

THEOLOGIA BIBLICA

Máthé-Farkas Zoltán

Uzdizsentpéter

Negatív vonások a יהוה-képben

Három ószövetség-teológiai megközelítés

Izrael יהוה-ról szóló bizonyágtételének vizsgálata az ószövetségi teológia tárgykörébe tartozik. E tételszerű megállapítás azonban nem szól a vizsgálat módszereiről. Jelen tanulmány a különböző értelmezési módszerek alapján megfogalmazott következtetések eltéréseire figyel, és pedig a diszciplína három, 20. századi képviselőjének munkái alapján. Ha a három szerzőt valamilyen irányhoz akarjuk sorolni, akkor megállapíthatjuk, hogy Walter Eichrodt az „egy központi gondolat” alapján vizsgálódik; Gerhard von Rad az üdvtörténeti modellt alkalmazza, Walter Brueggemann pedig egy irodalmi modellből indul ki. Az első kettő a történeti paradigma vonalához tartozik, utóbbi az irodalmi irányt képviseli.

Mindamellett, hogy módszerüket tekintve *Eichrodt* és *von Rad* közel állnak egymáshoz, a téma tárgyalásában mégis eltérnek egymástól. Eichrodt művének tartalomjegyzékét vizsgálva azonnal észre vesszük, hogy ő a teológiai fogalmak köré csoportosítja észrevételeit. Ezen belül követi végig minden alpontban az illető fogalom, téma történeti alakulását, fejlődését. A központi gondolat pedig a szövetség. Ez az, amin keresztül értelmezi az ószövetségi bizonyágtétel minden további vonatkozását. Ezzel szemben Gerhard von Rad a hagyományokat csoportosítja. Így az első kötetben Izrael történeti hagyományait, a másodikban a prófétai hagyományokat vizsgálja. A kettő elkülönítését azzal indokolja, hogy a próféták az üdvtörténet újabb szakaszát képviselik, tudniillik azt, amelyben Isten – a történeti hagyományokban meghirdetettektől eltérően – az ígéret másfajta beteljesülését rajzolja meg.

Brueggemann modellje minden eddigőtől eltérő értelmezési mintát nyújt. Ő témaközpontú szövegelemzést végez. Ebben az értelmezésben elkerüli a történeti kérdések vitatását, mivel szerinte a történetkritika a szövegen túl keresi a realitást. Így hát ez a módszer eszközként használja a bibliai szöveget. Brueggemann nem utasítja el a történetkritika eredményeit, de a szöveg értelmezésében nem azt keresi, hogy „mi történt” (a szöveg mögött), hanem azt, hogy „mit és hogyan mond a szöveg”. Ószövetségi teológiai munkájának modelljeül – Ricoeur nyomán – a per-metaforát használja, amin belül a tanúság az Istenről való beszéd metaforáját jelenti. Anyagát tanúság-típusok szerint rendezte: alaptanúság, ellentanúság és a „kéretlen” tanúvallomás alapján. Az utolsó a יהוה-t közvetítő intézményekben „testet öltött” tanúság.

A bírósági tárgyaláson való tanúságban az emlékezeti rekonstrukció, a képzelet és az akarat találkozik. A bírácoknak nincs „bejáratuk” a valósághoz. Mivel ők csak a tanúságok révén közeledhetnek a valósághoz, nekik ezeket kell „valós ábrázolásokként elfogadniuk”. El kell dönteniük azonban, hogy melyik valóságváltozat az igazi. Ilyen vonatkozásban a szerző három vonatkozásra figyelmeztet.

Először arra, hogy a tanúnak szabadságában áll megválasztani elbeszélése formáját, tehát fogalmazhat szándékosan is; de az, ami elhangzik, és ahogyan elhangzik, lehet alkalmi attitűd eredménye is. A tanú beszélhet másként is, használhat más szavakat és képeket, s más árnyalatokkal is ábrázolhatja a realitást.

Második vonatkozás az, hogy a tanúság alakítja vagy kíséri a realitást, létrehozza azt. Ez a valóság pedig teljes mértékben az elbeszéléstől függ.

Harmadszor: a bírósági döntés hitelesíti az elfogadott tanúság által felmutatott realitást. Teológiai kontextusban fogalmazva ez azt jelenti, hogy a tanúság kijelentéssé válik. Ennélfogva Brueggemann számára az Ószövetség szövegének minden mozzanata „teológiai adatot” jelent.¹

Kényszermegoldás ez? Akár annak is nevezhető. A szöveg állításait alátámasztó történeti „külső”, objektív bizonyítékok hiánya miatt más hipotézisekkel, paradigmákkal kell dolgoznunk Isten valóságának „megmentése” érdekében. Jelen pillanatban azonban ez látszik a legkézenfekvőbb előfeltevésnek: csakis az olvasott szöveg alapján szerzünk tudomást Istenről, az ő személyiségéről, és ennek alapján hiszünk benne.

A módszerek összehasonlításának alapjául szolgáló téma ötlete Brueggemann könyvének olvasása folytán merült fel. Nem véletlenül, hiszen egy egész főrészt szentel e nehéz kérdésnek, ami botránkyó nemcsak a laikusok (ld. Jung írását a Jób könyve kapcsán),² hanem a teológusok számára is, mivel lehetetlenné tesz minden יהוה-ról való végérvényes megállapítást (beskatulyázást?).

Mindhárom szerző egyformán rámutat arra, hogy a hitnek számolnia kell Isten személyiségének árnyoldalaival, még akkor is, ha a kérdést más-más szempontok szerint próbáljuk megoldani.

Eichrodt az Isten természetére tekintő 7. fejezetben vizsgálja az ószövetségi Istenkép és az erkölcsi rend viszonyának kérdéskörét. A kérdést felvető esetekként említi יהוה személyválogató segítségét a feleségét kiszolgáltató Ábrahám, a csaló Jákób és az egyiptomiakat kifosztó Izráel iránt, illetve יהוה kegyetlenségét a szent háborúban és a rossz okozását a 2Sám 24-ben. Az ilyen mozzanatokról szóló elbeszélések megalkotásakor az ősi Izráel felfogását még nem itatta át a יהוה morális személyként való felfogása. Ez ugyanis csak fokozatosan történik meg, a jahvista hit érvényesítése során – állítja a szerző. Érvelése rendjén, tehát, diakronikus megközelítéssel akarja megoldani a negatív vonások keltette feszültséget. Szerinte az isteni szentség megtapasztalása nem adott alkalmat az etikai reflexiókra, mivel יהוה közelségének élménye felfüggesztett minden emberi elvárást. Különbösen is, az egyedi eseteket, valamint az Istentől eredő rosszat a kiválasztás és a szövetség összefüggésében szemlélték, ezért azok nem tették kiszámíthatatlanná Isten cselekvését.³ Az isteni személyiség antinómiáit végső soron csak hitben lehet elfogadni – fogalmazza meg W. Eichrodt.⁴

G. von Rad mintegy gyűjtőfogalomként használja a rejtettséget, amikor kitekint az Isten negatív vonásaira. Ezt az újszövetségi beteljesedés vizsgálata kapcsán teszi meg, munkájának utolsó előtti fejezetében. Az ósáta-történetekben יהוה rejtettségét az Ábrahámnak adott ígéret beteljesülésének késleltetésében látja. Sőt: 1Móz 22-ben Isten

¹ Ld. részletesebben a Brueggemann könyvéről írt ismertetést a *Református Szemle* 2007/1-ben.

² Magyar kiadás: Jung, C. G.: *Válasz Jób könyvére*. Ford. Tandori Dezső. Hermész Könyvek, Akadémiai Kiadó, Budapest 1992.

³ Eichrodt, Walter: *Theology of the Old Testament. I.* A hatodik német kiadásból fordította John Baker. Westminster Press, Philadelphia 1961, 262. (Ez után: Eichrodt I.)

⁴ Eichrodt, I., 282–286.

éppen saját műve ellenségeként jelenik meg, Ábrahám számára pedig az elhagyatottság tapasztalata marad. A prófécia a יְהוָה-ra használt képek által is tanúskodnak az isteni rejtőzködés újabb vonásairól és mélyebb voltáról. De ez megnyilvánul a prófétai sorsokban, Isten szolgálóinak kudarcaiban és szenvedéseiben is. A panasz-zsoltárok az Istentől való elhagyatottság kétségbeejtő helyzetét láttatják, és pedig éppen a יְהוָה-ban bízó, reménykedő ember életében. A szerző egy Barth-parafrázissal zárja gondolatsozart: minden valódi istenmegismerés Isten elrejtőzésének megismerésével kezdődik.⁵

Brueggemann könyvében második főrészt ezt a címet kapta: *Izrael ellentanúsága*. E cím alatt az Ószövetség azon szövegeit vizsgálja, amelyek az alaptanúság helytállóságát kérdőjelezzik meg. Izrael a tapasztalatban nem látja az alaptanúság állításainak valóságát: a meghirdetett nagy és nyilvános isteni beavatkozásokat. Meddig tart a közösség vagy egyén nyomorúsága, miért szenved a nép vagy az egyén, hol van יְהוָה és az ő hűsége, velünk van-e יְהוָה? A per-metafora kontextusában ez hozzáállás a tanú „keresztkérdése” a vallomás hitelességének megvizsgálása céljából. Az ellentanúság válszai pedig Isten rejtettségeről, magatartásának kétértelműségéről, negativitásáról szólnak. A keresztkérdés így egy „revidált יְהוָה-elbeszélés”-hez vezet.

A szerző az ellentanúságot eredményező módszerek közé sorolja a midrást, amely szerinte a szöveg szabálytalanságaiban keresi a jelentéstöbbletet, a pszichoanalitikus gyakorlatot; s ehhez hasonlóan a megfogalmazás disszonanciáit teológiai adatként kell fogadni és vizsgálni a holokauszot. Ezt tudomásul kell venni, és ez után kell beszélni Isten szuverenitásáról és hűségéről. A dekonstrukció módszerével dialektikus értelmezésre lehet jutni: a szöveg szétbontásával újabb és újabb konstrukciók megalkotása történik. E módszerek találkozását Brueggemann „teológiai zsidóságnak” nevezi. Azaz általuk az lesz nyilvánvalóvá, hogy Isten kérdése sohasem tárgyalható le: „Izrael mint tanú tudja, hogy ha יְהוָה-t nem kritizálják szüntelenül, akkor abszolút és abszolutizáló bálványá válik, olyaná, ami ellen Mózes a maga tiltakozó és dekonstruktív tevékenységét irányította a Sínainál”.⁶

A következő három példa a megközelítések szemléltetését szolgálja.

1. יְהוָה negativitása a mennyei jelenetekben

Jimla fia Mikeás és Ézsaiás látomásai

Eichrodt arra utal, hogy a gonoszság, paráznság, féltékenység, részegség lelke szerkezetekhez hasonló kifejezések megtalálhatók a babiloni szóhasználatban is (jó szél, rossz szél), ott azonban a démoni tevékenységhez kapcsolódnak. Az Ószövetség ezzel szemben a gonosz lelki erőt Isten büntető hatalmának rendeli alá.

Az 1Kir 22,19 skk a prófécia hazug lélektől származó lehetőségét mutatja fel. A szerző elutasítja a רַחֵם démoni eredetét, a jelenetet költői képnek tartja, hivatkozással a 23. versre, ami יְהוָה-t tekinti az egyedüli okozónak. Isten – a Zsolt 18,27 értelmében – a tisztával tisztaként és a visszaállal visszáként viselkedhet: Isten Lelke itt a

⁵ Rad, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája*. II., Ford. Bendl Júlia és mások. Osiris, Budapest 2001, 310–313. (Ez után: Rad, II.)

⁶ Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*. 2. Ed. Fortress Press, Minneapolis 2005, 332. (Ez után: Brueggemann.)

pusztulást munkálja.⁷ Eichrodt viszont úgy látja, hogy ez a folyamat az embertől indul: Isten ereje abban a rosszban munkálkodik, amit az ember kezdett el, ő pedig felhasználja a teremtmény bűnét az ítélet végrehajtásában. Ennek más példái: a fáraó, Absolon, Ézs 6,10; Bír 9,23–24; 1Kir 12,15.⁸

G. von Rad az 1Kir 22,19 skk-höz és a témánkhöz kapcsolódó megállapításait mindenhol az Ézs 6-tal hozza összefüggésbe. A prófétai elhívás jeleneteit vizsgálva társítja az említettekhez Ez 1–3-at is. Mindhárom azonos alapképzelés alapján formálódott: a prófétai megbízás a mennyei tanácsban történik. Azonban az alapminta abban változik, hogy Mikeás és Ézsaiás látomásában a lélek, illetve a próféta vállalkozik a feladatra. Hasonló a feladat. A szövegek szerint a lélek tudja, hogy mit vállal, Ézsaiással viszont ez csak a jelentkezése után közöltetik. E két esetben a címzettek nem tehetnek semmit a mennyei tróntanácsban eldöntött isteni terv ellen. Ezekről eltérően, az ezékieli beszámolóban helye van az emberi döntés szabadságának is (Ez 3,7).

Az ézsaiási látomásban központi gondolat a megkeményítés motívuma. Von Rad elutasítja a jelenségnek azt a meghatározását, amit Eichrodt is képvisel, miszerint az isteni igazság és figyelmeztetés semmibevétele Isten működésével szembeni eltompulást idéz elő.⁹ Az ilyen megközelítés pszichológiai folyamatként mutatja be a megkeményedést, ez azonban ellentmond az Ószövetség tanúságával, ami azt „mindenütt Isten aktív cselekedetként, és nem egy emberben végbemenő törvényszerűségként ábrázolja”.¹⁰ A megkeményedés Ézsaiás előtti előfordulásaiént az Eichrodt-nál már említett példákra hivatkozik, de utal arra, hogy az ókor világa a „politikai örületet” általában a titokzatos isteni tevékenység megnyilvánulásaként fogta fel. (Ld. a „gonosz szellemet” Abimélek és Saul esetében.) A fáraó esetében a megkeményítésnek ésszerű oka van: az a cél, hogy יהוה a fáraó által mutassa meg a maga erejét (2Móz 7,4–5). Ézsaiás – von Rad szerint – nem a megkeményítésről szóló beszédével mondott újat, hanem azzal, hogy ezt hirdette: Izráel bukásának oka maga יהוה lesz, aki „elrejtette orcáját Jákób házatól” (8,17).¹¹

Jeremiás kritériumokat keres az igaz és hamis próféta megkülönböztetése érdekében. Von Rad úgy látja, hogy Jeremiás bizonytalan ezen a téren, és a korábbi kor prófétáit egyértelműbbeknek találja. Erre Mikeást, a Jimla fiát hozza fel példaként, aki nem félt attól, hogy elfogadja prófétatársai jóhiszeműségét és szubjektív küldetéstudatát és יהוה tervében lássa a hamis prófécia eredetét.¹²

Brueggemann, amikor יהוה karakterének kétértelműségéről szól, a Jer 20,7-ben is előforduló פתה (*megcsal, csábít*) igére hivatkozik, aminek alanya maga Isten. Ez az ige az 1Kir 22,19–22-ben háromszor fordul elő, egy „belső ülés” cinikus párbeszédében. יהוה itt egyáltalán nem pozitív. Olyan Isten ő, aki együttműködik a hazug lélekkel Aháb elvesztésére; tud elvtelenül és durván is cselekedni.

A szerző itt valóban hűséges a dekonstrukció módszeréhez. A szövegrész értelmezésén észrevehető, hogy kerül minden kontextualitást. Már a 23. v. is enyhítené a ké-

⁷ Eichrodt, Walter: *Theology of the Old Testament. II.* Az ötödik német kiadásból fordította John Baker, Westminster Press, Philadelphia 1967, 52., 54. skk. (Ez után: Eichrodt, II.).

⁸ Eichrodt, II., 179–180 – a Saulra küldött gonosz lélek (1Sám 16,14 skk), vagy a 2Sám 24 esetét olyannak látja, ahol az ember nem kifejezetten oka יהוה döntésének. A szentírók meghagyják Isten fensége titkának ezen eseteket.

⁹ Rad az Eichrodt II., 432-ről idézi a gondolatot.

¹⁰ Rad, II., 137.

¹¹ Uo. 136–139.

¹² Uo. 182.

pet, értésünkre adva, hogy itt olyan figyelmeztetés hangzik el Mikeás részéről, ami döntés elé állítja Ahábot: „Ímé az Úr a hazugságnak lelkét adta mindezeknek a te prófétáidnak szájába; és az Úr szólott veszedelmes dolgot ellened.” Ha azonban itt a megkeményítés lehetőségét feltételezzük, akkor ez az elképzelés nem tartható fenn. Jer 23,18 és 21-gyel összevetve a mennyei tanács-jelenetet is vizsgálja, mint ami bizonyítéka az igaz próféták megerősítésének: igaz próféta az, aki résztvett Isten tanácsában.¹³

2. A Saul-kérdés

*Eichrodt*nál a királyság, mint vallásos hivatal, a szövetség eszközei közé tartozik. *Eichrodt* ennek vizsgálatánál beszél Saulról. Ő a karizmatikus király, akit Isten Lelke, ereje tesz méltóvá a hivatalra, s csak ennek köszönhetően tudja feloldani a királyság intézményével járó feszültségeket. A monarchia nem működhet a karizmatikus bíróság, vezérség alapján; de ez után kérdéssé válik, hogy a királyság יהוה akaratának megfelelően, vagy pedig annak ellenében uralkodik. *Eichrodt* abban látja Saul tragédiájának okát, hogy nem tudja összeegyeztetni a hatalom gyakorlatát a יהוה iránti engedelmességgel. Sault alapvetően az változtatja meg, hogy karizmatikusból hivatalnokká válik, a biztosított hatalom pedig változásokat idéz elő személyiségében is. A belső változásra a lelki zavarodottság külső jelei utalnak. Egyik önhatalmú cselekedete éppen a kherem megszegése. A női papok támogatását követeli hatalma megőrzéséhez, amikor pedig ez nem történik meg, leöletli őket. Dávid ellen hajtvadászatot folytat és saját fia ellen is cselekszik egy alkalommal. Többé nem olvasunk nagy tettekről, hanem – a nagy eszme hiányában – a széteső elme megnyilvánulásai következnek.¹⁴

Eichrodt az erkölcsiség kérdésének áttekintésekor beszél arról, hogy Izráelben nem választhatók el az élet javai az adományozótól; azonban e javakban (szépség, okosság, ambíció stb.) olyan démoni jellegű elemek is vannak, amelyek az embert Isten elleni lázadásra indíthatják. A vesztély áldozatainak példáulként említhetők Absolon, Akhitófel, Mikál, Dávid és Saul is.¹⁵

A büntetéseknek a megérdemelthez képest szigorúbb vagy enyhébb jellege a bűnök megkülönböztetésére utal. A „halálos bűnök” megbocsátása (pl. Dávid bűne) יהוה szuverenitására tartozik. *Eichrodt* úgy látja, hogy az emberi döntés iránya meghatározó tényező lehet a kegyelem elnyerésében. Ez szemléltethető Jákób és Dávid esetében. Azonban Isten kegyelmének emberektől való teljes függetlenségét igazolja Mózes és Áron szigorú ítélete. Saul elvetése pedig mindig „az isteni jóság és hosszútűrés általános mintáitól való elhajlásnak” tekinthető, ami megmutatta, hogy יהוה hajthatatlan a számonkérésben.¹⁶

Eichrodt a Saul-kérdést történeti és pszichológiai alapon közelíti meg: Saul egyrészt a történelmi-társadalmi változások áldozata. Az addigiaktól eltérő hatalmi helyzettel és lehetőségekkel kell szembenéznie, ez azonban a hatalommal való visszaélésekhez, a hatalomféltetéshez vezeti őt. Másrészt azonban felelős marad, mivel királyként nem maradt meg a יהוה-nak való engedelmességben. יהוה csak annyiban „felelős”, hogy – rendkívüli módon – nem bocsát meg Saulnak. Ez utóbbi kérdést a szerző már nem taglalja.

¹³ Brueggemann, 360–361., 628–629.

¹⁴ *Eichrodt*, I., 445–446.

¹⁵ *Eichrodt*, II., 352.

¹⁶ Uo. 431.

G. von Rad a Saulról szóló anyagot a görög tragédiákra emlékeztető irodalmi alkotásnak tartja. Tragikus végzet-motívumhoz hasonlót lát a Saul történetében, s ez a végzet lesz úrrá az Istentől elhagyott emberen. Saul a maga cselekvésével teljesíti be sorsát akkor, amikor nem várja meg Sámuel az áldozattal. (Az 1Sám 13,7b–15-t olyan betoldásnak tekinti, amely teológiai szempontokkal indokolja ezt a végzetet.) A győzelem érdekében tett fogadalma és átka, az ennek következtében kialakult helyzet ugyancsak tragikus motívum (1Sám 14,24kk). Saulnak יהרהר történelmi eszközévé kellett volna válnia, tudniillik Sámuelnek ezt a parancsot kapja: „kend fel őt fejedelmül az én népem, Izráel felett, hogy megszabadítsa az én népemet a Filiszteusok kezéből” (1Sám 9,10). Ezt a feladatot azonban nem képes teljesíteni. „...ő volt az a felkent, aki elszakadt יהרהר-tól és aki eltűnt a színről... Isten elhagyta, egyik örülete a másikba hajtotta, magával ragadta a kétségbeesés, és végül elnyelte a minden kegyelem nélküli sötétség.”¹⁷

G. von Rad nem tekinti önállóknak a Saul-hagyományt. Úgy ítéli, hogy ez a Sámuel- és Dávid-elbeszélésekhez kapcsolódik. Ha nem lenne így, nem maradt volna fenn – állítja a szerző. A jelenlegi ábrázolás a királyság tapasztalatait hordozó későbbi átdolgozás nyomait viseli, s ez negatív képet rajzol az országot romlásba juttató intézménynek első képviselőjéről. Sault a hagyomány „az Isten előtt összeomló felkent típusává” alakítja.¹⁸

Von Rad nem teszi teodíceai kérdéssé a Saul esetét. A róla alkotott negatív képet a hagyománytörténet jelenségének tartja: ő volt Dávid (negatív) prototípusa, s ekként kap helyet az üdvtörténeti szemléletben.

Brueggemann יהרהר kétértelműségére való utalásokat lát meg a Sámuel-, Saul- és Dávid-elbeszélésekben. Saul tragédiáját יהרהר-nak a Dávid iránti irracionális elkötelezettségével magyarázza. Így lesz Saul a „rossz idők rossz embere”. Amit Sámuel és Dávid megtehet, azt nem teheti meg Saul. A szerző 1Sám 8. és 15. részének egybevetésével a következőkre mutat: a királyválasztás ügyében Isten azt tanácsolja Sámuelnek, hogy „hallgasson a népre”; amikor Saul teszi ugyanezt („hallgattam szavukra” – 1Sám 15,24) és ezzel megszegi a kherem-törvényt, hibát követ el. 1Sám 30,20 tudósítása szerint Dávid is megszegi a kheremet, és nemcsak a visszaszerzett javak, hanem a zsákmány is őt illeti. יהרהר viszont ilyesmikért veti el Sault (1Sám 15,11). Dávid esetében nem merül fel, hogy törvényszegést követett volna el. Saul megvallja bűnét, és bocsánatot kér Sámueltól, de a próféta ítéletet hirdet felette (1Sám 15,24–26). Ezzel szemben Dávid bocsánatot nyer a házasságtörés és a gyilkosság után (2Sám 12,13). E történetek azt tanúsítják, hogy יהרהר nem mindig „sportszerű”, nem mindig csak megbocsátó Isten – állítja Brueggemann.¹⁹

3. Jób könyve

Eichrodt munkájának utolsó fejezetében foglalkozik Jób könyvével, és az örök élet „megtalálásának” izraelita megoldásait vizsgálja. A halál legyőzésének eszkatológiai megoldása mellett a „hit realizmusáé” a másik út. Az utóbbi azt a felismerést vallja,

¹⁷ Rad, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája*. I. Ford. Görföl Tibor. Osiris, Budapest 2000, 257–260. (Ez után: Rad, I.)

¹⁸ Rad, I., 260. Megemlíti, hogy az 1Krnón már csak a haláláról számol be, míg a Zsolt 78-ból és az atyák himnuszából (Sirák 44) már hiányzik.

¹⁹ Brueggemann, 367–371.

hogy Isten közösségben az élet elpusztíthatatlan tartalmat nyer. A szenvedőnek harcolnia kell meggyőződésért, bizonyosságért, és el kell jutnia arra a felismerésre, hogy az Isten-kérdést emberileg nem lehet kellőképpen megválaszolni.

Jób nyomorúságát a megfizetés-tan teszi mélyebbé. Ez a felfogás egyfajta teodícea-gyakorlat volt. Az ember ezzel próbált magyarázatot találni az élet eseményre. Jób esetében azonban ez nemcsak a magányhoz vezet, hanem Istentől is elzárja őt: elvetett bűnössé lesz a halállal szemben. Barátai állandóan bűnbánatra buzdítják, ez a magatartásuk azt a képet sugallják Jóbna, mintha Isten az elpusztítását kereső „ördögi karikatúra” volna.

Eichrodt úgy látja: Jób eljut annak felismerésére, hogy a barátok által felmutatott Isten, akivel ő maga is harcol, nem azonos azzal, akiben ő hitt. Jóbot korábbi istentapasztalata tartja vissza a tagadástól, sőt, mintha éppen maga Isten őrizné őt ettől. Jób ítéelőül hívja ki Istent a démoni istennel szemben. Nem várja a helyreállítását, sorsának alakulása, a szenvedés és a megfizetés kérdése lényegtelené válik annak összefüggésében, hogy Isten személyes kapcsolatot vállal az emberrel. A központban tehát az Istenkérdés áll. Ebben a vonatkozásban pedig – Eichrodt véleménye szerint – a halál lesz a fő ellenség, mert szét akar törni minden kapcsolatot Isten és ember között, s így ellehetetlenít mindenféle Isten-bizonyosságot. Jób csak egyetlen lehetőséget lát, mégpedig azt, hogy halála előtt majd Isten tanúskodik saját teremtménye javára. Ez pedig annak felismerése, hogy az élet valódi tartalmát az Isten-látás adja. Eichrodt szerint ebben az ősi izraelita hit nyilvánul meg: ahol Isten megszólítja az embert, ott az élet valósága tapasztalható meg.

A könyv összetettségét illetően Eichrodt nemcsak az Elihu-beszédeket, de a 38–42. részeket is független kompozícióknak tekinti, mivel nagyon lazán kapcsolódnak az 1–31. részek gondolatvilágához és attól eltérő irányba mutatnak. Tisztázandónak véli, hogy ugyanazon szerző különböző megoldás-kísérleteiről van szó (ld. alább von Radot: a téma körbejárása, mint gondolatvezetési módszer), vagy pedig több szerző alkotásáról.²⁰

G. von Rad azt írja az *Izrael hányattatásai és az egyén vigasztalása* című alfejezetben, hogy Jób könyve „olyan, mint egy gyűjtőmedence, amelyben fellelhető Izrael számos viszontagsága, s ez emberfeletti szenvedéssé sűrűsödött össze”.²¹ A könyv elemzése rendjén külön vizsgálja a keretelbeszélést és a költői részt. Elhibázottnak tartja azt a kísérletet, ami a prózai szöveg elbeszélését „a mélységesen megrendült hit szituációja alapján” próbálná megérteni. A keretelbeszélés szerint a mennyei udvarban feltett kérdésre válasz születik a földön. (Erről Brueggemann másként vélekedik; ld. alább.) A sátán יְהוָה meghosszabbított karjaként teszi tönkre Jób életét, Jób azonban nem tagadja meg Istent, s két hitvallásával válik Isten „dicsőségévé és büszkeségévé”. A sátán kérdése Istent érintette, a fogadásban Isten kezességet vállal Jób hűsége mellett, Jób pedig a szenvedésben is kiáll יְהוָה mellett; így az ő szolgájaként μαρτύς-szá válik a szó szoros értelmében.

A költői rész Jóbjaiban von Rad más személyiséget lát. Olyat, aki megtapasztalja az Istentől való elhagyatottságot, és ezért Istent vádolja, gyalázza, gúnyolja. Mivel von Rad külön vizsgálja a keretelbeszélést és a költői részt, nem leli meg a párbeszédés rész tárgyát, nem fedez fel benne végigkövethető gondolati ívet. Számára értelmezési ne-

²⁰ Eichrodt, II., 517 skk.

²¹ Rad, I., 322–330.

hézségeket okoznak a gondolati következetlenségek, amelyeket a formatörténet a különféle eredetű elemek összefűződésével magyaráz. A gondolati ív esetleges rekonstrukciója pedig csak annak előfeltételezésével történhet meg, hogy a költemény szerzője több szempontból közelít a kérdéshez, s így ragadja meg azt a maga teljességében. Von Rad arra figyelmeztet, hogy itt az exegétának csak azokra az összefüggésekre szabad építenie, amelyeket a költemény is megenged.

A 3. részben megjelenő kétségbeesés mögött von Rad elszakadást lát a kultuszi üdvközvetítéstől és a történeti hagyományoktól. Ehhez társul az egész ókori Kelet szintetikus életszemléletnek ekkor már terhessé és tarthatatlanná vált látásmódja is. Kezdetben a felfogásban helyet kaptak a rendkívül titokzatos történések is, mivel az ősi időkben nem akartak mindent megmagyarázni, valószínűleg az erősebb közösségi érzés miatt. Jób esetében azonban már olyan erős az individualista vallásosság, hogy az egyén nem akar eltűnni a nagy általánosságban: „csak az lényeges, ami Isten és az úgymond abszolúttá vált egyén között zajlik le”.²² Bár Jób kétségbe vonja a megfizetés-tan igazságát, semmit sem tud a helyébe állítani, annak koordinátái között értelmezi önmagát, szenvedését önmaga elleni tanúságként fogja fel: „Hogy összenyomtál engem, ez bizonyosság lett; felkelt ellenem az én ösztövérségem is, szemtől-szembe bizonyít ellenem.” (16,8)

Jób felismeri Isten felfoghatatlan és végtelen szabadságát, ezért tudja, hogy még ha ártatlan is, csakis ennek a hatalmas Istennek lehet igaza. Az ő egyetlen lehetősége az, hogy bűnösnek nyilvánítja magát. Ezt azonban nem akarja megtenni, s így az Istennel való küzdelmet kell vállalnia.

Von Rad azt a szorongást látja Jób beszédeiben, amelyet a יהוה hatalma és e hatalom szabad érvényesítése vált ki. Ez a 16,7–17 démoni jellegű istenképében jut tetőpontra.²³ Azonban az elidegenedéssel ellentétes irányú mozgás is megfigyelhető ott, ahol Jób szembesülni törekszik Istennel és párbeszédre, perbeszédre (13,22) hívja ki. Isten viszont elrejtőzik Jób keresése elől, aki a maga igazolásáért kiált hozzá – Isten ellen. Eichrodt itt – יהוה mellett – egy, a megfizetés-tan által kialakított „más istenre”, bálványra gondol, aki szembehelyezkedik a régebbi tapasztalat Istennével. Von Rad azonban Jób életében az Isten-képet fenyegető hasadásról szól, ugyanis a 14. részben egymás mellett áll a negatív és a pozitív Isten-kép. Ezek később már párhuzamosan is megjelennek és fokozzák a feszültséget (pl.: 19,21–22, 25–26). A szerető Istenről való bizonyosság pedig nem tudja semmivé tenni a pusztító Isten realitását.

A 16,19 skk és 19,23 skk szakaszokban Jób bizonyosságra jut,²⁴ de az igazi válasz a teofániában adatik meg neki (a 40,1-gyel kezdődő szakaszban). A szerző Isten beszédét a költő felfogása szerinti tetőpontnak tekinti. Isten az elvárthoz képest másként válaszol, de a beszéde így is válasz-értékű. Előbb rámutat, hogy mennyire korlátolt az emberi megismerés, ugyanakkor arra a belátásra is elvezeti Jóbot, hogy Istennél nem feltétlenül

²² Rad, I., 326.

²³ „Haragja szétépett és üldöz engem. Fogait csikorgatta rám, ellenségemként villogtatja felém tekintét. Feltátoiták ellenem szájakat, gyalázatosan arcul csapdostak engem, összecsozódtak ellenem. Adott engem az Isten az álnoknak, és a gonoszok kezébe ejte engemet. Csendességben valék, de szétszaggata engem; nyakszirten ragadott és szétzúzott engem, céltáblává tűzött ki magának. Körülvettek az ő újászai; veséimet meghasítja és nem kímél; epémet a földre kiontja. Részt rés után tör rajtam, és rám rohan, mint valami hős.” (16,9–14)

²⁴ Clines szerint a גאלי itt a Jób ártatlansági nyilatkozatára vonatkozik: tudja, hogy az az Isten előtt van a mennyben, Jób vágya pedig az, hogy Isten igazolja őt. – Clines, David: Job 1–20. *WBC* 17., (CD-ROM edition).

van válasz minden emberi kérdésre. A szózat azonban a bölcsességteológiára jellemző módon nyilatkozik Isten teremtmények iránti jóindulatáról. Von Rad úgy vélekedik, hogy Jób kérdésére ez a kiismerhetetlen gondviselés jelenti a választ.

Brueggemann a teodícea legélesebb megfogalmazásának minősíti Jób könyvét. Értelmezésében nem befolyásolják a könyv formai és tartalmi összetettségével kapcsolatos történeti megállapítások, hanem szinkronikus megközelítéssel tárja fel a mű gondolatvilágát. A 21,7-et tekint a könyv központi kérdésének: „Mi az oka, hogy a gonoszok élnek, vénséget érnek, sőt még meg is gyarapodnak?” – Miért nem működik az a יְהוָה által felállított büntetés-rendszer, amelyben Izráel a világ moralitásának koherenciáját látja? Jób יְהוָה hatalmát és hűségét kérdőjelezi meg, a mű egésze azonban arról tanúskodik, hogy יְהוָה visszautasítja a válaszadást, vagy pedig nem tud, nem akar válaszolni a kérdésre.

A mennyei udvarban az 1Kír 22,19 skk-re emlékeztető jelenet zajlik: Jób sorsáról dönt Isten, amikor enged a sátán provokációjának. יְהוָה-nak azonban az a kérdése, hogy Jób valóban ok nélkül féli-e őt? Brueggemann szerint ez a 21,7-re tekint. Jób kérdése pedig az, hogy megbízható-e Isten? Szenvedésében erre nemleges választ fog adni. Barátaival való vitája előfeltételezi a megfizetés-rendszert, s ebből következik Jób viaskodása Istennel, ezért kérdez, ezért vádol. Istennél nem elég csak az engedelmeség, többet vár el Jóbtól; Jóbnak pedig nem semmi az engedelmeség, máskülönben nem tevődne fel a 21,7 kérdése.

A szerző három mozzanatra hívja fel a figyelmet יְהוָה-t illetően. Először arra a legszükségesebb ellentanúságra, ami a 9,15–22 szakaszban hangzik el Jób szájából, ahol a 22. v. יְהוָה erkölcsi közömbösségét állítja: „... elveszít ő ártatlant és gonoszt!”²⁵ Másodsor: szembeötlő a יְהוָה név hiánya a 38. részig. Brueggemann a célon való túllövésnek minősíti ezt a stratégiát, mert ez arra utal, hogy Isten hiányzik Izráel alaptanúsági vitájából, s a vita nem érinti őt. A harmadik vonás az, hogy יְהוָה nem avatkozik be a vitába, nem védi magát. A 28. rész is יְהוָה rejttségéről, távolságáról tanúskodik, ami nem hallgatást, hanem titkot jelent. Az „Úrnak félelme: az a bölcsesség” (28,28) következtetés a Péld 3,7–8 tanítását fogalmazza újra, de nem jelent megoldást, különben nem tevődne fel az 1,9 és a 21,7 kérdései.

Jóbnak nincs mit kezdenie a forgószelemben megjelenő Isten válaszával, de Isten tudára adja, hogy komolyan veszi őt, és ezért szólal meg. Elérhető akar lenni Jób számára, de hatalmas, szemrehányó, megsemmisítő, nem figyel Jób kérdésére, nem avatkozik bele az igazságosságról, erkölcsi megbízhatóságról szóló vitába. Válasza inkább lehengetés, mint szolgálja helyzetének átélése. Ez az isteni válasz Jób ellentanúságát érvényteleníti, mert ebben יְהוָה olyan Istenként jelenik meg, aki túl van az ember morális számításain. Jób és barátai egy bálványkép felett vitáztak. Azonban יְהוָה itt „Istenek túli Isten”, aki megtagadja Jóbtól (és Izráeltől) a morális megfelelés (moral symmetry) nyugalmát. Jóbnak (és Izráelnek) olyan világban kell élnie, ahol semmit sem lehet eldönteni, semmi sem biztos, megbízható, csupán Isten ellenállhatatlansága”.²⁶

²⁵ A 20. versben ez olvasható: „Ha igaznak mondanám magamat, a szájam kárhozzatna engem; ha ártatlannak: bűnössé tenne engemet.” Brueggemann ennek alapján יְהוָה-nak a hamis tanúaszt illető következetlenségéről szól, azaz őt az עֵקֶשׁ (hif.: *elbajlottnak nyilvánít*) alanyának tekinti – Brueggemann, 389. A párhuzam második tagjának rejtett alanya azonban nem יְהוָה, hanem a Jób szája; יְהוָה csak akkor lehet alany, ha metaforikus kapcsolatban állna az utóbbival (vö. 15,6: „a te szád kárhozzat téged, ... és a te ajkaid bizonyítanak ellened.”).

²⁶ Tillichre utal; Brueggemann, 391.

Jób titokzatos válasza is ezt látszik alátámasztani (ld. a יהוה megjelenése utáni a 42,1–6-ot). Eltűnik a 21,7 kérdésének és a 9,20 skk állításának megalapozottsága. Nem azért, mert válasz hangzott volna el, hanem azért mert יהוה megjelenése után már senkit sem foglalkoztat. Brueggemann titokzatosnak nevezi az epilógust is. Ebben יהוה úgy értékeli Jóbot, mint aki „igazán szól” róla; valószínűleg azért, mert nem alkudott meg a tapasztalat és az ideológia konfrontációjában. Isten elvezette szentségének szférájába, üggyé tette a helyzetét, a jogosság kérdését. A szerző ennek kapcsán az embernek azt a lehetőségét, jogát és kötelességét látja, hogy a jogosságot Isten szentségében vizsgálja.

Brueggemann azzal magyarázza Jób helyzetének helyreállítását, hogy a szenvedés csak próba volt, és nem az Istennel való kapcsolattartás valamely új szintje. A könyv végén יהוה újra hűséges: helyreállítja a sorsokat, Jób pedig ismét igaz, büngyülölő, istenfélő. Ebbe a világba pedig beleillik a barátok szempontja is. Mindezek után azonban sem יהוה, sem Jób nem marad ugyanaz, aki volt. יהוה nem tér vissza a mennyei udvarba, nem kérdez rá a sátánra, helye az élet realitásaiban van, „partnere a merésznek és az engedelmesnek”.²⁷ Brueggemann szerint a Jób könyve nyitott marad, nem tisztázza a kezdeti kérdést: Jób nem kap választ arra, hogy miért gyarapodnak a gonoszok; יהוה sem tudja végül, hogy önzetlenül szolgálja-e őt Jób, de egymást kölcsönösen tisztelő és értékelő partnerekként folytatják kapcsolatukat.²⁸

Eichrodt azt állította, hogy Jób ítélőbírót keres a démoni istennel szemben. Eszerint a Jób szenvedését egy „más isten” okozza, akit a megfizetés-tan termel ki a szenvedő címszereplő számára. A brueggemanni értelmezés összefüggésében feltehető a kérdés: van-e egyáltalán realitása ennek a „más istennek”? Hogy valóságos, azt a Jób szenvedése igazolja, sőt ennek vonásai a képanyag szintjén közel állnak a próféták által felmutatott ítélő Isten-képhez, amit Eichrodt maga is elemez.²⁹ Isten negatív vonásait, tehát, nem megnyilvánulásai adják, hanem az, hogy kivel szemben nyilvánul meg ilyenként. Brueggemann arról ír, hogy az eltorzult יהוה-közvetítés (ami ez esetben a bölcsesség által felvállalt megfizetés-dogma) magát יהוה-t torzítja el; illetve azt is megállapítja, hogy a יהוה-ról való hamis beszéd bálványt formál Istenből.³⁰ Akkor hát יהוה negatív vonásai a „bálványteremtés” következményei lennének? Ha a Jób könyvének elején állna a teofánia-jelenet (ami a könyvben feltett kérdéseket érvényteleníti), akkor nem merülne fel az ártatlan szenvedés jogtalanságának kérdése, nem kérdőjeleződne meg az alaptanúság Istenének megbízhatósága? A prológus mennyei jelenetei megvédnek ettől a félreértéstől.

Bálvány lehet a megfizetés-tannak „engedelmeskedő” יהוה, de ugyanúgy azzá válhat a Jób által látott Isten is. Végül pedig ott állnak a teofánia, valamint a kerettörténet יהוה-alakjai. Minek alapján állítható egyik Isten-képről az, hogy bálvány, a másikról pedig az, hogy „eredeti”? Valóban elkerülhetetlen egy olyan ontológiai megalapozású, „szövegen túli”, kiegyensúlyozott Isten-kép, ami mérceként szolgálhat akár a szöveg tanúságával szemben is?

²⁷ Brueggemann, 393.

²⁸ Uo. 386–392.

²⁹ Eichrodt, I., 379–380.

³⁰ Brueggemann, 135–139.

Az eltérő értelmezési módszerek és modellek különböző megoldásokhoz vezettek. A két történeti megközelítés természetesen valamiféle fejlődéssel magyarázza az istenkép ellentmondásait, mégha ezzel nem is vitatja el ezek meglétét יְהוָה-ban.

A szinkronikus vizsgálat kiélesíti a feszültséget, mintegy nem hagy mentséget, magyarázatot a megmagyarázhatatlan isteni aspektusokra. Figyelni kell azonban arra, hogy az ellentanúságot megelőzi a יְהוָה szabadításáról szóló alaphitvallás, illetve követi ezt a „kéretlen tanúság”, ami minden pozitív és negatív tapasztalat mellett is az Istennel való közösség *summum bonum*áról szól. Ezt az élményt erősíti meg az Újszövetség is.

Megállapítható tehát, hogy יְהוָה negatív aspektusainak vizsgálatában az ószövetségi tudománynak mindig szükséges újrafogalmaznia korábbi következtetéseit; a rendszeres teológiának nem szabad túlharmonizálnia az Istenről szóló tant; végül a homilétának arra kell vigyáznia, hogy Isten tényleges valóságáról tegyen tanúságot, mert Isten a tanúság révén válik láthatóvá.

Felhasznált irodalom

- Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament – Testimony, Dispute, Advocacy*. 2. Ed. Fortress Press, Minneapolis 2005.
- Eichrodt, Walter: *Theology of the Old Testament. I.* Westminster Press, Philadelphia 1961. (A hatodik német kiadásból fordította John Baker.)
- Eichrodt, Walter: *Theology of the Old Testament. II.* Westminster Press, Philadelphia 1967. (Az ötödik német kiadásból fordította John Baker.)
- Rad, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája. I.* Ford. Görföl Tibor. Osiris, Budapest 2000.
- Rad, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája. II.*, Ford. Bendl Júlia és mások. Osiris, Budapest 2001.

Negative Aspects in the Picture About יְהוָה

Approaches of Three Writers of Old Testament Theology

Different modes of interpretation drive to different conclusions. This study examines these differences in the works by W. Eichrodt-, G. von Rad- and W. Brueggemann of Old Testament theology. The two former authors use the historical interpretation, while the third one is the representative of the rhetorical and narrative theology.

The theme of Yahweh's negative aspects is always a stumbling-block not only for laymen, but also for the scholars of theology. Differences deriving from interpretation are illustrated through three biblical examples: the heavenly scenes in 1Kings 22 and Isaiah 6, Saul's story, and that of the Book of Job.

The present study intend to show that the diachronic approach aims at resolving the dissonances found in the texts about Yahweh's unexplainable deeds using a kind of development-theory of religion or of literary forms (laying stress on the harmonizing contexts of covenant or of salvation-history). As opposed to this, the synchronic examination of texts reveals a „never-accomplished” concept about God. Thus we may conclude that the open-ended testimonies about God and the dissonances between them must keep the disciplines of theology ready to modify or rewrite their conclusions.