

## JÓB FEDDHETETLENSÉGÉNEK/ INTEGRITÁSÁNAK KÉRDÉSE

„Csak hírből hallottam rólad, de most saját szememmel láttalak.” (Jób 42,5)

### *1. Szakirodalmi háttér*

Jób könyve olyannyira szokatlan és „pszichologizáló” a maga fizikai, mentális, közösségi, kulturális és intellektuális szenvedés-ábrázolásával, hogy nehéz megsejteni, vajon milyen következtetéseket is kívánt a szerző mindebből levonni, állapítja meg összefoglalásként Norman Gottwald. (Gottwald, 1985: 578)

Az értelmezők és kutatók legtöbbször abban egyetért, hogy a könyv értelmezésében középponti jelentősége van Isten beszédének és Jób két válaszá-  
nak (Perlode és Gilpin, 15; Rad 2000: I. 329 stb.), de azok értelmezési mi-  
kéntje már megosztja a véleményeket. Ennek okát Habel elsősorban abban látja, hogy Isten szavai látszólag semmiféle kapcsolatot nem mutatnak a Jób és barátai közti párbeszédekkel.

*Számos kérdést vet fel Jób könyve, amelyekre az olvasó választ várna Isten záró beszédében. Mégis alig bukkan fel ilyen, ha egyáltalán igen. Jób ügyének jellegzetes sajátosságai gondosan el vannak kerülve itt. Jób azon kérése, hogy Isten nevesítse ellene szóló vádjait, itt mintha meghaladott lenne.* (Habel, 1992: 21)

Várható módon itt az értelmezések két ellentétes táborba sorakoznak. Egyesek szerint Isten válasza olyannyira védekező és Jób szenvedésétől mint központi témától annyira távol eső, hogy azt e vonatkozásban aligha lehet komolyan venni.<sup>1</sup> „Isten kizárólag Istenről beszél, figyelmen kívül hagyva Jób szenvedését”, vélekedik (Habel, 1992, 37)

A másik tábor szerint (pl. Tsevat, 1966: 73-106; Nicholson, 1995: 79, részben Rad, 2000: 329) Isten igenis megoldja Jób problémáját, de úgy, hogy „feloldja” azt.

*Ezekben a beszédekben a megfizetés gondolata – amelyet mind Jób, mind barátai osztanak, mely szerint a világ az igazságosság elvén épül fel, jutalom és büntetésen – esik támadás alá azáltal, hogy kifejezésre jut: ez a világ valójában 'amorális', amelyben abszurdum az egyén tetteire morálisan válaszoló sorsra várakozni.* (Nicholson, 1995: 79)

Hasonló megoldást javasol Rad is: *az olvasó számára meglepően hat, hogy Isten válasza Jób kérésének tárgyától egészen eltérő dolgokról szól. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy burkoltan ne adna egyértelmű választ Jóbnak. ... A beszéd tehát elsősorban arra az emberi naivitásra felel, mely*

szerint minden egyes emberi probléma mögött közvetlenül ott áll a kész isteni válasz. (Rad, 2000: 329)

Vajon Isten szavai mindössze saját fenségének és félelmetes voltának ecsetelésére születtek a nélkül, hogy Jób kérdésére választ adnának? Vajon Isten a teremtett világ lenyűgöző tökéletességét úgy mutatja be, hogy abban egyúttal nem jelöli meg Jób helyét is?

Számolván azzal, hogy a mai kutatás álláspontja szerint a könyv szerves egész volta – a részek hosszú idejű formálódását követően - igazoltnak látszik (Schmatovich, 2001: 464), és nem lehet a szöveg nyelvi zavarosságáról sem beszélni (Soggin, 1999 410), Jób válaszában fényében a fenti kérdésekre nemmel kell válaszolnunk:

*Tudom, hogy mindent megtehetsz, és nincs olyan szándékom, amelyet meg ne valósíthatnál. Ki merné elhomályosítani az örök rendet tudatlanul? Azt mondtam, hogy nem értem. Csodálatosabbak ezek, semhogy felfoghatnám.*

*Hallgass meg, hadd beszéljek! Én kérdezlek, te pedig oktass engem!*

*Csak hírből hallottam rólad, de most saját szememmel láttalak.*

*Ezért visszavonok mindent, bűnbánatot tartok porban és hamuban. (42,2–6)*

De a látszat ellenére hogyan van mégis benne Isten szavaiban a válasz Jób szenvedésére? Ellen F. Davis szerint „ez a legfontosabb kérdés, amellyel minden értelmezőnek szembe kell néznie”. (Davis, 1992: 215) Amennyiben elfogadjuk, hogy Jób vallomása őszinte volt<sup>2</sup>, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy Isten valamiképpen mégiscsak választ adott Jób kérdéseire.

Amikor az a kérdésünk, hogy miképpen is adott Isten választ Jób problémájára, akkor mindeneke előtt Jób problémájának újragondolásából kell kiindulnunk. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy ezt az újragondolást Jób identitásának oldaláról közelítsem meg, és a könyv megoldását ennek az identitásnak a tisztázásában láttassam. Több értelmezővel szemben Gerhard von Raddal egyetértek abban, hogy „Jób korántsem szakított önhatalmúlag a sorsot meghatározó tettről kialakult felfogással” (Rad, 2000: 326), de amikor ez az erkölcs és sors közti oksági elv saját életében omlik össze, és igaz volta ellenére szenvedés jutott „osztályrészül”, „sorsrészül” (Zsolt 16,5k), akkor Jób identitása omlik össze. Isten beszédeit tehát olyan olvasatban próbálom értelmezni, amelyek lépésről lépésre Jób összetört integritását és a teremtett világtól elidegenedett voltát oly hatékonyan állítják helyre.

## **2. Jób feddhetetlenségének/integritásának megjelenése a könyvben**

*Tematikai, fogalmi háttér*

*A feddhetetlenség (blamelessness) és Jób integritása (integrity) a könyv fokozatosan kibontakozó témája, amely a prolóógus bemutatása után egyre hangsúlyosabban van jelen az egymást váltogató párbeszédekben. Ezt az integritást a prolóógusban Jób szeretteinek elvesztése teszi próbára, a párbeszédekben pedig a barátok, a hagyomány és a körülmények. (Habel, 1985: 82)*

*Jób feddhetetlensége és igaz volta az, amit már a könyv legelején megtanulhatunk, aztán a könyv egészén át Jób integritása minden oldalról támu-*

dásnak és megkérdőjelezésnek van kitéve: Istennek a Sátán felé való dicsekvésében (1,8; 2,3), Jób feleségének kérésében (2,9), saját beszédeiben (9,20-22; 27,5; 31,6 stb.) és vigasztalói által (4,6; 8,20). A legvégén pedig Isten megjelenése Jób integritásának kinyilvánításával ér véget (42,7). (Davis, 1973: 203)

Az első mondat tehát, amelyet Jóbbal kapcsolatban olvashatunk, hogy Jób feddhetetlen (tām, tummā) és becsületes (jāsār) [Károli: igaz]” volt, aki „félte az Istent, és került a rosszat” (1,1). A magyar szóértelmezések<sup>3</sup> a feddhetetlenen „erkölcsileg kifogástalant” értenek. A bibliai szókönyvek<sup>4</sup> a tökéletes fogalmával hozzák kapcsolatba a kifejezést. A Jubileumi Kommentár „befejezett jellemnek” érti („de nem büntelen értelemben”). (Jubileumi Kommentár, 500) Dr. Gál Lajos a két kifejezést Jób neve epithetonjainak tekinti. A tām esetében az áldozatra szánt állat „hibátlanságának” analógiája, vagy még inkább az izraeli pap „hibátlan”, „jogos”, „igazságos” volta analógiája alapján a feddhetetlen értelmezésében szintén a „tökéletes” fogalmához jut el, hangsúlyozva, hogy „itteni értelemben, testi és lelki valóságában” kell megragadni. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a tām és a jāsār<sup>5</sup> fogalma nem választható el egymástól, azok gyakran összekapcsolódnak az ószövetségi szóhasználatban, és mindig ebben a sorrendben.

Ugyanezt az értelmezést szóltatja meg a The Anchor Bible: *feddhetetlen [blameless] és igaz [upright]: az első szó a tökéletességet jelöli, mégpedig a teljesség (integritás) értelmében, a második az egyenesség gondolatához áll közel. A két fogalom mellérendelt viszonyban jelenik meg a Zsolt 25,21 és az azzal párhuzamos Zsolt 37,37-ben is. A kettő együtt a morális tökéletesség csúcspontját jelenti.* (The Anchor Bible, 1965: 60)

A továbbiakban tehát, amikor Jób integritását vizsgálom, nem valamiféle Bibliától idegen, modern pszichológiai kifejezésnek hódolok, hanem a fenti értelmezések alapján haladva a tām és jāsār együttállásakor megjelenő tartalmat kívánom jelölni az integritás kifejezéssel.

De mikor is beszélhetünk ószövetségi értelemben valaki integritásáról? H. Cremer nyomán Rad hangsúlyozza, hogy azt a abszolút normát, amely meghatározta az ember Istenhez, önmagához, embertársaihoz, sőt az egész teremtett világhoz való viszonyulását, nem egy eszmei normaként lehet megfogalmazni, hanem a viszonyulás igaz (cádak, cödáká) voltában magában kell keresnünk.

...az ősi Izráel egy magatartásformát, egy cselekvést nem egy eszmei norma alapján ítélte meg, hanem a személy ama közösséghez fűződő viszonya alapján, amely elvárásainak éppen meg kellett felelnie. (Rad, 2000: 293)

Ezzel teljesen egyező eredményre jut Walter Brueggemann is, aki az integritás fogalmát végül így definiálja: *amikor valaki a közösségért tesz a közösség normáinak megfelelően* (Brueggemann, 1989: 151). Aki tehát integritással cselekszik, azt társadalmi megbecsülés és jólét jellemez, és fordítva, aki integritás nélkül cselekszik, az „aláássa mások jólétét is” (Brueggemann, 1989: 139)

Jób tehát a maga integritásában mondhatja, hogy

*Mert megmentettem a segítségért kiáltó nyomorultat, és az árvát, akinek nem volt segítőtje.*

*A veszendő áldása szállt rám, és az özvegy szívét felvidítottam.*

*Igazságot öltöttem magamra, és az is magára öltött engem, jogosság volt a palástom és a süvegem.*

*A vaknak szeme voltam, és lába a sántának.*

*Atyja voltam a szegényeknek, és az ismeretlen ügyét is jól megvizsgáltam. (...)* (29,12kv)

Témánk szempontjából tehát elengedhetetlenül fontos a közösségi elvárásoknak való megfelelés és az arra okozatként válaszoló, a közösség által megállapítható jólét és bőség. De ennél több is:

„Az Úr félelme” nem csak „az ismeret kezdete”, de megvan a maga „juttalma”... Az „gyarapítja a napokat” (péld 10,27); és aki abban él, az „az ember elégedetten alszik, nem éri veszedelem” (Péld 19,23); „az Úrnak félelme távol tart a rossztól” (Péld 16,6), „az élet forrása, a halál csapdájának kikerülése” (Péld 14,27); „nem szűkölködnek az istenfélők” (Zsolt 34,10); Isten Jóságát az ők féltőknek tartogatja (Zsolt 31,20)... Egyszóval, boldogság, jólét, jómód a része azoknak, akik félik az Urat. (Nicholson, 1995: 71)

„Nem ok nélkül féli Jób az Istent!” – mondja a Sátán (1,9) A szerző szerint az érdek nélküli vallás az egyetlen igaz vallás – véli Guttiérrez (1996: 5), és ezért meri megkérdőjelezni a „iustitia distributiva” elvén alapuló vallásosságot. Nicholson szerint a kérdésből mindenképpen a cinizmus hangját kell kihallanunk, amellyel Istennek ezt a *tett-következmény* világtrendjét vonja kétségbe. (Nicholson, 1995: 71-72)

A feddhetetlenség erényével Jób tehát teljes mértékben benne élt a *tett-következmény* elvű világban. Ebből máris meg lehet kísérelni néhány következtetés levonását arra vonatkozóan, hogy milyen jellemzői vannak annak a látásmódnak, amellyel Jób önmagához és a világhoz viszonyul.

Ezt a viszonyulást, látásmódot mindenekelőtt az *előreláthatóság* jellemzi. *Jób minden tette és szava, kezdve a gyermekeiért előre bemutatott áldozatoktól el egészen a legvégső védőbeszédéig, arról tanúskodik, hogy Jób világlátásának meghatározó eleme az előreláthatóság.* (Davis, 1973: 215) A *tett-következmény* elv úgy jelent meg, mint ami változhatatlan, működésében abszolút szabályszerűséget követ, el egészen Isten személyes jelenléte valóságának egyfajta deizmussá torzításáig. (Clements, 1992: 160)

A *tagolatlanság* (egyvarratúság) lehet egy másik jellemzője Jób önmagára és a világra irányuló szemléletének. Clements szerint a *tett-következmény* elve lényegében úgy is megragadható, mint „a világ teremtésekor lefektetett egyetlen és mindenre egyformán érvényes bölcs akarat”<sup>6</sup>. (Clements, 1992: 45-46)

A hasonlóság<sup>7</sup> látása jellemzi ezt a lelkiületet. Ez a természeti világ, az emberi környezet, beleértve minden szervezeti és politikai struktúráját az emberi társadalomnak, egy teremtéskor lefektetett eredendő szimmetria látásáig jut el a hasonlóság érzékelésére kifinomult érzékenysége által. (uő. 46)

Ilymódon érvel Jób az isteni rend mellett a világban tapasztalható rendre való apellálás által:

*Kérdezd csak meg az állatokat, azok is tanítanak, és az égi madarakat, azok is tudósítanak.*

*Vagy elmélkedj a földről, az is tanít, a tenger halai is beszélnek neked.*

*Ki ne tudná mindezekről, hogy az Úr keze alkotta őket? (12,7–9)*

Ez a fajta hasonlatosság, megfelelés-keresés a természet, emberiség és istenség között magyarázza a megfigyelés és tapasztalat iránti kiemelkedő bizalmat, amely sok tekintetben felváltja a papi és prófétai hagyományban hasonló bizalmat élvező isteni kijelentés helyét. Gyakorlatilag általánosnak mondható a kutatók közt az a megállapítás, hogy ez az egyik legfigyelemreméltóbb megkülönböztető jegy a kétféle hagyomány között, ti. a papi/prófétai és a bölcsességi között.

Az előreláthatóság és tagolatlan ön- és világlátás együttese mondatja Jóbbal:

*Azt gondoltam, hogy fészkeimmel együtt halok meg, s mint a fénixmadár, sokáig élek.*

*Gyökerem a vízig nyúlik, ágamra éjjel harmat száll. (29,18-19)*

Ez még azt megelőzően történt, hogy Isten megengedte volna a Sátánnak Jób tönkretételét, és egyértelmű, hogy Jób megállapítását a személyes megfigyelés és tapasztalat hivatott igazolni. Ezen a ponton olyan megingathatatlan Jób önbizalma, életbiztonsága, integritása annyira töretlen, hogy később a szenvedések közt így idézi vissza emlékezetében:

*Bárcsak olyan volnék, mint a hajdani hónapokban!*

*Mint azokban a napokban, amikor Isten őrzött engem!*

*Amikor mécsese világított fejem fölött, sötétben is az ő világosságánál járhattam:*

*mint amilyen ifjúkorom idején voltam, amikor Istennel közösségben élhettem sátramban; (29,2–4)*

#### *A támadás alá vetett integritás*

Jób Istennel való közössége integritásának előzménye és következménye, akárcsak szenvedése. „Nincs hozzá fogható a földön”, mondja Isten, „feddhetetlen és becsületes ember, féli az Istent és kerüli a rosszat”. (1,8) Ez teszi az elbeszélés szerint büszkévé és hencegővé Istent, mely gőgösség láncreakcióként maga után vonja a Sátán provokációját, annak elfogadását Isten részéről, majd végül Jób tragédiáját. (Habel, 1985: 27) Így vezet Jób egyedisége (*hasonló nélküli*) rendbomláshoz a mennyben, a megbomlott mennyei rend pedig átsugárzik, és a földön lel otthonra.

Jób életének új jellemzője az *elkülönülés* (a tipikustól való eltérés, ami a kultuszi részvétel közösségi feltétele), magány, az önmagára maradottság, elhagyatottság lesz. Elkülönülés mint az integritás ellentéte. És míg az integritás Jób számára megbecsült helyet biztosított a közösségben és általában a világban, addig a szenvedés integritásra apellálását nevetségessé teszi:

*Nevetséges lettem barátaim előtt, pedig aki Istenhez kiált, azt ő meghallgatja. Mégis nevetséges az igaz és feddhetetlen. (12,4)*

Jób „szóbeszéd tárgyává” lett, olyanná, „mint akit arcul köpnek” (17,6). Még azok is kinevetik, akiket „kiközösítenek” „és rájuk kiáltanak, mint a tolvajokra” (30,5), mert semmiféle veszélyét nem látják annak, ha gúnyolják az egykor dicső Jóbot.

Hasonló módon idegenedik el saját családjától és rokonaitól.

*Rokonaimat eltávolította mellőlem, ismerőseim egészen elidegenedtek tőlem.*

*Szomszédaim elhagytak, ismerőseim elfelejtettek.*

*A házamban élők és szolgálóim idegennek tartanak, rám sem ismernek többé. (19,13–15)*

Ami azonban a legsúlyosabb, hogy Jób elidegenedik Istenétől is.<sup>8</sup>

Jóllehet fülünkben visszacseng a kerettörténetben bemutatott Isten iránti töretlen bizalom, a párbeszédekben nem lehet figyelmen kívül hagyni az Istenről mondottak egészen újszerű tartalmát. Többek között úgy beszél Jób Istenről, mint egy kegyetlen üldözőről (6,4; 16,12–16), könyörtelen felvi-gyázóról (7,19–20; 10,4), és igazságtalan bíróról (10,14–15), távolmaradó segítőről (19,7), pusztítóvá vált teremtőről (10,8–13). Az Istentől nyert emberi méltóságról, a teremtés koronájává tett emberről legfenségesebben szóló zsoldárt Jób gúnyosan, parodizáló hangnemben veszi ajkára:

*Micsoda az ember, hogy ily nagyra tartod, és hogy így törődsz vele?*

*Minden reggel megvizsgálod, minden pillanatban próbára teszed. (7,17–18)*

Lehet-e hát az Isten–ember kapcsolat bármi más, mint abszurdum. Kicsoda az ember, hogy Isten vizsgálódó tekintetét szüntelenül magán kell viselnie? És közelebbről, kicsoda Jób, hogy feddhetetlensége és igaz volta szenvedést hoz rá:

*Nem sírtam-e, ha valakinek nehéz napja volt? Nem volt-e lelkem szomorú a szegény miatt?*

*Bizony, jót reméltem, és rossz jött. Világosságot vártam, és sűrű homály jött. (30,25–26)*

Úgy látszik, hogy Jób igazsága és integritása büntetést von maga után, és amikor e többévszázados bölcsesség semmivé foszlásán rágódik, még csak azt sem értik, hogy miről beszél. (21,5kv)

Amint már korábban utaltunk rá, Jób teljes mértékben osztja a hagyományos *tett–következmény* elvű világszemléletet. Ha tehát nem a bűnösök nyerne büntetést, és az igazak jutalmat, akkor a következtetés aligha meglepő: Isten a felelős mindezért, hiszen az általa teremtett világ nem működik tökéletesen. A *tett–következmény* elv meghibásodásáért kizárólag Isten a felelős:

*Ki teheti ezt, ha nem ő? (9,24b).* Nem meglepő hát, ha Jób úgy kezdi látni Isten kozmikus tervét, mint az igazságtalanság és káosz életre hívóját:

*Feddhetetlen vagyok! Nem törődöm magammal, megvetem az életemet.*

*Mindegy! – azt mondom tehát: Véget vet feddhetetlennek és bűnösnek.*

*Ha ostora hirtelen megöl, gúnyolja az ártatlanok csüggedését.*

*Bűnös ember kezébe jut az ország, elfedi a bírák arcát.* (9,21–24a vö. 21,7–34)

Jóbnak az isteni világrend és a társadalmi igazságtalanságok ügyében megszólaltatott keserű szavai a barátoknak minden teodiceai próbálkozását és magyarázatát semmivé teszi. Egy adott ponton úgy érzi az olvasó, hogy a barátok Isten védőügyvédeként veszik védelembe Istent és világrendjét, míg Jób szüntelenül leleplezni szándékszik azt. (Tóth, 1998: 85) Mindenik barát a látható szenvedés mögött egyre inkább valami láthatatlan, rejtett vétket vél felfedezni, Elifáz az első beszédben már előrevetíti, hogy ha nem is lehet megnevezni egy konkrét bűnt, akkor is az ember gyarlóságáról kell beszélni, hiszen ilyen az ember, az emberi természet:

*Igaz-e Isten előtt a halandó? Alkotója előtt tiszta-e az ember?*

*Hiszen szolgálásban sem bízhat meg, és angyalaiban is talál hibát.*

*Hát még azokban, akik agyagházban laknak, amelynek alapja porban van, és szétmorzsolják, mint a molyt!* (4,17–19)

Jób szavain felbőszülve később Elifáz még messzibbre megy az emberi természet degradálásában<sup>9</sup>:

*Hogyan lehetne tiszta a halandó, és igaz ember az, ki asszonytól született?*

*Hiszen még szentjeiben sem bízhat, a menny sem elég tiszta szemében.*

*Mennyivel kevésbé az utálatos és romlott ember, aki úgy issza az álnok-ságot, mint a vizet!* (15,14–16)

Jób szerint, ha ez így van, akkor az csak azért lehet, mert Istennek kedve telik az ember szenvedésében, és Jób lesújtó véleményt szolgált meg arról az Istenről, aki ilyen rosszul tud csak bánni legnemesebb teremtményével. (vö. 7,17–21)

Nemcsak a barátok tehát, hanem Isten is egyre inkább Jób céltáblájává válik. *Ha elragad valamit, ki akadályozhatja meg? Ki mondhatja neki: Mit teszel?* (9,12) Vagyis ki ítélkezhet Isten felett? Ki lehet az a harmadik, aki az ember és Isten ügyében igazságot szolgáltatathatna: *Nincs is köztünk döntőbíró, aki mindkettőnkre rátehetné kezét.* (9,33)

De nem lehet senki, aki egyszerre akarná kétségbe vonni Isten világrendjének jogosságát, és azt saját életében mégis tetten érni. Így Jób társadalomtól és Istenétől való elidegenedését szükségszerűen követi önmagától való elidegenedése. Először a saját teste bőszíti fel:

*Inkább választom a fulladást, inkább a halált, mint e csontvázat.*

*Megvetem az életemet, nem kell tovább!* (7,15–16 vö. 3,11–19)

Tetőtől talpig „rosszindulatú fekélyekkel” (2,7) és „férgekkel és porkéreggel” (7,5) borítva Jób mindinkább a csendes halált várja, mely azonban távol marad. Még a költői dialógusok elején Elifáz azzal próbálja nyugtatni Jóbot, hogy a bűnösöket ordító oroszlánhoz hasonlítja, melynek jóllehet rémítő az üvöltése, de mihelyt kihullnak fogai, többé semmiféle kárt nem okozhat, és éhen pusztul kölykeivel együtt. (4,7–11) Jób később visszatér erre a képre, és válasza jól szemlélteti saját testétől, és annak meghosszabbításától, a természetből való elidegenedését. Istenhez intézve szavait, ezt mondja:

*Hiszen ha gőgös lennék, oroszlánként rontanál rám, és ellenem ordítanád csodálatos hatalmat.*

*Új tanúkat állítanál ellenem, szoptatnád az engem érő bosszúságot, sorozatosan támadnának ellenem. (10,16–17)*

Jób itt már visszautasítja a *tett–következmény* alapvetet, és ezzel együtt természetesen Isten igazságosságát is. A fenti képben pedig, ahol Istent az oroszlánhoz hasonlítja (Elifáznál még a bűnösökre áll a hasonlat), megkérdőjelezi az Isten kozmikus tervének egységét. Nem lehet többé a bűnösök osztályrésze az üvöltő oroszlán sorsa, ha Isten válik hasonlóvá az oroszlánhoz. Isten világrendje többé nem találhat visszhangra az igaz ember bensőjében. A teremtett világ elemei közti megfelelés keresése, a természet, az ember világa és Isten világrendjének hasonlatossága értelmetlenné válik, mivel az ember világa többé nem mutat folytonosságot, hasonlóságot a teremtett világ többi elemeivel. Minden mással ellentétben az ember magányos és tragikus lény, és itt már nyilvánvaló a hagyományos bölcsességi szemlélet meghaladása:

*Még a fának is van reménysége: ha kivágnák, újból kihajt, és nem fogynak el hajtásai.*

*Még ha elvénuil is a földben gyökere, ha elhal is a porban csonkja, a víz illatától kihajt, ágakat hoz, mint a csemete.*

*De ha a férfi meghal, lehanyaglik, ha az ember kimúlik, hova lesz?*

*Elfogyhat a víz a tengerből, a folyó kiszikkadhat, kiszáradhat, de az ember nem kel föl, ha egyszer lefeküdt: az egek elmúltáig sem ébrednek föl, nem serkennek föl alvásukból. (14,7–12)*

Jób elidegenedése a teremtett világtól olyan szintűvé válik, hogy már-már azon töpreng, vajon Isten úgy tekint-e rá, mint a rend, teremtett világ ellenlábására, mint valamiféle primordiális kozmikus szörnyre<sup>10</sup>:

*Tenger vagyok-e vagy tengeri szörny, hogy őrséget állítasz ellenem?(7,12)*

*Hiszen viharral kerget engem, ok nélkül szaporítja sebeimet. (9,17)*

Erre a káosz–szörny témára Tryggve Mettinger hívja fel a figyelmet. Szerinte itt a káoszi küzdelem mitológiai témájának a felsejülésével találkozunk, különösen is a 7,12-ben. (Mettinger, 1992: 43) A 9,17-ben pedig a téma elmélyítése történik, amikor is annak személyi átélése hangsúlyozódik, különösen ha figyelembe vesszük, hogy „a vihar Isten egyik jól ismert fegyvere a káoszi küzdelemben”. (Mettinger, 1992: 43)

Bizonyos értelemben Jób valóban káoszi lényé vált, amennyiben elfogadjuk, hogy az isteni renden kívül kerülésével, a társadalomtól, Istentől és önmagától való elidegenedése következményeként kiszakadt a teremtett világ összhangjából, és a káoszi erők hatása alá került. Ez leginkább nyilvánvaló azokban az „antikozmikus varázsigében”<sup>11</sup>, amelyekben Jób saját születésnapjának megátkozása és a Leviátán felidézése együtt jelenik meg: *Legyen az az éjszaka meddő, ne legyen akkor ujjongás! Rontsák meg, akik képesek megátkozni a nappalt, felingerelni a Leviátánt. (vö. 3,1–10)*

Jób feddhetetlensége, integritása, amely korábban a társadalmi és vallási renddel való összhangját biztosította, most az elidegenedés és szenvedés oka



és mozgatórugója lett: aki korábban azt mondta, hogy „feddhetetlen vagyok”, most azt mondja, hogy „Nem tudom, ki vagyok. Megutáltam az én életem!”. Modern szóhasználattal, de nem távolodva el a bibliai értelemről, azt mondhatnánk, hogy Jób krízise „identitás-krízis”, amelynek háttérében mindig ez a kérdés áll: „Kicsoda Jób?” Amint láttuk, Jób szenvedései az erre a kérdésre adott válaszaiból következtek, és e téren érhető leginkább tetten az isteni teofániát követő jóbi fordulat mibenléte.

### **3. Isten beszédei**

#### *Rendezett Univerzum*

A könyv értelmezésében Jób szenvedései valamely rossz, bűn következményei: a barátok ezt Jóbnak tulajdonítják, Jób pedig Istennek.

*Könyörüljetez, könyörüljetez rajtam barátaim, mert Isten keze vert meg engem!* (19,21)

Elifáz még a vita elején azt képviseli, hogy minden baj az emberre saját hibájából száll vissza rá (5,7), Jób azonban feddhetetlensége és igaza tudatában ügyének szabályos törvényszéki kivizsgálását kéri. A 27,1–6-ban Jób esküvel biztosítja Istent a maga feddhetetlenségéről és igazáról, mintegy magára vonva Isten átkának lehetőségét, ha az ő esküje hamis. A 31,1–40-ben Jób visszatér korábbi esküjére, ez alkalommal „ha” kezdetű mondatokba sorolva fel a kegyességi élet legkülönbébb velejáróinak példáit, hogy amennyiben vétkesnek találják, úgy a menny minden átká szakadjon rá. Ilyen esküt a korabeli peres eljárásnál bizonyítékul elfogadtak, amennyiben nem volt tanú, aki a vádlott ártatlanságát bizonyíthatta volna. Jób tehát ezzel mintegy Istenre bízta ügyét, aki minden hamis esküt a legszigorúbban megbüntetett. Habel rámutat, hogy ezzel a „ha”-val, „mivel sem ítélő sem védő nem jelenik meg, Jób ártatlansági esküje szilárdan áll. Ezzel ő minden vádat elhárított magától, és integritását megvédte”. (Havel, 1985: 56)

Így a törvénykezés metaforája strukturálja Jób Isten-keresését, de strukturálja Isten szavait is.

*Jób számára a szenvedés isteni ítélet következménye (19,2), de ő a mellett érvel, hogy egy törvényszéki kivizsgálás felmentné őt, sőt mi több, egy egész sor vádat szólaltat meg Isten ellen. Alapvető fontosságú annak a felismerése, hogy Isten igenis védekezik Jób vádjaival szemben.* (Mettinger, 1992: 44)

A viharból megszólaló, immár az Él-Saddaj helyett Jahve, így kezdi beszédét: *Ki akarja elhomályosítani örök rendemet értelem nélküli szavakkal?* (38,2). Itt Isten azzal vádolja Jóbót, hogy igazságtalanul ítélkezik, és bírálja Isten kozmikus világrendjét, és mintegy szópárbajra hívja Jóbót (38,3). Habel szerint Isten provokáló kérdései „úgy vannak megszerkesztve, hogy Istent az egyetlennek mutatva be, aki ily hatalmas dolgokra képes, jelentéktelenné tegye minden riválisát, beleértve Jóbót is”. (Habel, 1992: 233) Jób korábbi félelme, hogy Isten hatalmi fölényéből kifolyólag őt egyszerűen figyelmen kívül hagyja, itt mintha beteljesedni látszana:

*Ha kiáltanék és válaszolna, akkor sem hinném, hogy figyel a hangomra.* (9,16)

*A hatalmaskodó erőszakra azt mondja: Itt vagyok! A törvénykezésre pedig: Ki idézhet meg engem?*

*Ha igazam lenne is, bűnösnek mondana szája, ha feddhetetlen lennék is, hamisnak tartana.* (9,19–20)

Fontos hangsúlyozni, hogy Jób erkölcsi kifogástalanságát, feddhetetlenségét mégsem kérdőjelezi meg Isten, amint az a 42,7–9-ből világosan kiderül, ahol a vádaskodó barátokkal szemben Isten egyedül Jóbra mondja, hogy „helyesen beszélt rólam”. Ami Isten részéről Jóbban kifogás alá esik, az nem más, mint az a tudatlanság, bolondság, amely abban az illogikus következtetésben érhető tetten, amely által Jób a *tett-következmény* elv érvénytelenségétől eljut Isten kozmikus világrendének igazságtalansága feltételezéséig. Jób tudatlansága egyenes következménye annak az emberi látásmódnak, amely képtelen az emberközpontúságon túllépve megismerni a teremtett világ rendjét. A rend Jób számára kiszámíthatóságot jelent. Itt van Isten beszédeinek üzenete, amely kiterjeszti Jób „rend-érzetét”, és ezáltal egészen újraértelmeződik Jób viszonya önmagához és a világhoz.

A kihívást ez a kérdés sűríti: *Hol voltál, amikor a földnek alapot vetettem? Mondd el, ha tudsz valami okosat!*

Vagyis a helyes látás, az igaz ítélőképesség nem a társadalmi konvenciókból ered, hanem a primordiális teremtésből. A bölcsességirodalom azt tanítja, hogy „a valóság esszenciáját annak eredete határozta meg” (Clifford, 1997: 9), ezért ha Isten világrendjének lényegét akarjuk megismerni, ott kell kezdenünk, ahol Isten kezdte. (Habel, 1992: 34)

A 38,4-ben, az igaz bölcsesség eredetére való mutatóson túl van egy másik mozzanat is. E szerint azt a 3,1–10 fényében kell látnunk, amikor Jób megátkozva születésének napját, ugyanakkor a káosz energiáit hívja működésbe. Ha Isten olyan lenne, ahogy Jób állította, bosszúálló és ítélkező, akkor miért oldaná fel Jób átkozódó szavait az áldás szavaival? A teremtés felidézésében ugyanis Isten annak tökéletességét, jóságát és integritását hangsúlyozza.

Isten teremtett világát „a káosz vizeinek elzárásával”<sup>12</sup> (vö. 38,8–11) védelmezi, és a reggel elrendelésével korlátozza a rosszat a földön (vö. 38, 12,15)<sup>13</sup>.

Jób vádjainak visszautasítása rendjén Isten tehát visszatér a primordiális teremtéshez, amely egyszerre jelenti az antropocentrikus világszemlélet és a gépies *tett-következmény* elv visszautasítását. Isten szemszögéből nézve, ahogy Habel mondja, a világ „változások és ellentmondások, kiegyensúlyozott ellentétek és kordában tartott szélsőségek, szüntelenül változó elemek rejtélyes rendje, szabadság és korlátok, élet és halál” színtere. (Habel, 1992: 38) Mindebben kifejezésre jut a bölcsességi szemlélet szükségszerű korlátoztságának a leleplezése is, mely krízis Jób életében nyer szemléltetést. Mivel ugyanis az ember eredendően képtelen közvetlenül szemlélni Isten tevékenységét és világrendjét, amelyet ő megidéz például a 38,4–38 részben, ezért az emberi bölcsesség szükségszerűen csak antropocentrikus maradhat.

Ez még nyilvánvalóbb azokban a részekben, amelyekre Davis úgy utal, mint az „isteni gazdaság, amelynek logikája a túlcordulás és a viszonzatlan ajándék” (Davis, 1992: 217) Míg Jób gondolkodása a kiszámíthatóság és pragmatizmus jegyében áll, addig Isten teremtői/gondviselői aktivitása váratlan és szeretetteljes:

*Ki ásott csatornát a felhőszakadásnak, és utat a mennydörgő viharfelhőknek,*

*hogy esőt adjon a lakatlan földre, az ember nem lakta pusztára,*

*hogy bőven megitassa a pusztát sivatagot, és zöldellő növényzetet sarjasszon? (38,25–27)*

Davis megállapítása szerint „a közel-keleti száraz klíma mellett a pusztai sivatagot elárasztó víz a lehető legnagyobb (legpazarabb) gesztus”. (Davis, 1992: 217) Pazar, amennyiben az ítélet alapja az emberközpontú pragmatizmus. Isten teremtői aktivitása azonban nem emberközpontú. Isten szavai az orozslánról (38,39–40), a hollóról (38,41), a kőszáli zergéről (39,1–5), a vadszamárról (39,5–8), a bivalyról (39,9–12), a struccmadárról (39,13–18), a lóról (39,19–25), az ölyvről (39,26) és a sasról (39,27–30) nyomatékosan ismétlik meg, hogy Isten teremtői tekintete messze túlmutat az emberközpontúság korlátoltságán. Minden kiemelt teremtmény közös vonása a megszelídíthetetlenség. (Davis, 1992: 217) A szövegben nem kevés olyan résszel találkozunk, amelyet az emberi nézőpont Isten rendjéhez méltatlannak, így érthetetlennek vagy éppen komikusnak talál. Ott van például a strucc, mely „vígan verdes szárnyával”, miközben

*A földön hagyja tojásait, és a porban költeti ki.*

*Elfelejtje, hogy a láb eltiporhatja, és a mezői vad eltaposhatja. (39,14–15)*

Ha az ember bölcsességre vágyik, túl kell látnia a társadalom és általában az ember világán, és ama másik látásmóddal kell látnia, amely ott látja Istent, miközben az orozslán áldozatra vadászik, vagy a strucc tojásait rejtegeti. (Habel, 1992: 37) A rend tehát csorbítatlanul, a maga tökéletes teljességében jelen van, és magába öleli az emberi létet is, de felismeréséhez meg kell haladni az emberi bölcsesség kereteit, mint például a *tett-következmény* elvű teológiai szemléletet.

### *Veszélyeztetett és veszélyes univerzum*

Kicsoda Jób? Isten első válasza az, hogy Jóbot egy rendezett univerzum veszi körül. „Amennyiben rejtély és rendezetlenség van, az nem a teremtésben magában van, hanem abban a gyengeségben és tökéletlenségben, amelylyel az emberi szem és szív válaszol erre a rendre”, állapítja meg Clements. (Clements, 1992: 56)

Ehhez az első isteni válaszhoz kapcsolódik egy másik is: Jób egy alapvetően bizonytalan (veszélyes) univerzumban él, s így egyszermind közel Istenhez. Jób már korábban is felismerte az élet veszélyeztetettségét, de ezért akkor még Istent igazságtalansággal vádolta. *Bűnös ember kezébe jut az ország, elfedi a bírák arcát. (9,24)* Az efféle vádakra ez Isten válasza: *Semmivé*

*akarod tenni az én igazságomat? Bűnösnek mondasz engem, hogy te lehess igaz?* (40,8) A kérdés pedig arra mutat, hogy vajon tud-e Jób (az ember) lenni az univerzum erkölcsi bírója? Vajon képes-e Jób megtartani az igazat, és megbüntetni a bűnöst? (40,10–14) Amire Jób képtelen, azt Isten nap mint nap végzi (Mettinger, 1992: 45), ez nyer szemléltetést a káosz primordiális erőinek uralásában, amit itt a Behemót és a Leviátán testesít meg. Isten uralma fölöttük oly teljes, hogy megengedheti magának a humorizáló hangnemet, ahogy erre Mettinger rámutat:

Isten kaotikus erők feletti uralmát a héber humor eszközei jelzik: a kaotikus vizek úgy jelennek meg, mint gyerek, határokkal körülpólyázva (38,8–11), a Leviátán pedig mint ártatlan házi kedvenc (40,29) (Mettinger, 1992: 47)

*Nicholson felhívja a figyelmet az isteni beszédekben jelenlevő káoszi küzdelemre. A káosz uralom alá van hajtva, de nincs megsemmisítve, amely mindenekelőtt a lét bizonytalanságára, törekenységére mutat. (Nicholson, 1995: 81) A rossz jelenléte valóságos, Jób rendíthetetlen kiállása ezen tapasztalata mellett lehet egy további magyarázata annak, hogy Isten az ő szavait igaznak minősítette a barátokkal ellentétben. Ez mégsem a nihilizmusba való meghívás, vagy a világ amorális látásába. A rossz létezik, de létezik Isten is, aki határok közé szorítja a káoszt, és ebben Nicholson szerint „egy olyan teológiának a gyökereit szemlélhetjük, amely szerint a rossz hozzátartozik a világteremtés és fejlődés természetéhez, akárcsak a rossz szüntelen visszaszorítása is.” (Nicholson, 1995: 82) Jób számára tehát az isteni kihívás abban áll, hogy maga mögött hagyva a szélsőségeket, egyfelől a maga nihilisztikus szemléletét, másfelől pedig a barátok vakhitét, váljon „Isten munkatársává”, aki a szüntelenül jelenlevő szenvedést a teremtés rendjének tudásával visszaszorítja és a lét szolgálatába állítja.*

*Nicholson ugyanakkor felhívja egy másik lényeges dologra is a figyelmet Isten káoszt visszaszorító tevékenységével kapcsolatban: az univerzum fennállása csakis Isten szüntelen vigyázó jelenléte mellett lehetséges. Jób tévedése az, hogy magától értetődőnek veszi a világ életben maradását, mégpedig egy változatlan, gépiesen érvényesülő elvnek, a tett–következmény elvének köszönhetően, mintegy deizmussá alacsonyítva Isten szerepét. Így, amikor Isten megtörni látszik ezt a személytelen világrendet azáltal, hogy személyesen avatkozik be Jób életébe, Jób megretten. Isten személyes figyelme ijesztőnek és elviselhetetlennek tűnik Jóbnak: Isten üldözőnek, felvigyázónak, pusztítóknak tűnik. Egy olyan univerzumban, amelyben a káosz is jelen van – a Behemót és Leviátán által szemléltetve – Isten személyes jelenléte szükségszerű és nélkülözhetetlen ténytérülés. A teremtés Isten szüntelen aktivitása, mely állandó mozgásban és folyamatban van. Erről az állandó jelenlétről Isten biztosította az embert a vele kötött szövetségében (vö. a Nóéval kötött szövetség). (Nicholson, 1995: 81)*

*A két beszéddel Isten végül újra felmutatja és érvényt szerez világrendjének, melyet Jób megkérdőjelezett. „Kozmikus perspektívából nézve a dolgot – mondja Davis – Jób az, aki a renden kívül kerül azáltal, hogy a világot*

*másnak gondolja, mint ami valójában: az gyönyörűséges vadon és az állandó veszélynek helye, ahol Isten félelemmel teljes szabadsággal kormányoz, és ahol csak azok élhetnek békében, akik feladják személyes előítéleteiket” (Davis, 1992: 218) A tett–következmény teológia, amely után Jób nosztalgizik (29,1–25), vagy a veszteség, amelyet keserűen gyászol (30,1–31), helyet kell hogy adjon Isten viláгурalma szélesebb és nemesebb szemlélésének.*

#### *A hasonlatosság visszanyerése*

Kicsoda Jób? Az előzőekben láthattuk, hogy Isten beszédei miként helyezik el Jóbot egy rendezett, de mégis bizonytalan univerzumba, amelyben Isten jelenléte a lehető legszemélyesebb. Az efféle válaszok azonban mintha távol esnének Jób sajátos helyzetének, szenvedésének kérdésfelvetésétől. Isten világréndje, kozmikus terve védelmet nyert, de hogy miként tartozik ahhoz Jób, azzal még adósok maradtunk. Jób elszigeteltsége, magánya, kiszakított volta még nem nyert orvoslást.

Véleményem szerint Jób reintegrálása a közte és a világrégyetem közti kapcsolat megvilágításával, felmutatásával történik meg. Ebben a tekintetben a legfontosabb a 40,15: *Nézd csak a vízilovat [Behemót]! Én teremtettem, mint téged.*” Az ezt megelőző isteni szavak kizárták Jóbót a teremtett világ dicsőítéséből, Isten csak úgy utalt Jóbra, mint provokáló és provokált félre. Itt azonban elfoglalja helyét a teremtmények sorában, és aligha kell azon csodálkoznunk, hogy épp egy káoszi lényvel együtt van említve. Világtól, társadalomtól és Istentől való elidegenedése káoszi létélménybe taszította. De nemcsak kívül, hanem a belső tapasztalás szintjén is: Jób szíve és értelme káoszi erők lakhelye lett. A Behemóttal való *hasonlósága* kimondásával Jób újabb meghívást kap Istentől a teremtett világ rendjébe, mint ahogy a Behemótnak és a Leviátánnak is mindenkor megvan a maguk helye ebben a rendben. Azaz Jób belső tapasztalásának, önképének káoszi jellege nem jelenti azt, hogy idegen lenne a teremtett világ rendjétől. (Gammie, 1978: 217-31)

Túl azon, hogy Jób minden tragédiájával és káoszi szubjektumával része a teremtett világnak, Isten arról is biztosítja őt, hogy a káosz Isten uralma alatt áll, így az sosem lépheti túl a megszabott határokat. Ahogy Isten ura a vizeknek, a Behemótnak és a Leviátánnak, ugyanúgy ura a káosznak Jób szívében és elméjében is. Maga az isteni teofánia is ezért történik.

Jób és a Behemót hasonlítása visszaállítja ugyanakkor a hagyományos bölcsesség alapelvét, amely szerint a természet, társadalom és moralitás különböző formái mögött ugyanaz az egységes rend húzódik (uralkodik). E szerint a bölcsélet szerint Jób léte visszatükröződése a világ létének, ahogyan a mikrokozmosz visszatükröződése a makrokozmosznak. És ha áttemeljük ezt a hermeneutikai elvet Isten teljes beszédére, akkor amit hallunk, a vizsgálatás legfontoságesebb szavai. Miként például a 38,39–41 és 39,1–30 részekben felsorolt összes állat vadállat és megszelídíthetetlen, hasonlóan, Jób szubjektívuma is vad és megszelídíthetetlen, mely szabadság nem kevesebb-

re képes, mint jogi vádak megfogalmazására az univerzum urával szemben! Ebben pedig ugyanúgy benne van a bolondság eleme, mint a strucc esetében. De legyen bár vad vagy bolond, egyformán Isten teremtménye, s így meghívott is a teremtett világ rendjébe.

Mindez ugyanakkor aláhúzza Isten logikájának jellemzően túlradó és nagylelkű voltát, amely különösképpen hangsúlyos a már említett 38,26-ban, ahol Isten esőt ad „a lakatlan földre, az ember nem lakta pusztára”. Mintha Jób életében is találkozni olyan irányultsággal, tettel, amely nem feltétlenül van pragmatikus megfontolásokkal indokolva. A legrelevánsabb példa Jób istenfélelme, amellyel már a könyv legelején találkozunk. A Sátán provokatív megállapítása szerint az istenfélelem pusztá önérdék (1,9–10), Jób példája azonban bizonyosága annak, hogy az emberiség istenfélelmének nem feltétlenül kell az önérdék által motiválnak lennie. Lehet az önkéntes, minden viszonzás és racionális mérlegelés nélküli ajándék, miként a lakatlan földet áztató eső.

Jób szívének és értelmének minden káoszi megnyilvánulása, vadsága és kegyessége Isten teremtett világának rendjébe van ágyazva, miként Isten parancsol a forrásoknak, határt szab a vizeknek, vagy elrendeli a reggelt. Ugyanígy: Jób legvégő lényege, akárcsak bármely más teremtmény legvégő lényege, csakis a primordiális eredet fényében tárul fel.

Kicsoda tehát Jób? A válasz így hangzik: Jób Isten teremtménye. És miként Jób – az ember – soha nem juthat el a teremtett világ végő titkainak ismeretéhez, ugyanígy soha nem juthat el önmaga végő megismerésének állapotába sem. Ő Istenhez tartozik, magasztosabb célokra szánva, mint amit valaha is felfoghat. Jób teljes egészében ismert és szeretett Isten által, de önmaga számára mindig (csak) egy áldást hordozó ismeretlen maradhat.

Itt szükséges még utalni arra, hogy ezzel a könyv lényegében visszautasítja a barátoknak egy további teodiceai szemléletét is, nevezetesen, amikor Elifáz az emberi szenvedést az emberi természet gyarlóságával, tisztátalanságával magyarázza. A könyv üzenete szerint azonban „csak az emberi világ nyomorult lealacsonyításával” lehetne egy ilyen szemléletet fenntartani. (Nicholson, 1995: 77)

### *Helyreállított integritás – a valódi integritás elérése*

Végül Jób visszavonja Isten elleni vádjait, „illően ahhoz, akit Isten megtisztelt egy látomással az ember valódi léthelyzetéről” (Davis, 1992: 218) Davis a mellett érvel, hogy Jób esetében ez egy új látásmód, hiszen egy Isten által elismert integritás alapján áll, ahol az integritást mindenekelőtt mint teológiai erényt kell értenünk. Ebben benne van a közösség elvárásainak való és szerinti cselekvés is, amivel korábban találkoztunk, de kiegészül egy „fokozott érzékenységgel Isten jelenlétét és tevékenységét illetően”, ami a valódi integritásnak szükségszerű velejárója. (Davis, 1992: 207) Ezzel szemben, mondja Davis, Jób felesége esetében nem beszélhetünk integritásról, hiszen hiányzott nála ez a fajta transzcendens érzékenység. S. R. Driver fejtegetését kommentálva Davis a következőket jegyzi meg:

*Amint azt S. R. Driver megmutatta, a nebalah (42,8) nem egyszerűen azt jelenti, hogy „bolond”, ahogy azt gyakran fordítják, mivel <a nabal büne nem értelmi fogyatékossgal, hanem erkölcsi és vallási érzéketlenséggel kapcsolatos, akár Isten, akár az ember irányában>. A fogalom azokat jelöli, akik képtelenek Izráel Istene áldásainak vagy jótéteményeinek érzékelésére: ilyenek a pogányok (Deut 32,21; Zsolt 74,18.22), vagy az ateista (Zsolt 14,1). (Davis, 1992: 207-207)*

Az Istennel való személyes küzdelem és az Isten teremtő aktivitásának világába való bepillantás eredményeként a könyv végén Jób integritása újabb elismerést nyer. E nem-énközpontú, isteni perspektívából való látásmód által Jób visszanyeri helyét a teremtett világban, amit a könyv végén a visszatérő család és visszatérő áldások fejeznek ki (42,10–17). Davisszel egyetértésben mondhatjuk, hogy a keret szervesen hozzátartozik Jób történetéhez, és az nem „egy megdöbbenően olcsó (isteni, szerkesztői) húzás, amely a megtorlás elvét kívánja mégis megmenteni” – ahogy azt sokan vélik. Az epilógus vallási értelme ugyanis sokkal inkább az emberi, a jóbi szemszögből jelentős, semmint az isteniből. Innen nézve az teljes összhangban áll a könyv egészével, mely egy állhatatos hit portréja, nem annyira a jutalom, mint inkább a hit hordozójának értékével vívódva. Avagy milyen értékkel bír Isten szemében Jób, aki csontig nyúzottan és a teljes mezítelenségben lelve áldásra, újra visszahelyezést nyer a családi és közösségi életbe, ismervé annak minden kötelezettségét, etikai kétértelműségét és rettentő kockázatát? (Davis, 1992: 219)

Ehhez viszonyítottan ironikusnak tűnik, hogy Jób korábban visszautasítja Elifáznak egy harmadik teodiceai felvetését is, amely végtére is az egyetlen helyes, a könyv üzenete által támogatott felfogásnak tűnik:

*Bizony boldog az az ember, akit Isten megfedd! A Mindenható fenyítését ne vesd meg!*

*Mert ő megsebez, de be is kötöz, összezúz, de keze meg is gyógyít. (5,17–18)*

A szenvedés, mondja Elifáz, lélekformáló. Isten fenyítése nevel, ezért nem szabad azt visszautasítani. Mégis épp ezt teszi Jób, amikor Isten nevelését szükségtelenül szigorúnak és keménykezűnek tartja. Így, mondja Nicholson, a lélekformáló teodicea többé nem kerül szóba sem Jób, sem a barátok részéről (mindössze Elíhú monológja érinti még egyszer – 33,19–28). (Nicholson, 1995: 77-78) A mellékvágányra terelés ellenére, vagy épp annak megfelelően, ez látszik tehát az egyetlen igazolt teodiceai felfogásnak a könyvben: Jób életébe Isten meghatározott céllal gerjesztett káoszt, mégpedig Jób integritásának tökéletesítése érdekében. Végző soron e lélekformálás tette lehetővé Jób számára, hogy felülemelkedjen a barátok által képviselt ortodoxia szűklátókörűségén, és ezáltal közvetítőjükké válhasson Isten előtt (42,8–9). És mennyire más ez a fajta közvetítés, mint amellyel a könyv elején találkozunk: az, aki valamikor látatlanba, biztos ami biztos alapon előre mutatott be áldozatot gyermekei esetleges bűneiért, most arra nyer felkérést Isten részéről, hogy mutasson be áldozatot és imádkozzon ellenségeiért.

## Jegyzetek

<sup>1</sup> Habel, 1992: 33: „[Jób számára úgy hathatott] mint egy nagy blöff, egy katalógusa Isten megfélemlítő hatalmának és megfejthetetlen rejtélyeinek”, vö. Crenshaw, 1983: 9 és Robinson, 1977: 52

<sup>2</sup> Robertson a 8. zsoltár (8,5) ironikus használatához hasonlóan (v.ö. Jób 7,17–19) a mellett érvel, hogy Jób záró szavai az irónia szavai (Robertson, 1973: 446–69)

<sup>3</sup> Magyar Értelmező Szótár; Erdélyi Szótörténeti Tár stb.

<sup>4</sup> Bibliai nevek és fogalmak; Bibliai szókönyv stb.

<sup>5</sup> Dr. Gál Lajos: *A TÁM szótól különbözik a JÁSÁR. Az előbbi tulajdonított igazságot tételez fel, amit az emberek megállapítanak valakiről, ráruháznak valakire. Az utóbbi fokozatosan gyarapodó, kiteljesedő szentséget jelent, amit az emberek tényként szemlélhetnek. Világosabban: az első láthatatlan hitbeli viszonyra utal, olyan kapcsolatra, amely a hívő ember és Isten között létezhet, az utóbbi láthatóra, ahol aktivizálódik a belső tartalom úgy, ahogy Jakab apostol tanítja a 2,17–18-ban, a hitből fakadó életgyakorlatokról szólván.* Ugyanakkor Gál az 1,1 hátralevő megállapításait (félte Istenet és kerülte a rosszat) a jászár kiegészítéseként, magyarázataként érti. (Gál, 1962: 150)

<sup>6</sup> Rad, aki ezt az igazság (cödáká) fogalmában határozza meg, így vélekedik: *E fogalom nem csak az ember Istenhez fűződő viszonyának mércéje, de az emberek egymás közötti kapcsolatának, beleértve a legkisszerűbb civódásokat is, mi több, az embernek az állatokkal és természeti környezetével fennálló kapcsolatának is.* (Rad, 2000: 293)

<sup>7</sup> A „hasonlatosság” fogalma egyik kulcsszava a dolgozatnak, lényegében az ószövetségi bölcsesség szemléletének egyik alapjellemzője (pl. Péld 26,20; 27,20)

<sup>8</sup> Az Istentől való elidegenedés fontos témája Rad elemzésének is, amelyben ő egyre növekvő félelmet lát: *Beszédeinek nagy részében Jahve mértéktelen hatalma s hatalmának érvényesítéséhez meglevő szabadsága keltette szorongásának ad hangot. Sőt megfigyelhetjük, hogy beszédeiben egyértelműen egyre erősebbé válik iszonyodása és félelme, míg végül a 16,7–17 szakaszban oly magasra csap rettegése Istentől, hogy az tovább már nem fokozható. Az Istenről kialakított kép itt tökéletesen démonivá vált: Isten a fogait csikorgatja Jób ellen, „villogó” szemmel néz rá – a LXX „szemének töréről” beszél -, már csak torz, ördögi alaknak tűnik számára. Isten nyakon ragadta, és szétszúrta, felhasította veséit, epéjét kiontotta a földre. Jób Istennel való kapcsolatában fokozódó elidegenedés, folyamatosan növekvő szakadék jelentkezik.* (Rad, 2000: 327) Ugyanakkor Rad ellentétes mozgásúnak látja az ezzel egyidejű, Isten fele törekvő, párbeszédet követelő hangnem erősödését. A démoni képekre a későbbiekben még visszatérünk.

<sup>9</sup> Lásd később *A hasonlatosság visszaszerzése* rész végén.

<sup>10</sup> Lényegében azt is mondhatjuk, hogy Jób Istenével való viszonya válik démonivá, így a kapcsolatban résztvevők közül hol az egyik, hol a másik tűnik démoninak. Különösen Rad figyel fel a démoni látás másik oldalára, amikor Jób nem önmagát, hanem Istent látja már-már démoni szörnynek. (vö. 7. jegyzet)

<sup>11</sup> A kifejezés Fishbanetől származik, aki a szöveget az átokformulák alapján értelmezi. A (Fishbane, 1971: 153)

<sup>12</sup> Mettinger, 1992: 45

<sup>13</sup> Mettinger szerint a hajnal elrendelése „mélyen gyökerezik Közel-Kelet szemléletében”: A hajnal a nap-isten epifániájának ideje, aki a legfelsőbb bíró, megítél minden rosszat, mind kozmikus-mitikus szinten (démonok, stb.), mind a történeti megjelenés szintjén (gyilkosok és bűnösök). Ez képezi Isten hajnali ítélkezésének izraelita hátterét is. (Mettinger, 1992: 47)

## Felhasznált irodalom:

Birch Bruce C., Brueggemann Walter, Fretheim Terrance E. és Petersen David L., 1999: *A Theological Introduction to the Old Testament.* Nashville, Abingdon Press

Boadt, Lawrence, 1984: *Reading the Old Testament.* New York, Paulist Press

Brueggemann, Walter, 1989: „*A Neglected Sapiential World Pair*” = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 89.234-258



- Clements, R. E., 1992: *Wisdom in Theology*. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company
- Clifford, Richard J., 1997: *Introduction to Wisdom Literature*. = *New Interpreter's Bible*, V. kötet. Nashville, Abingdon Press
- Crenshaw, J. L., 1983: *Introduction: The Shift from Theodicy to Anthropodicy*. = *Theodicy in the Old Testament*. London, SCM Press
- Davis, F. Ellen, 1992: *Job and Jacob: The Integrity of Faith*. = *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press
- Fishbane, M., 1971: *Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A Recovered Use of the Creation Pattern*. = *Vetus Testamentum* 21
- Dr. Gál Lajos: *A tám és jáász szavak mint Jób nevének epithetonjai*. = *Teológiai Szemle*, 1962.149-150)
- Gammie, John G., 1978: *Behemoth and Leviathan: On the Didactic and Theological Significance of Job 40:15 – 41:26*. = *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*. Missoula, Montana, Scholar Press
- Gottwald, Norman K., 1985: *The Hebrew Bible – A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia, Fortress Press
- Gutiérrez, Gustavo, 1996: *On Job. God-Talk and the Suffering of the Innocent*. New York, Orbis Books
- Habel, Norman, 1985: *The Book of Job. A Commentary*. Philadelphia, Westminster Press
- Habel, Norman, 1992: *In Defense of God the Sage*. = *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*. Nashville, Tennessee, Abingdon Press
- Jubileumi Kommentár – A Szentírás Magyarázata*. Egyetemi Nyomda, Budapest (Szerk. Bartha Tibor, 1981)
- Mettinger, Tryggve N.D., 1992: *The God of Job: Avenger, Tyrant, or Victor?*. = *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*. Nashville, Tennessee, Abingdon Press
- Nicholson, E. W., 1995: *The Limits of Theodicy as a Theme of the Book of Job*. = *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*. New York, Cambridge University Press
- Perlode, G. Leo és Gilpin, W. Clark, 1992: *Introduction*. = *The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job*. Nashville, Tennessee, Abingdon Press
- THE ANCHOR BIBLE*. New York, Doubleday (Bevezetés, fordítás, jegyzetek: Pope, Marvin H., 1965)
- Rad, Gerhard von – 1957 / magyar: 2000  
*Az Ószövetség teológiája I-II*. Budapest, Osiris
- Robinson, D., 1977: *The Old Testament and the Literary Critic*. Philadelphia, Fortress Press
- Robertson, David, 1973: *The Book of Job: A Literary Study*. = *Soundings* 56.1973, 446-69
- Dr. Tóth Kálmán, 1998: *Az Úrnak félelme: ez a bölcsesség. Ószövetségi bölcselkedés a Példabeszédek, a Prédikátor és Jób könyve alapján*. Kálvin Kiadó
- Tsevat, M., 1966: *The Meaning of the Book of Job*. = *Hebrew Union Collage Annual* 37

## AZ ERDÉLYI UNITÁRIUSOK KERESZTNEVEI A XVIII. SZÁZADBAN\*

1. A reformáció utáni keresztnévhasználat felekezeti névpreferenciáinak alakulási folyamatában a XVIII. századot tekinthetjük az utolsó fontos szakasznak. (A korábbi XVI–XVII. századi szakaszokra nézve erdélyi vonatkozásban lásd tőlem 1997, 1998.) A megelőző századtól fellépő és a királyi Magyarországon egyre erőteljesebben működő ellenreformáció hatása ugyanis az erdélyi fejedelemség fennállásáig itt nem tud kibontakozni (hisz harcos protestánsok ülnek a fejedelmi székekben), eredményei tehát a Habsburg-uralom Erdélyre való kiterjesztése után – császári rendeletektől is támogatva – mutatkoznak meg. Egyrészt ezért tartom fontosnak a XVIII. századi keresztnévhasználat felmérését az erdélyi felekezetek körében. Másrészt viszont azért is, mert az egyházak hatása a keresztnévhasználatra a felvilágosodás korától kezdődően egyre inkább gyöngül, vezető helyzetét a névválasztásban elveszíti, illetőleg sok más tényezővel kell rajta osztoznia az ezutáni időben. Az egyházak befolyásának csökkenése új helyzetet fog majd kialakítani a keresztnév-választásban és -használatban, melyre többek között a felekezeti névpreferenciák fellazulása és keveredése lesz jellemző. Ezért is fontos rögzíteni a még elsőrendűen felekezeti névhasználat utolsó, XVIII. századi szakaszát.

Az ellenreformációnak a keresztnévhasználatra gyakorolt hatásáról első-sorban katolikus vonatkozásban tárt föl tényeket a magyar névtani szakirodalom (ennek tulajdonítva többek közt például a *Mária* és a *József* keresztnévhasználatának fokozódását és terjedését). Arról, hogy a protestáns névhasználat hogyan reagált a nem ritkán erőltetett rekatolizációra, már kevesebbet tudunk. Érdemes tehát e szempontból is figyelmet fordítani a XVIII. századi felekezeti névpreferenciákra. Hogy ebbe a vizsgálatba elsőként épp az erdélyi unitáriusok névanyagát vonom be, azt több ok is javallja: 1. Erről tudunk a legkevesebbet, hisz e felekezet magyarországi elterjedtsége kezdettől fogva sokkal szűkebb körű volt és maradt, mint szülőföldjén, Erdélyben, s ezért a magyarországi névtani kutatás figyelmét elkerülte. De a fejedelemség korabeli Erdélyben igen nagy szerepet játszó unitárius felekezet névhasználatának vizsgálata is épp csak hogy elkezdődött egy szűkebb körű névanyag, a kolozsvári főiskolát a XVII. század első felében látogató diákok neve alapján (Gergely 1998). 2. Feltételezésünk szerint ennek a felekezetnek – különösen antitrinitárius hitelveket valló első szakaszában – jelentős szerepe lehetett az őszövétségi nevek protestáns preferenciájának kialakításában és megerősö-

---

\* Megjelent a Magyar Nyelvjárások XL, 61–73.