitta, the Authorized Bible of the Church of the East*. A. J. Holman Co., Philadelphia 1957, 932.

²⁷ Az eddig említett irodalomban többen is említik ezt a megoldást: Sabottka, L.: *i. m.* 55. Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 119.

²⁸ Ld. Irsigler, Hubert: *Zephanja*. Herder Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Herder Verlag, Freiburg 2002, 183.

²⁹ Ld. Ball, I. J.: *i. m.* 43.

³⁰ Ld. Dietrich, W. – Schwantes, M. (Hrsg.): *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zephanja*. Stuttgart 1996, 32. Ide vonatkozó megállapítás: Sabottka, L.: *i. m.* 55–56.: “like dust – which is indiscriminately strewn in the streets, for no one cares to keep it. So will their blood be shed mercilessly.” [Ibn Ezra]: “...like dung... Their flesh shall be cast into the dung heaps like dung.” Ebben ott lehet a ל – rakás. *Miqra’ot gedolot*, 288.; Berlin, A.: *i. m.* 91.

nem őt tekinti élete céljának (חַטָּא – Bír 20,16). Aki azt hitte magáról, hogy mindent tisztán lát nélküle, az is vakká lesz.

Megdöbbenő, hogy Zofóniás milyen tág térben gondolkodik, és hogy beszédének szövegbeli párhuzamai más idői keretekkel is kapcsolatot teremtenek.³¹ Az ítéletben az addig aktív emberi magatartás alul marad és a kiontott vér (וְשִׁפְךָ – pu‘al) nyilvánvalóvá teszi, hogy az ember csak por (בְּעָפָר), és hiábavaló minden ellenállása יהוה-*val szemben*,³² mert amikor ő áldozatot készít, haragja teljes pusztulást jelent (דָּם – לַחֵם). Az Úr Jeroboám háza maradványát is kitisztítja a maga idejében, mint a trágát (גִּלְגַּל – 1Kir 14,10) és megőrzi igazsága rendjét.

1,18

A vers Júda és Jeruzsálem ítéletét tárgyalja az Úr napja keretében. יהוה-ról egyes szám III. személyben beszél igei mondatokban. Sok magyarázó szerint a vers bizonyos részei későbbi hozzátoldásokat tartalmaznak, vagy olyan redaktori szándék nyomait mutatják, mely tágabb keretbe helyezik a vers üzenetét.³³ Ez a redaktori munka látható a vers 2. és 3. részében, a יהוה בְּיוֹם עֵבֶרְתָּ יהוה-*val* kezdődő szakaszban. A יהוה בְּיוֹם עֵבֶרְתָּ יהוה-*val* összeköti a vers további részét a vers elejével. Így a szabadulás reménytelensége a harag napjára vonatkozik, ugyanakkor az egész föld megemésztése is a harag napjával függ össze. Tulajdonképpen itt kezdődik a יהוה-ról való beszéd is egyes szám III. személyben, ha elfogadjuk, hogy a vers eleje annak következménye, amit maga יהוה mondott. Másrészt a יהוה בְּיוֹם עֵבֶרְתָּ יהוה – inkább a vers elejéhez tartozik és elhatárolódik a következőktől, ugyanis elsősorban azt fejt ki, hogy a szabadulás reményessége a harag napján semmisül meg igazán. Ball³⁴ ezzel szemben – 2-szer 2 sor után –, a יהוה בְּיוֹם עֵבֶרְתָּ יהוה-t látja különállónak:

- 17de וְשִׁפְךָ דָּמִים בְּעָפָר
וְלַחֵם כְּגִלְגָּלִים:
18ab גַּמְדֵּם כְּסַפָּם גַּמְדֵּם
לֹא-יִוְכַל לְהַצִּילֵם
c בְּיוֹם עֵבֶרְתָּ יהוה

Fontos megállapítása viszont az egész nagyobb egységre nézve, hogy a 18. vers utolsó 4 sora (וּבְאֵשׁ – től) az egész fejezet kódája, mely drámai befejezése annak a résznek, amelyet az 1,2–3 vezet be. Az egész fejezet univerzalizmusát kiábrázolja a כָּל. A szó kétszer olvasható a kódában: כָּל-הָאָרֶץ, כָּל-הָאָרֶץ, de a két gyökmássalhangzó (כָּל) előfordul a kóda különböző szavaiban is: כָּלָה, תֵּאָכֵל, valamint a 18. vers elején: יִוְכַל. Az univerzalizmus kiábrázolásának e különleges módja is kifejezi, hogy amit יהוה kezdetben ígért, az egyetemes méretekben beteljesedik. Ebbe az irányba mutat a 18. vers kódájában a כָּל-הָאָרֶץ, illetve a כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ és az 1,2–3 két הָאָרֶץ szava. Ezen felül a 18. verset és egyben az egész fejezetet záró כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ oly módon ismétli a 18. versben található כָּל-הָאָרֶץ kifejezést, hogy a föld lakóira teszi a hang-

³¹ „17c... Solche Rede dürfte schon auf die frühe Apokalypitik verweisen... Exemplarisch behauptet (um 100 n. Chr.) 4 Esra 7,46... wer ist es von den Lebenden, der nicht gesündigt hätte... schon auf dem Weg zu jener lehrhaften Feststellung, dass 'alle sündigten', wie sie Röm 5,12 trifft." Irsigler, H.: *i. m.* 183.

³² Ld. Deden, D.: *i. m.* 283.

³³ Ld. Vlaardingebroek, J.: *i. m.* 114.; Rudolph, W.: *i. m.* 270–271.; Irsigler, H.: *i. m.* 179–181., 184–188.

³⁴ Ld. Ball, I. J.: *i. m.* 89–96.

súlyt, az emberekre: יִשְׁבִי. Ugyanez a szó jelenik meg a 4. és 11. versben és az egész fejezetben az ember felelősségét húzza alá. A 11. vers ítéletének különös drámaiságát mutatja – az egy versben előforduló két קָל és יִשְׁבִי mellett – a כ 7-szeri előfordulása, és az asszonancia sajátos kifejezőerejével ábrázolva a totális pusztulást.

Az ide vonatkozó szakirodalomnak az az ellentmondása, hogy míg a magyarázók egy része a 18. vers kiegészítéséről beszélnek, addig a többiek az egységes koncepció ismertetőjegyeire utalnak. Ugyanis a 18. vers előtt csak bizonyos csoportokra vonatkozó az ítélet, amint azt a bálványimádók, szinkretizmus bűnébe esők (4. és 5. vers), praktikus ateisták (6. és 12. vers), a vezetők (8 és 9. vers), kereskedők (11. vers) említése mutatja, majd a 18. versben hirtelen jelentkezik a mindenség ábrázolása. Ez azonban nem így van. Az is csupán csak feltételezés, hogy aki tanúja volt Jeruzsálem pusztulásának és átélte ezt a nagy katasztrófát, csak később változtatta a szöveget egyetemes vonatkozásúvá.

Az is kérdés, hogy a próféta vajon csak retorikai ugródeszkának használta a a föld teljességére vonatkozó üzenetét (2. és 3. vers; ti. ha nem a 18. vers elejét – לְהַצִּילָם – tekintjük eredeti befejezésnek). Nem egyszerű eldönteni azt sem, hogy itt betoldott szakasszal van dolgunk (ti. sérülnek a versképzés szabályai a 18. vers בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יהוה-ról következetesen egyes szám III. személyben olvasunk).

Azt sem fogadható el minden kritika nélkül, hogy a בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה csupán a בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה ismétlése (15. vers), és hogy a לְהַצִּילָם után kezdődő szakasz ugyanannak a protoapokaliptikus átdolgozásnak az eredménye (ti. a הָאֲרָץ miatt), mint a 3,8 vége, mivel a szó mindkét helyen gyanúsán a vers végén áll, és mert az בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה is megtalálható mindkét versben kis változtatással.

Van olyan kutató is, aki azt is állítja, hogy a וְבָאֵשׁ בָּאֲרָץ szó előtt, az בָּאֲרָץ pedig nem értelmes folytatása a vers eddigi részének; következőképpen a 3,8-ból került ebbe a versbe, miután ott már bedolgozták a szövegbe. Sabotka megoldása a legérdekesebb.³⁵ Ő a וְ-*t* mindkét esetben a לְהַצִּילָם-hoz kapcsolja; a בְּיוֹם-*ből* is és a בָּאֲשׁ-*ből* is. A וְ-*összetételt* így vonatkoztatja a valamitől való szabadulásra, és pedig Jób 5,19 alapján (וְצִילָךְ וּבִשְׁבַע), és בְּיוֹם יְהוָה haragja napjától, illetve az ő buzgósága tüzetől való megszabadulásról beszél.

Vlaardingerbroek javasolja a legkevésbé extra megoldást. Szerinte csak az בָּאֲשׁ בָּאֲרָץ addíció.³⁶ A továbbiakban sem metrikai, sem aránybeli gondja nincs a verssel és úgy véli, hogy a בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה szavakat maga Zofóniás illeszthette később a szövegbe.

A בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה minimális változtatással megtalálható Ez 7,19-ben is (és sehol máshol), a LXX-ből viszont hiányzik. Általában Zofóniástól vett glosszaként tekintik Ezékielnél ezt a szöveget.³⁷ A וְ... *szerkezet* több mint 50-szer fordul elő az Ószövetségben. Ez tehát nem sajátosan zofóniási. Ebben a megfogalmazásban viszont az arany és ezüst sehol máshol nem fordul elő ilyen „szabadulásra nézve haszontalan” összefüggésben, valamint יְהוָה napja és az ítélet összefüggésében. Ahol ehhez hasonló gondolattal találkozunk, ott hiányzik יְהוָה napjának speciális kerete (Ézs 13,6–22). A gondolat megtalálható más kifejezésekkel a Péld 11,4-ben, ebből a עֲבֶרְתָּ יְהוָה Zof 1,15-ben is fellelhető, a בְּיוֹם עֲבֶרְתָּ יְהוָה pedig csak Zof 1,18-ban és Ez 7,19-ben.

³⁵ Sabotka, L.: *i. m.* 58–59.

³⁶ „...és az ő izzásának tüzetől nyelik el az egész országot.” Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 112.

³⁷ Ben Zvi, E.: *i. m.* 131–136.

Nem tudjuk, hogy a költői kifejezések eszköztárában milyen irányba mutat a vers első 4 szavának □ végződése. A folytatásban még két ilyen □-mel találkozunk. Azt azonban tudjuk, hogy ezek a sorok nagyon határozottan lezárnak valamit: az ezüstbe és aranyba nem lehet bizakodni a harag napján; ezek nem mentenek meg. Erre az üzenetre nyilván azért volt szükség, mert némelyek úgy hitték, hogy meg tudják vásárolni a menekülés lehetőségét. יהוה' éppen erre nézve figyelmeztette Babilont, hogy a médeket nem érdekli majd az ezüst és az arany, senki sem reménykedjék abban, hogy megvásárolhatja az ország a szabadságát, úgy, ahogy ez a szkíta invázió idején megtörténhetett; ugyanis őket nagy pénzüsszeggel, váltságdíjjal lehetett feltartóztatni Egyiptom határainál.³⁸ Ez a történelmi példa felveti a Hérodotosztól származó feljegyzés hitelességének kérdését is, de azt is, hogy vajon a Jósias király uralkodása idején történt szkíta támadásról van-e szó, illetve azt is, hogy I. Pszammetik és a szkíták esete miként viszonyul Zofóniás korához? Amennyiben az események összeillenek, Zofóniás korának eseményeire céloz.

A פֶּסֶף és גִּבֹּר előfordul ugyan 2Móz 20,23-ban a bálványokkal kapcsolatban, de nem valószínű, hogy Zof 1,18-ban is kultikus értelmet kellene tulajdonítani nekik. Az ítéletnek sokkal tágabb teret szab az, ha a kifejezéseket egyszerűen csak az pénzre vonatkoztatjuk, amely nem mentheti meg tulajdonosát az Úr ítéletétől. Bizonyára van jelentősége annak, hogy nem az emberről olvasunk általában, nem is Júdaról, hanem azokról, akiknek aranya és ezüstje van. A szöveg nyilván olyan társadalmi háttérrel feltételez, amely számára akár ki is tudta volna fizetni a váltságdíjat. A prófécia tehát olyan körülmények között szól, amelyek nem tették lehetővé a jómódúak számonkérését, mert vagyonuk védte őket. Reájuk nézve hangzik a figyelmeztetés: eljön az idő, amikor nem védi meg őket semmi. Így a szakasz utalhat azokra (6. vers), akik azért nem keresik az Urat, mert vagyonukban reménykednek. Az ő sorsukról szól a 13. vers, és utalásával magába foglalva a médek esetét is (Ézs 13,17). Ha elfogadjuk ennek az ézsaiási szövegnek a posztmonarchikus korát, akkor Zofóniás könyvének próféciája még tágabb időkeretben beszél arról az örök emberi gondolkodásról, amely meg van arról győződve, hogy létezik gyilkosok megvesztegetésével szerzett biztonság.

Az וַיִּבְאֵשׁ קִנְיָתוֹ תֵּאֱכַל כָּל-דְּהָרָיו' érdekessége az, hogy Zofóniás könyvében kétszer fordul elő, éspedig kevés különbséggel. Zof 3,8-ban is ez a megfogalmazás található, egyes szám I. személyben. Zof 1,18-ban más a mondat szerepe, mint a könyv végén. Ezt nem csupán a mondat igéjének személye jelzi, hanem a mondat kapcsolata is az egész verssel. Zof 1,18-ban az וַיִּבְאֵשׁ még csak egy fejezet végén illeszkedik az esemény sorba, amikor a szöveg יהוה'-ról beszél. A könyv végén maga יהוה' szólal meg és megadja az események magyarázatát: כִּי בִאֵשׁ קִנְיָתוֹ' – Zof 3,8.³⁹ Amikor az 1,18-ban az események magyarázatára kerül sor, a megfogalmazás ez: כִּי-כָלָה. Tehát pusztítás, a teljesség értelmében.

Retorikai szempontból a veszély ábrázolásánál tartunk, mely elől nincs menekvés. Az egész könyv vége viszont (כִּי בִאֵשׁ קִנְיָתוֹ') már nem a teljes pusztulást teszi hangsúlyossá, hanem יהוה' azon szándékát, amellyel a sajátjáért harcol (קִנְיָתוֹ).⁴⁰ Ennek az in-

³⁸ Ilyen történelmi példára utal Smith, hozzátéve, hogy יהוה'-t semmi nem tántorítja el büntető szándékától. Smith, J. M. P.: *i. m.* 206.

³⁹ A legújabb kutatásban is a buzgóság tüzeréről van szó. Ld. Beck, M.: Das Tag YHWHs-Verständnis von Zephanja iii. In: *Vetus Testamentum* 58, 2008, 159–177., 164.

⁴⁰ „קִנְיָתוֹ” bezeichnet den 'Eifer' Jahwes, der im AT seinen Ursprung in der nicht sicher datierbaren, liturgisch geprägten Formel קָנָה אֱלֹהִים bzw. קָנָה hat (Ex 20,5 = Dtn 5,9; Ex 34,14.; Jos 24,19; nachwirkend in Dtn 4,24; 6,15; Nah 1,2). Dementsprechend erregt die Verehrung anderer Götter Jahwes 'Eifer' (Pi./Hi.: Dtn 32,16.

dulatnak nem a pusztítás az elsőrendű célja, hanem annak megszerzése és megtartása, ami az övé. Ő tulajdonképpen azt teszi az ítéletben, amit népe egész történelme folyamán is tett. A 18. versben **וּבִשָּׁשׁ** előtt **ו** az előbbiekhez köti a vers többi részét. Ez a kapcsolat a fordításokban különbözőképpen jelenik meg, ha ez egyáltalán érzékelhető, hiszen némelyek a **ו**-t sem ellentétes, sem magyarázó értelemben nem fordítják.⁴¹

Az **שָׁשׁ**-ról és **קִנְיָה**-ról tudjuk, hogy mindkettő előfordul külön **יְהוָה**-val és teofániájával kapcsolatban, de a **יְהוָה**-ra vonatkozó **בִּשָּׁשׁ קִנְיָה** Zofóniás kívül csak Ez 36,5-ben és Zsolt 79,5-ben. Aki elfogadja a zsoltár posztmonarchikus korát, a szöveg datálására nézve is szempontot kaphat.

Az **עֲשֵׂה כְלָה שָׂת** többször is előfordul az Ószövetségben: Jer 5,18; 30,11; 46,28; Ez 11,13; 20,17; Neh 9,31. A szövegek a monarchia késői szakaszából vagy a posztmonarchikus időből valók. Tehát nem segítik Zofóniás szövegének datálásának megállapítását.

A **נִבְהָלָה** a magyarázatokban a **בהל** *nif'al* particípiuma. A **כלה** Zof 1,18-hoz hasonló szerkezetben fordul elő Ézs 10,23-ban (a **חָרַץ** *nif'al*jával: **נִחְרָצָה**) és a 28,22-ben. Ezek a szövegek is posztmonarchikus időből lehetnek vagy a monarchia későbbi szakaszából. Vagyis az **עֲשֵׂה כְלָה שָׂת**, a **בהל**-lal ebben a szerkezetben sehol máshol nem fordul elő. Mindez Zofóniás egyedi szóhasználata, hiszen vagy a **בהל** *nif'al*ja hiányzik a szerkezetből, vagy csak a szerkezet hasonló (vö. Ézs 10,23: **עֲשֵׂה כְלָה ב**, a **חָרַץ** *nif'al*jával).

A **בהל** igét több magyarázat a sietségre nézve értelmezi, de van olyan fordítás, amelyből egyszerűen kimarad. A Peshitta gyors pusztulást fordít, a LXX is gyorsaságot mond: *σπουδῆν*. A Vulgata is: *cum festinatione*. A Targumból kimarad, vagy benne van a **שִׁינְאָה**-ban: **אֲרֵי גְמִירָא בְרַם שִׁנְאָה יַעֲבִידֵב** – *Mert véget, bizony pusztítást készít*. A modernebb fordításokban is van, aki teljes és hirtelen bekövetkező véget említ.⁴²

A **בהל** ige ezzel a sietségre vonatkozó jelentéssel többször megtalálható posztmonarchikus szövegekben: Péld 20,21 (Qere); 28,22; Préd 5,1; 7,9; Eszt 2,9; 6,14; 8,14; 2Krón 26,20; 35,21. Az igenek ez a posztmonarchikus szövegekben található jelentése fellelhető az arámban is, s ezért a magyarázatok arameizmusnak tekintik a **בהל** ilyen jelentéssel történő használatát. Ez az ige összesen 39-szer fordul elő az Ótestamentumban, és annak az embernek érzelmi állapotára utal, akivel valami váratlan dolog történik. Főnévi formája, a **בְּהָלָה** 4-szer jelenik meg, terror, rémület tartalommal. A **בהל** arra vonatkozik, hogy valaki megrémül, vagy rémületet kelt: 1Móz 45,3; 2Móz 15,15; Bír 20,41; Ézs 13,8; Jer 51,32; Ez 7,27; Jób 23,15.16; 3Móz 26,16; Zsolt 78,33; Ézs 65,23; Jer 15,8. Ha elfogadjuk Ball megállapítását, hogy a **בהל** későbbi jelentése

21; Ps 78,58; vgl. Ez 8,3). Striek, Marco: *Das vordeneronomistische Zephanjabuch*. Lang, Frankfurt am Main 1999, 119. Douma a féltékenységet tartja találóbbnak. Douma, Jochem: *Sefanja, Haggai, Zacharia, Maleachi*. Kok, Kampen 2008, 16. A sajátjáért harcoló, a másikat féltő féltékenység lenne a legjobb a szó visszaadására, ha ma a szó nem lenne olyan terhelt a beteges, alaptalan, kapcsolatokat megmérgező bizalmatlanság, képzelődő féltékenység jelentésármánylat miatt.

⁴¹ A **ו** három különböző értelmezése: „Így hát, **יְהוָה** féltékeny haragjának tüzeben” – Ben Zvi, E.: *i. m.* 133. „Az egész földet elemészti az ő indulatának tüze” – Berlin, A.: *i. m.* 86. „...azonban az egész országnak el kell pusztulnia az ő felháborodásának tüzeben” – *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*, 932.

⁴² Ld. *The Holy Bible from ancient Eastern manuscripts*, 932.; Walton, Brian (ed.): *Biblia Sacra polyglotta Teksten in bet Latijn, Arabisch, Aramees, Ethiopisch, Grieks, Hebreews, Persisch en Syrisch*. III. Austria Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1964, 96. **אֲרֵי גְמִירָא בְרַם שִׁנְאָה יַעֲבִידֵב** – Jonathan Renders: “For an end, yea, destruction He shall make.” Kétféle átírásban, ponttálással: *The latter prophets according to Targum Jonathan*, 468. *Miqra'ot gedolot*, 289. “...full and sudden end” – House, P. R.: *Zephaniab. A Prophetic Drama*. Almond Press 1988, 121.

kapcsolatos a sietséggel és itt a particípium a „rettenetes” vonatkozásával illik a szövegbe, akkor itt nem későbbi szöveggel van dolgunk.⁴³

Annak a megoldásnak is van képviselője, hogy a נִבְהָלָה szót a nif'al formájának tekintsük, vagy – a בְּהָלָה-val együtt – főnévnek a ה-vel képzett főnevek mintájára. Ebben az esetben is terrorról, hirtelen történő rémületről beszélhetünk.⁴⁴

A magyarázatokban javítást is találunk, amely leggyakrabban Sellin nevéhez kötődik. Ő בְּהָלָה-ra javítja a נִבְהָלָה-t, és pedig az utóbb említett Ézsaiás- és Zsoltár-idézetben található forma mintájára, ehhez véve még argumentumként a בְּהָלָה – בהל kapcsolatát Zsolt 90,7-ből.⁴⁵

Zof 1,18-ban a בְּהָלָה – בהל közti הָל fordítása változatos képet mutat. A LXX-ban καὶ – és, azaz, mégpedig; a Vulgatában: cum – valamivel együtt; a Targumban: בְּרַחֵם – azonkívül, azonban, csupán, de, igazán, bizonyára. Nem kizárt, hogy a LXX fordítása inkább az הָל-ból indult ki, míg az הָל jelentése bizonyos értelemben a pusztítás teljességét erősíti meg.⁴⁶

A vers végén található הָאָרֶץ כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ, a כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ mellett első látásra a pusztulás univerzális jellegét mutatja és nem korlátozott értelmű. A כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ-cel kapcsolatban azonban sokan felteszik a kérdést, hogy vajon nem csak Júda és Izrael egész területére utalna-e az egész világ helyett. A klasszikus fordítások inkább az egész világra gondolnak. A Peshitta egyértelműen, a LXX valószínű: τῆν γῆν – Lk 2,14 szerint. A Vulgata is erre utal. A Targumban az אֶרֶץ אֲרָם lehetne a világ is, mint 1Móz 1,26-ban; de amint az egyik utalás jelzi, nem csupán lakókról van szó, hanem a bűnösökről (יְתֵבֵי רְשָׁעִים). Vagyis: amint az ide vonatkozó rabbinusi magyarázat is mutatja, a zűrzavar és a pusztulás az ország lakóit érinti.⁴⁷

Nem csak a régebbi, de a modernebb magyarázók között is megmarad a כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ értelmezésének különbözősége. Van, aki előtt egyértelmű, hogy csak az országról van szó, míg mások univerzális felfogást vallanak. Vlaardingerbroek csak az országra érti a kifejezést, mivel az Úr napja ebben a szakaszban nyilvánvalóan Júda és Jeruzsálem ellen irányul, s ezért nincs okunk földnek fordítani az אֶרֶץ-et.⁴⁸ Kálvin is ezen az állásponton van, amikor a zsidókról és az országról beszél. Van, aki a versnek erre a részére azt mondja, hogy az egész földre vonatkozik, de a fejezet egyéb szakasza Jeruzsálemre irányul.⁴⁹ Berlin is látja, hogy יְהוָה haragja főleg Júdát veszi célba, de számára az אֶרֶץ az egész föld, melyre kiterjed יְהוָה haragja és ezért nem menekülhet Júda sem.⁵⁰

Az אֶרֶץ önmagában véve valóban mindkettő lehet: a föld is és az ország is. 1Móz 1,1-ben, mivel a הָאָרֶץ univerzális, ennek a כָּל-יְשֵׁבֵי הָאָרֶץ is ellenpárja. 5Móz 32,22-ben a föld megemésztése lehetne az egész világ pusztulása is, de az összefüggésből nyilvánvaló,

⁴³ Ball, I. J.: *i. m.* 44.

⁴⁴ „בהלה, ist ein Verbalabstractum, 'Entsetzen' – Gerleman, G.: *i. m.* 22.

⁴⁵ „בהלה – schreckenvolles Unheil” – Sellin, Ernst: *Das Zwölfprophetenbuch 2. und 3. umgearb. Aufl.* Leipzig 1930, 428.

⁴⁶ Targum: “בְּרַחֵם (besides, however, only, but, truly!, surely!). The LXX translates this word as if it were הָל, a reading accepted by most commentators. However הָל has the meaning 'utterly', as in Isa. 16:7; 19:11, which fits this context very well.” Ball, I. J.: *i. m.* 44.

⁴⁷ *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*, 932.; *terram* – Walton, Brian: *i. m.* 96.; *The latter prophets according to Targum Jonathan*, 468. Mezudoth David Renders: “For confusion shall make but destruction of all the inhabitants of the land.” – *Miqra'ot gedolot*, 289.

⁴⁸ Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 121.

⁴⁹ *Commentaries on the Twelve Minor Prophets by John Calvin*... 227–228.

⁵⁰ Berlin, A.: *i. m.* 92. Ld. még: Gerleman, G.: *i. m.* 22.: „Hier... die ganze Erde und alle ihre Bewohner, die vernichtet werden sollen, während im übrigen Teil des Kapitels das Gericht geschichtlich und örtlich verankert ist: es gilt Jerusalem.”

hogy csak Izráel büntetéséről van szó, míg az emberiség tovább él. Vagyis ugyanaz a szó némely esetben nem univerzális jelentésű (1Móz 35,12; 2Móz 12,19; Józ 9,9; 2Kir 17,26; Ézs 7,24; Jer 40,4; Ez 39,18; Hós 1,2; Jóel 1,14; Ám 3,11), máshol pedig valószínűleg egyetemes: Ézs 6,3; Jer 10,10.12; 50,23; 51,7; Náh 1,5. Ezért igazuk lehet azoknak, akik odafigyelnek az צרף kettős jelentésére és ezt nem tekintik véletlennek, hiszen, ha a szöveg el akarta volna ezt kerülni, a תבל-lel megtehetette volna, mint pl. máshol is, ahol a két szó akár egy versen belül is előfordul: תבל – צרף (Jób 37,12; Ézs 14,21; Jer 10,12). Elképzelhető, hogy az צרף szándékosan fejezi ki a fogalom kettős értelmével a júdaiak által megélt szubjektív és objektív realitást. Számukra az ország meghirdetett pusztulása egyenlő volt a totális pusztulással.⁵¹ Ennek a megfogalmazásnak a háttere egy világégés, amely egyedi az Ószövetségben és csak későbbi anyagból ismert, nem Zofóniás korából. Ezért szokták a vers végét fogság utáni átdolgozásnak tekinteni, ugyanis a korai apokaliptika ismertetőjegyeit viseli.⁵²

A vers méltó befejezése a fejezetnek, ha az ítéletben való megmaradás reménytelenségét⁵³ akarta kifejezni. Íme, eljön ennek ideje is. Mindazok számára, akik azt hiszik, nincs mitől félniük, azokkal együtt, akik nem tudják elképzelni, hogy számolni kell יהיה haragjának kézzelfogható következményeivel, vagy valamilyen megmenekedésben bíznak. A próféta ítéletet hirdet, amelynek be kell teljesednie. Amiről itt szó van, az már nem olyan bírói döntés, amely magában foglalja a felmentést vagy azt, hogy a bűnös kegyelmet kap. Itt már nem megtérésre hív a prófétai szó, hanem végleges döntést pecsétel meg.

יהיה népe számára voltak már ilyen idők Zofóniás koráig, amikor nyilvánvalóvá vált az ő haragja. Volt ideje a tanulságok levonásának. Történelmileg Zofóniás kora is azt mutatta, hogy a nép, mely יהיה ellenségévé válik, elnyeri büntetését. Assurbanipál halála után⁵⁴ Júda is reménykedhetett volna a gonosz bukását okozó isteni igazságban, ha maga is nem mutatta volna a יהיה-től való elszakadás jeleit az országban, Jeruzsálemben, a vallási életben. Ezért nem volt oka reménykedni, hiszen bizonyos tekintetben nem volt jobb sem Asszíriánál, sem azoknál a népeknél, melyeknél nem érvényesült יהיה akarata. Minden idők nagy kérdése, hogy mit ért meg az ember a történelemből; akkor, amikor életellenes erők pusztításának tárgyává válik és reménysége megszégyenül. יהיה szabadítást ígért minden gonosszal szemben, de minden reménység megszégyenül, amely nem rá épít.

2,1

A vers a magyarázatokban⁵⁵ a 2,1–3 része, amely így egy nagyobb egységhez tartozik. Ez a nagyobb egység az 1,2–2,3; témája: Júda és Jeruzsálem ítélete.⁵⁶ Irodalmi formáját és felépítését tekintve ezt a részt annak bizonyítékául szokták felhozni, hogy nem volt szóbeli hagyomány az anyag mögött, hanem Zofóniás prófétai fellépése csak írásban hagyományozódott át. A 2,1–3-at általában zofóniási igehirdetésként tartjuk számon. Zofóniás יהיה keresésére és a bűnös tettek elhagyására bátorít. Ez sokak számára azt is bi-

⁵¹ Ben Zvi, E.: *i. m.* 136.

⁵² Irsigler, H.: *i. m.* 186.

⁵³ Ld. Vlaardingerbroeck, J.: *i. m.* 121.

⁵⁴ Ld. Berlin, A.: *i. m.* 92.

⁵⁵ Vlaardingerbroeck, J.: *i. m.* 45., 53., 54., 69., 122., 123.

⁵⁶ Irsigler a népek nagy ítéletének napját látja egy összefüggésben (2,1–3,8), amelyben a 2,1–3 Júda népnek szóló fenyegetés és intés. Irsigler, H.: *i. m.* 189.

zonyítja, hogy ő Jósias reformjának támogatója volt.⁵⁷ Egyesek a 3., mások a 2–3. versben látják a későbbi szerkesztés nyomát. Mindenesetre olyan egységgel van dolgunk, mely már az igaz istentisztelet útját is megnyitja és lehetővé teszi az ítélet napján való megmaradást is. A 2,1–3 megbánásra szólítja fel azokat, akik hallották az ítéletet, יהיה-ről pedig egyes szám III. személyben beszél. Ezt az egységet nem mindenki ismeri el, mondván, hogy eredetileg csak a 2,1–2 tartozott össze és a 3. vers később került a szövegbe.⁵⁸

A magyarázók azzal a kérdéssel is foglalkoznak, hogy a 2,1–3 túlságosan az 1,2–2,3 végére került, s ez a nagyobb egység nem tartalmazta eredetileg a megtérés lehetőségét, hanem csak az ítéletet, vagyis a 2,1–3 a deuteronomista redaktor munkája. Ennek jele az אִלֵּי is (Zof 2,3). A szó azonban nem csak a deuteronomista írásokra jellemző. 44 versben 45-ször fordul elő, s ebből 12-szer az 1Móz-ben (a 16. résztől a 43-ig), 2Móz-ben egyszer, 4Móz-ben 5-ször, 5Móz-ben pedig egyszer sem. Józs-tól 2Kir-ig mindössze 12-szer, Jeremiásnál 6-szor. Ezen felül Jósias reformjához nem csupán az ítélet komolyan vétele kapcsolódott, hanem a személyes megtérés hirdetése, az ítélettől való megmenekülés, sőt annak lehetősége is, hogy יהיה népe fennmarad a történelem folyamán. Vagyis a deuteronomista történetírásban valóban megmaradásról szólt az üzenet a mindent elsöprő prófétai ítélethirdetéssel szemben. Azonban nem törvényszerű, hogy a megtérés és megmaradás lehetőségének hirdetése csak a deuteronomista igehirdetés része lehet. Maga Zofóniás is beleilleszthette e verseket a szövegbe az ítélet elmondása után, és pedig válaszként arra a kérdésre, hogy a totális ítélet után van-e lehetőség bárki számára is a megmaradásra. Zofóniás válasza: van lehetőség a megmaradásra az ítéletben, és pedig az alázat, az imádság, a kegyelem csodája folytán. Az ítélet lényege, hogy a megtéréssel el is késhet az ember. Ezekben a versekben a próféta nem vonja vissza a יהיה napjának szörnyűségére vonatkozó üzenetét, hanem a folytatás esetleges lehetőségéről beszél. Vagyis az אִלֵּי nem deuteronomista átdolgozás része, hanem eredendően a prófétai igehirdetéshez tartozott, amely a megmaradás lehetőségét hirdeti az ítélet elhangzása után.

A הִתְקַשְׁשׁוּ וְקוּשׁוּ – két szavát a magyarázók általában egy ige két imperativusaként értelmezik. Az קָשַׁשׁ – jelentése: összeszed, összegyűjt. Az első lehet hitpo'lel, a második általában qal imperativus, de néhol a magyarázatokban po'lelt találunk.⁵⁹ A szavak írása különböző a forrásokban. A qumráni szövegek egyikében וְקוּשׁוּ וְקוּשׁוּ, máshol a הִתְקַשְׁשׁוּ וְקוּשׁוּ változattal találkozunk.⁶⁰ A rendelkezésünkre álló irodalom többsége viszont a masszoréta szöveg olvasatát erősíti meg: הִתְקַשְׁשׁוּ וְקוּשׁוּ. Ezt mondhatjuk a Talmud⁶¹ 4 idézetéről is:

⁵⁷ Sweeney, Marvin: *The Twelve Prophets. II.* Liturgical Press 2000, 494.

⁵⁸ Ld. Edler, R.: *i. m.* VII., 205–218.; Strick, M.: *i. m.* 126–140.

⁵⁹ Ben Zvi, E.: *i. m.* 137–143.

⁶⁰ Mur XII: הִתְקַשְׁשׁוּ וְקוּשׁוּ – Ego, Beate – Lange, Kristin – De Troyer, Armin: *Minor Prophets.* Biblia Qumranica. Brill Academic Publishers 2004, 147.; 1Q15: הִתְקַשְׁשׁוּ וְקוּשׁוּ – “Gather together and huddle up” – Martinez, F. G. – Tigchelaar, E. J. C.: *The Dead Sea Scrolls: Study Edition.* Vol. 1. 1Q1–4Q273. Brill 1997, 22–23. “Gather together, gather” – *The Dead Sea Scrolls Reader.* (Pt. 2.) Exegetical texts, 92–93. “Gather yourselves together and hold assembly” – Charlesworth, James: *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations.* Vol. 6B. (Pesharim, other commentaries, and related documents ed. by James H. Charlesworth and Henry W. Rietz, assistant ed., with Casey D. Elledge and Lidija Novakovic along with G. J. Brooke et al.). H. Mohr Siebeck 2002, 192–193. Horgan, Maurya Patricia: *Pesbarim: Qumran Interpretations of Biblical Books.* Fordham University Press 1977, 122.

⁶¹ 1. Baba Bathra, פֶּרֶק נ ט ב, 242–243. 2. Baba Mezia, פֶּרֶק ט קו ב, 617. 3. Sanhedrin פֶּרֶק י א יח 4. Sanhedrin, פֶּרֶק ב ט ז, 92–93. 98–99. The Babylonian Talmud: I.: Seder Zera'im; II–V.: Seder Mo'ed, 1–4.; VI–IX.: Seder Nashim, 1–4.; X–XIII.: Seder Nezekin, 1–4.; XIV–XVI.: Seder Kodashim, 1–3.; XVII.: Seder

1. A Talmud Jannairól és egy másik emberről szól, akiknek kinyúlt az útra a fája. Ezzel kapcsolatban idézi Zofóniást. A helyzet azért figyelemre méltó, mert a Misna nem engedte meg, hogy egy ház falából szarufák vagy gerendák lógjanak be az utakba. A járókelők kifogásolták is, hogy az útba benyúlik a fa. Az egyik azt mondta a másiknak: Menj el és gyere vissza holnap. Közben ő éjszaka levágatta a saját fáját. Amikor a következő nap visszajött a másik, mondta neki, hogy vágja le a fát, mire ő így szólt: Uram, de hát neked is van. Erre ő azt mondta: menj és nézd meg. Ha az enyém le van vágva, vágd le a tiédet is, ha nincs, neked sem kell levágnod. A Talmud kérdése: Mit gondolt Jannai akkor, amikor még megvolt a fája és miután kivágta. Először arra gondolt, hogy az arra járók örülnek, mert leülhetnek az árnyékban, de amikor kifogást emeltek, levágta. Hogy miért nem mondta inkább: Először vágd le a tiédet és akkor majd levágatom az enyémet? Mert Zofóniás idézetével éppen azt magyarázza, hogy az ember először rendezze a maga dolgát, aztán a másét.

2. A Talmud a folyó partjának, oldalának tisztántartásával kapcsolatban idézi Zofóniást. A part megtisztítására a csónakok vontatása miatt volt szükség. A magyarázat szerint valakinek volt erdője a folyó partján és amikor kérték a part tisztítására, azt mondta: először vágják le a tulajdonosok az ő részüket előttem és mögöttem, utána én is levágom az enyémet. Ebben az összefüggésben idézi a Talmud Zofóniást. A Talmud kérdése nyilván az, hogy helyes-e addig elvárni valamit mástól, amíg maga sem felel meg az ember mások elvárásának. Nem a saját hibáját kellene-e először az embernek kijavítani és csak utána elvárni azt a másiktól?

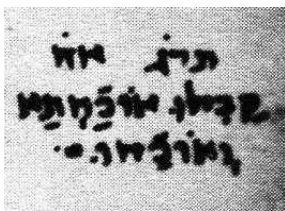
3. A Talmud a főpappal kapcsolatban idézi Zofóniást. A főpap ítéltet, de meg is ítéltethetik. Mert hát hogyan ítéltet, ha őt nem ítéltetik meg. Ezen a ponton idézi a Talmud Zofóniást, mondván: magát helyesbítse először az ember, azután a másikat.

4. A Talmud a királlyal kapcsolatban idézi Zofóniást, s azt tanítja, hogy a király ítéletével foglalkozó rész csak Izráel királyaira vonatkozik, Dávid házának királyai azonban nemcsak ítéltetnek, hanem meg is ítéltetnek. A Talmud ezt Jer 21,12-re alapozza. Kérdése: Ha nem ítéltetnek meg, hogyan ítéltetnek. Ezen a ponton idézi a Talmud Zofóniást, nyilván abban az értelemben, hogy az ember először a maga dolgát rendezze el. Az Izráel királyaira vonatkozó tiltás oka, hogy a király szolgálja egyszer megölt valakit és a kihallgatáson, ahol a király is megjelent, gyilkosságra került sor. Ekkor tiltották meg a király ítéltetését, tanúskodását.

Valószínű, hogy ezek az értelmezések nem Zofóniás könyvének eredeti értelmét tükrözik, hanem azokat inkább egy közösség aktualizált magyarázatainak tekinthetjük. Természetesen megtalálhatjuk a különböző értelmezések nyelvtani értelemben vett igei alapját is. Ilyen alap a Codex Reuchlinianus.⁶²

Tohoroth; XVIII. Index Epstein, I. Soncino 1978. Talmud Bavli: 'im kol ha-mefare sim ka'aser nidfas muqdam we'im hosef ot hadas ot. Repr. Greenwald 1970.

⁶² Az egyik értelmezés a Codex Reuchlinianus marginális megjegyzésére épül: „fogadd el a dorgálást és aztán dorgálj”. A Codex Reuchlinianus képen látható marginális megjegyzését a Targum magyarázata értelmezi így: “accept reproof and (than) reprove”; – *The Targum of the Minor Prophets*, 168.; Sperber, Alexander: *Codex Reuchlinianus no. 3 of the Badische Landesbibliothek in Karlsruhe (formerly Durlach no. 55) with a general introduction: Masoretic Hebrew*. Ejnar Munksgaard, Copenhagen 1956, 740. A Targum egyik szövegvariánsa is ezzel lehet összefüggésben: וְאִכְחָהּ וְאִכְחָהּ וְאִכְחָהּ – „fogadjátok el a helyreigazítást és utasítsatok rendre”. Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124. Van, aki a rabbimagyarázatban cselekedetekre vonatkoztatja az összegyűjtést, melyeket az embernek Alkotója akaratahoz kell igazítani. Az ember előbb önmagát korigálja, utána pedig másokat. A hibák felkutatása önmagunkban ugyanígy feltétele mások vizsgálatásának, s ez által megszabadulhat és másokat is megszabadíthat a hibáktól. *Miqra'ot gedolot*, 289.



A Codex Reuchlinianus
marginális megjegyzése

A kódexek írásmódja nem egyforma az első vers tekintetében. Az Aleppói kódex⁶³ olvasata: הַתְּקַשְׁשׁוּ וְקִשְׂוּ. A Leningrád⁶⁴: הַתְּקַשְׁשׁוּ וְקִשְׂוּ. A mássalhangzó állomány tehát a magyarázatok különböző volta ellenére nem mutat eltérést a forrásokban.

A fordítások többféle értelmezésben adják vissza a szöveget. A Targum megoldása: אַתְּכֹנְשׁוּ וְאִתּוֹ וְאֵתְקַרְבּוּ (gyűjjetek össze és gyertek és lépjetek közelebb).⁶⁵

A LXX olvasata a következő: Συναχθητε και συνδεθητε – gyülekeztek össze és formálatok köteléket, szövetséget.⁶⁶ Ehhez áll közel a Peshitta⁶⁷ fordítása is: אַתְּכֹנְשׁוּ וְאֵתְקַרְבּוּ – gyülekeztek össze és kapcsolódjatok egybe.

A különböző források tehát a kevés eltérés mellett nagyon hasonlóan értelmezik a masszoréta szöveg הַתְּקַשְׁשׁוּ וְקִשְׂוּ szavait. A két szó értelme összefügg a megtérésre való felhívással, melynek az ítélet beállta előtt van értelme. A két szó közös gyöke magyarázatánál (קש) gyakran találkozunk a קש szóval, amelynek jelentése: szalma.⁶⁸ Ez a főnévi forma lehet az ige alapja. Aki ezt nem fogadja el, azt mondja, hogy az ige denominatív jellege megkövetelné a tárgyat: valamit összegyűjteni. Van, aki a gyűjtést a qal jelentéshez próbálja kapcsolni, a gyülekezés fogalmát pedig a hitpo'elhez.

Gyakori az a magyarázat is, amely szerint a קש a קוש arab megfelelőjével állna összefüggésben. A szó az arabban valamilyen mérték, mérce meghatározására utal, de felvetődik a meggyörbülés fogalma is: hajoljatok meg.⁶⁹ Az arám קש – öreg, száraz – szó is megjelenik a קש magyarázatában, amely aztán a bölcsességet az öregedéssel köti össze. Ennek a megfogalmazásnak ez a lényege: legyetek értelmesek.

Aki a קש-hoz ragaszkodik, arra gondol, hogy יהוה gyűjti össze a népet, mint a szalmát, de magának a népnek is össze kell gyülekeznie, vagyis bele kell gondolnia abba, ami számára megmondattott.

A הַתְּקַשְׁשׁוּ-t szarkasztikus értelemmel is jelentkezik a magyarázatokban, mintha a szöveg a 3. vers összefüggésében az értéktelen tarlón levő összegyűjtésére buzdítana, ahelyett, hogy az ember az igazit keresné.

Nem fogadhatjuk el az וְקִשְׂוּ értelmezést a קשה – kemény – alapján: és mutassátok magatokat konoknak. Kérdés az is, hogy csak azokra a szegényekre vonatkozhat-e itt az ítélet, akiknek összegyűjtése idejére történné utalás, mielőtt minden eltaposztatik. Ez az értelmezés a meghajlásból és a szalmából indul ki: hajoljatok meg és gyűjtsetek szalmát.

⁶³ *The Aleppo Codex* (provided with massoretic notes and pointed by Aaron ben Asher; edited by Moshe H. Goshen-Gottstein.) Hebrew University, Jerusalem 1976: א ת ח ב ה פ ח ט י כ ל מ נ ס ע פ צ ק ר ש ת.

⁶⁴ *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*. (Freedman, David Noel – Beck, Astrid B. – Sanders, James A. ed.) Grand Rapids, Michigan – Brill Academic Publishers, Leiden 1998, Folio 318. Recto.

⁶⁵ *The Bible in Aramaic...* III., 469.; Ball, I. J. *i. m.* 97.; Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124.; *The Targum of the minor prophets*, 168.

⁶⁶ Van olyan szöveg, amely a συνδεθητε helyett συνδεθηθητε szót ad. Ezt találjuk a Washington Manuscript szövegében. Ld. Sanders, H. A. – Schmidt, C. (ed): *The Minor Prophets in the Freer Collection*. London – New York 1927, 109. „Imádkozzatok együtt” – Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124.; Ziegler, Joseph: *Duodecim prophetarum*. Vandenhoeck & Ruprecht 1943, 278. „Gather together and unite” – Ball, I. J.: *i. m.* 97.

⁶⁷ Ld. *The Holy Bible from ancient Eastern manuscripts*, 932.; Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124.

⁶⁸ A „szalmaszál” vezethet bizonyos értelemben az újszövetségi „szálka”, mint hiba és „gerenda” jelentéshez is (vö. Mt 7,3–5: Lk 6,410). *The Targum of the minor prophets*, 168.

⁶⁹ Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 125–126.

Nem valószínű, hogy az egyenesség, igazság keresésének allegorikus megfogalmazásában a szalmazgyűjtés metaforájáról lenne itt szó.

Nem feledkezhetünk meg arról a magyarázatról sem, mely a *התקוּשׁוּ*-t összefüggésbe hozza a *קוּשׁ*-sal, a *קוּשׁ* / *קוּשׁ* – csapdát állít – mellékalakjával. Azaz: állítsatok csak továbbra is csapdákat és megfognak benneteket. De ez a megoldás kérdéses. Nincs értelme ezen a helyen a hitpa'el iteratív, ismétlő jellegét hangsúlyozni és *קוּשׁוּ*-t (qal pass. imperf) olvasni a *קוּשׁוּ* helyett. Az eddigiekhez képest nem mond újat a *קוּשׁ* és az arab *qaṭ ṭ a* – összehoz, összeszed – rokonságának említése sem.

Ha a *התקוּשׁוּ קוּשׁוּ* -ban a *קוּ* -val összekapcsolt két imperativusra figyelünk, több ilyen szerkezetet is találunk. Ezeknek a szerkezeteknek az érdekessége, hogy a második ige az első beteljesedésére utal.⁷⁰ Arra is van példa, hogy azonos gyökök fordulnak elő különböző igetörzsekben egy szerkezetben belül.⁷¹ Sőt arra is, hogy a két ige azonos gyökből ered és hitpa'el – qal imperativusban van, mely azokat igazolja, akik Zof 2,1-ben is ezt a két alakot látják.⁷² Ha elfogadjuk Zof 2,1-ben is a *קוּשׁוּ*-t, akkor az ige mind a 8 előfordulási helyén az összegyűjtés fogalmát is elfogadhatjuk: 2Móz 5,7,12; 4Móz 15,32,33; 1Kir 17,10,12. Nyilván nem lehet véletlen, hogy a próféta nem állítja összefüggésbe ezt a helyzetet az ítéletre való összegyülekezés szituációjával, melyre a 187 versben 200-szor előforduló *קוּשׁוּ* ige legalább ötször utal: 3Móz 26,25; Jer 4,5; 8,14; Jóel 1,14; 2,16. A megfogalmazás kapcsolódhat esetleg ahhoz a háttérhez, melyben a bűnbánat megjelenhet. Erre utal a Zof 2,1–3 és a hozzá hasonló háttérrel feltételező szövegek: Ám 5,14–15; Jón 3,7; Jóel 1,13–14; 2,12–17.

Akik a *התקוּשׁוּ קוּשׁוּ* – ilyen értelmezését nem fogadják el, azokat Zofóniás egyedi megfogalmazása javításra ösztönzi. Ennek oka nyilván az is lehet, hogy a *קוּשׁוּ* hitpa'elben sehol máshol nem fordul elő, csak itt. A javítások a következők: *התקדשו וקדשו*, *התבאושו ובאושו*. Az első kifejezés a szegyenkezéssel, megszegyenüléssel kapcsolatos (szegyenüljete meg és szegyenkezettek), a második értelme lényegében: szenteljétek meg magatokat.⁷³

Elképzelhető, hogy a *הגוי* előtt a határozott névelő vocativus értelemben használatos, a szöveg címzettjeinek megszólítására: Ó nép!⁷⁴

A *לֹא נִכְסַף* a legrégebb fordításokban különbözőképpen jelenik meg. LXX: τὸ ἀπαίδευτον – műveletlen, civilizálatlan, durva.⁷⁵

Targum: *דלֹא חמיר למתב לאורייתא* – aki nem vágyik arra, hogy visszatérjen a törvényhez.⁷⁶ A Peshitta: *דלֹא דרר* – fegyelmezés nélkül, vagyis nincs megfenyítve.⁷⁷ Vulgata: *non amabilis* – nem szeretetre méltó, nem vonzó.⁷⁸ Ezek a fordítások abban hasonlítanak, hogy negatív színben tüntetik fel a megszólítottakat. A *כִּסְף* önmagában nem negatív tartalmú. Vágyakozást jelent, de magába foglalja az elhalványulást, vagyis mindazt az érzést, amitől levert lesz az ember, beleértve a

⁷⁰ *וְהָיָה עִשׂוֹ וְחָיָה* – *dieses tut und lebt* – Gesenius, W. – Kautzsch, E.: *Hebräische Grammatik*. Olms 1962, 337.

⁷¹ *וְיִסְגְּרוּ וְיִסְגְּרוּ* – qal, pu'al – Józ 6,1.

⁷² *וְהִתְבַּאוּ וְהִתְבַּאוּ* – Hab 1,5; *וְהִשְׁתַּעֲשׂוּ וְהִשְׁתַּעֲשׂוּ* – Ézs 29,9.

⁷³ *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Neu bearbeitet von Walter Baumgartner et. al. 3. Aufl. Brill 1983, 1077.; Berlin, A.: *i. m.* 95.; Ball, I. J.: *i. m.* 97.

⁷⁴ Waltke, B. K. – O'Connor, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax Eisenbrauns*. Winona Lake 1990, 247.

⁷⁵ Ld. Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124.; Ball, I. J.: *i. m.* 97.

⁷⁶ *The Bible in Aramaic... III*. 469.; Ball, I. J.: *i. m.* 97.; Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124.

⁷⁷ *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*, 932.; Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 124.

⁷⁸ Walton, B.: *i. m.* 98.; Ball, I. J.: *i. m.* 97.

szégyenkezést, csalódottságot is. Nyilván a pénz, a színtelen fémre utalva hordozza ezt a jelentést (קֶסֶף). A pénzből Sweeney⁷⁹ az értékre következtet, melyet emberek יהוה' helyett hajszolnak. Ezért inkább érték nélkül valók az emberek, akik nem Őt keresik, és mint ilyenek, nem kívánatosak. Gyűjtögetésük és az érték nélküliség úgy függhet össze, hogy míg gyűjtögetésük esetleg a fára irányul, mely az áldozatnak csak kelléke, közben ők maguk lesznek az áldozat.

A szó színére koncentráló jelentést az arab *kasafa* szóval hozzák kapcsolatba: sápadt, halvány, színét veszti. Az arab klasszikus nyelvhasználatban a szó valaminek a (menet, fonál) vágására és a nap elsötétülésére utal. A beszélt nyelvben visszautasítással, csalódás okozásával, megszegyenítéssel kapcsolatos. Különböző formái (*inkasaf, itkasaf, kasáf*) elutasítást, csalódottságot, féltékenységet, szegényt tartalmaznak.

Ha a קֶסֶף az ember szégyenében elhalványult állapotára utal, akkor a לֹא נִכְסָף a szégyentelen, arcátlan.⁸⁰ A szakirodalom I. קֶסֶף-ről is tud, melynek jelentése: letör, levág, ebből a pénz (קֶסֶף) lehet a letört darab. Seybold a *kasafa* arab szóban látja a törés, vágás fogalmát, a *kasāpu* akkád szóban pedig a darabokra törést. Így lehet szó itt számára a Zof 1,11-ben található ezüstöt méregetőkkel szemben azokról, akik nem mérnek, nem törnek ezüstöt. Tehát ironikus értelemben van szó arról a nációról, amely nem fizet, nincs pénze.⁸¹ A szégyentelen, szemérmetlen ember mindenesetre az, aki nem törik meg, akit nem tört meg a büntetés. Sellin⁸² a קֶסֶף szégyenkezni jelentése mögött arám és újhéber vonatkozást lát, a LXX olvasata mögött pedig a נוֹסֵף alakot – יִסֵּף – tanít (Jer 6,8). Elmélete szép, hogy a קֶסֶף־הַמֶּלֶךְ helyett olvassunk קֶסֶף־הַמֶּלֶךְ-t, noha a כֶּסֶף nem fordul elő az Ószövetségben, de a Targumban található és szír megfelelője „összekötő” jelentéssel megjelenik. Ennek főnévi változata a קֶסֶף־הַמֶּלֶךְ mint összekötő elem, szarufa (Hab 2,11). Zofóniás szövege ebben az értelemben a nép nem összefüggő, nem egységes voltára utalna és a Deuteronomium szellemében szólít fel egyesülésre, mert olyan népet akar, mely szívvel-lélekkel összetartozik és kohéziójánál⁸³ fogva vállvetve (שָׂמְרֵם אֶתְּחַד – Zof 3,9), közös erővel oldja meg problémáit.

A קֶסֶף javítás nélkül, vágyakozással kapcsolatban a következő helyeken fordul elő: 1Móz 31,30; Jób 14,15; Zsolt 17,12; 84,3. Többben a Targum fordításában értelmezik a szöveget, mely a törvényt ugyan nem tartalmazza, de ahogy Zof 2,3 יהוה' és az igazság keresésére utal, itt ezzel ellentétben azokról lehet szó, akik nem keresik őt és nem vágyakoznak utána. A Vulgata valószínű a szó nif'al formáját vette alapul, de a modern magyarázók is említenek fordításukban embereket, akik nem kívánatosak, vagyis a cselekvés tárgyai.⁸⁴ Kálvin יהוה' szeretetének bizonyítékát

⁷⁹ Sweeney, Marvin: *Zephaniah*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Fortress Press, Minneapolis 2003, 115.

⁸⁰ Ez meg is jelenik a különböző fordításokban: nem jön zavarba, szégyentelen – Smith, J. M. P.: *i. m.* 212.; nem kívánatos – Ryou, Daniel Hojoon: *Zephaniah's Oracles against the Nations. A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1–3:8*. Acad. Proefschrift VU, Amsterdam [S. l.: s. n.] 1994, 184.; Ball, I. J.: *i. m.* 98.

⁸¹ Seybold, Klaus: Text und Textauslegung in Zef 2,1–3. In: *Biblische Notizen* 25, 1984, 49–54., 51.; Seybold, Klaus: *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja*. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985, 36–37.

⁸² Sellin, E.: *i. m.* 429.

⁸³ Gray, J.: A Metaphor from Building in Zephaniah. II 1. In: *Vetus Testamentum*. Brill 1953, 404–407.

⁸⁴ Ez a felfogás lehet a rabbinikus magyarázat mögött is, a szó más jelentését véve alapul, de a nif'al miatt az embert tekintve a cselekvés tárgyának. *Miqra'ot gedolot*, 289.: aki nem törik meg, ezért nem szégyellős.

látja itt, mivel olyanokat szeret és hív יהוה, akik az Ő szeretetét nem érdemlik meg, mert gonoszságukkal gyűlöletessé tették magukat előtte.⁸⁵

A magyarázók, amikor válogatnak a כסף jelentései között, főleg a rokon nyelvek alapján, akkor azt is eldöntik, hogy ki, vagy mi az ige által kifejezett cselekvés tárgya. Ha vágyakozó emberekről beszélünk, akkor elmondhatjuk, hogy a Zof 2,3 összefüggésében olyan emberek viselkedéséről van szó a כסף nif'al alakjában, akik nem vágyakoznak יהוה után és ezzel nem is teszik magukat vonzóvá számára. A nif'al éppen ezt a kettősséget fejezi ki. Ez az őket meghatározó viselkedés azért érdekes, mert sorsuk meghatározásában is szerepet játszik, akár mint szituáció is. Hiszen a perfektum mellett a participium⁸⁶ alak is szóba jön, nyilván nem véletlenül: aki ebben a szituációban él, az minden időben számíthat érzéketlensége és ostobasága következményeire. יהוה szeretetének csodája abban van, hogy mielőtt bekövetkezik az ítélet, a bűnös népnek is felkínálja szavát, melyet Ő maga gyűjt egybe. A kérdés azonban mindig az, hogy enged-e valaki szavának és hívása belső kényszerítő erővé válik-e valaha a יהוה-hoz való összegyűjtetésben. Történelmi eseményeket tekintve Zofóniás Jeruzsálem pusztulása előtt szólal meg, ma pedig a mi vágyakozásunkat akarja felébreszteni יהוה szava iránt.

2,2

A verset nem mindenki abban a hármas eszkatologikus sémában képze li el, mely szerint az 1,2–2,3 Izráel elleni ítéletről szól, ezt követi a népek ítélete (2,4–15), Jeruzsálem és Izráel helyreállítása előtt (3,1–20). Sweeney a könyv retorikai, szintaktikai és lexikai jellemzőire hivatkozva kétrészes szerkeze tről beszél és ebben יהוה napja meghirdetését (1,2–18) a יהוה keresésére való buzdítás követi (2,1–3,20). Így ez a szakasz is Jósias reformprogramját támogatja, annak céljával együtt, hogy helyreálljon יהוה imádata Jeruzsálemben és Izráel királysága is, mely által végre Júda és Izráel köz nepe is igazságos bánásmódban részesülhetne.⁸⁷

A Zof 2,2 is annak a szakasznak a része, amely többes szám II. személyben szólítja meg Júda és Jeruzsálem lakóit. Ez a szakasz (2,1–3) ugyanakkor az imperativus plural formáival el is különül a 2,4–3,20-tól, ugyanis a 2,4 כי szavától már nem annyira יהוה keresésére bátorít, mint a 2,1–3, hanem יהוה keresésének okát szögezi le, és vizsgálja יהוה céljainak világméretű kihatásait, valamint Júdával, Jeruzsálemmel, Izráellel kapcsolatos összefüggéseit.

A fennmaradt qumráni szöveg mássalhangzós állománya minimális különbséggel megegyezik a masszoréta szöveggel. A szövegek publikálása nem egységes. Van, ahol a כמון helyett כמון-ot találunk, de nem mindenhol. Más pedig nem tartja kiolvashatónak a szöveget, mely inkább a LXX alapján áll össze:⁸⁸

⁸⁵ *Commentaries on the twelve minor prophets by John Calvin...*, 230.

⁸⁶ “Some take the participle נכסף, *necasaph*, in an active sense, as though the Prophet had said that the Jews were void of every feeling, and had become wholly hardened in their stupidity.” *Commentaries on the twelve minor prophets by John Calvin...*, 230.

⁸⁷ Sweeney, Marvin: *The Twelve Prophets*, 494., 509–510.

⁸⁸ *Minor Prophets. Biblia Qumranica*, 147.; כמון – Barthélemy, D. – Milik, J. T.: Qumran Cave 1. In: *DJD 1*; Clarendon Press, Oxford 1955, 80.; כמון – Benoit, P. – Milik, J. T.: Les Grottes de Murabba'at. In: *DJD 2*. Clarendon Press, Oxford 1961, 201.; 1Q15: „Mielőtt egy rendelet születik mint a pelyva, amely egy nap alatt elmúlik.” *The Dead Sea Scrolls Reader; (Pt. 2.) Exegetical texts*, 92–93.; “[before the birth of a statue] like a flower [...] that passes (in) a [d]ay – MT and Mur 88: 20. 12: כמון, ‘like chaff.’ Though it is impossible to verify from the

[עוֹר [י]וֹם]

[טָרַם לְדַת חוֹק] זְנוּן²Horgan-nál a חוֹק helyett is חוֹק van, a כּוֹנֵן עֵבֶר mellett:⁸⁹

[חוק [כּוֹנֵן] [עֵבֶר [י]וֹם]

A בְּטָרַם לְדַת חוֹק כְּמוֹן עֵבֶר יוֹם a különböző fordításokat összehasonlítva nem tűnik egyértelműnek.

A LXX fordítása: πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον – Mielőtt olyanná lennétek, mint az elmúló virág. Tehát sem a חוֹק-nak, sem a יוֹם-nak nincs megfelelője a LXX-ban. Ennek az olvasatnak nyilván grammatikai alapja van, amely tere is kap a magyarázatokban, persze feltételezések szintjén. A τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς így lesz a לא תהיו megfelelője, vagy az egész említett szakasz esetleg a בְּטָרַם לְדַת חוֹק כְּמוֹן עֵבֶר-ים fordítása, az ἄνθος pedig a צִיָּן-é.⁹⁰ A Targum jól körülírja a szavak értelmét és ez a fordítás hosszúságából is látszik:

עַד לֹא תִפְרָק עֲלֵיכֶן גִּזְרַת בֵּית דִּינָא וְתַהוֹן דְּמִן לְכַמוּצָא
מֵאִידְרָא דְנִסְבָּא רוּחָא וְכִשְׁלָא דְעַדִּי מִן קַדָּם יוֹמָא

Mielőtt kibocsáttatik ellenetek a törvényszék rendelete és olyanná lennétek, mint a pelyva a szérúról, melyet elvisz a szél és mint az árnyék, mely elmúlik a nap előtt.⁹¹

A rabbinikus magyarázat mennyei bíróságra gondol, az árnyék helyett füstre, az ember hibáitól való megszabadítását sürgeti a parancs végrehajtása előtt, amikor majd olyanná válik, mint a tovaszálló pelyva. A fordítás inkább a masszoréta szöveg parafrázisa, de élethűen érzékelteti az ítélet hirtelen beálló voltát és az emberi élet mulandóságát, hátterében Hós 13,3-mal, valószínű azt használva is. A Vulgata lényegében szóról szóra fordít és ezért nehezen értelmezhető: *priusquam pariat jussio quasi pulverem transeuntem diem – azt megelőzően, hogy világra hoz a rendelet, egy porként tovatűnő napot.*⁹² A Peshitta a LXX fordítását követi, de nem kritikátlanul, mert megtartja a זָנוּן szót: mielőtt olyanok nem lennétek, mint a pelyva, mely tovaszáll.⁹³

A szakirodalomban⁹⁴ felsorolt javítások nem visznek közelebb a szöveg megértéséhez: לְדַת – חוֹק, תְּהִיּוּ – חוֹק – mielőtt anyaméhetek pusztá pelyvát szül; תְּרִיֶּקוּ – mielőtt el nem távolítottok; תְּדַרְּקוּ – mielőtt elűzettek; תְּדַרְּקוּ – mielőtt szorongattatnod kell;⁹⁵ תְּדַרְּקוּ – továbbbűzettek (arab *daḥaqa*); לֹא תְהִיּוּ כְמוֹן עֵבֶר – mielőtt olyanok nem lennétek, mint a tovatűnő pelyva. Van, aki a nap szelét olvassa ki a szövegből: לְרִיחַ יוֹם, vagy a יוֹם-ot adverbiumként értelmezi (ugyanazon a napon, hirtelen), az עֵבֶר יוֹם szavakat pedig így: mielőtt rátok támad a nap. A יוֹם sajátos javításából – יָמָה – következik a tenger felé való elűzetés. A בְּיָוֶם-nak

זְנוּן

photographs, 'like a flower', is transcribed here, following Carmignac; cf. LXX: ὡς ἄνθος παραπορευόμενον." Charlesworth, J.: *i. m.* 192–193.

⁸⁹ Horgan, M. P.: *i. m.* 122.

⁹⁰ "...before you become like a passing flower" – Ball, I. J.: *i. m.* 98.; Gerleman, G.: *i. m.* 25.

⁹¹ *The Bible in Aramaic... III.*, 469.; Ball, I. J.: *i. m.* 98–99.; *Miqra'ot gedolot*, 289.; נִפְקַ – pe'al kijön; גִּזְרַת – rendelet; בֵּית דִּין – bíróság; דְּמִי – pe'al – hasonlít, imitál; כְּמוֹן – pelyva; חוֹק – csűr, szérúr (cséplés helye); נִסְבָּ – pe'al – elvesz; שֶׁרֶץ – árnyék; עַדִּי – pe'al – eltávozik.

⁹² Walton, B.: *i. m.* 98.; Ball, I. J.: *i. m.* 98–99.; Gerleman, G.: *i. m.* 25.

⁹³ *The Holy Bible from Ancient Eastern Manuscripts*, 932.

⁹⁴ Ld. Vlaardingebroek, J.: *i. m.* 126–128.; Rudolph, W.: *i. m.* 272.; House, P. R.: *i. m.* 128–129.; Isigler, H.: *i. m.* 197.; Sabotcka, L.: *i. m.* 64–65.

⁹⁵ לֹא תְדַרְּקוּ..., bevor du dich drängen musst...trage ein: דְּרַק – Köhler, L.: Emendationen. In: *Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 41, 1925, 173–180.

megfelelő értelmezésből a „gyorsan, hirtelen”.⁹⁶ A כָּמֹזַן עֵבֶר mint az elnyomás, mely elhalad, vagyis siet. Ez az értelmezés a יוֹם-ot tekintve a לְדָתָהּ alanyának.

A חֵק בְּטָרָם לְדָתָהּ חֵק-nak javítás nélkül is van értelme: mielőtt a rendelet megszületik, kijön. A Péld 27,1-ben hasonló értelemben van szó arról a napról, melyről az ember nem tudja, mit hoz: לֹא-תִדְעַע מַה-יֵלֵךְ יוֹם.

A חֵק is megállja javítás nélkül a helyét, utalva arra, ami az ő döntése, amit Ő mond, amit Ő határoz meg: חֵק יְהוָה אָמַר – Zsolt 2,7.

A כָּמֹזַן is sokszor előfordul az Ószövetségben, amikor egészen biztos, hogy a gyorsan múló idő rövidségére figyelmeztet, hiszen a pelyva könnyű, ezért viszi gyorsan a szél (וּכְמוֹץ – Jób 21,18; Ézs 29,5; כְּמוֹץ – Hós 13,3; Ézs 17,13; Zsolt 35,5). Erre utalhat az a nap, amely mint a pelyva múlt el: כָּמֹזַן עֵבֶר יוֹם. Vagyis valamit nagyon gyorsan kell tenni, mielőtt a harag napja eljön, mert mire az ember feleszmél, már meg is történt.

Más felfogásban a יוֹם a לְדָתָהּ tárgya, ami önmagában ebben a szerkesztésben nem lehetetlen, mert a Hag 2,15-ben is találkozunk infinitivus constructusszal אֵת nélkül: מִטָּרָם שׁוּמֵ-אֶבֶן אֶל-אֶבֶן – mielőtt követ köre tettek. Ilyenkor ha az inf. után nem jelzi szuff. az alanyt, akkor az személytelen és a cselekvésről van szó. Így a szöveg értelme: mielőtt a döntés azt a napot előhozza.⁹⁷

A בְּטָרָם – 33-szor fordul elő az Ószövetségben, a לָל-vel együtt egy versben 10-szer, de לָל בְּטָרָם לָל -ként egyedül Zof 2,2-ben. A בְּטָרָם egyébként a Deuteronomiumban csak egyszer, Józsuénál egyszer sem, a Bír-tól 2Kiráig csak 5-ször fordul elő. Tehát deuteronomista kifejezésnek nem mondható. A לָל egy mondaton belül kétszer nyilván a tagadás hangsúlyozására való.

Ezek után eldönthetjük, hogy a כָּמֹזַן עֵבֶר – mint gyors elmúlás – nem egyszerűen a nap mulandó voltára vonatkozik, nem is pusztán arra, ami az emberekkel történik, s ami viharos gyorsaságú, hanem arra, hogy van egy terminus, és mielőtt az olyan gyorsan következik be, mint ahogy a pelyva repül, addig kell valamit tennie az embernek. Mert az Úr haragjának tüze megsemmisít. Valószínű ezért is jelenik meg a versben háromszor a בְּטָרָם és kétszer a לָל.⁹⁸

A vers második része két בְּטָרָם -mel kezdődő mondatból áll. Ezeket szokás dubletteknek tartani. Az első בְּטָרָם -mel kezdődő részlet legalább 14 héber kéziratból hiányzik, van, ahol a második בְּטָרָם -mel kezdődő szakasz a kiegészített.⁹⁹ Valószínű azonban azoknak van igazuk, akik az ismétlődésben a héber költészet¹⁰⁰ Zofóniásra jellemző ismertetőjegyeit fedezik fel.¹⁰¹

⁹⁶ Vö. Zsolt 146,4; Péld 12,16. Hunter, A. V.: *i. m.* 264.

⁹⁷ Vlaardingerbroek, J.: *i. m.* 127.

⁹⁸ Ld. Berlin, Adele: *i. m.* 97.

⁹⁹ De-Rossi, Johannes Bern: *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad Samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae fontes ac leges examinatae.* Ex Regio Typographeo, Parmae, 1784: Sophonias 208.; *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-hexaplati.* I. Prolegomena; Genesis; Esther; II: Jobus; Malachias; Auctarium et indices: Origenes. Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1964. 1013.; Irsigler, H.: *i. m.* 197.

¹⁰⁰ Ld. Berlin, Adele: *The dynamics of biblical parallelism.* Indiana University Press 1985, 17.

¹⁰¹ “Here the repetition of key words and phrases is being used. This is one of the characteristics of Hebrew poetry, especially in Zephaniah... The repetitive pattern... clearly highlights the imminence of divine punishment that urgently calls for repentance.”Ryou, D. H.: *i. m.* 191.

A אֲרֵי־יְהוָה־סִרְיֹן fordítása a LXX-ban¹⁰² ὀργῆν κυρίου, vagyis a אֲרֵי־יְהוָה־סִרְיֹן fordítása egy szóval történik. Máshol is megmarad a LXX-nak ez a tendenciája, csak esetleg a ὁ θυμὸς-szal egyszerűsíti ugyanennek a két szónak a fordítását (Jer 4,8). A Targum mind a két szót fordítja és a harag erejéről beszél: תַּקְוֵי רִוְגֵי־אֵס.¹⁰³

Ha nehéz is meghatározni a szöveg pontos értelmét – amint az az első fordításokból, a modern magyarázatokból és a javításokból kiderül –, valami egészen bizonyos: יְהוָה-nál készen van az ítélet és idő kérdése, hogy az nyilvánvalóvá lesz. Az emberi élet mulandó és Ő ezt nagyon hamar be tudja bizonyítani. Szava megszólalása önmagában véve is cselekvést sürget.

Zephanja 1,16–2, 2 in der Forschung

1. Was den Kult und das Geschäft angeht, konnten die Bewohner Jerusalems ein ungestörtes Leben führen, aber nach Zephanja ist der Tag יְהוָה's die grundlegende Situation Gottes Volkes. Die Menschen sehen nicht die Zeichen des Gerichts und können sich in Sicherheit fühlen. Das ist im Kult und im Geschäft des Landes zu sehen. Ja, יְהוָה hat sein Volk geschützt und hat auch seine heiligen Kriege geführt. Er hat die Zeichen seiner Anwesenheit auch im Kult gezeigt. Die Vergangenheit funktioniert aber als Schutz vor dem Gericht nicht.

2. Es ist nicht sicher, daß im Text alles grammatisch eindeutig ist, aber eines ist klar: Diejenigen, die gegen יְהוָה sündigen, werden verurteilt. Die Menschen, die denken, daß sie ohne יְהוָה klar sehen können, müssen blind werden. Wenn schon die menschliche Aktivität im Gericht gegen Gottes Kraft nichts mehr erreichen kann, stellt sich heraus, daß der Mensch nur Mensch ist und Gott nicht widerstehen kann. Wenn יְהוָה im Zorn handelt und ein Schlachtopfer bereitet, kann er alles zunichte machen.

Gottes Liebe besteht darin, daß er vor der Vollziehung seines Urteils über den Menschen ihm noch einmal durch sein Wort

einen Weg zur Rettung anbietet. יְהוָה möchte sein Volk durch seine Geschichte bei sich sammeln. Die Frage ist immer, ob man sich sammeln läßt, oder er schließlich selber zu ihm kommen will.

4. Gottes Volk hatte bis zur Zeit Zephanjas Möglichkeiten genug gehabt, durch seine Geschichte zu lernen. Einige Großmächte sind schon um Judäa herum durch יְהוָה's Kraft zu Fall gebracht worden. Judäa hätte auch hoffen können, daß seine Feinde gestürzt werden, wenn die Zeichen des religiösen und alltäglichen Lebens der Menschen nicht gezeigt hätten, daß sich auch Judäa, wofür יְהוָה soviel gekämpft hatte, von seinem eigenen Gott losgemacht hat. Selbst Judäa war in bestimmter Hinsicht nicht besser als die feindlichen Großmächte, die יְהוָה's Macht erfahren mußten. Die Frage aller Zeiten ist: Was versteht der Mensch durch seine Geschichte. Gott hat versprochen, daß er gegen alle lebensfeindlichen Kräfte Rettung bereitet, aber man soll jede Hoffnung aufgeben, die nicht auf Ihn gesetzt wird.

5. Das Urteil ist bei ihm fertig. Es ist nur eine Frage der Zeit, wann es offenbar wird. Das Leben des Menschen ist vergänglich und er kann es schnell beweisen. Sein Wort spornt uns zum Handeln an. Er kann seine Macht über alle lebensfeindlichen Mächte offenbaren.

¹⁰² Ziegler, J.: *i. m.* 278.

¹⁰³ The Targum of the Minor Prophets, 168.; The Bible in Aramaic... III., 469.