

# Hogy rá ne szedjen minket a Sátán

## Adalékok két bibliai enigma értelmezéséhez

SIMON T. LÁSZLÓ OSB

### Abstract

The present study is focusing on two biblical texts: the *Book of Job*, with special attention paid to the figure of Satan, and the last petition of the Lord's Prayer in Matthew's Gospel (6,13). Job's theophoric name can be interpreted as a question: "where is the father"? Where is God, especially when experience witnesses to his absence? At the heart of Jesus' teaching one finds his unshakable conviction: God is father. If it is so, then, why is "evil" highlighted at the end of the Lord's Prayer? This study aims at spotting some of the questions raised by these biblical texts, and it also gives, however tentatively, some explanations and solutions.

**Keywords:** *Satan, evil, Book of Job, temptation, Lord's Prayer*

**Kulcsszavak:** *Sátán, gonosz, Jób könyve, kísértés, Miatyánk*

### I. ÁL(-)ARCOK

Biagio da Cesena (1463–1544) nevét vélhetőleg történelmi monográfiák jegyzetanyagába számúzta volna az utókor, amennyiben a pápai szertartásmester arcvonásai nem tűntek volna föl a Sixtus-kápolna *Utolsó ítélet* freskójának az alakjai között. E különös részlet keletkezéstörténetét Giorgio Vasari<sup>1</sup> elbeszéléséből ismerjük:

---

SIMON T. LÁSZLÓ bencés szerzetes, teológus, magyar–angol szakos tanár, a Pontificio Ateneo Sant'Anselmo Egyetem Bibliatudomány Tanszékének professzora és a Saint John's University, Collegeville (USA) tanára; l.simon@anselmianum.com

<sup>1</sup> GIORGIO VASARI: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 597 (válogatta, az előszót és az életrajzi bevezetőket írta és a képaláírásokat összeállította Vayer Lajos; fordította Zsámboki Zoltán).

„Michelangelo a freskónak már több mint háromnegyed részét elkészítette, amikor a pápa megnézte a művet; messer Biagio da Cesena, az udvar szertartásmestere, aki igen szörszálhasogató ember volt, elkísérte őszentségét a kápolnába; amikor megkérdezték a véleményét, azt mondta, illetlen dolog egy ilyen szent helyre ennyi meztelen alakot festeni, akik oly szégyentelenül feltárják szemérmüket, s a freskó nem pápai kápolnába, hanem fürdőházba vagy csapszékbe való; Michelangelót felbosszantották ezek a szavak, s hogy bosszút álljon, alig távozott el messer Biagio, emlékezetből élethűen lerajzolta, pedig a modell nem állott előtte; a szertartásmestert ábrázolta a pokolbéli Minósz alakjában, aki egy nagy csapat ördög között áll, s a lábára kígyó tekerőzik. Messer Biagio pedig hiába könyörgött a pápának meg Michelangelónak, hogy emez fesse át az arcvonásait, képmása örök emlékeztetőül ott maradt, ma is látni lehet.”

Minósznak, a lelkek alvilági bírójának ilyenén ábrázolásmódja azonban messze túlmutat a művészettörténeti anekdoták világán. Daniel Arasse<sup>2</sup> hívta fel a figyelmet arra, hogy a XV. és a XVI. század folyamán az ördögábrázolás gyökeresen átalakult. Míg az előző századokban az állati és emberi vonásokat ötvöző, a képzeletet szabadjára engedve megformált hibridek jelenítették meg a démonit, szembeszökővé téve, hogy az ördögtől megszállott elveszíti emberi vonásait; a humanizmus látásmódja szerint, elsősorban Leon Battista Alberti (1404–1472) *De pictura* (1435) című művének a hatása alatt magában az emberben lakozó démoni lesz az ábrázolás tárgya. Arasse ennek az átalakulásnak – melynek történetesen a pórus jár Biagio da Cesena démonivá torzított portréja tökéletes illusztrációja – a gyökerét a festészetre vonatkozó elméleti reflexióban találja meg. A reneszánsz kibontakozása idején a festészet mnemotechnikai szerepe eltűnik, állapítja meg. Feladata többé nem a pro memoria, hanem a retorikai meggyőzés, az érzelmek közlése és a befogadó önismeretének gyarapítása. Nem véletlen az sem, hogy Alberti éppen Narcissust állítja elének a festészet feltalálójaként, mivel, mondja, „mi más a festészet, mint a művészet által annak a hasonlónak a fölfedezése, ami a kút vizének a felszínén megjelenik”.<sup>3</sup> Ebben a korszakban a hibrideket fölváltja a démoninak otthont adó eltorzult arcok sora. Vagy ahogy jóval később Goethe Mephistophelese összegzi a változást: „A kultúrától, mely mindent benyálaz, / Nem marad az

---

<sup>2</sup> DANIEL ARASSE: *Il ritratto del Diavolo*, Nottetempo, Roma, 2012, 25.

<sup>3</sup> LEON BATTISTA ALBERTI: *De pictura*, Edizioni Polistampa, Firenze, 2012, 67.

ördög sem száraz; / Eltűnnek az északi fantom-barmok, / Rajtam sincs fark, / szarv, se karmok”.<sup>4</sup>

A démoni ábrázolását illetően jól szemlélhetjük ezt az átalakulást akár Michelangelo életművén belül is. A *Szent Antal megkísértése* – melyet egyik legkorábbi (1487–1488) festményeként tartanak számon – tradicionális, hibrid szörnyekként jeleníti meg a démonokat. Az *Utolsó ítélet* freskót 1541 karácsonyán leplezték le „Róma és az egész világ ámulatára és csodálkozására”.<sup>5</sup> Hieronymus Bosch (1450–1516) két alkotása viszont azt illusztrálja, hogy a két egymástól gyökeresen eltérő ábrázolásmód nemcsak egy életművön belül szemléltetheti az átalakulást, hanem szinte egy időben keletkezett műveken is tetten érhető, s a démoni kétféle megjelenítése alkalmasint a festmény tárgyból kiindulva magyarázható. Bosch *Szent Antal kísértéseit* 1501-re datálják, az *Út a Kálváriára* kép pedig valószínűleg 1503–1504 körül keletkezett. Végül a humanizmus intellektuális horizontjából, állapítja meg Arasse,<sup>6</sup> teljesen kiszorul a démoni ábrázolása. A XVII., illetve a XVIII. század folyamán egyetlen nagy művész sem készített jelentős ördögábrázolást, s amikor a romantika idején Goya, valamint Blake festészetében újra megjelennek a démonok, nem a devocionalitás, hanem a művészi képzelet világához kötődnek.

Skóciai VI. Jakab – aki 1603-tól I. Jakabként lett az egyesült Skócia és Anglia királya – 1597-ben könyvet jelentetett meg *Daemonologie* címmel, amely többek között abban kívánt eligazítást nyújtani olvasói számára, miként ismerhetők fel a boszorkányok, és hogyan lehet védekezni ellenük. Többek szerint az 1606-ban keletkezett *Macbeth*ben azért kaptak oly fontos szerepet a „vészlények”,<sup>7</sup> mert Shakespeare kedvébe akart járni a királyának, aki egyébként társulatának is patrónusa volt. Kállay Géza<sup>8</sup> arra is felhívja a figyelmet, hogy a *weird* szó, jóllehet hatszor fordul elő a drámában, de csak háromszor ebben az alakban. A másik három alkalommal a *wayward*, illetve *weyward* formában. A *wayward* pedig ma is él az angolban, és ‘bogaras’-t, ‘csökönyös’-t, ‘kiszámíthatatlan’-t, ‘hóbortos’-t jelent. Következésképpen, mondja Kállay, „ha a

---

<sup>4</sup> JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: *Faust*, I/2495-8, Matúra klasszikusok, Ikon, Budapest, 1994 (fordította Márton László; a kötetet szerkesztette, a mű szövegét sajtó alá rendezte, a szemelvényeket és a képeket válogatta, a jegyzeteket írta Kocziszky Éva).

<sup>5</sup> GIORGIO VASARI: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, i. m., 600.

<sup>6</sup> DANIEL ARASSE: *Il ritratto del Diavolo*, i. m., 51.

<sup>7</sup> Kállay Géza fordítását követem. WILLIAM SHAKESPEARE: *Macbeth*, Liget, Budapest, 2014 (fordította, jegyzetekkel és bevezetővel ellátta Kállay Géza). Kállay (23.) mutat rá arra, hogy a korabeli angolban a *weird* ‘végzetes’-t jelentett.

<sup>8</sup> Uo. 24.

lényeket »wayward sister«-eknek, 'hóbortos nénék'-nek tekintjük, akkor leginkább »földöntúli« hatalmuk oszlik köddé: lehetnek egyszerű, bolondos, csavargó vénasszonyok. Ekkor Macbeth és Banquo felelőssége is jelentősen megnő; ha csak »számukra léteznek« boszorkányokként, a két bajtárs nem háríthat semmit a »végzetre«. A véslények tehát makacsul sokértelműek maradnak, állapítja meg Kállay.<sup>9</sup> „Sokértelműségük azonban éppen a darab egyik kulcskérdéséhez vezet el bennünket: mennyi részük van Macbeth gyilkos terveiben a véslényeknek, vagy tekintsük-e e »három nővért« a macbethi (és banquói) becsvágy testet öltött »kivetülésének?»

Úgy tűnik, hogy démoni megjelenésének egyik meghatározó eleme éppen a sokszínűség. Arasse<sup>10</sup> utal arra, hogy Jean Wier<sup>11</sup> (1515–1588) németalföldi orvos és démonológus *De praestigiis daemonum* (1563) című, az ördög cselveteit tagláló művében nem kevesebb, mint 7 405 926 névvel megkülönböztethető démon létét feltételezte. Ehhez az elképesztő számhoz képest Dante ördögöktől ugyancsak népes *Inférnója* aligha formálhat igényt arra az enciklopédikus teljességre, amelyre a szerző és az utókor egyaránt méltónak tartotta.

A következőkben két bibliai szöveg vázlatos bemutatására teszünk kísérletet. Az egyik *Jób könyve* (a továbbiakban: *Jób*) különös tekintettel a Sátán szerepére, a másik pedig a *Miatyánk* utolsó kérése a *Máté-evangéliumban* (Mt 6,13).

## 2. „VAJON HIÁBA FÉLI JÓB AZ ISTENT?”

A 'hiába' (*hinnám*)<sup>12</sup> határozószó kétszer hangzik el a könyv bevezetését alkotó elbeszélésben (*Jób* 1–2). Először (1,9) abban a kérdésben, amelyben a *szátán*<sup>13</sup> Jhwh Jóbot dicsérő szavait kommentálja (lásd a fenti alcím); másodszer pedig (2,3) magának Jhwh-nek a szavaiban, amikor a *szátán*hoz fordulva megismétli Jób dicséretét, aki a családját és vagyonát érő veszteségek ellenére ugyanaz maradt, mint akinek az előző fejezetben megismertük: „Fölfigyeltél-e szolgámra, Jóbra? Nincs hozzá fogható a földön. Feddhetetlen és becsületes, féli Istent,

---

<sup>9</sup> Uo. 28.

<sup>10</sup> DANIEL ARASSE: *Il ritratto del Diavolo*, i. m., 57.

<sup>11</sup> Németesen Johann Weyer, latinosan Johannes Wierus.

<sup>12</sup> A héber szavak átírásánál mellőzzük a transliterációt, s bár több szempontból is pontatlan, az ejtésből kiinduló átírással, transzkripcióval élünk.

<sup>13</sup> Az írásmód magyarázatát lásd alább.

és kerüli a rosszat. És még mindig ragaszkodik feddhetetlenségéhez, jóllehet fölingereltél ellene, hogy *hiába* tönkretegyem.”<sup>14</sup>

Linafelt és Davis rámutatnak, hogy a határozószó elsődleges kontextusa másutt az Ószövetségben az üzleti élet, a gazdálkodás világa.<sup>15</sup> A különböző fordítások, állapítja meg *Jób könyvének* egyik legavatottabb szakértője, David Clines,<sup>16</sup> két alapjelentésre vezethetők vissza: ‘ok nélkül’, illetve ‘eredménytelenül/hatástalanul’. Azért jutottunk a ‘hiába’ fordításra, mert ez a határozó mindkét jelentést magában foglalhatja. Az 1,9-ben a *szátán* osztja Jhwh (v. 8), valamint az elbeszélő (v. 1) értékelését, és nem áll szándékában az sem, hogy kétségbe vonja Jób páratlan jámborságát, feddhetetlen voltát. Kétkedő s elbizonytalanító kérdése – s ez távolról sem ‘sátáni’ kétely, sőt inkább a szentté avatási eljárásokban 1983-ig jelentős funkciót ellátó, a jelölt életének hitelességét minél több szempont alapján latoló *advocatus diaboli* szerepére hasonlít – arra vonatkozik, milyen kapcsolat tételezhető Jób istenfélő volta és gazdagsága között. Clines<sup>17</sup> éleslátó megjegyzése tanulságos eligazítással szolgál. Jóllehet a könyv értelmezéstörténete, mondja, az ártatlan ember szenvedésének a kérdését állította a figyelem fókuszába, *Jób* kiindulópontja egy egészen más problematika. Nevezetesen az a kérdés, vajon a főszereplő gazdagsága feddhetetlen jámborságának a következménye-e. Ez a témakör pedig, mutat rá Clines,<sup>18</sup> már az elbeszélés felütésekor, a cselekmény menetét kijelölő első *waw-consecutivum*ban ott lapul (1,2): ez a *waw* ‘és’ valójában azt jelenti itt, hogy ‘és így’: „Élt Úc földjén egy Jób nevű ember. Feddhetetlen és becsületes volt, félt az Istent, és kerülte a rosszat, és így hét fia és három lánya született” (1,1sk). A *szátán* kérdése (1,9) tehát azzal a javaslattal él, hogy Jhwh vegye el a jólétet, s lássuk, megmarad-e a feddhetetlen jámborság, s vajon a jutalmazás bizonyos-

---

<sup>14</sup> Amennyiben másként nem jelzem, akkor a saját fordításomról van szó. A *Református Új Fordítás* (a továbbiakban RÚF) mindkét helyen az ‘ok’ szóval fordítja a héber határozószót. Ugyanígy a *Károli Revideált*, illetve a *Káldi-Neovulgáta* is. A *Szent István Társulat fordítása* megváltoztatja a mondat értelmét a 2,3-ban, ugyanis az előző mellékmondat állítmányához rendeli a határozószót: „Hiába ingereltél föl, hogy tegyem tönkre”. A *hinnám* határozószó fordításáról lásd: TOD LINA FELT – ANDREW R. DAVIES: Translating 𐤒𐤓 in Job 1,9 and 2,3. On the Relationship between Job’s Piety and His Interiority, VT 63 (2013/4) 627–639.

<sup>15</sup> Ter 29,15; Kiv 21,2.11; Iz 52,3; Jer 22,13.

<sup>16</sup> DAVID J. A. CLINES: *Job 1–20*, WBC, Word Books, Dallas TX, 1989, 42.

<sup>17</sup> DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, in Willem André Maria Beuken (ed.): *The Book of Job*, BETL 114, University Press, Leuven, 1994, 18 (1–20).

<sup>18</sup> DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 19.

sága nélkül is félné Jób az Istent? Szavai tehát azt sugallják, hogy ok-okozati összefüggés van pietás és prosperitás között. Más szóval *Jób* azt a derülátó és módfelett szimplifikált világgépet is megkérdőjelezi, amelyet a *Példabeszédek könyvének* bizonyos mondatai tükröznek: „Az igazság megtartja a feddhetetlenül élő, a bűn pedig a vétkes bukását okozza” (13,6).

A *Jób*-ban a *szátán* nem tulajdonnév,<sup>19</sup> hanem funkciót jelöl. Alakja nem ördögi, hanem a (köz)vádló szerepét tölti be. A vád pedig ez: Jób jámborsága és feddhetetlensége érdekből fakad. Nincs érdekmentes vallásosság, hirdeti. Következésképpen Jhwh irányelvi és stratégiája – jutalomban részesíteni a jámbor, igaz, becsületes embert – elhibázott, és nemkívánatos következményekhez vezet.

Nemrégiben Ryan E. Stokes<sup>20</sup> meggyőző érveket fogalmazott meg arról, hogy a *szátán* funkcióját a *Jób*-ban, illetve a *Héber Bibliában* az ügyész, a közvádló<sup>21</sup> szerepével azonosítani nem más, mint anakronizmus. Stokes<sup>22</sup> először a narratív szövegeket vizsgálja, és arra a következtetésre jut, hogy az ‘ellenfél’ fordítás, bár nem teljesen elhibázott, mégsem pontos. A *szátán* ugyanis ezekben a textusokban nem általánosságban vett ellenlábast jelöl, hanem vad, erőszakkal élő, a másik életére törő támadót:

1Sám 29,4: „A filiszteusok vezérei azonban felháborodva ezt mondták neki [Ákisanak]: Küldd el ezt az embert [Dávidot], térjen vissza a maga helyére, amelyet kijelöltél neki! Ne jöjjön velünk a csatába, nehogy az ellenfelünk (*szátán*) legyen, amikor harcra kerül a sor! Mert mivel nyer-

---

<sup>19</sup> Mivel mindmáig vitatott, hogy az 1Krn 21,1-ben a *szátán* valóban tulajdonnévnek tekinthető-e (a részletekről lásd SARA JAPHET: *1 & 2 Chronicles*, OTL, Westminster John Knox, Louisville, 1993, 374sk), Peggy L. Day (*An Adversary in Heaven*, HSM 43, Scholars Press, Atlanta, 1988, 128sk) álláspontját tartjuk meggyőzőnek: a Kr. e. II. századtól adathozható a *szátán* szó tulajdonnévként való használata (*Jubileumok könyve* 23,29; illetve *Mózes testamentuma* 10,1). Day szerint mindkettő a IV. Antiokhosz Epiphánész uralkodása alatti, zsidók ellen irányuló vallásüldözés idejére datálható (Kr. e. 168 körül). Az ennél korábbi apokrif iratokban, bár hallunk gonosz démonokról vagy bukott angyalokról, ezek a szövegek nem utalnak ezekre a lényekre a *szátán* névvel. *Tobit/Tóbiás könyve* például Azmodeusról beszél (3,8.16), *Énok első könyve* pedig Shemjázáról (6–11) beszél.

<sup>20</sup> RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, *JBL* 133 (2014/2) 251–270.

<sup>21</sup> Az ügyészség a büntetőeljárásokban a közvádló szerepét betöltő, nyomozást, büntetés-végrehajtást és a közigazgatási és más intézmények működésének törvényességét felügyelő állami szerv.

<sup>22</sup> RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 253.

hetné vissza jobban ura kegyeit, mint ezeknek az embereknek a fejével?”  
(RÚF)

1Kir 5,18: „De most Jhwh, az én Istenem nyugalmat adott nekem mindenfelől. Nem fenyeget sem ellenség (*szátán*), sem veszedelem.”

2Sám 19,22–24: „De megszólalt Abisáj, Cerújá fia, és ezt mondta: Hát nem kell Simeinek meghalnia azért, hogy szidalmazta Jhwh fölkenntjét? Dávid azonban ezt mondta: Mi dolgom veletek, Cerújá fiai? Miért lesztek ma *szátán*ná számomra? Miért kellene ma bárkinek is meghalnia Izraelben? Hiszen tudom én, hogy ma lettem ismét Izrael királya! Simeinek pedig ezt mondta a király: Nem kell meghalnod! Meg is esküdött neki a király.”

A harmadik szövegben Abisáj szavaira egy korábbi megszólalása vet fényt: „Akkor ezt mondta a királynak Abisáj, Cerújá fia: Hogy meri ócsárolni az én uramat, királyomat ez a döglött kutya?! Hadd menjek oda, hogy levágjam a fejét!” (2Sám 16,9). Továbbá Dávid kérdése is – „Miért kellene ma bárkinek is meghalnia Izraelben?” – azt valószínűsíti, hogy Abisáj szerepe nem az, hogy valaki ellen vádat emeljen, hanem hogy lemészárolja azt, akiről éppen szó van.

Szám 22,22: „Isten azonban haragra gerjedt, amiért Bálám elment. Ezért odaállt az Úr angyala *szátán*ként az útra. Ő a szamarán ügetett, és vele volt két szolgája is.”

Szám 22,32–33: „Jhwh angyala ezt mondta neki: Miért verted meg a szamaradat már háromszor? Mint *szátán* jöttem eléd, mert ellenemre való ez az út. A szamár látott engem, azért tért ki előlem háromszor is. Ha nem tért volna ki előlem, téged meg is öltelek volna, azt pedig életben hagytam volna.”

Amennyiben a szamár nem védte volna meg Bálámot, akkor Jhwh angyala megtette volna azt, amit jelen helyzetben feladatköre – *szátán* – követel: megölte volna.

A *szátán* főnévnek, valamint az azonos gyökből származó igének a *Zsoltárok könyvében* való előfordulásait vizsgálva<sup>23</sup> Stokes arra a megállapításra jut, hogy lehetetlen volna bizonyítani, hogy ezekben a szövegekben ez a szó nem jelöl 'vád'-at vagy 'vádló'-t. Mindazonáltal, teszi hozzá, a másik életére törő, halálos támadás – kivált a 109. zsoltárban – nem tekinthető elhibázott interpretációnak. Hasonló eredményre jut a Zak 3,1 vizsgálata során: „Azután megmutatta nekem Józue főpapot, aki Jhwh angyala előtt állt, meg a *szátánt*, aki a jobb keze felől állt, hogy kivégezze”. Stokes<sup>24</sup> ez utóbbi szöveggel kapcsolatban ismét elismeri, hogy a 109. zsoltárhoz hasonlóan itt is elfogadható volna az a magyarázat, amely jogi síkon, törvényszéki kontextust tételezve interpretálná a *szátán* szerepét: „jobb keze felől állt, és vádolta őt” (RÚF).

A Jób 1–2 szakaszban tizennégyyszer fordul elő a határozott névelővel ellátott *szátán* főnév. Stokes<sup>25</sup> úgy véli, hogy a *Jób* nem teszi egyértelművé a szó jelentését: 'ellenfél'; 'vádló'? S ha igen, akkor milyen értelemben. Sőt Jóbnak mint szereplőnek a komplex volta is megnehezíti a *szátán* identitásának tisztázását. „A *szátán* eltávozott Jhwh színe elől, és megverte Jóbót rosszindulatú fekélyekkel tetőtől talpig” (2,7). Ezzel az *exittel* nemcsak Jhwh színe elől, hanem a könyv cselekményéből is távozik a *szátán*. Alakját azonban még enigmatikusabbá teszi, mutat rá éles szemmel Stokes,<sup>26</sup> hogy az elbeszélő ismételt szükségét látja annak, hogy Jhwh a *szátán* végrehajtói beavatkozásának határt szabjon.<sup>27</sup> Valószínűsíthető tehát, hogy alakjában jelen vannak azok a vonások, amelyeket a narratív szövegekben fentebb láttunk: (ítélet)végrehajtó, akinek a közbelépése halálos kimenetelű. Mindazonáltal beavatkozása alapján a *Jób* elején nem minősíthető sem rosszindulatúnak, sem gonosznak, sem cinikusnak vagy *agent provocateur*nek.<sup>28</sup> Jelenléte „az Isten fiai” között és az a fesztelenség, amellyel a mennyei udvartartásban fellép, több értelmező számára a kerettörténet politeista felmenőiről lebbenti le a fátylat. Kétségtelen, a szakirodalom a *Jób*-ban olvasható történethez hasonló és a bibliai szövegnél jóval korábbi műveket is számon tart. Mindazonáltal nem szabad figyelmen kívül hagynunk,

---

<sup>23</sup> Zsolt 38,21; 71,13; 109,4.6.29.

<sup>24</sup> RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 266.

<sup>25</sup> RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 267.

<sup>26</sup> RYAN E. STOKES: Satan, Yhwh's Executioner, i. m., 268.

<sup>27</sup> 1,12: „Mindenét a kezedbe adom, csak rá magára nem vethetsz kezet”; 2,6: „a kezedbe adom, csak az életét kíméld meg”.

<sup>28</sup> Ez utóbbira jó példa, miként írja újra az 1Krón 21 a 2Sám 24-ben elbeszélte epizód: „Újra fellángolt az Úr haragja Izrael ellen, és ismét felingerelte ellenük Dávidot” (2Sám 24,1a); „A sátán Izrael ellen fordult, és rászedte Dávidot” (1Krón 21,1a).

hogyan az Ószövetség írásait meghatározó monoteizmus számára, úgy tűnik, nem okozott gondot a mennyei szféra lakóinak illetően ábrázolása, s az sem, hogy másutt Jhwh, illetve „Jhwh angyala” cselekvését nemegyszer szintaktikailag is megkülönböztethetetlené teszi a bibliai narratíva. Vagy ahogy Clines<sup>29</sup> mondja: Isten „immanens és transzcendens jelenlétének ellentmondásai rejtélyesen rendszertelenül tárulnak fel előttünk”. A *Téremtés könyve* ún. P (papi) szövegeinek szerzője például, mondja Clines, kényesen ügyel arra, hogy az Örökkévaló transzcendens voltát minden kétséget kizáróan nyomatékosítsa olvasói előtt. Ennek ellenére zavarba ejtő természetességgel említi meg, hogy miután a bárka elkészült, s Noé háza népével és az állatokkal együtt bement, „az Úr bezárta Noé mögött az ajtót” (7,16)

Mi tehát a *szátán* szerepe a *Jób* első két fejezetében? „Valaki megrágalmazhatta Josef K.-t, mert noha semmi rosszat sem tett, egy reggel letartóztatták”. Ezzel az emlékezetes mondattal kezdődik Kafka *A per* című regénye.<sup>30</sup> S bár több értelmezője szerint a regénynek a *Jób*-ig nyúló gyökerei vannak, azt mondhatnánk, hogy Kafka művét többek között a mennyei epizód hiánya teszi borzongatóan nyugtalanítóvá. A *Jób*-ban a bevezető két fejezetnek a könyv elbeszélő, illetve retorikai stratégiájában fontos szerep jut. Ez a prólógus a cselekmény kifejlését monoteista távlatba állítja, ugyanis egyértelművé teszi, hogy Jhwh – és nem a *szátán* – kezében futnak össze a szálak<sup>31</sup> (vö. 42,11). Továbbá a kezdet kezdetén megkérdőjelezhetetlen bizonyosságként áll az olvasó előtt: *Jób* ártatlanságához nem férhet kétség.

A könyv datálásához segítséget nyújt, mondja Ernst Axel Knauf,<sup>32</sup> a szövegben található s első látásra mellékesnek tűnő információ. Utalást találunk a sábiaikra (1,15), illetve a káldeusokra (1,17). Mindkettő feltételezi Nabú-naidnak, az Újbabiloni Birodalom utolsó királyának a jelenlétét az Arab-félszigeten Kr. e. 552 és 539 között. A 6,19 Téma karavánjairól beszél. Ez az Arab-félsziget északi részén található város valóban a sábiaiak legjelentősebb kereskedelmi központja volt. Miután azonban Kr. e. 400 körül a délebbre fekvő Ma'in fennhatósága alá került, jelentősége semmivé foszlott. A *Jób* 28-ban olvasható bölcsességhimnuszban található részletek a rézbányászat olyan módjára utalnak,

---

<sup>29</sup> DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 21.

<sup>30</sup> Szabó Ede fordítása.

<sup>31</sup> Vö. 42,11: „Részvétellel vigasztalták azért, hogy oly sok bajt bocsátott rá Jhwh”.

<sup>32</sup> ERNST AXEL KNAUF: Hiobs Heimat, *Welt des Orients* 19 (1989) 67sk (65–83).

amelyet Fainan híres bányáiban a VII. és VI. században alkalmaztak, viszont Kr. e. 400 körül, ha nem korábban, kimentek a gyakorlatból.

Jób fiktív otthona tehát az Arab-félsziget északi része Nabú-naid uralkodása idején. Az Újbabilóniai Birodalom utolsó királya Kr. e. 552-ben Édom elfoglalásával vette birtokba ezt a területet. Az V. században élt szerző valószínűleg azért is jelölte ki az Édom területére lokalizálható Úc földjén Jób lakhelyét, mert a helység nevében meghúzódó arab szó „változást” jelent,<sup>33</sup> s ez mintegy elővételezi a történet egyik kulcselemét. Jób nem tartozik Izrael népéhez. Lakhelye a puszta, a sivatag peremén van: ott, ahol a lakott világ a kaósszal határos.

A könyv szerkezete, első látásra legalábbis úgy tűnik, könnyen átlátható. A keret (1,1–2,13, valamint 42,7–17) narratív prózája verses dialógusokból és monológokból álló érvelések sorát (3,1–42,6) fogja közre. A keret alkalmasint egy régi, közel-keleti mesét dolgoz föl, melynek főszereplője az aggályosságig jámbor Jób, akit szörnyű csapások érnek.

Jöllehet a keresztény szóhasználat a főszereplő határokat nem ismerő türelmét dicséri, Jób valójában a Bibliának talán a legtürelmetlenebb szereplője. Többek között azzal vádolja Istent, hogy nem kormányozza adekvát módon a világot, sőt barátaival folytatott dialógusainak egyik konklúziójaként kétségbe vonja a világ morális rendjének a létét is. Kibékíthetetlen ellentét feszül az előszó türelmes és a párbeszéd türelmetlen Jóbja között?

A recens szakirodalom<sup>34</sup> a korábbi magyarázatoknál sokkal árnyaltabban értékeli a keret és a könyv egészének a kapcsolatát. A prózai és verses szövegek egymásmellettsége a *Jób*-ban nem elszigetelt jelensége az Ószövetségnek. A keretelbeszélést sekélyes ponyvairodalomnak minősíteni súlyos tévedés volna. Ellenkezőleg, hangsúlyozza Clines nyomán Vogels, komplex, váratlan fordulatokban és kétértelmű részletekben bővelkedő szöveggel van dolgunk. Ezt a komplexitást Vogels a főszereplő két reakciójának a vizsgálata révén szemlélteti. Azért is tanulságos ezeknek a részleteknek a szemügyre vétele, mert belőlük a főszereplő lelki fejlődésének néhány mozzanata is kézzelfoghatóvá válik.

Jób reakcióját a rámért csapások első sora után az 1,20skk-ban olvassuk.

„Ekkor Jób fölállt, megszaggatta ruháját, leborotválta a fejét, földre borult, és így imádkozott: <sup>21</sup>»Mezítelenül jöttem ki anyám méhéből, és me-

---

<sup>33</sup> ERNST AXEL KNAUF: *Hiobs Heimat*, i. m., 71.

<sup>34</sup> Lásd pl. WALTER VOGELS: *Job's Empty Pious Slogans* (Job 1,20-22; 2,8-10) in Willem André Maria Beuken (ed.): *The Book of Job*, i. m., 369–376 bőséges bibliográfiával.

zítelenül térek oda. Jhwh ad, és Jhwh elvesz. Áldott legyen Jhwh neve.«  
<sup>22</sup>Mindazonáltal Jób nem vétkezett, és nem beszélt tiszteletlenül Istenről.”

Jób három gesztusa (a ruha megszaggatása, a haj leborotválása, a földre borulás) az Ószövetség hagyományában rendszerint a gyász rituális kifejezői,<sup>35</sup> de megnyilvánulhat általuk a szomorúság és a kétségbeesés is. Jób szavaiban ötvöződik, mondja Vogels, a közmondások élettapasztalata<sup>36</sup> éppúgy, mint a vallásos meggyőződésből táplálkozó bölcsesség (21b)<sup>37</sup> és a kultikus szóhasználatot idéző áldásformula (21c).<sup>38</sup> A rázuhanó csapások súlya alatt Jóbnak nincs ideje a gondolkodásra. Valójában nem is tudja, hogy mit mondjon. Szavai sztereotípiák, gesztusai konvencionálisak, mondja Vogels.<sup>39</sup> Később éppen a Jób életét elsodró lavina láttán a barátaitól is elpártol a szó (2,13). De amikor a főszereplő végül megszólal, első monológjában (3,1–26) pontról pontra semmissé teszi sztereotípiákból szőtt első reakcióját: megátkozza születése napját.<sup>40</sup> Míg korábban ellenállás nélkül elfogadta, hogy „Jhwh ad, és Jhwh elvesz”, most gyötrő kételyként tér vissza az egykori bizonyosság: „Miért ad a nyomorultnak világosságot, / és életet a megkeseredettnek?”

Amikor egy újabb csapás, a betegség roppantja össze, Jób reakciója (2,8skk) maga mögött hagyja a sztereotípiák világát:

„Jób fogott egy cserépdarabot, és a hamuban ülve azzal vakarta magát.  
<sup>9</sup>A felesége ezt mondta neki: »Még most is azon erősködsz, hogy feddhetetlen vagy? Átkozd meg [*bárék*] Istent, aztán halj meg!«<sup>10</sup>De ő így válaszolt neki: »Esztelen nők módjára beszélsz? A jót bizony elfogadjuk Istentől. A rosszat ne fogadjuk el?« Mindazonáltal Jób nem vétkezett ajkával.”

---

<sup>35</sup> Ter 23,7; 37,29; 2Sám 1,2; Iz 15,1; Jer 41,5; Mís 1,16.

<sup>36</sup> Qoh 5,14: „Ahogyan világra jött anyja méhéből mézítelenül, úgy távozik. Semmit sem kap fáradságáért, amit magával vihetne” (RÚF).

<sup>37</sup> Vö. 1Sám 3,18; Péld 10,22; 16,1,9: „Az embernek az értelme terveli ki útját, de az Úr irányítja járását” (RÚF); Sirák 11,14.

<sup>38</sup> Vö. Zsolt 113,2: „Legyen áldott az Úr neve most és mindörökké” (RÚF); Szám 6,24–26.

<sup>39</sup> WALTER VOGELS: *Job's Empty Pious Slogans* (Job 1,20–22; 2,8–10), i. m., 371.

<sup>40</sup> 1,21a, vö. 3,10sk: „miért nem zárta be anyám méhének ajtaját / és nem rejtette el szemem elől a nyomorúságot? / Miért nem születtem holtan? / Miért nem pusztultam el, amikor anyám méhéből kijöttem?” Később annak ad hangot, hogy alig várja, hogy sírba kerüljön (3,17.19).

Mivel a gyász gesztusairól szólva az Ószövetség sehol nem beszél arról, hogy a gyászoló „hamuba ül”, feltételezhetjük, mondja Vogels,<sup>41</sup> hogy itt nem rituális cselekvésről van szó. Az elbeszélő valószínűleg arra utal, hogy Jób a városon kívüli szemétdombon, a hamuban ülve ott talált cserépdarabokkal vakarja fekélyeit.<sup>42</sup> Most a főszereplő szavai sokkal rövidebbek, mint korábban. Az áldás hiánya szembeszökő, annál is inkább, mert felesége szavaiban ott találjuk – igaz, eufemisztikus idiómaként – a *barák* igét. Vogels finom érzékkel mutat rá arra, hogy míg az első reakcióban egyes számú, a másodikban többes számú igealakokat találunk. Pontosán az ellenkezője lenne logikus, mondja, hiszen Jób és a felesége veszítették el gyermekeiket<sup>43</sup> és vagyonuk<sup>44</sup> jó részét, míg a betegség csak Jóbot sújtja. Ennek ellenére Jób így beszél: „A jót elfogadjuk Istentől. A rosszat ne fogadjuk el.” Míg korábban konkrétan fogalmazott: „adni” és „elvenni”; most elvontabban fejezi ki magát: „elfogadni a rosszat”. Bár ez utóbbi megfogalmazás szintén feltételezi, hogy valaki „adja” a „rosszat”, Jób nem teszi egyértelművé, hogy kire utal. Első reakciójában háromszor szerepelt Jhwh neve, a másodikban egyetlenegyszer utal Istenre, s ekkor is az *Elohim* megnevezést használja. Az elsőben Jhwh az alanya az igéknek, a másodikban emberek.

A Biblia embere számára is köztudott, hogy a szavak tartalma és a szív gondolatai nem szükségképpen fedik egymást.<sup>45</sup> Ugyan miért tette volna hozzá az elbeszélő a pontosítást a második reakció zárszavához „ajkával”, teszi föl joggal a kérdést Vogels,<sup>46</sup> ha egyszerűen azt akarta volna állítani, hogy Jób egyáltalán nem vétkezett.<sup>47</sup> Bár Jób nem ad helyt felesége tanácsának, és nem mond átkot

---

<sup>41</sup> WALTER VOGELS: Job's Empty Pious Slogans (Job 1,20-22; 2,8-10), i. m., 372.

<sup>42</sup> A LXX értelmezése is emellett szól: „a szemétdombon/trágyadombon (*kopria*) a városon kívül”; „hogy a gennyet (*ikhór*) levakarja”.

<sup>43</sup> DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 7–10 mutat rá arra, hogy a női szereplők (Jób felesége és lányai, vö. 42,14) a könyv patriarchális értékrendjének az áldozatai: a peremre szorulnak.

<sup>44</sup> Ugyancsak DAVID J. A. CLINES: Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You if You Read It?, i. m., 5skk hívja föl a figyelmet arra, hogy nemcsak a főszereplő egy káprázatosan gazdag ember, hanem a könyv szerzőjének a szemhatára is a társadalom legfelső rétegére korlátozódik: nincs reális képe a szegénységről, sőt a szegényekre megvetéssel tekint.

<sup>45</sup> Péld 26,23: „Olyan, mint ezüstmáz az agyagedényen, a lelkesedő szavakkal takart gonosz szív”, vö. Péld 22,11; 24,2; Zsolt 21,2; 45,1.

<sup>46</sup> WALTER VOGELS: Job's Empty Pious Slogans (Job 1,20-22; 2,8-10), i. m., 376.

<sup>47</sup> Lásd Jób korábbi aggályait gyermekeivel kapcsolatban: „Amikor a lakoma napjai elmúltak, Jób értük szokott küldeni, és megszentelte őket. Korán reggel föl szokott kelni, és annyi

Istenre, szíve indulatoktól feszül, s amikor „megnyitja száját” (3,1), többé nem formulákban beszél.

Jób első monológjára (Jób 3) Elifáz válaszol (Jób 4–5). Először úgy tűnik, hogy vigaszt ajánl. Szavai akkor válnak a főszereplő számára elfogadhatatlanná, amikor az igazságról, igazságosságról kezd beszélni: „Emlékezz csak: elpusztult-e valaki ártatlanul, és irtottak-e ki valahol becsületes embereket? Ahogyan én láttam, mindenki azt aratja, aminek felszántott: hamiságot és vést, ha egyszer azt vetett” (4,7–8, RÚF).

Azt mondhatjuk, hogy Elifáz a bibliai bölcsességirodalom standard vonalát követi. Szavai a *Péld*-hez hasonlóan azt ismétlik, Isten mindenkinek megfizettei szerint. Számára nem létezik meg nem érdemelt szenvedés. Következésképpen Jób is megérdemli mindazt, ami vele történt. Ettől kezdve a meg nem érdemelt szenvedés kérdése a könyv vörös fonala.

Jób második beszéde (6,1–7,21) kissé zavaros, egymásnak ellentmondó képekkel van tele. Alkalmassint Jób mérgét és haragját tükrözi. Elifáz szavaiból leginkább az zavarja, hogy barátja valamilyen bünt tételézz Jób szenvedése okaként. Ezért Jób magához Istenhez fordul. Elismeri, igaz, nem tökéletes, de tiltakozik az ellen, hogy megérdemelné ezt a megpróbáltatást.

Barátainak szavai alapján Jób arra a következtetésre jut, hogy Isten közömbös az erkölcsileg jó, illetve rossz kérdését illetően. „Már úgyis mindegy, ki mondom: elpusztítja a feddhetetlent és a bűnöst egyaránt” (9,22); „Egy semmiséggért összezúz, ok nélkül<sup>48</sup> szaporítja sebeimet” (9,17 – RÚF). Szavaiban dominálnak a jogi kifejezések. Azt kívánja, hozzák nyilvánosság elé az ellene felhozott vádakat, aztán pedig ő maga fogalmazza meg az Örökkévaló elleni vádpontjait. Isten, mondja, nemcsak megveti teremtményeit, és jóindulattal fordul a gonoszokhoz, hanem egyre kutakodik Jób életvezetése után, jóllehet tudja, hogy ártatlan. Ezen a ponton Jób egy a prófétai szövegekből jól ismert irodalmi műfajt, a riv-et állítja a feje tetejére. A riv szó az egymás iránt szövetséggel elkötelezett felek közötti peres eljárást (covenant lawsuit) jelöli. A prófétáknál számos példát találunk arra, hogy Jhwh a prófétáin keresztül vádolja Izraelt a szövetség feltételeinek megszegésével, és elkerülhetetlen büntetést helyez kilátásba. Itt viszont azt látjuk, hogy egy ember, Jób fogalmazza meg vádpontjait Istennel szemben. Jób tisztában van azzal, hogy helyzete kilátástalan:

---

áldozatot mutatott be, ahányan voltak. Ezt szokta mondani: »Lehet, hogy gyermekeim vétkeztek, és szívében megátkozták Istent.« Így tett Jób minden egyes alkalommal” (1,5).

<sup>48</sup> Itt ugyanazt a határozószót találjuk, mint az 1,9-ben és a 2,3-ban.

„Tudom, így van: hogy is lehetne igaza az embernek Istennel szemben?” (9,2). Ennek ellenére nem hajlandó arra, hogy hallgasson:

10,1–7: „Szívből megutáltam életem. / Szabadjára engedem hát panaszsom, hadd beszéljek keserű lélekkel! / Azt mondom Istennek: Ne tarts bűnösnek! / Add tudtomra, miért perelsz velem! / Jó neked az, hogy sanyargatsz, / hogy megveted kezed munkáját, / a bűnösök terveinek pedig kedvezel? / Hát testi szemeid vannak neked, / és annyit látsz te is, amennyit egy ember? / Olyanok napjaid, mint a halandóé? / Olyanok éveid, mint az emberé? / Hiszen kutatod bűnömet, / és keresed vétkemet, / pedig tudod, hogy nem vagyok bűnös, / de senki sem ment meg kezedből” (RÚF).

Jób ismét a halálát kívánja. Most azonban kevésbé a rá mért szenvedés okán, inkább amiatt, hogy a világról alkotott képe darabokra hullott. Azt látja, hogy Isten hatalma nem áll az igazságosság szolgálatában. Itt a bibliai hit egy másik alappillére rendül meg. Szavai azonban, akárcsak olaj a tűzre, további vádak megfogalmazására sarkallják barátait. Elifáz úgy gondolta, Jób bűnös. Bildáb azt állította, Jób gyermekei bűneik miatt haltak meg. Most Zofár azt szegezi Jóbnak, a rá mért szenvedés valójában kisebb, mint amennyit megérdemelte. Barátai szavai nem győzik meg Jóbot. Továbbra is fenntartja álláspontját: Isten igazságtalan. Ezekben a szakaszokban tehát távolról sem a türelmes és jámbor Jób áll előttünk.

Negyedik beszédében (12,1–14,22) Jób a teremtés felé fordul: Isten hatalma önkényes és erkölcsi elveket nélkülöző. Beleavatkozik a teremtés, illetve az emberi közösség rendjébe. Jób bírósági tárgyalást követel: „Lehet, hogy megöl. Nincs reményem. / Ennek ellenére meg akarom védeni útjaimat vele szemben” (13,15). Tudja, hogy ebből a perből nem kerülhet ki győztesen. Ennek ellenére kitart vádjai mellett.

Hatodik beszédében (19,1–29) megismétli kívánságát, ügye ne menjen feledésbe: „Bárcsak leírnák szavaimat, bárcsak följegyeznék egy könyvbe, vas íróvesszővel és ólommal minden időkre kősziklába vésnék” (19,23–24, RÚF).

Szavai egyre vehemensebbek, barátainak a magyarázatai viszont egyre kegyetlenebbül hangzanak. Váltig bizonygatják, hogy a szenvedés a bűn biztos jele. Így nemcsak ellenséges érzület, hanem megvetés is érződik szavaikban.

A három barát az áldozatokat okolja, csakhogy megőrizhesse a morális világrendbe vetett hitét.<sup>49</sup> Ebben pedig az igaz ember nem szenvedhet.

Jób szavainak harmadik ciklusa<sup>50</sup> arra szólítja három vitapartnerét, hogy mérjék fel reálisan a főszereplő helyzetét. Ha ezt megteszik, el fogja őket tölteni az iszony. Hiszen Jób állapota nem vezethet más következtetéshez, mint ahhoz, hogy Isten ok nélkül tette mindezt vele. Ez pedig azt is magában foglalja, hogy Elifáz, Bildáb és Zofár világképe és valóságértelmezése hazugság. Jób bátran kiáll véleménye mellett: nem létezik igazságosság, amelyik mindenkinek érdemei szerint fizet vissza; nem létezik az életben<sup>51</sup> megbízható erkölcsi rend.

21,7–26:

Miért maradhatnak életben a bűnösök?

Magas kort érnek el, sőt meg is gazdagodnak.

<sup>8</sup>Utódaik előttük jutnak jómódra,  
sarjadékaik szemük láttára.

<sup>9</sup>Házukban béke van, nem kell rettegniük,  
nincs rajtuk Isten vesszeje.

<sup>10</sup>Bikája hág, és nem hiába,  
tehene ellik, és nem vetél el.

<sup>11</sup>Kieresztik kisfiaikat, mint a juhokat,  
és ugrándoznak gyermekeik.

<sup>12</sup>Dob és citera mellett énekelnek,  
és síp hangjánál örvendeznek.

<sup>13</sup>Jólétben töltik napjaikat,  
és csendesen szállnak le a holtak hazájába.

<sup>14</sup>Azt mondták Istennek: „Távozz tőlünk,  
nem akarunk tudni utaidról!

<sup>15</sup>Mert kicsoda a Mindenható, hogy szolgáljuk,  
és mi hasznunk abból, ha hozzá folyamodunk?”

<sup>16</sup>Jólétük nincs a kezükben?

A bűnösök tervei nincsenek távol tőle?

---

<sup>49</sup> Ez az álláspont a *Dtr* (a deuteronomista történetírás) látásmódjával rokon. A *Dtr* szerzői, szerkesztői nem hajlandók arra, hogy a nemzeti katasztrófa – Jeruzsálem pusztulása, babiloni fogság – súlya alatt feladják a morális rendet garantáló Istenbe vetett hitüket. Jobbnak látják a szenvedőt okolni, csakhogy a mindenkinek tettei szerint megfizető isteni igazságszolgáltatást tételezhessék.

<sup>50</sup> Hetedik (21,1–34), nyolcadik (23,1–17; 24,1–17) és kilencedik (27,1–6.11–12) beszéde.

<sup>51</sup> *Jób* héber szövegében nem sejlik föl a túlvilág reménye.

<sup>17</sup>Ugyan, hányszor alszik ki a bűnösök mécsese,  
hányszor éri veszedelem őket,  
és oszt nekik pusztulást haragjában?

<sup>18</sup>Hányszor lesznek olyanok, mint a szél hordta törek,  
mint a pelyva, amit elragadott a forgószél?!

<sup>19</sup>Fiainak tartogatja a veszedelmet az Isten?  
Neki fizessen meg, hogy ő maga érezze!

<sup>20</sup>Lássa meg saját szemével romlását,  
és igya ő a Mindenható izzó haragját!

<sup>21</sup>Mert mit törődik azzal, mi lesz majd utána a háza népével,  
ha leteltek hónapjai?

<sup>22</sup>De ki oktassa az Istent,  
hiszen a magasság lakói fölött is ő ítélkezik!?

<sup>23</sup>Az egyik meghal ereje teljében,  
minden gondtól mentesen, boldogan,

<sup>24</sup>lányéka csupa háj,  
csontjaiban zsíros a velő;

<sup>25</sup>a másik pedig meghal keserű lélekkel,  
mert nem élvezhetett semmi jót;

<sup>26</sup>egyformán a porba kell feküdniük,  
és ellepik őket a férgek.<sup>52</sup>

Ennek ellenére a három vitapartner álláspontja nem változik. El sem tudják képzelni, hogy egy igaz ember ilyen szörnyű szenvedések áldozata legyen.

Jób úgy érzi, készen áll, és sürgeti, hogy kezdődjék pere, de nem találja Istent. Szavainak fókuszában Isten jelenlétének a hiánya áll (23,1–9). Isten, állapítja meg, felelőtlenül nincs jelen a világban. Ennek eredményeként hatalmasodik el a rossz (Jób 24). Itt már nem az erkölcsileg közömbös Isten okozta probléma foglalkoztatja, hanem magát Istent teszi felelőssé a rosszért. Sőt, mondja, Isten jutalmazza a rosszat, amelynek távollétével okává is válik. Korrupt, és másokat is korrumpál. „Nem így van-e? Ki hazudtolhat meg, ki teheti semmissé szavam?”

Ennek ellenére kínjai között is, és jóllehet meg van győződve arról, hogy Isten érdektelen a világ morális rendje iránt, Jób egyetlen értékhez tíz körömmel ragaszkodik. Az igaz volt, ebből nem enged, önmagában érték és erény. S bár nem remél jutalmat, ezt az értéket nem hajlandó feladni. Egy morálisan

---

<sup>52</sup> Alapjában véve a RÚF-ot követem, de a v. 16-tól kezdve néhány helyen módosítottam.

indifferensnek tartott Istennel szemben s annak tudatában, hogy az igaz volt nem hoz jutalmat, és a gonoszság nem kap büntetést, Jób minden keserűsége ellenére sem zuhan erkölcsi nihilizmusba.

27,2–6 (RÚF):

Az élő Istenre mondom, aki megfosztott igazamtól,

a Mindenhatóra, aki megkeserítette lelkemet,

<sup>3</sup>hogy amíg csak lélegzem,

és Isten lehelete van bennem,

<sup>4</sup>nem szól ajkam álnokságot,

nem mond nyelvem hamisságot.

<sup>5</sup>Távol legyen tőlem, hogy igazat adjak nektek!

Míg csak meg nem halok, nem engedek feddhetetlenségemből.

<sup>6</sup>Igazamhoz ragaszkodom, nem hagyom,

egyetlen napomért sem bánt a lelkiismeret.

Az iménti idézet záró szavai Isten és a *szátán* prologusbeli szavaira rímelnek. A *szátán* úgy gondolta, s egyre erősködött, a szenvedések között senki emberfia nem ragaszkodik sem az erényhez, sem az igaz volthoz. Jób esetében viszont éppen azt látjuk, hogy „múlnak háttal, halállal szemközt” (Tóth Árpád: *Új tavaszig vagy a halálig*) is ragaszkodik feddhetetlenségéhez. „Erre ezt mondta az Úr a *szátánnak*: Fölfigyeltél-e szolgámra, Jóbra? Nincs hozzá fogható a földön. Feddhetetlen és becsületes, féli Istent, és kerüli a rosszat. És még mindig ragaszkodik feddhetetlenségéhez, jóllehet fölingereltél ellene, hogy hiába tönkretegyem” (2,3). Életének legsötétebb és legkeserűbb órájában is, amikor már minden remény oda, Jób számára egyetlen érték van: önnön igaz volta.

Tehát minden különbség ellenére a legenda türelmes Jóbja és a költői dialógusok dühöngő Jóbja alapvetően ugyanaz az ember: szilárdan ragaszkodik az igaz volt, az érdek nélküli jámborság erényéhez, mert önmagában értéknek tartja, s jutalmat nem vár érte.

Ezen a ponton egy ötödik szereplő lép színre: Elihu. A vitapartnerek közül ő az egyetlen, aki nevéen szólítja a könyv főszereplőjét. Szavai többször idézik a három barát közhelyszerű megállapításait. Elihu szerint nem minden szenvedés büntetés. Később pedig utalva arra, hogy a természetben is felfedezhető Isten jelenléte (36,27–37,13), szavai elővételezik Jhwh Jóbnak adott választát (38,1–41,34).

Ez a válasz egy teofánia keretében történik: a 38. fejezetben Jhwh a viharból (*szé'aráb*) fordul a főszereplőhöz: „Ki ez, aki kiforgatja szándékomat oktalan

szavakkal?!” (v. 1). A válasz nem más, mint lavinaként Jóbra zúduló, jórészt retorikai kérdések sora.

38,4–13 (RÚF):

Hol voltál, amikor a földnek alapot vettem?

Mondd el, ha tudsz valami okosat!

<sup>5</sup>Tudod, ki szabta meg annak méreteit,  
vagy ki feszített ki fölötte mérőzsinórt?

<sup>6</sup>Mire vannak erősítve oszlopai,  
vagy ki helyezte el sarokkövét,

<sup>7</sup>amikor együtt vigadoztak a hajnali csillagok,  
és ujjongtak mind az istenfiak?

<sup>8</sup>Ki zárta el ajtókkal a tengert,  
amikor buzogva előtört a föld gyomrából,

<sup>9</sup>amikor felhőbe öltöztettem,  
és sűrű homállyal takartam be,

<sup>10</sup>amikor határt szabtam neki,  
zárat és ajtókat raktam rá,

<sup>11</sup>és ezt mondtam: Eddig jöhetsz, tovább nem,  
itt majd megtörnek büszke hullámaid!

<sup>12</sup>Lett-e parancsodra reggel, mióta élsz?

Kijelölted-e a hajnal helyét,

<sup>13</sup>hogy szélénél fogva megragadja a földet,  
és lerázza róla a bűnösöket?

Jób pontos kérdéseket tett fel Istennek. Miért szenvedek? Van erkölcsi rend ebben a világban? Vajon az a tény, hogy Isten nem válaszol, azt jelenti, hogy nincsen válasz? Vagy azt kellene mondanunk, hogy a kérdések által függőben hagyott felelet azt sugallja, hogy az igazság, illetve igazságosság kérdése meghaladja az emberi értelmet? De úgy is értelmezhetjük a teremtésre, valamint a természetre fókuszáló kérdések áradatát, mint ami, legalábbis bennfoglaltan, megkérdőjelezi Izrael egyik alapvető vallási meggyőződését. Nevezetesen azt, hogy Isten megismerhető a történelem fordulatai révén.

Amint az köztudott, a bibliai monoteizmus határozott törést jelentett Izrael vallásának a történetében. A környező kultúráktól eltérően Izrael Istene a Bibliában úgy áll előttünk, mint a természet erői fölött szuverén módon rendelkező, transzcendens valóság. Jhwh nem a természetben nyilatkozik meg, hanem a történelem eseményeiben. A kinek-kinek érdemei szerint megfizető isteni

igazságosság fogalma elszakíthatatlanul összefügg ezzel az istenképpel. Talán azt kellene mondanunk, hogy a *Jób* szerzője azon a véleményen van, hogy a történelem eseményei nem tekinthetők a kinyilatkoztatás eszközének? Vajon Isten nem a természet erőinek istene, aki az emberi cselekvés és történelem előre nem látható és inkohere világában megközelíthetetlen?

„Semmissé akarod tenni peres ügyemet? / Bűnösnek mondasz, hogy igaznak bizonyulj?” (40,8) – hangzik Jhwh egyik kérdése. Itt érünk a könyv egyik kulcseleméhez. Jhwh szavai azt hangsúlyozzák, hogy a vigasztalás végett érkező, de vádlókká vált barátai, akik elítélték Jóbot, tévedtek. Azért jutottak tévútra, mert, hogy a maguk igazát védjék, bűnnel vádolták Jóbot. De maga a főszereplő is téved, amikor Isten fölött mond ítéletet, amikor a maga igazát védve a világban tapasztalható rosszért Istent teszi felelőssé. Jób barátainak a tévedése abban áll, hogy feltételezik, a világot egy kinek-kinek az érdemei szerint megfizető igazságosság kormányozza. Ez a meggyőződésük vezette őket arra a téves következtetésre, hogy aki szenved, az bűnös. Jób tévedése viszont ez: bár ez a fajta igazságosság nem létezik, Jób szerint léteznie kellene. Ergo a szenvedés egy közömbös és alapjában véve gonosz isten létének a bizonyítéka. Más szóval Jóbnek túl kell jutnia azon az antropocentrikus világgépen, amely a *Teremtés könyve* kezdetétől fogva a bibliai világgép egyik meghatározó eleme. Eszerint a teremtés célja az ember. A *Jób* megkérdőjelezi ezt az álláspontot, és azt teszi nyilvánvalóvá, hogy nem merülhet ki ebben a szemléletmódban az Istenre és a világra vonatkozó reflexió. Sőt két tévedéshez is vezethet: Istent pusztán morális revizzorrá válhat, illetve a szenvedés a bűn jeleként vagy Isten igazságtalanságaként értelmeződhet. Jhwh válaszában egyrészt világossá teszi, a teremtés egészét Jób képtelen átlátni; másrészt a főszereplő vádjaira – a világ nem más, mint egy káosz – úgy felel, hogy Jób elé tárja, neki, a Teremtőnek napról napra föl kell venni a küzdelmet a káosz erőivel szemben. Ezekre a teremtés rendjét veszélyeztető erőkre utalnak többek között a 40. fejezetben bemutatott mitikus lények, a Behemót és a Leviatán.<sup>53</sup> De *Jób* nemcsak az antropocentrikus világrenddel szemben foglal állást. Knau<sup>54</sup> hívta föl arra a figyelmet, hogy Jób a P szövegekben kirajzolódó Mózes-alak ellenképe. Mózes fölmege a hegyre, hogy a világ centrumának, a jeruzsálemi szentélynek a tervét és Izrael törvényeit Jhwh-tól megkapja. Jób Istent hívja le, hogy számadásra

---

<sup>53</sup> Ezekről és Jhwh válaszána egészéről lásd OTHMAR KEEL lenyűgöző monográfiáját: *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*, Cerf, Paris, 1993.

<sup>54</sup> ERNST AXEL KNAUF: *Hiobs Heimat*, i. m., 80.

bírja, miért uralkodik a világban a káosz. A P egy szilárdan álló világ kialakulásáról és fennállásáról ad számot. A teremtmények és a társadalom rendjét az eredetmítosz felől értelmezi. Jób számára nincs más igazság, mint a saját tapasztalata. Válaszában Jhwh is a P-vel gyökeresen szembenálló teológiának ad hangot. Isten káosz fölötti győzelme nem végérvényes, rajzolódik itt ki egyértelműen előttünk, nem történt meg egyszer s mindenkorra „kezdetben”. Minden nap, újra meg újra harcolnia kell a káosz erőivel.

Jób utolsó szavaiban arról vall, hogy új felismerésre jutott (42,2–6):

Tudod, hogy mindent megtehetsz,  
és terveid közül egyet sem lehet keresztülhúzni.

<sup>3</sup>„Ki ez, aki elhomályosítja szándékomat oktalanul?” – kérded.

Valóban, olyasmiről szóltam, amit nem értek:  
csodálatos dolgokról, amiket nem ismerek.

<sup>4</sup>„Hallgass meg, most én szólók!” – mondtad.

„Én kérdezek, te meg taníts engem!”

<sup>5</sup>Most a saját fülemmel hallottalak,  
és a saját szememmel láttalak.

<sup>6</sup>Elálllok a vádaktól, elfogadom a vigasztalást  
a porért és a hamuért.<sup>55</sup>

Az egész szakasz, de kivált az utolsó vers hírhedt *crux interpretum*: reménytelenül nehéz. Korábban rendszerint úgy értelmezték Jób szavait, hogy a főszereplő bűnbánatot tart „porban és hamuban”. Jób azonban nem bánhat meg semmit, hiszen a kezdet kezdetétől egyértelmű, hogy ártatlan. Egyszerűen arról van tehát szó, hogy megadja magát, eláll a Jhwh ellen megfogalmazott vádjaitól, és elfogadja az őt ért gyászért (por és hamu) a vigasztalást. E vigasztalás tartalmát tárja eléink a könyv záradéka (42,7–17). Jób minden vagyonát visszakapja, ismét hét fia és három lánya születik. Néhányan úgy vélik, ez a befejezés ellaposítja a szárnyalóan modern, drámai dialógusok ívét. Megkerülhetetlen a kérdés, vajon mindezen megpróbáltatások után egyáltalán lehetséges újra bizalommal lenni Isten iránt? Mások azon a véleményen vannak, hogy a záradékban felvillanó fordulat jól illik a könyv cselekményéhez. Ahogy a szenvedés is megmagyarázhatatlan érkezett, a *happy end* sem tekinthető meghatározott előzmények eredőjének.

---

<sup>55</sup> A fordításhoz nagy segítséget jelentett: DAVID J. A. CLINES: *Job 38–42*, WBC, Word Books, Dallas TX, 2011, 1204–1224.

Isten kísérletet sem tesz arra, hogy igazolja a szenvedést, vagy hogy magyarázatot adjon Jóbnak. Ennek ellenére a főszereplő, úgy tűnik, megbékélt. Alkalmassint felismerte, hogy a jutalmazás és a büntetés automatizmusa lehetetlenné tenné, hogy az ember érdek nélkül tegye a jót. Pontosan akkor, amikor az igaz volt abszurdnak és értelmetlennek tűnik, megőrzése paradox módon értelmet nyer. Más szóval, úgy tűnik, a főszereplő és az Örökkévaló kiengesztelődtek egymással.

A szenvedés és az igazságtalanság kérdése a kezdet kezdetétől foglalkoztatja az embert. *Jób* nem ad választ abban az értelemben, hogy magyarázattal szolgálna a szenvedés és az igazságtalanság miéértjére. Arra viszont határozottan figyelmeztet, ne engedjünk se annak a kísértésnek, hogy bünt tételünk az áldozatok részéről, se annak, hogy gonosznak ítéljük Istent. *Jób* nem a morális nihilizmusban látja a kiutat, hanem abban, hogy a jót érdek nélkül kell tenni.

Jób teoforikus nevében – *'jyóv* – hordja a kínzó kérdést: hol van (*'ayyeh*) az atya (*'av*),<sup>56</sup> amikor minden tapasztalat a hiányáról vall? Jézus életének és tanításának középpontjában áll a meggyőződés: Isten atya. Ha ez így van, akkor miért lép újra elénk a gonosz a Mt-ban az *Úr imádságának*, a *Miatyánknak* a végén? Erre keressük a választ a következőkben.

### 3. „SZABADÍTS MEG A GONOSZTÓL!”

A *Miatyánk* vitathatatlanul a keresztény identitást alapjaiban meghatározó imádság. Már a *Didakhé* a második század elején előírja, hogy a hívők napjában háromszor imádkozzák el (8,3). A patrisztikus kor szerzői közül többen, vélhetőleg Tertullianus nyomán, az egész evangélium *breviariumát* – foglalatát – látták benne.

A *Miatyánk* közvetlen kontextusát a Mt-ban a *hegyi beszédnek* az a szakasza adja, ahol a képmutatást illeti kritikával Jézus. Szavai a vallásos életalakítás három területét érintik: az alamizsnálkodást, az imádságot és a böjtöt. A vallásosság (*dikaiozsüné*) e három alapvető formáját a „rejték”-ben, egyedül az Örökkévaló színe előtt kell gyakorolni, nyomatékosítja refrénszerűen (Mt 6,4.6.18) Jézus.

A Lk-ban a *Miatyánkot* az ún. úti beszámolóban (9,51–19,40) számos más, a tanítványi lét, illetve az egyházi közösség életét meghatározó tanítással együtt

---

<sup>56</sup> Erről lásd ROBERTO VIGNOLO nagyszerű tanulmányát: «Dov'è il Padre?» Il nome di Giobbe come chiave del suo dramma, *Rivista del Clero Italiano* 11 (2011/1) 1–18.

találjuk. A követlen szövegkörnyezetben a hetvenkét tanítvány visszatéréséről, valamint Jézus reakciójáról hallunk (10,21). Ezt követően arról beszél Lukács, hogy miután Jézus imádkozott, egyik tanítványa ezzel a kéréssel fordul hozzá: „Uram, taníts meg minket imádkozni, ahogy János is megtanította a tanítványait!“. Ekkor hangzik el a *Miatyánk* lukácsi változata. Vitathatatlan tehát, hogy a *Miatyánk* az evangélista optikája szerint a tanítványi lét meghatározó eleme, hiszen elképzelhetetlen, hogy arról lett volna szó, hogy a tanítványok ennek előtte nem imádkoztak volna.

A Mk 11,25 – „Amikor megálltok imádkozni, bocsássátok meg, ha valaki ellen valami panaszotok van, hogy mennyei Atyátok is megbocsássa nektek vétkeiteket” – a kölcsönös megbocsátás szükségességét hangsúlyozva alkalmasint annak a jele, hogy Márk számára sem volt ismeretlen a Jézustól kapott ima. Hasonlóképpen elképzelhető, hogy a Jn 17 kérései<sup>57</sup> is a *Miatyánk* ismertetéről tanúskodnak.

Bár a Lk 11,1sk nyilvánvalóvá teszi, hogy a tanítványok kérésére adott válaszként hangzik el a *Miatyánk*, ez nem szükségképpen jelenti azt, hogy a tanítványok számára adott ima Jézus személyes imaéletének is a foglalata. Szembeszökő ugyanis, hogy a négy evangéliumban Jézus sohasem imádkozik együtt a tanítványaival.<sup>58</sup> Valószínűleg ennek az emléket őrzi a Jn 20,17 különös megfogalmazása is.<sup>59</sup> Más szóval a *Miatyánk* a tanítványok imádsága.

A *Miatyánk*ot az Atya megszólítása és a gonosztól való megszabadításért mondott fohász keretezi. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy maga a *Miatyánk* is ennek a szabadulásért folytatott küzdelemnek a része, illetve eszköze. Az ima második fele több ponton is rámutat e küzdelem szövevényes voltára (éhség, adósság, kísértés). A *Miatyánk* első felének fohászai a menny felé fordítják az imádkozó tekintetét. Más szóval, mondja Klaus Berger,<sup>60</sup> a Jézus által tanított imádság felépítése a *Jelenések könyvének* a struktúráját idézi. A csak a Mt-ban

---

<sup>57</sup> Egy másik jánosi szövegről is említést kell tennünk, nevezetesen a Jn 17-ről. A következő négy téma jelenléte teremt a két szöveg között kapcsolatot: Isten neve (Jn 17,6.11.12.26), a név megszentelése (Jn 17,17.19), a tanítványok egységel/megbocsátás a *Miatyánk*ban (Jn 17,11.21.22), védelem a gonosztól (Jn 17,15).

<sup>58</sup> A Mt is jól szemlélteti ezt: a Mt 16,17 „Atyám”-ról beszél, míg a *hegyi beszéd* kétszer is a „ti Atyátok”-ról beszél (5,48; 6,8).

<sup>59</sup> „Menj az én testvéreimhez, és mondd meg nekik, hogy fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez.”

<sup>60</sup> KLAUS BERGER: *Das Vaterunser. Mit Herz und Verstand beten*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2014, 43.

található, Isten akaratára vonatkozó kérés jól összegzi ezt: Isten akarata váljék valóra a földön is úgy, miként a mennyben már valóság.

Számos kommentár megfogalmazta már a kérdést: mennyiben tekinthető keresztény imádságnak a *Miatyánk*? Tartalmát tekintve ugyanis alig találunk benne sajátosan keresztény tartalmat. Nem utal a Jézus nevében végzett imára. Az Isten országa eljöveteleért mondott kérésben egyetlen szó sem hangzik el arról, hogy mi Jézusnak a szerepe ebben, s mit jelent ez Jézus identitását illetően. Sem a Fiút, sem a Szentlelket nem említi. Éppúgy hallgat a keresztről, akárcsak a föltámadásról. Nincs benne utalás sem a keresztségre, sem az eucharisziára, sem a kegyelemre, sem a hit által történő megigazulásra. Hogyan lett ez az első századi judaizmus világába tökéletesen illeszkedő ima a *par excellence* keresztény imádsággá? Nem a tartalma, hanem eredete okán. A *Miatyánk* – kivált a Lk kontextusa nyomatékositja ezt – kinyilatkoztatott ima. Azért vált nagyon hamar a legfontosabb keresztény imává, mert „az Úr imádsága”.<sup>61</sup> Az ima, nyilvánvaló, az imádkozó identitásáról is vall, illetve ennek az identitásnak kialakításában és megőrzésében is kulcsszerepet játszik.<sup>62</sup> A *Miatyánk* kivált rövidsége okán többértelmű, de pontosan a rövidsége teszi rendkívül tágassá is. Számátlan imádkozó talált otthonra benne.

A továbbiakban kizárólag a *Miatyánk* utolsó kérésével foglalkozunk.

Mt 6,13: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

<sup>13a</sup>és ne állíts minket próbatétel elé, <sup>13b</sup>hanem szabadíts meg a gonosztól<sup>63</sup>

A *peiraszmosz* szót rendszerint *kísértés*nek fordítják. Néhányan úgy vélik, hogy a szó a végidők sorsdöntő próbatételére vonatkozik. Többen viszont úgy gondolják, vitatható ez az értelmezés, ugyanis egyrészt hiányzik a *peiraszmosz* szó előtt a határozott névelő, másrészt e fogalom használata sem az Újszövetségben, sem a korabeli zsidó apokaliptikus irodalomban nem kapcsolódik az eszkatológiához, a világtörténelem végső eseményeinek a bemutatásához. Sőt,

---

<sup>61</sup> Erről lásd: KARL HEINRICH OSTMEYER: Das Vaterunser. Gründe für sein Durchsetzung als ‘Urgebet’ des Christenheit, *NTS* 50 (2004) 320–336.

<sup>62</sup> A Lk Keresztelő János és tanítványi köre, a Mt a pogányokkal és a képmutatókkal szemben határozza meg Jézus követőinek imáját, illetve identitását.

<sup>63</sup> A Lk 11-ben olvasható szövegváltozatból hiányzik a Mt 6,13b-ben található mellékmondat. A *Didakhé* 8,2-ben olvasható szöveg a Mt-t követi. Az újszövetségi szövegeket a saját fordításomban idézem (*Újszövetség*, Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, <sup>3</sup>2015).

több újszövetségi szöveghely,<sup>64</sup> illetve korabeli zsidó imádság (pl. qumráni szövegek<sup>65</sup>) a hétköznapi erőpróbát jelentő nehézségeit jelöli ezzel a szóval.<sup>66</sup> A v. 13a állítmánya (*mé eiszenenkész*) mögött feltételezett arámi igealak kettős jelentéssel bír: ‘ne vezess’, illetve ‘ne engedd, hogy’. Úgy tűnik, hogy az evangélista számára nem jelentett ez a kettősség problémát (vö. Mt 4,1: „Akkor Jézust a Lélek a pusztába vezette, hogy megkísértse az ördög”). A *Miatyánk* fohásza tehát nem arra keresi a választ, hogy ki az oka a világban jelen lévő rossznak. Ahogy az imádság első kéréseiben is (Isten neve, országa, akarata) kirajzolódik, az imádkozó azért könyörög, aminek a megvalósulását önnön magatartásával is befolyásolni tudja. A *Miatyánk*nak e nehezen értelmezhető kérése tehát azért fohászkodik, hogy Isten ne engedje, hogy az imádkozót erejét meghaladó próbatétel érje, illetve hogy ne hagyja magára erejét meghaladó megpróbáltatások között.

Az ókortól kezdve vita tárgyát képezte, hogy a birtokos esetben álló görög szót – *tú ponerú* – hím- vagy semlegesneműnek kell-e tekintenünk. A 2Tim 4,18<sup>67</sup>, a Did 10,5<sup>68</sup> továbbá a korabeli judaizmusban adatolható párhuzamok<sup>69</sup> is a semlegesnem mellett szólnak.

Az utolsó kérés elmélyültebb tanulmányozása érdekében tanulságos néhány szó erejéig a kérések sorrendjénél elidőzni. A *Miatyánk* második részének első kérése, az ima egészében a negyedik kérés (v. 11) az emberlét legelemibb szükségletéért, a mindennapi kenyérért fohászkodik. Az ötödik (v. 12) egy jóval árnyaltabb dilemma felé fordítja az imádkozó figyelmét: az ember bűnössége foglalkoztatja. A v. 13a a jövő felé fordul, a jövőbeni bűnök kockázata motiválja, míg a v. 13b mintha a kezdetekre fókuszálna: rámutat minden bűn gyökerére, a gonoszra. De a közvetlen kontextusban a gonosz úgy áll előttünk, mint a *dikaioszünének*, az igazságosság/igazságnak, Isten neve megszentelésének, országa megvalósulásának, az akarata iránti engedelmességnek a hiánya. Itt te-

---

<sup>64</sup> Pl. Lk 8,13; 22,28; ApCsel 20,19; 1Kor 10,13; 1Tim 6,9; Jak 1,2; 1Pt 1,6.

<sup>65</sup> Pl. 11QPs 24,11: „Emlékezz meg rólam, és ne feledj el, és ne vigyél engem elviselhetetlen nehézségekbe”, in *A qumráni szövegek magyarul*, Studia Orientalia, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Szent István Társulat, Piliscsaba – Budapest, 2000, 469 (a bevezetőt írta, fordította, a jegyzeteket készítette Fröhlich Ida).

<sup>66</sup> A fenti fordításban is ezért döntöttem a ‘próbatétel’ szó mellett.

<sup>67</sup> A 2Tim 4,18 („Az Úr meg fog szabadítani minden gonoszságtól, és megőriz mennyei országa számára”) alkalmasint a *Miatyánk* utolsó kérésének egyik legkorábbi kommentárja.

<sup>68</sup> „Emlékezzél meg, Urunk, egyházaadról, szabadítsd meg minden gonosztól, és tedd tökéletessé szeretetedben.”

<sup>69</sup> A judaizmusban alig-alig találunk példát arra, hogy a „gonosz” szóval a Sátánra utaljanak.

hát egy fordulatnak lehetünk a tanúi. A gonosz, úgy tűnik, hogy a *Miatyánk* optikája szerint nem ok, hanem ennek a hiánynak az eredménye.

A v. 13a azt sugallhatja, hogy Isten az, aki kísértésbe visz. Hogyan lehetséges ez? Ezen a ponton fel kell tennünk azt a kérdést is, vajon a *Miatyánk* feltételezi a teodícea – a világban tapasztalható rossz ellenére Isten létének és jóságának igazolása – kérdését. A világban tapasztalható rossz problémáját a hellenista judaizmusban és a korai kereszténységben egyaránt széles körben vitatták. Mivel a *hegyi beszéd* is érdeklődik e problematika iránt, valószínű, hogy a *Miatyánkban* is megtaláljuk ennek a reflexiónak a nyomait. Vagy elképzelhető, hogy pusztán egy nem szándékos filológiai pontatlanságról legyen szó? Arról, hogy amikor az arámi nyelvű imát görögre fordították, a fordító figyelme elsiklott a görög szöveg teológiaiilag kétértelmű megoldása fölött?

Kétségtelen, az Ószövetségben is olvashatunk arról, hogy Isten próbára tesz embereket, kivált igazakat és bölcséket. Jelesül a bölcsességirodalom tekinti úgy az Örökkévalótól érkező kísértést, mint az isteni pedagógia részét. Ennek azonban megvan az a veszélye, hogy a próbára tett ember esetleg valami bűnt követ el. Ebből az következik, hogy közvetve Isten lenne felelős a rosszért? Ez a konklúzió azonban – éppen mivel Isten a *dikaiooszünének* forrása, alapja és záloga – tarthatatlan. Ennek az aporiának a megoldására a korabeli judaizmusban számos apologetikus kísérlet született. Voltak, akik a Sátánt tették felelőssé. Mások úgy gondolták, hogy a rossz gyökere magában az emberi természetben keresendő. Így kerültek a vádoltak padjára a vágyak, a „gonosz szív”, „a rosszra való hajlam”, a „rossz szellemek” stb.

Az Újszövetségben több olyan szöveghelyet is találunk, amely azt tükrözi, hogy már az első keresztény gyülekezetekben is vita tárgyát képezte, milyen szerep jut Istennek a kísértésben. Mivel ezek a szövegek nem idézik a *Miatyánkot*, nem tudjuk megállapítani, hogy az *Úr imádsága* milyen szerepet kapott ezekben a vitákban.<sup>70</sup> A *Jakab-levélben* olvasható jól ismert megállapítás azért is érdekes, mert a kísértéssel kapcsolatban a *Miatyánk* utolsó kérésével homlokegyenest ellenkező álláspontot képvisel: „Senki se mondja, amikor kísértésbe esik, hogy »az Isten kísért engem«. Istent ugyanis nem kísértheti a gonosz, és ő maga sem kísért senkit” (1,13)<sup>71</sup>. Az Újszövetségnek ez a késői

---

<sup>70</sup> HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 1995, 407.

<sup>71</sup> A kommentárok egyetértenek abban, hogy a Jak 1,13 a Sirák 15,11–20 háttérében értelmezendő.

dokumentuma a rossz gyökerét az *epithümiában*, a 'kívánság'-ban, a 'vágy'-ban jelöli meg: „Mindenki a saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe. Azután a kívánság megfogán és bűnt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz” (1,14–15). A szakemberek véleménye szerint a levél szerzője nem ismerte a *Miatyánkot*. Az 1Kor 10,13 egy másik szemszögből közelíti meg a kérdést: „Emberi erőt meghaladó kísértés nem ért benneteket. Isten hűséges, és nem hagyja, hogy erőtökön felül kísértést szenvedjete; sőt a szabadulás útjáról is gondoskodik a kísértéssel együtt, hogy el tudjátok viselni”. Úgy tűnik, hogy Pál is osztja azt a véleményt, hogy Isten kísért, próbára tesz. Ugyanakkor két ponton is árnyalja ezt a véleményt. Egyrészt elfogadja ugyan, hogy Isten megengedi a megpróbáltatást, másrészt azonban nyitva hagyja a kérdést, hogy ténylegesen ki az, aki kísért. Továbbá pontosítja, a kísértés, a próbatétel nem emberfeletti.

Betz<sup>72</sup> megállapítja, hogy sehol másutt az Újszövetségben nem találunk olyan határozott állásfoglalást Isten és a kísértés közvetlen kapcsolatáról, mint a *Miatyánknak* ebben a kérésében. Sőt, másutt<sup>73</sup> inkább az kap hangsúlyt, hogy Isten védelmet biztosít a kísértésben. A *Miatyánk* megfogalmazásához legközelebb álló szöveghely a Mk 14,36: „Abba, Atyám! Minden lehetőség neked, vedd el tőlem ezt a kelyhet! De ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te!” Korábban többen úgy gondolták, hogy ez a mondat a Mt 6,13 hatását mutatja. A kortárs szakemberek többsége azonban úgy véli, hogy Márk evangélista nem ismerte a *Miatyánkot*, továbbá az imént idézett *locus* arról sem beszél, hogy maga Isten lenne a kísértő. Az 1Kor 10,13 is csak azt mondja, hogy Isten megengedi a megpróbáltatást. Következésképpen egyik szöveg sem segít bennünket a *Miatyánk* utolsó kérésének a megértésében.

Nyilvánvaló, hogy a *Miatyánk* utolsó kérésében a *peirazmosz* kizárólag negatív tapasztalatként értelmeződik. Talán szükségtelen is mondanunk, hogy számos értelmezési kísérlet született. Néhányan Pál imént idézett szavait hívták segítségül, és annak a véleményüknek adtak hangot, hogy ez a kérés olyan kísértésekre vonatkozik, amelyeket képtelenek volnánk elviselni. Mások szerint a kérés így értelmezendő: „Ne engedd, hogy kísértésbe vitessünk!”, „Ne engedd, hogy kísértésbe sodródjunk!” Mindazonáltal megmarad a probléma: a Mt 6,13 megjelöli a kísértő személyét. S ez nem más, mint Isten.

Ez a megfogalmazás nemcsak az első századokban jelentett problémát. A közelmúltban is több hipotézis fogalmazódott meg. Ezek arra tesznek kísérletet,

---

<sup>72</sup> HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 408.

<sup>73</sup> Pl. Jn 17,15; 1Jn 5,18; 2Pt 2,9; Jel 3,10.

hogy élet vegyék ennek a botrányosan hangzó megfogalmazásnak. Charles F. D. Moule<sup>74</sup> például úgy gondolja, hogy nem szabad szó szerint vennünk az *eiszpherein*, ‘bevisz’ görög igét. Nem jelent ez mást, mondja, mint hogy „ne engedd, hogy (kísértésbe) kerüljünk”. Következésképpen a szó jelentése valójában a „szabadíts meg a gonosztól” szinonimája. Ezzel szemben Betz<sup>75</sup> joggal hangsúlyozza, hogy az utolsó két kérés valójában antitézis: a két állítmány – „vinni valahová” (*eiszpherein eisz*) és „megszabadítani valahonnét” (*rhüszai apo*) – között ellentét feszül.

Az értelmezésnek egy másik vonala a *peiraszmosz* szó interpretációjának a pontosításától vár megoldást. A görög szó jelentése magában foglalja a bűn csábító erejét éppúgy, mint a külső körülmények által okozott próbatételt. De ugyan miért kellene azért fohászzkodni, hogy a próbatételtől megszabaduljunk, amikor tisztában vagyunk azzal, hogy a kísértés és a próbatétel elkerülhetetlen; ha tudjuk, hogy a dicsőséges végső idő előtt szükségképpen megpróbáltatásokkal kell szembenéznünk? És ha tudjuk, hogy a próbatétel üdvösségünkre szolgál, akkor ugyan miért kellene azért könyörögni, hogy ne legyen benne részünk? Moule szerint az imádkozók mindig is így értelmezték ezt a kérést: „ne hagyd, hogy a próbatételek között engedjünk a kísértésnek”. Ezzel kapcsolatban Betz két nehézségekre mutat rá. Moule abból a téves feltevésből indul ki, mondja, hogy a vallási igazságfogalom lényegében illogikus, irracionális. A *Miatyánk* ebben az olvasatban nemcsak az alázatos kérés példája, hanem az emberi magatartás paradox voltának is hű tükre. Más szóval ez az ima is az emberi irracionalitás megnyilatkozása. Nem a teológia, hanem a lélektan felől válik érthetővé. Joggal állapítja meg Betz, hogy a v. 13a valójában egészen mást mond, mint amit ez az értelmezés feltételez. Éppen ezért Betz azt hangsúlyozza, hogy a *Miatyánk* megértéséhez elengedhetetlenül fontos, hogy szem előtt tartsuk, ezekben a kérésekben az imádság fogalmának és gyakorlatának egy teológiailag mélyen reflektált kritikája rejlik. Más szóval a v. 13a szavait teológiai állításként kell kezelni. S azt sem feledhetjük, hogy ennek a kérésnek a közvetlen kontextusa maga a *Miatyánk*, illetve más korabeli zsidó imádságok. Következésképpen az értelmezés célja nem lehet az, hogy e merésznek, sértőnek vagy esetleg botrányosnak ítélt szavaknak az élet vegyünk, hanem az, hogy jelentésüket feltárjuk.

---

<sup>74</sup> CHARLES F. D. MOULE: An Unsolved Problem in the Temptation-Clause in the Lord's Prayer, *Reformed Theological Review* 33 (1974/1) 65–75.

<sup>75</sup> HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 410.

Rendkívül tanulságos, állapítja meg Betz,<sup>76</sup> a *b.Ber. 60b*-ben<sup>77</sup> olvasható, a korai rabbinikus teológiát tükröző imádság:

„Áldott legyen, aki álommal takarja szemem, alvással szempillám, és fényessége a szemnek. Add meg, Uram, hogy békében térjek nyugovóra, hogy részem legyen Törvényedben, hogy megtartsam vallási kötelezettségeimet. Ne engedd, hogy megszegjem parancsaidat, ne vigyél a bűn, a gonoszság, a kísértés és a hitványság hatalmába. Add, hogy szívem a jóra hajoljon. Szabadíts meg a szerencsétlenségtől és a fekélytől, s ne engedd, hogy gonosz álmok és gonosz gondolatok zavarjanak. Legyen fekvőhelyem feddhetetlen előtted. Adj világosságot szememnek, nehogy halálos álomba merüljek. Áldott vagy, Uram, aki dicsőségedben az egész világnak világosságot adsz.”

Az imádkozó azért fohászodik Istenhez, hogy „ne vigye” kísértésbe stb., vagyis a kérés fókuszában az áll, hogy Isten vegye elejét annak, hogy rosszra hajló természete okán „a bűn, a gonoszság, a kísértés és a hitványság hatalma” erőt vegyen rajta. Nem szabad tehát élet venni ennek a provokatív megfogalmazásnak. A *Miatyánk* utolsó kérésében a későbbi apologetikával ellentétben annak a bölcsességi tradíciónak a hangja szólal meg, amely elfogadhatónak tartja azt az álláspontot, hogy Isten is kísértésbe viheti az embert. Ez azt is jelenti, hogy bármilyen alternatív értelmezés ismeretét kellene is Jézus részéről feltételeznünk, a *Miatyánk*nak ez a kérése hallgatólagosan elutasítja ezeket az alternatívákat. Jézus tanítása szerint nem a Sátán, nem az emberek és nem is saját rosszra hajló természetünk visz bennünket kísértésbe. A *peiraszmosz*, a próbatétel elkerülhetetlen, és ennek az elkerülhetetlenségnek az oka végső soron Isten kezében van. A *Miatyánk* utolsó kérése, teszi hozzá Betz, az alternatív értelmezések gyenge pontját is feltárja. Nevezetesen azt, hogy elködösítik, a kísértésnek végső soron Isten az oka. Az imádság befejezése visszavezet bennünket a megszólításhoz (v. 9b): az imádkozó egyedül és kizárólagosan csak Istennel folytat párbeszédet.

A hatodik kérést a *Miatyánk* egészének kontextusában kell értelmeznünk. Arra kell választ keresnünk, mi a teológiai vetülete a „Ne vígy minket a kísértésbe” fohásznak. Ebben a szövegösszefüggésben a mennyei Atya az, aki kísértésbe visz. Ezt nem úgy kell értelmeznünk, mintha valami alattomos vagy

---

<sup>76</sup> HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 412.

<sup>77</sup> A *Talmud Bávlí*, a babiloni Talmud, *Beráchót* – áldásokra vonatkozó – traktátusa.

ártalmas próbatételről lenne szó. Nem is arról van szó, hogy Isten nevelési céllal folyamodna ehhez a módfelett vitatható eszközhöz, vagy hogy valamiféle Isten és a Sátán közötti, számunkra ismeretlen, sötét fogadást kellene tételeznünk. A *peiraszmosz*, a próbatétel nem más, mint a világban lévő rossz csábító ereje. Bár a kísértés és a rossz nem azonos, ez utóbbi azzal fejt ki tevékenységet, hogy rossz dolgok megtételére csábít. Más szóval azt mondhatjuk, hogy Isten azáltal kísért, hogy megengedi a rossz létezését. Miként van jelen a világban a gonosz? Betz<sup>78</sup> arra mutat rá, hogy ezt a kérdést a *Miatyánk* első három kérése válaszolja meg: ha Isten nevét nem szentelik meg, ha országának eljövetelét akadályozzák, s akarata megvalósulásának ellenállnak. Amennyiben ezek a fohászok meghallgatásra találhatnak, a gonosz képtelen lesz többé cselekedni.

Ugyanebbe a háttérben kell állítani a v. 13b-t is: „szabadíts meg a gonosztól”. Nyilvánvaló, hogy a kérés második fele valamiképpen az első tagmondatot értelmezni. S az is világos, hogy ezt a mellékmondatot is az ima egészének a háttérében kell magyarázni. A *Miatyánk* interpretációjának a története egyértelművé teszi, hogy a kommentátorok számára alapvetően két nehézség adódott ezzel a kéréssel kapcsolatban. Az első, milyen kapcsolatban áll egymással a két tagmondat; a második, milyen neműnek kell tekintenünk a *tú ponérú* birtokos esetet. A keleti egyházak többsége úgy értelmezte ezt a fohászt, hogy az ördögre utal, a nyugati egyházak Tertullianus kivételével semleges neműnek tekintették a „gonosz”-ra utaló szót.<sup>79</sup> A kortárs egzegézisben is vitatott ennek a szöveghelynek az interpretációja, de a szakemberek többsége a semleges nem mellett tör lándzsát. Magában a *hegyi beszédben* mind a hím-,<sup>80</sup> mind a semlegesnemű<sup>81</sup> alakot megtaláljuk. Jézus programadó beszédén kívül a *Mt*-ban csak a 13,19, illetve 13,38 azonosítja az ördöggel a gonoszt. A *Miatyánk* szövege, úgy tűnik, szándékosan kétértelmű. Alkalmassint azért, hogy reflexióra ösztönözze az imádkozót. Azt mondhatjuk, hogy teológiailag a *Miatyánk* a semlegesnemű értelmezést valószínűsíti, ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a gonosz és a Sátán kapcsolatát mellékesnek tartaná, hiszen az evangéliumok alapján bizonyos, hogy Jézus világképében a Sátán fontos szerepet játszott. A második tagmondat forrása, úgy tűnik, a korabeli judaizmus imáinak világában keresendő (lásd fent *b. Ber. 60a* vagy az *Amidá* hetedik kérése). E szövegek alapján világos, hogy

---

<sup>78</sup> HANS DIETER BETZ: *The Sermon on the Mount*, i. m., 413.

<sup>79</sup> Erről lásd JEAN CARMIGNAC: *Recherches sur le "Notre Père"*, Éditions Letouzey & Ané, Paris, 1969, 308–313.

<sup>80</sup> Általánosságban véve utal emberekre: 5,45; 6,23; 7,11.17.18 vö. Lk 6,35.45.

<sup>81</sup> Az erkölcsi rosszra utal: 5,11.37.39 vö. Lk 6,22.45.

a korabeli zsidóság a gonosz fogalmát többféleképpen értelmezte. A *Miatyánk* eredetisége abban áll, hogy a „gonosz”-t nem azonosítja az ördöggel. Jézus tanítása szerint tehát azért lehet hatékonyan jelen a „gonosz”, mert Isten még nem váltotta valóra maradéktalanul üdvösségre vonatkozó szándékát a földön. Ez tehát a „gonosz” – *to ponéron* –, ez jelent kísértést az ember számára. A *Miatyánk* záradéka reálisan szembenéz azzal, hogy az üdvösség még nem teljes, és pontosan ezért a teljességért fohászkodik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy amennyiben meghallgatásra talál Istennél az első három kérés, akkor az utolsó fohász is választ kap. Következésképpen a v. 13b nemcsak a v. 13a-t értelmezi, hanem az imádság egészét is.

A *Miatyánk* nem hagy kétséget afelől, hogy emberlétünk történéseiben lép-ten-nyomon körülvesz bennünket a rossz. Ugyanakkor ez a keresztény identitásunkat alapjaiban meghatározó ima arra is emlékeztet, hogy gonoszságtól behálózott életünket a mennyei Atya szeretete öleli körül (v. 9b). Ennek fényében természetesnek tűnik zárszava: a megváltásért fohászkodik, s azt kéri Istentől, hogy tegye teljessé azt, amit országa elérteével már megvalósított.