

ISTENBE KAPASZKODNI ISTENNEL SZEMBEN?

*Az Istentől való elhagyatottság mint a szenvedés forrása az
ószövetségi panaszdalban*

BEVEZETÉS

A szenvedés problémája a mindenkori ember egzisztenciális kérdését jelenti, hiszen nincs olyan ember, aki ne tapasztalna meg és ne kérdezne rá a szenvedésre illetve annak jogosságára vagy ne próbálna racionális magyarázatot adni rá. Ez a keresés azonban hasztalannak vagy értelmetlennek bizonyult, hiszen még senkinek nem sikerült elfogadható magyarázatot adni a szenvedés misztériumára. Ez viszont nem egy értelmetlen kutatást jelöl, hanem egy magatartásformát tükröz, mely koronként változik (és változnia is kell a kulturális, szociológiai és antropológiai változásoknak megfelelően). A szenvedéssel felmerülő kérdésekre adott nem kielégítő válaszok ellenére mindenki megérti azt, hogy a szenvedés, a nyomorúságos állapot, a fájdalom megélése az emberi élet megkerülhetetlen tartozéka. Ezért a szenvedés megértésében fontos figyelni az emberi magatartást, azt, hogy miként néz szembe az ember saját szenvedésével, hogyan reagál rá és hogyan próbálja azt az életébe beépíteni.

A szenvedés forrása kimeríthetetlen az emberi lét sokszínűségéből adódóan. Nehéz és emberi korlátokat meghaladó munka összeállítani a szenvedést okozó tényezők sorozatát. A dolgozatomban során csupán egyetlen forrásra szeretnék reflektálni: az Istentől való elhagyatottságra. Ez tűnik a legmélyebb szenvedésnek, mely az egyént egész emberségében megrázza, hiszen az élet forrásától való elszakadás megélése megy végbe benne. Ez a fájdalom tűnik talán a legmélyebbnek és a legelviselhetetlenebbnek, mert ezáltal tapasztalja meg az ember az igazi magányt. Dolgozatomban szeretném az exegézis hermeneutikai és szövegkritikai módszerei segítségével megvizsgálni az „ószövetségi”

ember magatartását az Istentől való elhagyatottság megtapasztalásakor. A vizsgálódás alapjául azokat a szentírási részeket választottam, amelyben előfordul a szenvedő ember Isten felé irányuló panasza, mert a körülményekből úgy tűnik, hogy Isten elhagyta vagy magára hagyta partnerét, az embert, aki „igen”-t mondott a neki felajánlott szövetségre. Ezek pedig a következő szentírási részek: Zsolt 22,2–12, Jer 15,15–18, Jób 7,19–21 és Jób 10,9.20. Az Istentől való elhagyatottság érzését a történelem során minden ember hasonló módon tapasztalhatta meg, de koronként más és más magatartással válaszolt erre az emberi erő megsemmisítő és embertelennek tűnő tapasztalatra.

Az Istentől való elhagyatottságot vizsgálva különböző kérdések merülhetnek fel. Mi lehet az oka annak, hogy Isten magára hagyja egyik emberét? Vagy megfordítva, mi lehet annak az oka, hogy az ember úgy érzi, hogy Isten elhagyta őt? Isten valóban elhagyta ezeket az embereket, akik hangot adtak ilyenfajta szenvedésüknek? Vagy csupán a mélységes fájdalom és az egyedüllét megtapasztalásából származik az elhagyatottság érzése? Egyáltalán elhagyhatja-e Isten az embert? Mert ha igen, akkor a Zsolt 27,10 állítása, mely szerint Isten nem hagyja magára az embert, szemben áll az Istentől való elhagyatottságról szóló szövegekkel. A látszólag egymást kizáró állítások igazolják, hogy a Szentírás nem szisztematikus állításokat vagy dogmatikai rendszereket állít fel, hanem költői nyelvezetével, képi beszédmódjával a szentírók érzéseit, az ima formáját magára öltött gondolatait tolmácsolja. Ezek az imák a liturgikus költészet részét alkották, ezért a kor teológiai meglátásait közvetítik.

1. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK A SZENVEDÉSRŐL

A szenvedés kérdése mindig meghatározta az embert, mert olyan, mely során egyrészt a világ belebonyolódik az emberi szellembe (az a létező, melyet két dolog határoz meg: nyitottság a lét iránt és nyitottság az én (önmaga) iránt¹), másrészt az emberi szellem megtapasztalja világnak-kitett-voltát, mely önként és szükségszerűen történik.²

Az ószövetségi ember – szemben a ma emberével, aki hajlamos palástolni a szenvedését és gyötrődését – hangot adott szenvedésének, mert tudta, hogy hallgatásával meghazudtolná az Istenhez való tartozását, és adósa maradna Istennek az igazsággal, mely szerint a szenvedés olyan meglévő rossz, aminek nem kellene meglennie az ember

1 KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMLER: Szellem In *Teológiai kieszótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1980, 632–634, 632.

2 KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMLER: Szenvedés. In *Teológiai kieszótár*. 675–676, 675.

életében.³ Az alapvető igazság elhallgatásával pedig emberi létét hamisítaná meg. Ezért nyíltan és őszintén odaállt fájdalommal Isten elé, és bátran felvállalta emberi létét és szenvedését. Mai szemmel nézve ez majdnem hitetlenségnek tűnik, hiszen ma az ember minden eszközzel megpróbál magyarázatot adni a fájdalomra, csak éppen Istentől nem mer rákérdezni, vagy éppen eléje vinni. Ezzel a görcsös válaszadással viszont éppen az Istenbe vetett hitét adja fel⁴ anélkül, hogy ezt észrevenné. Hajlamos az ember azt hinni, hogy a Sátánnak hatalma van az emberi szenvedést előidézni, de ezzel szemben az ószövetségi ember hamar rájött, hogy Isten „keze” által szenvednek, s csak neki van hatalma a szenvedés fölött.⁵ Így azért, hogy hangot adtak a szenvedésnek, rámutattak a lényegére, vagyis arra, hogy ez dinamikus, aktív folyamat⁶, amelybe nem beletörődni kell, és amelyet nem elhallgatni kell, hanem szembe kell nézni vele, és küzdeni kell ellene. Ennek egyik alapvető módja a panasz. Annak, hogy a panasz mára már elveszítette eredeti jelentőségét, két oka is van: az egyik, hogy szem elől tévesztették, hogy a panasz Istenhez való fellebbezés volt, előre, az élet felé fordul és változásra irányult; másik, hogy az imádságból kiszakított panasz elvesztette eredeti értelmét, eltorzult, és negatív jelentést kapott.⁷ Ezért tehát a panasz a mai ember szemében a hitetlenség és az Istennel szembeni bizalmatlan magatartás kifejezése.

Számos helyen az Ószövetségben a gondolkodók ok-okozati viszonyt láttak a bűn és a szenvedés között.⁸ Ez főleg a bölcsességi iratokban hangsúlyos. Ezáltal még érthetlenebbé válik az ártatlanok és igazak szenvedése. A szenvedés problémája akkor éleződött ki, mikor Isten és az egyén közötti kapcsolat hangsúlyosabbá vált, szemben a közösségi szolidaritással, mely képes volt könnyebben elfogadni a szenvedést, mely az egész csoportot sújtotta.⁹ Ez elvezetett a teodiceai kérdéshez: hogyan beszéljünk Istenről, amikor a történelem, amit Isten „világá”-nak tekintünk, tele van az igazak vagy ártatlanok szenvedésével, hogyan lehet mindezt összhangba hozni a teremtő, jóságos és hatalmas Isten eszméjével? Ezt a kérdést egyesek úgy válaszolják meg, hogy Isten igazságossága eszkatologikus kérdés, ami rejtve marad az ember előtt.¹⁰ Az ószövetségi

3 MARIE JACQUES GUILLET – LÉON RAMLOT: Szenvedés. In Xavier Léon-Dufour (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1986, 1191–1198, 1192.

4 THOMAS HIEKE: Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben. *Mérleg* 35 (1999/4) 374–391, 373–381.

5 R. S. VALLACE: Suferință, in J. D. Douglas (szerk.): *Dicționar biblic*. Societatea Misionară Română, Editura „Cartea Creștină”, Oradea, 1995, 1235.

6 KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMMER: Szenvedés. In *Teológiai kieszótár*. 675–676, 675.

7 CLAUS WESTERMANN: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*. Református Teológiai Akadémia Bibliái és Judaisztikai Kutatócsoport, Budapest, 1993, 167–168.

8 HERBERT HAAG: Szenvedés. In *Bibliai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 1989, 1699–1702, 1700.

9 R. S. VALLACE: i. m. 1235.

10 JOHANN BAPTIST METZ: Suffering unto God. *Critical Inquiry* 20/4 (1994) 611–622, 612–616.

panaszimák azonban szándékosan nyitva hagyják a kérdést, nem akarnak választ adni, csupán útmutatásként szolgálni.¹¹

1.1. A panasz – ünnep

Paul Beauchamp meglátása szerint a zoltárosok azáltal, hogy beszélnek, rámutatnak arra, hogy megalapozott mondanivalójuk van. Mindez abból adódik, hogy történik velük valami – még ha a boldogságról szólnak is, kevés példa van arra, hogy a boldogság előtt vagy után, esetleg vele egyidőben ne lenne szó megpróbáltatásokról, illetve valamilyen szenvedésről. Mindaz ami történt és ami szólásra bírta a zoltárost, sok esetben az, hogy utolérte, megrázta vagy porba sújtotta egy erősebb, az életet és az élet értelmét fenyegető veszély. Rejtélyes módon, aki ilyen tapasztalatokat él át, eljut egy olyan pontra, ahonnan mindenkire lehet szólni.¹² Az egyéni panaszdalok tehát nemcsak azért keletkeztek, hogy szerzőik kifejezzék és feltárják személyes bánatukat Isten jelenlétében, hanem azért is, hogy megosszák bánatukat a többi izraelitával a gyász napjaiban. Ezek a zoltárok az intim emocionális részletekről is beszélnek, akár csak a fizikai betegség vagy szegény jeleiről. Ezek a részletek eredetileg úgy lehetnek összeállítva, hogy kielégítsék az egyéni áhítat szükségleteit. De az egyén ugyanakkor egy közösség tagja is volt, ezért a zoltárok megírásával könnyen a közösségi gyásznapok területére tévedt, más közösségi tagok meg hálásan fogadták, és saját imájuknak tekintették a zoltárokat.¹³ A zoltárok aktualizálása az imádkozó gyakorlatban rejlik, vagyis a zoltároskönyv évezredes liturgiai használata az idézés által egy időszerűsítő folytonosságba kerül. A zoltárok költeményekként való megközelítésének kiindulópontja a tapasztalat és a nyelv közötti elsődleges összefüggés. A különböző, Istennel kapcsolatos tapasztalattól származó érzések – mint például az abszolút függőség érzése, a feltétlen bizalom próbája, a végső meghatározottság dinamikája, az Istenhez tartozás tudata vagy akár az Istentől való elhagyatottság érzése –, ha a nyelv által nem fejeződtek volna ki, alaktalanok maradtak volna. A vallásos tapasztalat alakba öntésének legalapvetőbb és egyben legrégebb eszköze az ima, ami valójában egy beszédaktus, amely által a zoltáros vagy imádkozó „én” az Istenhez, mint legfőbb „te”-hez fordul.¹⁴

Az izraelita kultusz két alapvető tulajdonsága, hogy a múlt eseményeiről

11 THOMAS HIEKE: i. m. 389.

12 PAUL BEAUCHAMP: A zoltárok és mi. *Pannonhalmi Szemle* 4 (1996/3) 6–19, 11.

13 CAROLL STUHLMUELLER: *The Spirituality of the Psalms*. The Liturgical Press, Collegville, Minnesota, 2002, 108. vö. J. DAVID PLEINS: *The Psalms, Songs of Tragedy, Hope, and Justice*. Orbis Book, Maryknoll, New York, 1993, 13–14.

14 PAUL RICOEUR: A panasz mint ima, in Paul Ricoeur – André LaCocque: *Bibliai gondolkodás*. Európa, Budapest, 2003, 351–383, 351–353.

megemlékezik, és ezek ünnepeit megújítja, ugyanakkor mindezek mellett meg is jeleníti ezeket az eseményeket. Ezáltal feléleszti a népnek abba az Istenbe vetett hitét, aki éppúgy jelen van és olyan hatalommal rendelkezik, mint a múltban.¹⁵ Ezek az ünnepek az istentiszteletek keretein belül zajlottak. Az istentiszteleteknek két héber tő (בד and צרת) felelt meg, melyek utalnak arra, hogy Isten tárgyként és célként jelent meg az ünnepeken. Így a legáltalánosabb értelemben „Istennek szolgálni” jelentéssel bírt; szorosabb értelemben pedig „Isten szolgálata” a nép nevében és rendszerint a nép jelenlétében, mely a hivatalból kiválasztott személyek (próféták, papok stb.) közreműködésével történt.¹⁶

Izrael ünnepeire jellemző, hogy az élet minden szituációjában jelen voltak: öröm, panasz, sőt még a gyász esetén is. Ha az egyént vagy a népet valamilyen csapás érte, azt imában mindenekelett Isten elé vitte a panasz ünnepén. A panasz-ünnepet mindig a próféta vagy a nép vezetője hirdette meg. Ez a felszólítás intés volt a belső vallási előkészületre is.¹⁷ Ez egyben az újrakezdést és Isten akaratához való igazodást is jelentette, melynek gondolati és teológiai tartalma a bánat-imákban, a népi panaszdalokban vagy a panaszszóltárookban fejeződött ki. Mivel Isten az egyedüli Isten, ezért a csapások is egyedül tőle származhatnak. Ezért a nép részletesen bemutatja a helyzetet, mintha azt Isten nem ismerné, és egyben kifejezi a szabadulásra irányuló kérését is. A nép ilyenkor visszatekint a múltba, ahol Isten szabadító tette tapasztalható volt, ezért hálát is ad Neki. Néha úgy érte csapás a népet, hogy nem fordult el a szövetségtől. Ilyenkor tették fel a reménnyel telt kérdések, hogy „miért?”, ill. „meddig?”. Ezekből az ünnepekből megismerhetjük a nép alapvető meggyőződését: Isten hű önmagához és a szövetségéhez, melyet népével kötött, tehát nem tér el üdvözítő tervétől. Így a panasz-ünnepek egyben az öröm és a bizalom ünnepei is, amelyeken a nép rábízta magát Isten irgalmára és üdvözítő akaratára.¹⁸

1.2. Az elhagyatottság körülírása

A héber עזב (azav/azab) ige jelentése: eltávozik, kimarad, cserbenhagy, elhagy, elold vagy felold, meglazul, hiányzik, távol lenni, zárkózik, eltávozik, elindul, valamint összetettebb jelentésben: eltávozik a biztonságból, egy helyzetben otthagyt valakit, zavartalanul hagy vagy egyedül hagy valakit.¹⁹ A semita nyelvben több formája és

15 MARC FRANCOIS LACAN: Kultusz. In Xavier Léon-Dufour (szerk.), *Biblikus teológiai szótár*. 820–827, 822.

16 HERBERT HAAG: Istentisztelet. In *Bibliai lexikon*, 747–749, 747.

17 JOSEF SCHREINER: *Az Ószövetség teológiája*. Szent István Társulat, Budapest, 2004, 303.

18 Uo. 304–305.

19 עזב [‘āzab] in FRANCIS BROWN – SAMUEL R. DRIVER – CHARLES A. BRIGGS: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press. h. n., 1905 (elektronikus változat: BibleWorks for

jelentése is ismert: az עזב alapszó megtalálható az akkád, kelet kánaáni, etiópiai, arab és ugariti nyelvekben. Ehhez hasonló alkalmazási formája az elterjedt *ezēbu* együtt a képzett alakjaival (*ezbu/uzību* – elhagyott gyermek, *izbu* – deformált, idomtalan, *ezib* – kivétel, *izibtum* – biztosíték, fogadalom, garancia, jótállás, *uzubbû* – elválasztott, *mušēzibu* – megmentő, *šūzubu* – megmentett).²⁰ Az elhagyás tehát egyaránt vonatkozik személyekre, élőlényekre, tárgyakra vagy eszmékre. Az עזב speciális használata előfordul a *jogi nyelvezetben* (pl. házassákkötéskor a felek elhagyják a szülői házat és megalapozzák a saját háztartásukat (Gen 2,24). A kriminális eset, amikor a szülők elhagyják a gyermekeiket (Zsolt 27,10). A patriarchális törvénynek megfelelően a férfi elbocsáthatta feleségét, mintha a feleség hagyta volna el őt.). Továbbá megjelenik az *imákban, főleg a zsoltárok nyelvezetében* (A panasz zsoltárok (Zsolt 88) arról beszélnek, hogy Isten elhagyta az egyént. Ezzel szemben a bizalmat kifejező zsoltárok (Zsolt 27) állítják, hogy Isten nem hagyhatja el az embert.). Végül pedig előfordul a *történelmi írásokban* (főleg a fogság utáni irodalomban: a Deuteronomiumban és a történelmi krónikákban).²¹

Amikor elhagyásról beszélünk, akkor valaminek a hiányára kell gondolni, ami valamikor megvolt, a jelenben viszont már nincs. A szó jelentéseit tekintve arra a következtetésre juthatunk, hogy az elhagyásnak egyaránt lehet pozitív és negatív jelentése. Tehát amikor Istenre vonatkoztatjuk az elhagyást, mindkét oldalról meg kell közelítenünk a kérdést. Amikor azt állítjuk, hogy Isten elhagyott, akkor felvetődnek a következő kérdések: Isten megfeledkezett rólam? Nem hallja, vagy nem hallgatja meg a kiáltásomat? Ezt a kérdéskört a Zsolt 22,2-11 versei segítségével szeretném tárgyalni. Ide csatolható még a Jer 15,15-18, ahol az ember elhagyatottnak érzi magát Isten és/vagy az emberek által, valamint a Jób 10,9 vers, ahol arra kéri Istent Jób, hogy emlékezzen meg róla, hiszen ő alkotta, s azzal hogy megfeledkezett róla, szenvedést okozott neki. Ezekben az esetekben az Istentől való elhagyatottságot az ember negatív jelenségként éli meg, mely szenvedésének forrása lesz.

A Jób 7,19–21 és Jób 10,20 versekben az Isten általi elhagyatottság pozitív töltetű, hiszen egy remélt történést jelent, vagyis ebben az esetben az ember kéri Istent, hogy hagyja magára. Ellentétben az előző két esettel, itt Isten jelenléte okozza a szenvedést, s az lenne a jó, ha Isten magára hagyná az embert (habár az imádkozó itt is csak kis időre kéri). Tehát az elhagyatottság itt vágyként jelenik meg, ami pozitív jelentéstartalommal rendelkezik.

Windows 7.0, BW70-00118333), 737.

20 עזב [‘āzab, ‘izz‘bônîm] in G. JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN – HEINZ-JOSEF FABRY: *Theological Dictionary of the Old Testament*. 10. köt. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., 1999, 584–592, 584.

21 G. JOHANNES BOTTERWECK – HELMER RINGGREN – HEINZ-JOSEF FABRY: i. m. 585–590.

A szenvedést rendszerint valaminek a hiánya, jelen esetekben Isten jelenlétének hiánya okozza. Kivételt jelentenek a Jób 7,19–21 és Jób 10,20 versek, amikor ugyanis a szenvedést éppen Isten jelenléte okozza. Amikor Isten „eltávozik”, űrt hagy maga után, amit az ember nem tud egyébbel pótolni, s ez okozza azt a mérhetetlen nagy fájdalmat és szenvedést.

2. AZ ISTENTŐL VALÓ ELHAGYATOTTSÁG A 22. ZSOLTÁRBAN

2.1 A panaszszoltárok és a szenvedés kérdése

Hermann Gunkel, aki a formakritika alapján tanulmányozta a zsoltárokat és azok műfaját, megállapította, hogy a zsoltárok beszédmodok, a vallási gyakorlat és a társadalmi háttér együttesének termékei.²² Ezen továbbhaladva állítja, hogy mindenik zsoltárnak megvan a van „Sitz im Leben”-je az istentiszteletben belül, ezáltal rámutatott a zsoltárköltészet és a kultusz szoros kapcsolatára. Sigmund Mowinckel, Gunkel nyomán továbbhaladva felismerte, hogy egyes zsoltárok a „lelki lírához” tartoznak.²³ Így tehát a zsoltáros liturgikus költőként jelenik meg, aki a közösség szolgálatában áll. Ezért a szövegekben megjelenő „én” magába foglal ugyan némi individuális jelleget, de a szöveg egésze a kor imáinak formáját és nyelvét öltötte magára, és ezáltal tipikusan kultikus-liturgikus formát kapott. Annak ellenére, hogy az egyén élelátása érvényesül a közösséggel szemben, a zsoltáros az alkotásaiban a közösséget reprezentálja. Ezért a zsoltáros mint hivatásos költő szerkeszti meg a szövegeket. A zsoltárok mint költői imaformák példái az életre reflektálnak, és reprezentálják az imádkozó egyén vagy közösség két alaptapasztalatát: a dicsőítést és a panaszt.²⁴

A zsoltárok egyik műfaját jelölik az ún. panaszszoltárok (könyörgő zsoltárok²⁵), melyek majdnem a könyv egynegyedét alkotják.²⁶ Ahhoz hogy a panaszszoltárokat vagy panaszimákat elhelyezzük a héber ima tipológiájában, a panasz és a dicsőítés poláris ellentétéből kell kiindulni, ami megtalálható mind az egyéni, mind pedig a közösségi

22 WALTER BRUEGGEMANN: *A hit – A Zsoltárok Könyvében*. Kálvin, Budapest, 2008, 21.

23 JAKUBINYI GYÖRGY: *Bevezetés az Ószövetségbe*. k. n., Gyulafehérvár, 1976/1977, 219–222. Gunkellel ellentétben Mowinckel tagadja, hogy a zsoltárok gyökerei elszakadtak volna a vallástól és ezért a szentélyen kívül is lehetett volna énekelni őket. Lásd ANDRÉ LACOCQUE: *Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?* In Paul Ricoeur – André LaCocque : *Bibliai gondolkodás*. Európa, Budapest, 2003, 311–349, 320.

24 SUSAN E. GILLINGHAM: *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. Oxford University Press, New York, 1992, 175–188.

25 SCHMATOVICH JÁNOS: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Agapé, Szeged, 2001, 511.

26 THOMAS HIEKE: i. m. 380.

formában. A panaszima nyugtalanító, paradox és majdhogynem botránys jellege abból adódik, hogy a panasz „bár segélykérésbe burkoltan, de kérdő alakban hangzik fel, amely úgy merészel beszélni a szenvedésről mint az Istentől való elhagyatottságról. A beszélő aztán továbbhaladva mégis a dicsőítés határáig emeli a költeményt, egy nem kevésbé rejtélyes fordulatnak köszönhetően”.²⁷ A zoltárszövegek írott költemény formájában találhatóak meg ma is az imagyakorlatban. A költői szöveggé válás vagy poétizálás olyan folyamat eredménye, mely megkísérli példaszerűvé és közölhetővé tenni a vallásos tapasztalatokat. A poétizálás akkor bír különösen nagy jelentőséggel, amikor a szenvedésről, szükségről, fájdalomról vagy elhagyatottságból fakadó érzésekről van szó.²⁸ A poétizálás két mozzanata nagyon jól kimutatható a 22. zoltár esetében. Az első mozzanat lexikai síkon figyelhető meg, melynek során eltörli a szóba hozott egyedi szenvedés jegyeit (nem dönthető el, hogy a zoltáros beteg-e, vagy már haldoklik, vagy hogy milyen ellenségről is van szó), így bárki számára használható formulaként szolgálhatott mind a kultusz helyein mind az egyéni vallásosság gyakorlatában. A zoltáros számára Isten előtt szenvedni annyit jelent, mint Isten „keze” által szenvedni, vagyis Istentől megsebzett áldozat szerepébe kerülni. Így tehát a szenvedés kifejezésének poétizálása rendkívüli fordulatot vesz, mely során az egyszerűségtől a példaszerűségen át az „Istentől elhagyott” kifejezés teszi a szenvedést radikálisabbá. Ebből kiindulva beszélnek az exegeták az *Urleiden der Gottesverlassenheit – radikális összenvedésről*, melyet az Istentől való elhagyatottság okoz.²⁹ A második mozzanat vagy költői eljárás a költemény szerkezetével foglalkozik, mely során a szöveg rejtélyes dinamikáját kell figyelni: a panasz látszólag hirtelen és indokolatlan dicsőítésbe fordul át (a panasz és a dicsőítés között a könyörgés tölt be közvetítő szerepet³⁰). Az Istentől való elhagyatottság ösfájdalma és a dicsőítés egyaránt szélsőséges érzelm-megnyilvánulás a többi lelki fájdalommal és örömmel szemben, ezért mindkettő a hiperbola körébe tartozik.³¹ Ezt a fordulatot megelőzi a panasz paradox megfogalmazása: a panasz egyrészt vádba, másrészt kérdésbe fordul át. Ez a paradoxon a kérdező Istenhez való odafordulásban (rendszerint a *miért?* kérdés vezet be) éleződik ki.³² A legjellemzőbb rájuk, hogy mindenikben a beszélő szerencsétlenségben vagy szükséghelyzetben van, és Jahvéhoz kiált segítségért és szabadulásért.³³ A panaszszoltárokat a bizalom zoltáraival együtt kell szemlélni, ugyanis a siralom vagy panasz egyben dicséretet és bizalmat

27 PAUL RICOEUR : i. m. 354–355.

28 Uo. 357.

29 Uo. 358–359.

30 Uo. 362.

31 Uo. 364–365.

32 Uo. 360–361.

33 JOHN L. MCKENZIE: *Dictionary of the Bible*. The Bruce Publishing Company, London, 1965, 492.

fejez ki³⁴, vagyis lényegében nincs panasz dicsőítés nélkül, és nincs dicsőítés panasz nélkül³⁵. A jellemző túlzás, sztereotip liturgikus nyelvezet mellett valós tapasztalatról van szó,³⁶ vagyis a leírt esemény és az ellenség nem fikció. A panaszszövegek ezért nem pusztán „imaformák”, hanem egzisztenciális élmények tanúi – a felfoghatatlan Isten megtapasztalásából születnek – melyeket a költői formák segítségével mutattak be. Amikor az ember beszél, valójában cselekszik, tehát a panasz tett, cselekvés, ami több beszédaktusból tevődik össze.³⁷

2.2. A 22. zsoltár tartalma és struktúrája

A 22. zsoltár műfaját tekintve egyéni panaszdal (panaszének) vagy panaszzsoltár. A Zsoltárok könyvének „megfizethetetlen drágaköveként”³⁸ emlegetik, hiszen az Ószövetséghez hasonlóan, az Újszövetségben is kiemelkedő szerepet kap: az evangélisták magának Jézusnak a szájába adják a zsoltár sorait, mint utolsó felkiáltását a kereszten. Ugyanakkor mind a zsidóság, mind pedig a kereszténység egy kiemelkedő ünnepén hangzik el egyszer egy évben: Purim ünnepén, illetve a nagypénteki (nagycsütörtöki) szertartáson.³⁹ Mivel hatásos módon ábrázolja az egyén szenvedéseit s az a szenvedő gondolatait Isten előtt, szinte „kötelező módon” a templomi liturgia és a szenvedők „tulajdon” imája lesz.⁴⁰ Az 1. versben található felirat alátámasztja, hogy liturgikus keretek között használták, így a közösség bármely tagja beleélhette magát az egyén helyzetébe és saját imaként is elmondhatta. Így a zsoltár integrálja a közösségi dimenziót a személyes panaszba, ezáltal dinamikus kapcsolatot valósít meg az egyén és a közösség között, amelyben újra megtestesül az egyén által megélt szenvedés, magány, egyedüllét – s akinek Isten meghallgatta imáját.⁴¹

A 22. zsoltár részben tartalmilag beillik a könyv többi szövege közé, mert a Zsoltárok könyve első részének (1–41, az ún. Dávid-zsoltárok) 41 zsoltárából 17 siralomének.

34 JAKUBINYI GYÖRGY: i. m. 223.

35 ANDRÉ LAOCOQUE: i. m. 315.

36 JAKUBINYI GYÖRGY: i. m. 223.

37 THOMAS HIEKE: i. m. 381.

38 CAROLL STUHLMUELLER: *Psalms 1 (Psalms 1–72)*. Michael Glazier Inc., Wilmington, Delaware, 1983, 146. Vö. ANDRÉ LAOCOQUE: i. m. 311.

39 ESTHER M. MENN: *No Ordinary Lament. Relecture and the Identity of the Distressed in Psalm 22, The Harvard Theological Review* 93 (2000/4) 301–341, 327. Vö. CATHERINE BROWN TKACZ: *Esther, Jesus, and Psalm 22, CBQ* 70 (2008/4) 709–728, 709. A rabbinikus értelmezés és a Midrash Tehillim a zsoltár minden sorát Eszter szenvedéséhez kapcsolja. CATHERINE BROWN TKACZ: i. m. 720–721.

40 CAROLL STUHLMUELLER: i. m. 146.

41 ESTHER M. MENN: i. m. 309–310.

Közvetlen szövegkörnyezetéből azonban kirí, mivel a 18–21. zsoltárok dicsőítő, hálaadó zsoltárok és a 23–24. zsoltárok is bizalmat és dicsőítést fejeznek ki, az ezeket megelőző, ill. követő zsoltárok pedig panaszzsoltárok. A 22. zsoltár drámai beszédmódja megtöri az előző négy, illetve az öt követő két zsoltár hangvételét.⁴² Tehát az első részt így lehetne ábrázolni: panasz – öröm – panasz. S ennek az „örömmek” a közepén található a 22. zsoltár. Ezáltal felvetődik a kérdés, hogy a zsoltár vajon jó helyen van-e? A Septuaginta és a Holt-tengeri tekercsek is bizonyítják, hogy a 22. zsoltár után a 23. és a 24. logikusan kapcsolódik, ha a 22. zsoltár szerkezetét és a tartalmát tekintjük:

- 2–3. versek: panasz
- 4–6. versek: bizalom
- 7–9. versek: panasz
- 10–11. versek: bizalom
- 12. vers: kérés
- 13–19. versek: panasz
- 20–22. versek: kérés
- 23–32. versek: dicséret

Ha megfigyeljük, a panaszt mindig a bizalom különféle kifejezései követik. De a harmadik panasz (13–19. versek) esetében a bizalom kifejezése hiányzik. Ez azonban csak látszólag van így, mert a 23. zsoltárban találjuk meg a bizalom kifejezését ezekre a versekre, a 24. zsoltár pedig a dicséretet fejezi ki. Tehát a 22. zsoltár a saját helyén van.⁴³ A zsoltár struktúráját tekintve két nagy részből áll: a 2–22. versek és a 23–32. versek.⁴⁴ A 12. versben található explicit ellentetés, hogy Isten nincs távol, két részre osztja az első rész mélységes panaszát: a 2–12. versek (panasz elmondása) és a 13–22. versek (az ellenség és a szenvedés részletes bemutatása és a kiszabadítás kérése).⁴⁵

2.3. Az elhagyatottság a 2–12. versekben

Az Istentől való elhagyatottság megélését a 2–12. versek segítségével szeretném tárgyalni. Ugyanis ez a rész tartalmazza az עזיב igét az Istentől való elhagyatottság állapotának leírására és az ebből adódó mérhetetlen nagy fájdalom kifejezésére.

42 NANCY L. DECLAISSE WALFORD: *An intertextual reading of psalms 22, 23 and 24*. In Peter W. Flinnt – Patrick D. Miller: *The Book of Psalms. Composition & Reception*. BILL, Leiden – Boston, 2005, 139–140.

43 Uo. 141, 146–147.

44 FRANK E. GAEBELEIN (ed.): *The expositor's Bible Commentary*. 5. köt., *Psalms of Songs*, Zondervan Publishing House – Academic and Professional Boods, Grand Rapids – Michigan, 1984, 199.

45 HANS-WINFRIED JÜNGLING: *Psalms 1–41*. In William R. Farmer et al.: *The International Bible Commentary*, k. n. Bangalore, 1998, 856.

A zoltár 2. verse egy háromszoros kiáltással indul, amelyben a אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי („Istenem, Istenem”) szavak ismétlése nyomatékosítja a kiáltást, és fokozza az ima intenzitását, ezáltal jelzi az elszenvedett fájdalom és bánat mélységét, mellyel az imádkozó Isten elé áll. A kifürkészhetetlen és értelmetlennek látszó szenvedés közlése, melyet Isten távolléte (עזב) okozott, a panaszban a לָמָּה („miért?”) „vádoló kérdéssel”⁴⁶ kezdődik, ami jelzi, hogy nincs valóságos válasz a problémára.⁴⁷ A kontextusból látszik, hogy a kérdés nem információszerezésre irányul, hanem inkább szónoki. Abból az értetlenségből ered, hogy Isten eddigi tetteivel ellentétesen cselekszik, ami felülmúlja az emberi logikát. A *miért?* mondat tehát csupán formális kérdés, valójában kijelentést tartalmaz, a legmélyebb tanácsstalanság és kétségbeesés jut benne kifejezésre.⁴⁸ Az „elhagytál engemet” kifejezés a zoltárban megjelenő minden szenvedésre teológiai bélyeget nyom, mert minden szenvedés ezáltal nem csupán Isten előtti, hanem Isten általi szenvedéssé válik. Ennek az ősfájdalomnak a szintjén merülnek fel a *miért?* és *meddig?* kérdések. Ez a kifejezés tehát nem csupán összegyűjt minden szenvedést egyetlen archetipikus szenvedésbe (összszendedés), hanem a kérdés rangjára emelve őket egyetlen panasszá formálja a zoltárt.⁴⁹ Ebben a mondatban szorosan egymás mellett áll a *bizalmas megszólítás* (אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי), mely által a zoltáros úgy áll Isten előtt, mint gyerek az apja előtt,⁵⁰ ez egyben a bizalom motívumát is jelzi, mely áthatja a panaszt⁵¹ és *kétségbeejtő kiáltás* (לָמָּה עֲזַבְתָּנִי), ez utal arra, hogy a mélységes szenvedés hatására az imádkozónak nem marad más lehetősége, mint leborulni Isten előtt. A שָׂאֵן („hajveszék”) igét alkalmazza a gyötrelmes kiáltás leírására, melyet az oroszlánok ordításának leírására is használtak.⁵² A zoltáros meghökkenését fejezi ki a רָחֹק מִיִּשְׁעֵיךָ („távol szabadulásomtól”) kifejezés összekapcsolva a רָחֹק מִיִּשְׁעֵיךָ („szabadulásomtól” vagy „kiáltásom szavától”) igével. Nagyon érdekes a Zsolt 119,155, mert itt ugyanezt mondja, csak éppen a gonoszokról vagy bűnösökről, akiktől azért van távol a szabadulás, mert ők nem is keresték. Ahogy a kérdés intenzitása fokozódik, úgy az Isten hiánya is elviselhetetlenné válik.⁵³

A 3. vers egy merizmussal („kiáltok nappal...éjjel” – וְלַיְלָה ... אֶקְרָא יְיָם) fejezi ki a szakadatlan kiáltást és panaszt, ami jelzi, hogy a szenvedés hosszú időre kiterjedt, de

46 FRANK-LOTHAR HOSSFELD – ERICH ZENGER: *Die Psalmen. Psalm 1–50*, Die neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Echter Verlag, Würzburg, 1993, 149. Vö. JAMES LIMBURG: *Psalms*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000, 69.

47 ANDRÉ LAOCOQUE: i. m. 315.

48 THOMAS HIEKE: i. m. 380–381.

49 PAUL RICOEUR: i. m. 367.

50 FRANK E. GAEBELEIN: i. m. 200.

51 HANS-WINFRIED JÜNGLING: i. m. 856.

52 HANS-JOACHIM KRAUS: *Psalmen*. Bd. 1., Biblischer Kommentar Altes Testament, Wagenisagen, 1961, 178.

53 FRANK E. GAEBELEIN: i. m. 200.

Isten eddig mégsem válaszolt. Ennek ellenére a zsoltáros nem mond le Istenről, hanem szilárdan kitart mellette, ezt jelzi az „én Istenem” megszólítás.⁵⁴ Ehhez hasonló a Zsolt 10,1 verse is, amelyben a zsoltáros Isten távolmaradására és rejtőzködésének okára kérdez rá. Mindezzel szemben áll a Jer 23,23 versben pedig az Úr azt „állítja” magáról, hogy közeli Isten, nem pedig olyan, aki távol van.

A 2–3. versekben fontos szerepet játszanak a hangsúlyos „én” (zsoltáros) és a hangsúlyos „te” (Isten) személyes névmások.⁵⁵

A 4. verset „Pedig Te szent vagy és Izrael dicsérete között laksz” úgy is fordíthatjuk, hogy „Pedig Te szent vagy és trónolsz Izrael dicséretein.” Vádat tartalmaz Istennel szemben, aki saját trónján marad, anélkül, hogy hatással lennének rá az emberek szenvedései, akiket ő maga választott ki. Itt erős ironia érvényesül.⁵⁶

A 4–6. versek alátámasztják a panasz jogosságát, hiszen a személyes és közösségi történelem közötti hiátus fölfedezése súlyosbítja az egyén helyzetét.⁵⁷ Az Izrael történelmében megvalósuló kinyilatkoztatás tanúsága szerint Isten hűséges népéhez, és képes őt megmenteni. Az atyák bizalma (יִתְבַּח) nem volt hiábavaló, mert amikor kiáltottak Istenhez, Ő mindig a segítségükre sietett. Tehát a bizalom aktusa nem más, mint annak biztos tudata, hogy Isten népe iránti szeretetéből kiindulva segítette az atyákat, kimentette a nehéz helyzetükből, és kiáltásukat meghallgatta. A háromszoros utalás az atyák Istenbe vetett bizalmára szimmetrikus az előző részben szereplő zsoltáros Istenbe vetett bizalmával (2a–5a, 2b–5b, 2c–6c). A nép „dicsérete” Isten igazságossága, nemzetek fölötti hatalma és a nép ellenségével szemben tanúsított bánásmódja miatt hangzik el. De úgy látszik, hogy Isten nem akarja megmenteni a zsoltárost. Ez a kétszeres szembeállítás jut kifejezésre: a „pedig te” illetve az „és te” szembeáll először a 2–3. versekkel: „nem hallgatsz meg”, másodszer a „pedig te szent vagy” kijelentés szembeáll a 7. versben levő „én azonban féreg vagyok” kijelentéssel. Itt a hangsúly áttevődik a „te” személyes névmásra.⁵⁸ Az *én* és a *te* személyes névmások hangsúlyozása mutatja, hogy szakadék van az egyén személyes Istene és a hivatalos vallás nyilvános Istene között.⁵⁹ Ezáltal a zsoltáros rávilágít arra, hogy Isten üdvözítő tette Izraelben valóságos, és eddig ő is részese volt ennek, most pedig nem érti, hogy miért nem kap feleletet. Ez az eljárás, hogy Isten egyszerre minden magyarázat nélkül az ellenség prédájává teszi a leghűségesebbeket, összeférhetetlennek tűnik Isten lényegével, aki kiválasztott

54 HANS-JOACHIM KRAUS: i. m. 178.

55 RICHARD J. CLIFFORD: *Psalms 1–72*. Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville, 2002, 124.

56 OLÁH ZOLTÁN: Isten szenvedő szolgája a 22. zsoltárban. *Studia Theologica Transsylvaniensia* 8 (2006) 141–153, 145.

57 ANDRÉ LAOCOQUE: i. m. 329.

58 RICHARD J. CLIFFORD: i. m. 125.

59 ANDRÉ LAOCOQUE: i. m. 329.

egy népet, szövetséget kötött vele, s a történelem folyamán törődött vele.⁶⁰ Ezek után új kérdés vetődik fel: a néppel kötött szövetség vajon érvényes-e minden emberre? Azért fontos a szövetség kérdése, mert az ókori népekhez hasonlóan a zsidó szövetség alapján Isten és ember viszonya úgy jellemezhető mint testvéri vagy atya és fia közti viszony. Ez az utolsó viszony-meghatározás meg különösen nagy szerepet kap a zsolttárban.⁶¹ Ebben a részben a zsolttáros azon véleménye jut kifejezésre, hogy Istenből hiányzik a következetesség az emberekkel való viszonyában.⁶² A panaszkodó elsősorban tehát azt kéri Istentől, hogy legyen Isten, amint az volt az atyák számára is. Tehát a szenvedő panaszának lényegében két forrása van: a meglévő szenvedése és az a meggyőződése, hogy jelen helyzetében Jahvén kívül senki máshoz nem fordulhat (hiszen ha Isten képtelen cselekedni, akkor már nincs kihez fordulni).⁶³

Tehát a 2–3. versek leszögezik a zsolttár első részének témáját: Isten hiánya, távolléte térben és időben, ugyanakkor a 4–6. versek leszögezik a gyötrelmet és az izoláció módját.⁶⁴ A 6. versben megjelenő יָעֲקֹב („kiáltottak” – atyák, elődök) ige, irányított perpozícióval אֶל־יְהוָה („hozzád”) használata őszintének tűnik, és ellentétben áll a zsolttáros önkéntelenül feltörő „ordításával”: שִׁוֵּעַתִּי (2. vers, „ordítok”) és a hívásával vagy kiáltásával: אֶקְרָא (3. vers, „kiáltok”). Azonban mindkét terminus a segítségért való kiáltás szándékát fejezi ki. Így ez ellentét explicit két irányt fejez ki: kiáltás a segítségért az atyák esetében, melyre jött felelet és kiáltás a zsolttáros esetében, amelyre nem.⁶⁵

Az előző résszel ellentétben a hangsúly a 7. versben a hangsúlyos „én”-re tevődik át. A „féreg vagyok, nem ember” egy költői effektus,⁶⁶ (hatásos metafora) mely az imádkozó eltorzult életét és porba taposott emberi méltóságát fogalmazza meg. A „féreg antropológia” ellentétben áll az ember hatalmával, melyet Isten a teremtéskor adott neki. A szókép ugyanakkor kifejezi az Istentől való távolság mértékét is.⁶⁷ A וְלֹא־אִישׁ („és nem férfi, ember”) jelentése: mindent elvesztett, ami az emberekhez tette hasonlónak. A 8. versben a וְנִינְעוּ רֵאשׁוֹ – „félrehúzzák fejüket”, וְנִפְטְרוּ בְּשֹׁפָה – „félrehúzzák ajkukat”⁶⁸ szavak a méltatlankodás és a gúny gesztusainak nyelvi formái. A 9. versben

60 RAVASZ LÁSZLÓ: *Ószövetségi magyarázatok*. Kálvin, Budapest, 1993, 58.

61 ANDRÉ LACOCQUE: i. m. 329.

62 OLÁH ZOLTÁN: i. m. 146.

63 ANDRÉ LACOCQUE: i. m. 316.

64 RICHARD J. CLIFFORD: i. m. 123.

65 RICHARD NELSON BOYCE: *The Cry to God in the Old Testament*. Scholar Press, Atlanta, Georgia, 1985, 24.

66 FRANK E. GAEBELEIN: i. m. 202.

67 JAMES LIMBURG: i. m. 70.

68 FRANK E. GAEBELEIN: i. m. 202. A Neovulgáta Szentírás fordítása különbözik: „félrehúzza ajkát, fejét csóválja”. Vö. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002.

egyedül a gúnyolódok szövegében jelenik meg a יהוה (JHWH – Adonaj) szent név.⁶⁹ Az ellenség ironikus ajánlata mögött hátsó gondolat húzódik meg: Isten segítsen, ha az a bukott ember annyira fontos neki.⁷⁰ A könyörtelen gúnyolódással nemcsak a zsoltáros szenvedésének értelmét és az ő ártatlanságát kérdőjelezzik meg, hanem Isten szeretetét és ígéreteit is.

A 10-11. versekben a zsoltáros felidézi Isten „anyai” jóságát⁷¹ és az ő Istenre való teljes ráhagyatkozását. Istennek a szerepét itt kétféleképpen is lehet értelmezni. Először is mint anya van jelen, aki életet adott a zsoltárosnak, másodsor pedig mint „bábaasszony” jelenik meg, aki „kihúzta” őt az anyja méhéből. Ezzel reflektál Isten szuverenitására és gondviselésére.⁷² Ezzel kifejezi, hogy ez az אלהי (Istenem) ugyanaz, mint akihez a zsoltáros kiált a 2. versben.⁷³ A „Mert te hoztál ki engem az anyám méhéből...” emlékeztet a heztita szerződés-kötés formulára („Fiaim közül [mondja a hűbérúr] téged választalak”), ebből a szerződés-kötésből származó „vérrokonság” egyesíti a feleket a közös ellenséggel szemben, így tehát a zsoltáros ellenségei Istennek is az ellenségei kell legyenek a szövetség feltételei értelmében. Ebből a szempontból nézve még nagyobb jelentést kap az „én”, hiszen Isten, aki elhagyta az egyént nem csupán a „mi” Istene, hanem az egyén személyes Istene, aki mindenféle körülmény ellenére az „én” Istene marad, s akit kötelez a megkötött szövetség. Ezért hát, aki azt mondja, hogy „én Istenem”, azt szeretné megtudni, hogyan lehet a szövetség hitbeli közösségében élni Istennel, amikor az egyén úgy érzi, hogy ez az Isten elhagyta őt.⁷⁴

A 12. vers átmenetet jelent az első rész két alrész között, ugyanakkor az első direkt (Istenthez szóló) imádság a zsoltárban: „ne légy távol tőlem”, ami a 20a versben megismétlődik,⁷⁵ ez fenntartja a 2a versben meglévő elhagyatottság szívszorogató érzését,⁷⁶ ami ellentétben áll a zsoltáros múltbeli tapasztalatával. Ezzel a kéréssel nyilvánvalóvá válik, hogy a zsoltáros elkötelezettje Isten harcának, melyet a gonosz és rossz ellen folytat. A zsoltáros egyben igazságszolgáltatást kér, ami a שלום⁷⁷ helyreállí-

69 HANS-WINFRIED JÜNGLING: i. m. 856.

70 HANS-JOACHIM KRAUS: i. m. 179.

71 JOHN S. KSELMAN – MICHAEL L. GUINAN: Zsoltárok Könyve. Thorday Attila (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. 1. köt. *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 812.

72 FRANK E. GAEBELEIN: i. m. 202.

73 JAMES LIMBURG: i. m. 70.

74 ANDRÉ LA COCQUE: i. m. 330-331.

75 RICHARD J. CLIFFORD: i. m. 123.

76 CAROLL STUHLMEYER: i. m. 149.

77 A shalom-nak több jelentése lehet, mint például béke, jólét vagy egészség, de összevetve az ember jólétét jelenti, ami magába foglalja a harmonikus kapcsolatot Istennel és az emberekkel

tását jelenti, hiszen a szenvedést okozó betegség a salómtól való megfosztottságot és a halál előízét jelenti.⁷⁸

A panaszszoltárookra jellemző, hogy a panasznak három aspektusa van. Mindhárom megtalálható itt: Istenre tekint (Gottklage) – Istent vádolja (2–3., ill. 4–6 versek), az emberre tekint (Feindklage) vagy az ellenség miatti panasz (7–9., ill. 10–12. versek) és önmagára tekint (Ich-Klage) – önsajnálát vagy én-panasz (15–16. és 17b–18a. versek).⁷⁹ Tehát ebben a kis részben a szenvedés egyénre gyakorolt belső hatása (a pszichikai és filozófiai) kap hangsúlyt.⁸⁰

A történelmi üdvösség (4–6. versekben Izrael számára megtapasztalt üdvözítő tettek felidézése) és a személyes üdvösség (10–11. versekben Isten anyai gondoskodásának nosztalgikus felidézése) kettős azonosulása egyetlen teremtéstetben összegződik: a nép teremtésében és a nyomorúságos egyén teremtésében.⁸¹ Ez a kettős visszaemlékezés ellentétes hatásokat vált ki: az első ellentétpár az egyén hite és tapasztalata között nyilvánul meg (hite szerint, aki igaz és hűséges, rendszerint jutalmat kap Istentől, de tapasztalata szerint hite ellenére szenved), a második ellentétpár a közösség tapasztalata és az egyén tapasztalata között látható (a közösség, amikor nehézség idején Istenhez kiáltott, mindig kapott segítséget, de jelen esetben az egyén szenvedése esetén Istenhez kiált, de őt Isten nem hallgatja meg). A harmadik ellentétpár az egyén korábbi élete és jelen helyzete között észlelhető: hajdan nehézség idején az egyén Istenhez fordult segítségért, és azt meg is kapta, jelen helyzetében szintén Istenhez kiált, aki látszólag nincs jelen, meg se hallgatja őt, sőt nem is törődik vele.

Ezek az ellentétek arról árulkodnak, hogy feszültség van Istennek az atyákhöz, illetve a néphez való hűsége és a szoltáros személyes elhagyatottsága között. De az is nyilvánvaló, hogy feszültség mindaddig lesz, amíg a rossz és a szenvedés kérdése egyénivé válik, s a „*miért?*” egzisztenciális kérdést az egyén egymagában teszi fel és nem szükségszerűen mindenki.⁸² Ez a feszültség ugyanakkor felveti az isteni kifürkészhetetlenség kérdését: megszabadítja-e a népét vagy az egyént, esetleg az ellenségei kezén hagyja? Isten szándékai megmagyarázhatatlanok és kimutathatatlanok, ezért van az, hogy a történelemteológia önmagában nem képes Istenről szólni, csak ahogyan a szoltár is kifejezi, az Istenről szóló beszédet támogatja. Ezért az egyetlen teológia, amelyet Izrael alkotott, olyan történelemteológia, amely egyaránt helyet biztosít a jajkiáltás és a

78 ANDRÉ LACOCQUE: i. m. 311.

79 THEODOR LESCOW: Psalm 22,2–22 und Psalm 88, Komposition und Dramaturgie, ZAW 17 (2005) 217–231, 220.

80 RICHARD J. CLIFFORD: i. m. 126.

81 PAUL RICOEUR: i. m. 362.

82 ANDRÉ LACOCQUE: i. m. 319–320.

szabadítás kérdésének.⁸³ Ehhez a kérdéskörhöz társul az a tény, hogy a panaszszoltárok megőrizték sajátos identitásukat a bűnbánó zsoldárokhoz képest, hiszen nyoma sincs a beismerő vallomásnak vagy akár az ártatlansági nyilatkozatnak, csupán a tiszta szenvedés kiáltását halljuk belőlük. Elsősorban az egyéni szenvedés sajátosságait őrzik, ezért is térnek el nagyban a közösségi panaszszoltároktól, ugyanis az utóbbiakban a szenvedés okát a történelemteológia be tudja határolni, azonban az egyéni panaszszoltárookban a szenvedés, az elhagyatottság és a kitaszítottság történelmen és történelemteológián kívüli.⁸⁴

A személy tehát elveszettségében keresi az okát annak, hogy Isten, aki eddig segítőtársa volt, most egyszerre elérhetetlenné, láthatatlanná és hiányzóvá vált. A zsoldáros panaszával nem bírálja Isten tettét, és nem táplál ellenséges érzületet iránta, csupán mélységesen bántja a távolléte. Mivel Istentől nem jön semmi magyarázat, a zsoldáros a teljes elhagyatottságot éli meg, vagyis Samuel Terrien szavaival a „ kozmikus elhagyatottság zsákmányává válik”. De a 12. versben található halk könyörgés (ima) a reményt juttatja kifejezésre: a zsoldáros ráérez arra, hogy Isten mégis távol tőle,⁸⁵ olyan értelemben, hogy a zsoldáros nem egymagában beszél, hanem Isten hallja a szavait.

A zsoldároknak az Istennek szánt üzenetek, minden átmenet nélkül átváltozhatnak Isten üzenetévé.⁸⁶ Így tehát mint „meghallgatott imádságok” jellemezhetők, mert amint a 22. zsoldár is mutatja, az igaz szenvedéséről és végül az Isten általi megmentéséről tesznek tanúságot. A szenvedő igaz alakja szorosán összefügg az igaz – bűnös / gonosz / istentelen fogalom párral (יָשָׁר – רָשָׁע). Az ószövetségi igazság nem egy ideális normát jelent, hanem egy viszonyfogalmat jelöl, amely két partner közti viszonyt jelez. Mivel minden viszony igényeket hordoz magában, csak úgy képes fennmaradni, ha ezeket kielégítik. Az izraelita több viszonyban is élt, de mindenekelőtt a Isten által felajánlott szövetségben. Így tehát igaznak számít mindaz, aki a szövetséget követelményeivel együtt elfogadja, és ebben hűségese és állhatatos marad. Aki viszont ennek a viszonyoknak nem megfelelően cselekszik, bűnös. De valójában Isten az, aki eldönti, hogy ki az igaz. A zsoldároknak ez az ellentét egyenesen ellenségeskedésbe vált át. Itt az igazságnak jogi vonatkozása is van: a gonosz azért is az igaz ellensége, mert kétségbe vonja az igaz Istenhez való hűségét, ezáltal pedig hamisan vádolja őt. A jogrend fenntartója pedig Isten, ezért az igaz hamis vádak miatt csakis hozzá kiált, mert egyedül neki kell az igaz igaz-voltát kinyilvánítania. Ez az ellentétpár különösen a fogság után éleződik ki, amikor az igaz szenvedésének

83 PAUL RICOEUR: i. m. 369.

84 Uo. 374.

85 SAMUEL TERRIEN: *The Psalms: strophic structure and theological commentary*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 2002, 230–232.

86 CLAUD WESTERMANN – GERHARD GLOEGE: *A Biblia Titka. Bevezetés a Bibliába*. Kálvin, Budapest, 1997, 270.

megnyilvánulását az üldöztetésben és deportálásban látták. Ez a helyzet van jelen ebben a zsoltárban is, de a tetőpontját a Bölcs 1–6-ban éri el.⁸⁷ A zsoltár igazolja, hogy szolgálai nem kerülhették meg a szenvedést, mert az üdvörténetben nagy jelentőséggel bírt. A szolgálai szerep jelentősége abban a tényben mutatkozik meg, hogy szenvedésének legmélyebb pontján az embernek van kihez panasszal fordulni segítségért.⁸⁸

Tehát a zsoltár nem csupán költemény vagy kultuszszöveg, hanem az ima egyik példája, amely az életre reflektál, és megfogalmazza az imádkozó két alaptapasztalatát: a panaszt és a dicsőítést. Ez is alátámasztja a héber költészet alaptulajdonságait, a fogékonyságot és a spontaneitást az élet szituációira. Tehát a költészet valójában felelet az életre.⁸⁹ Részben ez a magyarázata annak, hogy a panasz és a hála együttesen van jelen minden panaszimában.

3. AZ ISTENTŐL VALÓ ELHAGYATOTTSÁG JEREMIÁS VALLOMÁSAIBAN

3.1. Jeremiás vallomásai és az egyéni panaszszoltárok kapcsolata

Egyes vélemények szerint Jeremiás Joakim uralkodásának idején, amit a működése második szakaszának tekintünk, írta meg a „vallomásoknak” nevezett lírai költeményeit (11-20. fejezetek), melyek utalnak a küldetése és Istenbe vetett hite miatt elszenvedett üldöztetésre és az ebből adódó lelki válságára.⁹⁰

Jeremiás életrajzának bonyolultságát tekintve nyilvánvalóvá válik, hogy a könyv egy hosszú (több évszázadot is felölelő) redakciós folyamat eredménye. Jeremiás élete során olyan eseményekben vett részt, amelyek szembeálltak akaratával és habitusával. Ez nem azt jelenti, hogy a próféta passzív eszköze Istennek – ő ugyanis mindent megtesz, hogy megértse az eseményeket, és nem cselekszik meggyőződés nélkül. Tehát érzékelhető a feszülő ellentét a személyisége és küldetése vagy elhivatottsága között. Ebből fakad életének drámája, amire a „vallomásai” mutatnak rá, és amely az egyéni panaszdal vagy panaszszoltár műfajához tartozik. Olyan liturgikus anyagokat választ ki, melyek tartalmuk szerint az ő helyzetéhez illenek.⁹¹ Ezek túllépnek a monológ

87 RÓZSA HUBA: Zsoltár- és prófétai szövegek értelmezései a szenvedés történetében. In Benyik György (szerk.): *Szenvedéstörténet*. Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2005. szept. 4–7., JatePress, Szeged, 2006, 123–132, 127–131.

88 PERES IMRE: Miért hagyta el engem? In Benyik György (szerk.): *Szenvedéstörténet*. Nemzetközi Bibliikus Konferencia 2005. szept. 4–7., JatePress, Szeged, 2006, 105–122, 107.

89 SUSAN E. GILLINGHAM: i. m. 188–189.

90 GUY P. COUTURIER: Jeremiás könyve. In Thorday Attila (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. 1. köt. *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 417.

91 J. ALBERTO SOGGIN: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Kálvin, Budapest, 1993, 306–307, 311.

formán, a próféta és Jahvé dialógusait mutatják be,⁹² melyekben szenvedései miatt tesz panaszt Isten előtt. Mély belső ellentmondásokkal kell szembenéznie, mert egyrészt együttérez népével, és védelme alá veszi Istennel szemben, másrészt Isten küldöttként meg kell vizsgálnia népét, és a megtérésre felszólítania. Jeremiás feszültségteli életét tekintve modern emberként áll előttünk.⁹³ Küldetése első látásra kudarcnak tűnik, de valójában ebben a kudarcban van az ő győzelme.⁹⁴ A vallomásokban a legmélyebb emberi nyomorúságról olvashatunk: egyedüllét, elhagyatottság, magány. Jeremiás életében a magány három dimenzióban is megnyilvánul: elszigetelődik az emberektől, barátai és ismerősei szembefordulnak vele, és Isten is „elhagyja”.⁹⁵ Egyes kutatók szerint a vallomásoknak nincs „Sitz im Leben”-je Jeremiás életében, ezért nem Jeremiás egyéni élettapasztalatait és szenvedéseit tartalmazzák, hanem liturgikus panaszdalok.⁹⁶ Azonban panaszszoltárok teológiájával és szerkezetével való hasonlóság ellenére, ezek a szövegek valamilyen módon kapcsolódnak Jeremiás személyéhez, legalább olyan értelemben, hogy tükrözhetik azt a vívódást, amelyet Jeremiás sorozatos konfliktusai következtében átélt.⁹⁷

A zsoltárokkal közös nyelvi sztereotípiát nem csupán a műfaji hasonlóságokkal magyarázható, hanem egy közös általános emberi tapasztalattal, aminek alapján legintenzívebb érzéseket (például a szenvedés, az öröm) a közösség nyelvében meglevő klisészerű szófordulatokkal és a közösség kötött imájává vált szövegekkel fejezték ki. Az eredetiség kérdése jelen esetben nem befolyásolja a vallomásokban megjelenő Istentől való elhagyatottság témájának jelentőségét, ugyanis a szövegek olyan élményekről, belső tapasztalatokról tesznek tanúságot, amelyeket bármelyik ember hasonló helyzetben megtapasztalhat.⁹⁸

3.2. A Jer 15,15–21 mint egyéni panaszdal

Walter Baumgartner egyik tanulmányában (*Jeremiah's Poems of Lament*, Almond, Sheffield, 1988) feltárja Jeremiás és a Zsoltárok könyvének kapcsolatát. Rámutat arra, hogy Jeremiás sajátos és egyéni módon kezeli a panaszszoltár műfaját. Erre példa Jer

92 GERHARD VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*. 2. köt. Osiris, Budapest, 2001, 175.

93 Uo. 311.

94 SCHMATOVICH JÁNOS: i. m. 391.

95 CLAU WESTERMANN - GERHARD GLOEGE: i. m. 236–237.

96 RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése*. 2. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1995–1996, 184.

97 ZAMFIR KORINNA: Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények válsága idején. In Benyik György (szerk.): *Világi közösség; Vallási közösség*. Nemzetközi Biblikus Konferencia, 2003. aug. 31-szept. 3, JatePress, Szeged, 2004, 287–303, 301.

98 Uo. 302.

15,15-21,⁹⁹ amely segítségével a próféta kifejezésre juttatja Istennek címzett panaszát. Ezáltal létrehoz egy még specifikusabb állítást prófétai hivatásáról, mely által Izrael makacssága és Isten szuverenitása közé kerül. A panasz négy elemből áll:

– kérés (15b vers)

– az ártatlanság, a hűség és az Istenbe vetett hit állítása, mint Istent motiváló elemek (15c-17. vers)

– a panasz kifejezésre juttatása (18. vers)¹⁰⁰

– az Isten válasza (19–21. vers)

A 15a versben a יהוה ירַעַתְּ יְהוָה („te tudod, Uram”) kifejezés változatai még más helyen is előfordulnak (Jer 12,13; 17,16), a későbbiekben egy titokra utal, ami Isten és a próféta számára ismert.¹⁰¹ A panaszszoltárokhoz hasonlóan tehát invokációval kezdi vallomását. Ezek a szavak nem tesznek szemráhányást, hanem kifejezik a próféta hitét és az isteni közbelépést, mely csillapíthatja a próféta szenvedését.¹⁰²

A 15b. vers a kérést öt felszólító igével mutatja be: „emlékezz” – זְכֹרֵנִי, „látogass” – וּפְקֹדֵנִי, „állj bosszút” – וְהִנָּקֶם, „ne taszíts el” – מִרְרֵפִי, „tudd meg” – יָדַע. Ez utal arra, hogy olyan kapcsolatról van szó Isten és Jeremiás között, mely megenged egy ilyen erős, őszinte és vakmerő beszédet a szenvedés ellen.¹⁰³ A זְכֹרֵנִי – וּפְקֹדֵנִי asszonáns szavak („emlékezz” és „látogass”) aktív közbelépést jeleznek. Jeremiás ezek által hívja Istent a szabadítására, vagyis Isten cselekvéséért esedezik.¹⁰⁴ E szavak által bennfoglaltan mondja ki, hogy Isten elfelejtette őt, és eltávozott tőle. Ez rokon a panaszszoltárok nyelvezetével. A הִנָּקֶם („állj bosszút”) úgy is érthető, hogy „állj bosszút magadért”, ugyanis Jeremiás ellenségei egyben Isten ellenségei is. A vers egyszerre rendelkezik pozitív és negatív dimenziókkal: kéri Istent, hogy látogassa meg, azzal a céllal, hogy igazolja hűségét a prófétával szemben, de arra is, hogy Isten álljon bosszút az ellenségein. Az הִקָּחֵנִי („ne taszíts el”) eufemizmusa a „ne hagyjál meghalni” kifejezésnek.¹⁰⁵

A kérés a 15c verstől motivációba fordul át, ami a szent cselekedetet akarja kieszközölni. A próféta tisztában van azzal, hogy a verbális bántalmazások, melyeken

99 WALTER BRUEGGEMANN: *The Theology of the Book of Jeremiah*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 162–163. WILLIAM MCKANE: *A critical and exegetical Commentary on Jeremiah*. Vol. 1., *Introduction and Commentary on Jeremiah I–XXV*, T&T Clark, Edinburgh, 1986, 350.

100 WALTER BRUEGGEMANN: *A Commentary on Jeremiah*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 1998, 146.

101 WILLIAM L. HOLLADAY: *Jeremiah I. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*. Fortress Press, Philadelphia, 1986, 457.

102 JACK R. LUNDBOM: *Jeremiah 1–20*. Random House Inc., Doubleday, 1999, 742.

103 WALTER BRUEGGEMANN: *A Commentary on Jeremiah*. 146.

104 WILLIAM L. HOLLADAY: i. m. 457.

105 JACK R. LUNDBOM: i. m. 742–743.

keresztülment, azért történtek, mert Isten hívta, és ő elfogadta ezt a meghívást. Ezért ésszerű indítékokat hoz, hogy Istent cselekvésre bírja¹⁰⁶: a קִרְפָּה („gyalázat”), melyet Istenért visel. A קִרְפָּה szójátékot alkot a 18a versben szereplő הִרְפָּא („egészségesnek lenni”) igével.¹⁰⁷

A 16. versben a נִמְצְאוּ דְבָרֶיךָ („rátaláltunk igéidre”) a 622-ben megtalált Törvénykönyv szavaira utal. Az igék וְאֵלֵם „eledelemmé váltak”, annyit jelent, hogy Jeremiás elfogadta a meghívását és azonosult vele (Jer 1,9).¹⁰⁸ Tehát Isten szavait Jeremiás szájába tette, ami drámai módon fejezi ki a prófétaát, ami nem más, mint a szavak szolgálata. A כִּי־נִקְרָא שְׁמֶךָ „mert te nevedet viselem” kifejezés, Isten oltalmazó jelenlétét jelenti prófétája mellett.¹⁰⁹ A שִׂמְחָה ... שִׂשׂוֹן („öröm...vidámság”) szópair Jeremiás kedvence, a házasság metaforáiként emlegeti (Jer 33,11; Jer 25,10; Jer 7,34), „menyasszony” – „vőlegény” asszociációkkal is rendelkezik (Jer 16,9).¹¹⁰ Az „Uram, seregek Istene” – doxológia, ami kiemeli, hogy Isten neve a legmagasabb és Jeremiás fölött van – ezáltal egyensúlyba hozza a 15a versben az egyszerű ”Uram” – יהוה felkiáltást.¹¹¹

A 17. vers kiemeli, hogy Jeremiás élete úgy alakult, hogy kapcsolatban legyen az elhivatottságával és a közvetített üzenettel. Isten az üzenete által egy nyomást jelentett számára az üzenet miatt, mely az isteni haragot tartalmazta, ezért elhivatottsága öröm volt a saját maga számára, de a nép számára nem.¹¹² Ez jelzi, hogy Jeremiás nem vett részt a társadalmi életben, mivel a közvetített üzenet miatt nem kívánt személyiségnek számított a közösség számára. A בְּסוּד־מִשְׁחָקִים – „tréfálkozók körét” nehéz meghatározni. Egy olyan közösség lehetett, amelyben megbeszélték és fejtegették a közösségre vonatkozó eseményeket. Ha azt a történelmi kontextust tekintjük, amelyben Jeremiás működött, akkor valószínű, hogy a kor hamis prófétáinak köréről van szó, akik mindig „jó” híreket közvetítettek Jeremiással szemben.¹¹³ Az utolsó sorban „bosszúsággal töltöttél el” a héber זַעַם szóval fejezi ki a bosszúságot, melynek jelentése „erős harag” (Iz 10,5). A Septuagintában „keserűséggel töltöttél be engem” fordításban jelenik meg, amely inkább az általános felháborodás érzetét adja.¹¹⁴

106 TERENCE E. FRETHEIM: *Jeremiah*. Smith & Helwys Publishing. Macon, Georgia, 2002, 237.

107 JACK R. LUNDBOM: i. m. 743.

108 Uo. 743. WILLIAM L. HOLLADAY: i. m. 458. WILLIAM MCKANE: i. m. 352.

109 GUY P. COUTURIER: i. m. 438., WILLIAM L. HOLLADAY: i. m. 459.

110 WILLIAM L. HOLLADAY: i. m. 458.

111 JACK R. LUNDBOM: i. m. 743.

112 TERENCE E. FRETHEIM: i. m. 238. Vö. PETER C. CRAIGIE – PAGE H. KELLEY – JOEL F. DRINKARD: *Jeremiah I-25*. Word Books – Publisher, Dallas – Texas, 1991, 210.

113 WILLIAM L. HOLLADAY: i. m. 459.

114 JACK R. LUNDBOM: i. m. 745.

A 18. vers a panaszszoltárookra jellemző szemrehányó „miért?”-tel (לִמָּה) indul, melyhez továbbá egy éles panaszt told a próféta. A כְּאַבִּי – „fájdalmam” ritkán előforduló szót használja a fájdalom kifejezésére, ugyanakkor kiemeli, hogy egy rögzült szenvedésről van szó („örökké tartó”). Ehhez kapcsolja a betegség egyik metaforáját, a „halálos sebet” (מַכְתָּה), amivel meghatározza a fizikai állapotát, mely egyben a belső gyötrődésre is utal.¹¹⁵ A szenvedése kapcsolódik a csalódáshoz és kiábrándultsághoz, melyet a „csalóka patak” metaforával fejez ki, melyre a אֶכְתָּב מִיָּם¹¹⁶ kifejezést használja. Jelentése nem csupán „hamis”, hanem a „nem állandó, megbízhatatlan” jelentéstartalommal rendelkezik. Ezáltal ítéletet mond Isten felett (18b vers).¹¹⁷ A metafora emlékeztet a pusztaságban való tartózkodás tapasztalatára, amikor a távolban egy patak képe körvonalazódik, ami persze táplálja a reményt a szomjúság csillapítására. De amikor az ember odaér, akkor csupán a száraz patakmedret találja.¹¹⁸ (A patakok kiszáradása gyakori jelenség Palesztinában.¹¹⁹) A könyv egy olyan Jeremiást állít az olvasó elé, aki mélységesen csalódott az üzenetben és ezzel együtt Mesterében is.¹²⁰ A 18. vers lényegében vád Isten ellen, mely a legmélyebb fájdalomnak ad hangot. Jeremiás egyedül maradt a néppel való konfliktusban. A társadalomból való izoláció (17. vers) az Istennel való közösség által legyőzhető, de az Isten távolléte, a tény, hogy magára hagyja az igéi miatt szenvedő prófétáját, legyőzhetetlenné válik.¹²¹ Jeremiás végül olyasmivel vádolja Istent, amivel maga Isten biztosította Izraelt, hogy soha nem lenne távolmaradó vagy hiányzó a nép számára (Jer 2,13).¹²²

A próféta panaszában is megtalálható a siralom vagy panasz három aspektusa: panaszskodik ellenségei miatt, akik ige hirdetése miatt fordultak ellene (Feindklage – 15. vers); a magánya miatt, ami a feladatának súlyából származik (Ich-Klage – 16–17. versek) és persze Isten hallgatása és távol maradása miatt (Gottklage – 18. vers).¹²³

Tehát ebben a részben nem szerepel konkrétan az עֹבֵב ige, az Istentől való elhagyatottság kifejezésére, de mégis a „csalóka patak” metafora bizonyítja, hogy a próféta a 22. zsoltár szerzőjéhez hasonlóan, az elkeseredettség és a szenvedés legmélyebb pontját élte meg. A szöveg akkor is ezt fejezi ki, ha nem tudhatjuk is bizonyosan, mit érezhetett a történelmi Jeremiás.

115 GEORG FISCHER: *Jeremia 1-25*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005, 510.

116 JACK R. LUNDBOM: i. m. 746.

117 BARBARA BOZAK: *Jeremiah*, in William Farmer (ed.): *The International Bible Commentary*. Bangalore, 1998, 1083.

118 TERENCE E. FRETHERM: i. m. 389.

119 GUY P. COUTURIER: i. m. 438.

120 DEREK KINDER: *Jeremiás könyve*. Harmat, Budapest, 1997, 62.

121 WALTER BRUEGGEMANN: *A Commentary on Jeremiah*. 148.

122 WILLIAM L. HOLLADAY: i. m. 461.

123 CLAUS WESTERMANN: i. m. 173.

4. AZ ISTENTŐL VALÓ ELHAGYATOTTSÁG JÓB KÖNYVÉBEN

Jób könyvének fő motívuma az egyéni panasz, amely a személyes szenvedés elviselhetetlenségéből adódik. A szerző ezen keresztül fejtette ki tanítását Istenről a kortárs bűn-büntetés tanával szemben. Jób alakjával bizonyítja be a szerző, hogy a szenvedés az embert magányossá teszi és elszakíthatja Istentől, ha nincs meg a kellő ereje és hite, hogy fájdalmával Isten elé menjen. A könyv bizonyíték arra, hogy a szenvedés az emberi élet kikerülhetetlen tartozéka és e szerepe által értelmet nyer.¹²⁴

4.1. Jób 7,19-21 és Jób 10,20 – Isten jelenléte, mint a panasz forrása

Jób olyannak ismerte meg Istent mint szeretett és imádott Istent, akivel bizalmas baráti viszonyt tarthat fenn. De meg kellett tapasztalnia, hogy Isten irgalmatlan üldözőjévé vagy zaklatójává vált. Jób könyvének háttérét az ebből a helyzetből adódó ősi dilemma alkotja, melyet Isten szuverenitása és jósága közötti látszólagos ellentét alkot. Erre a dilemmára viszont Jób nem kap teljes választ.¹²⁵ A 7. fejezetben panaszát a fizikai és a mentális kondíciók leírásával mutatja be – a fizikai szenvedését a sötétséggel és az éjszakával ábrázolja – és kimondja, hogy a halálon és a Seol-on (שְׁאוֹל) kívül nincs reménye az enyhülésre.¹²⁶

A 16–18. versek úgy ábrázolják Istent mint ellenséges zsarnokot a jóindulatú, szerető Isten helyett. A 17. versben a 8. zsoltár sorait ironikusan parodizálja,¹²⁷ hiszen Isten úgy „viselkedik”, mint akinek nincs jobb dolga, mint teremtményeit kínozni.¹²⁸

A 19. vers valójában kérdés, mely a panaszszoltárookra jellemző „meddig?” kérdő névmást tartalmazza, amivel nem a szenvedése időtartamát szeretné megtudni, inkább amiatt zúgolódik, hogy a nyomorúságos helyzet túl régóta tart, ezért minél hamarabb segítséget vár.¹²⁹

A אָרְבֵּי kifejezés jelentése „mennyi”, amit a gyakoriságra, illetve az időbeli kiterjedésre (mennyi ideig? vagy hosszú ideig) is szoktak használni.¹³⁰ A עַד־בְּלֵעִי רָקִי („amíg lenyelem

124 Uo. 171–172.

125 ELMER B. SMICK: Job In Fank E. Gaebelein: *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*. vol. 4., Michigan, 1988, 902–903.

126 ROLAND E. MURPHY: Job, in William Farmer (ed.): *The International Bible Commentary*. Bangalore, 1998, 822.

127 ROLAND E. MURPHY: i. m. 822.

128 R. A. F. MACKENZIE – ROLAND E. MURPHY: Jób könyve In Thorday Attila (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. 1. köt. *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002, 727.

129 THOMAS HIEKE: i. m. 381.

130 א in FRANCIS BROWN – SAMUEL R. DRIVER – CHARLES A. BRIGGS: i. m. 455.

nyálamat”) egy köznyelvi kifejezés jelentése „egy pillanatra”. (Hasonlít az arab *‘abli‘ni riki*: „engedd, hogy lenyeljem nyálam”, vagyis „várj egy pillanatot” kifejezésre.)¹³¹

A 20. vers feltételre épül: „Ha bűnt követtem el / vétkeztem, mit tettem neked?”¹³² A szöveg megértésének kulcsa az, hogy az Ószövetség sokféle bűnt tartott számon. Jób arra kérdez rá, hogy talán súlyos bűnt követett el. Álláspontja az, hogy szenvedésének mértéke meghaladja bűnének mértékét.¹³³ A *עֲדָתָא* („cél tábla”) az állandó és szándékos támadást fejezi ki. Az „ó, emberek őrzője” ironikus és ellentmondó hangsúlyt kap.¹³⁴ Amikor a Szentírás szerint Isten őrködik, akkor gondoskodást és védelmet nyújt, de itt, ha a szemeit szünet nélkül Jóban tartja, ez korlátozást és megszorítást jelent.¹³⁵ A „terhe lettem önmagamnak” szövegében, a rabbinikus hagyományban őrzött, *tiqqûnê sôphêrîm* – „az írástudók javításai”, korrektúrát eszközölt, melyet teológiai indokkal támasztott alá: úgy gondolta, hogy Jób kijelentése („terhedre lettem”) szentségtörés és istenkáromlás. Ezért a „teherré válást” Isten helyett önmagára vonatkoztatja.¹³⁶ A tizennyolc *tiqqûnê sôphêrîm*-ről a masszoréta feljegyzésekben olvashatunk. A hagyomány szerint irodalmi jelenségről van szó, mely során ezek az írástudók eufemizmusként értelmeztek egyes nehéz szentírásai részeket, például a személyes névmások megváltoztatása kapcsán. Ezeket a korrektúrákat R. Judah azonosította. Tehát léteznek olyan eufemizmusok, melyeket a bibliai szerzők hoztak létre, de léteznek olyanok, melyek javítások eredményei.¹³⁷

A 21. vers tovább fűzi az előző vers gondolatmenetét. Jób a „miért?” kérdés használatával gúnyolódó kifogást emel. Nem kéri, hogy Isten megbocsásson neki, a kegyelmébe vetett bizalma által, ugyanakkor nem ismeri el bűnösségét. Az egyetlen indok, hogy Isten megbocsásson Jóbnak: a korai halála, amit a „porba térek megnyugodni” metaforával fejez ki, mert felfogása szerint, Istennek nem lesz lehetősége megbocsátani a halála után. Úgy tűnik, hogy Jóbnak a halál az egyetlen lehetőség a szabadulásra, mert Isten hatalma nem „terjed ki” a Seol-ra.¹³⁸

131 ROBERT GORDIS: *The Book of Job*. The Jewish Theological Seminary of America, New York, 5738 – 1978, 82.

132 Uo. 82.

133 ELMER B. SMICK: i. m. 904.

134 DÖBRÖSSY LAJOS: Jób könyvének magyarázata In Tóth Kálmán (szerk.): *Jubileumi Kommentár: A szentírás magyarázata*. 1. köt. Kálvin, Budapest, 1998, 506.

135 WILLIAM D. REYBURN: *The Book of Job*. United Bible Societies, New York, 2003, 160.

136 ROBERT GORDIS: i. m. 82–83.

137 MOSHE A. ZIPOR: Some Notes on the Origin of the Tradition of the Eighteen *tiqqûnê sôphêrîm*, *Vetus Testamentum* 44 (1994/1) 77–102, 98–99.

138 WILLIAM D. REYBURN: i. m. 161.

A 10,20 versben a 7,19–21 versekhez hasonlóan megjelenik az Úr nem kívánt jelenléte. A 20a versben Jób retorikus kérdéssel fejezi be a beszédét, amit a magyar fordító felszólításként értelmezett.¹³⁹ A vers kezdetén az élet rövidségét húzza alá a „kevés” (כַּעֲבָ) melléknév. Az „életnapom” nincs benne a héber Szentírásban – valószínű, hogy a Septuaginta (ὁ χρόνος τοῦ βίου) nyomán jelent meg – helyette csak a „napom” (יָמַי) szó van jelen.¹⁴⁰

A 20b vers kifejezésre juttatja Jób perlekedését Istennel, mely arra irányul, hogy hagyja magára. Ezt kétféleképpen is érthetjük: „Hagyd abba támadásaidat, hogy egy kicsit egyedül legyek” vagy „Hagyj magamra, hogy élvezem az életemet még egy kis ideig”.¹⁴¹ Ezt egy haladékkérésként vagy utolsó kívánságként is értelmezhetjük.¹⁴² Isten szenvedést okozván van jelen, gyötri az embert, ezért Isten a szenvedés oka.

Jób életének teljesen elviselhetetlen formáját – a jogtalan szenvedések sorozata következtében – megutálta és már csak arra vár, hogy a halál mentse ki a szenvedéseiből.¹⁴³

Ezekben a részekben Isten és Jób kapcsolatát paradoxonnal lehetne illusztrálni: Jób távol érzi magától Istent, aki ennek ellenére „örködik” felette. Jób ellenvetését fejezi ki Isten örködése miatt, s arra kéri Istent, hogy hagyja magára. Mindezt egy panasz keretében mondja el, melyből kiéleződik, hogy szenved az Istentől való elhagyatottság miatt. Itt az elhagyatottság nem csupán Isten hallgatására és távollétére vonatkozik, hanem arra, hogy Isten mint barát hagyta magára, és majdhogynem ellenségként van jelen. Tehát annak az Istennek a távolléte miatt szenved, aki valaha bizalmasa, barátja volt, s most elhagyta. A paradoxon abban mutatkozik meg, hogy távol van, de ugyanakkor túlságosan is közel.

4.2. Jób 10,9 – Isten megfélelkezett Jóbról

A 9. versben a כַּחֲמֹר („mint az agyagból”)¹⁴⁴ képet használja, mely gyakori az Ószövetségben a teremtés leírására (Iz 45,9, Jer 18,1–12). Itt hangsúlyt kap az „emlékezz” (זָכַר) felszólító mód, ami a „ne felejtse el” üzenettel rendelkezik. Ezáltal Jób panaszkodik Istennek amiatt, hogy gondosan megformált alkotását (Jóbot), önkényesen, könnyen el akarja dobni.¹⁴⁵ Jób ezt úgy értelmezi, hogy az élete során megjelenő jóakarata hamis,

139 Uo. 212.

140 ROBERT GORDIS: i. m. 115

141 WILLIAM D. REYBURN: i. m. 212

142 DÓBRÓSSY LAJOS: i. m. 507.

143 SAMUEL J. SHCULTZ: *Üzen az Ószövetség*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 1998, 292.

144 ROBERT GORDIS: i. m. 113.

145 WILLIAM D. REYBURN: i. m. 205.

és Isten elrejtette előle az igazi szándékát.¹⁴⁶ A fókusz az agyagból teremtett emberre tevődik át, mely sugallja, hogy a porba fog visszatérni. Itt tehát két gondolat kapcsolódik össze: egy klasszikus (Ter 3,19) és egy közvetlen stílusú „porból lettél [alkotva] és porrá válsz”. Ezáltal a verset vallomásszerűen értelmezzük: „Emlékezzél, hogy agyagból alkottál és a porba térítesz vissza!”¹⁴⁷

Ebben a versben sincs benne konkrétan az עָזָב szó, de azáltal, hogy Jób kéri Istent, hogy „emlékezzen”, impliciten azt fejezi ki, hogy Isten megfélemlített róla, vagyis magára hagyta. Ezért Jób, a 22. zsoltár szerzőjéhez hasonlóan óriási szenvedésként éli meg Isten távollétét. Itt is felkiáltással próbálja felhívni magára Isten figyelmét, ami végső elkeseredettségéből tör fel.

A 22. zsoltár és Jób könyve esetében nyilvánvalóan ugyanazzal az Istentől való elhagyatottsággal találkozunk, de a két írás között nyilvánvaló az egymással ellentétes párhuzam: Jób könyvében nem található dicsőítés. Nem szabad ezzel kapcsolatosan megfélemlkezni arról, hogy Jób nem izraelita, tehát nem olyan Istennel van dolga, akit Éli-nek (Zsolt 22,2 – אֱלִי –), Elohaj-nak (Zsolt 22,3 – אֱלֹהֵי) vagy JHWH-nak (Zsolt 22,9 – יְהוָה), azaz „én Istenem”-nek nevezhetne. Jób a zsoltárossal szemben általában veti fel a szenvedés kérdését. A zsoltáros ezzel szemben sajátos fogalmakat használ, és egy szóval sem utal arra, hogy ő ártatlan volna, és az ellenségei vagy vádlói hazudnának. Azonban mindketten a kárpótlás eszméjével küszködnek.¹⁴⁸

Jób úgy interpretálja a meg nem érdemelt szerencsétlenségét mint az izoláció jeleit, a diszharmoniót és az Istentől való eltávolodást. Érti, hogy mindvégig igazságtalanul szenvedett, s ennek következtében magába roskadva várja halálát.¹⁴⁹

Jób életének drámáját az a paradoxon adja, hogy tisztában van azzal, hogy szenvedése nem büntetés, de mégsem érti Istent és cselekedetét. Az ártatlansága védelmezése során azt a tényt, hogy szenvednie kell, azzal magyarázza, hogy Isten üldözi, zaklatja őt. Önkényességgel vádolja Istent, mint aki szuverenitása következtében azt tesz az emberrel, amit akar. Ezt azzal támasztja alá, hogy ő mindvégig kitartott Isten mellett, és mégis szenvednie kellett. Mindezek ellenére, Jób megőrzi Istenbe vetett hitét és meghajolva mindenhatósága előtt, tőle várja a szenvedés kérdésére a választ.¹⁵⁰ Mégis a bűn-büntetés tannal szembehelyezi a panaszzsoltárok tanát, mely szerint nem elfordulni kell a szenvedés idején Istentől, hanem eléje vinni a fájdalmat a panasz formájában.¹⁵¹ Westermann úgy

146 NORMAN WHYBRAY: *Job*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, 66.

147 ROBERT GORDIS: i. m. 113.

148 ANDRÉ LACOCQUE: i. m. 332.

149 ATHALYA BRENNER: *God's Answer to Job*, *Vetus Testament* 31 (1981/2) 129–139, 129.

150 RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése*. 2. köt. 359–360.

151 CLAUS WESTERMANN: i. m. 171.

látja, Jób esetében a szenvedés egzisztenciális probléma és nem elméleti megközelítés, hiszen Jób a már meglévő szenvedésére próbál választ találni. A panaszszoltárokhöz hasonlóan a panasz három aspektusa itt is jelen van.¹⁵² Jób könyve túlmutat a hagyományos bölcsességtan érvelésén, mely szerint a szenvedés a bűn következménye. Nem akar választ adni a szenvedés kérdésére, csupán egy olyan magatartásformát tükröz, mely szerint a szenvedés a véges emberi értelem számára felfoghatatlan, csak Isten világ rendjét irányító gondviselésében van megfelelő értelme.¹⁵³

ÖSSZEFOGLALÁS

Ha összevetjük a szentírási részeket, nagyon sok hasonlóságot fedezünk fel köztük, nem csupán a szerkesztés vagy a műfaj tekintetében, hanem a szenvedésnek mint az Istentől való elhagyatottságnak megvilágításában is.

Mindenik részben jelen van az ártatlanul szenvedés motívuma. A szenvedés együtt jár a teljes elmagányosodással, hiszen nem csupán az emberek, hanem látszólag Isten is magára hagyja a szenvedőt igaz volta ellenére. Ennek következtében az ember eljut az Istentől való kiábrándultság szintjére. Ebben az állapotban a gyengeség és a végső kétségbeesés uralkodik el rajta. A különbséget a karakterek között az a tény adja, hogy Jób szerzője esetében a szenvedés forrása egyszerre Isten távolléte (megfeledezése róla) és Isten szenvedést okozó jelenléte.

Mindenik ószövetségi karakterre jellemző, hogy panaszuk ellenére a szenvedésben nem fordulnak el Istentől, hiszen Ő az emberi egzisztencia középpontja, így máshová nem lehet fordulni az élet megmentéséért. Ezáltal fellebbezésük, mely a panaszban nyilvánul meg, eléri a legfelsőbb határt: Istenbe kapaszkodnak Istennel szemben.¹⁵⁴

Mindenik szentíró egyértelműen rámutat arra, hogy a szenvedés nem zárja ki az Istennel való kapcsolatot, hanem inkább megerősíti. Habár az Istentől való elhagyatottság tekinthető a legmélyebb szenvedésnek, hiszen ezáltal az ember úgy érzi, teljesen magára maradt, a fájdalom elmúltával kiderül, hogy Isten ekkor volt a lehető legközelebb az emberhez. Paradox módon a szenvedésben nemcsak Isten távolléte, hanem a szoros közelség is okozhatja az egyedüllét érzését (Jób esetében). Mindezeket végiggondolva azt a következtetést lehetne levonni, hogy a szenvedés fájdalmas tény, de nem reménytelen végpont.¹⁵⁵ A panasz túlmutat önmagán, miáltal Isten és az egyén rehabilitációja kerül a középpontjába.

152 RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése*. 2. köt., 365.

153 Uo. 368.

154 CLAUS WESTERMANN: i. m. 171.

155 DAVID FIRTH – PHILIP S. JOHNSTON: *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*. IVP Academic (An important of Inter Varsity Press), Downers Grove, Illinois, 2005, 73.

A panasz helyét az Ószövetség teológiájában a szabadítás összefüggésében kell keresnünk. A panasznak ugyanis története van Izraelben, Isten üdvözítő tetteire vonatkozik. Hiszen a panasz nem más, mint Isten és ember között zajló esemény, ami párbeszéd szerkezetben mutatkozik meg, mert a szenvedő Istenhez fordul igazságszolgáltatásért. Isten a történelem Istene, ezért az Istenbe vetett bizalom alapja az emlékezet, mivel ez köti össze a jelent és a múltat. A panasz gyökere az üdvtörténelemben keresendő, de ugyanakkor a panasz a liturgiának is része, azaz „egy szent magba sűrített és rituálisan aktualizált történelemnek is része, mely önnön prolepszisében, azaz jövőben látásában is benne foglalatik.”¹⁵⁶ A zsoltáros tehát a múlt és a jelen keresztútjében mondja el imáját, s ezen az alapon fejt ki hitét és bizalmát a kérése beteljesedésében.¹⁵⁷

Tehát az ószövetségi panaszok olyan imák, amelyek rámutatnak arra, hogy Isten hallgatása ellenére is jelen van az ember partnereként a világban. S az ember mint partner nem veszti el méltóságát azáltal, hogy szenvedését nem rejti el, hanem sírással, kiáltással, jajgatással hangot ad neki.¹⁵⁸ A panasz eltűnése szükségszerűen az istenkép, valamint az Istenhez való viszony megváltozásával jár együtt. Hiszen az ószövetségi gondolkodás szerint, aki nem beszél a szenvedéséről, az nem bíz Istenben, abban, hogy Ő meg tudná szabadítani tőle. A bizalom hiánya megakadályozza az Istennel való találkozást, ugyanis az ember a szenvedésben is, a panaszban is az igaz Istennel találkozik. Az ószövetségi ember élő, valóságos és dinamikus kapcsolatot tart fenn Istennel. A panaszima nem öncélú panaszkodás, ugyanis mögötte kérés és felhívás van, amely a változásra irányul, pontosabban az egyén „rehabilitálására”.¹⁵⁹ Ahhoz, hogy Istent „vádolni” lehessen, szilárd alapra van szükség, s ez nem más, mint a belé vetett hit és a segítségébe vetett bizalom. Az ember a vádhoz való jogát tehát abból meríti, hogy Isten aktuális cselekvése vagy nem cselekvése ellentétben áll az egyén hitével és múltbeli tapasztalatával. Tehát a panaszima nem jogtalan siránkozás, hanem az Istenbe vetett igaz hitről tesz tanúságot.¹⁶⁰ A szenvedés az Ószövetség különböző hagyományaiban a neki tulajdonított büntető vagy nevelő szándékon túl soha nem jelenik meg aszketikus változatban.¹⁶¹ Az Istentől való elhagyatottság olyan megpróbáltatássá válhat, amelyet Isten a számára fontos szolgálainak tart fenn. Így tehát a szenvedés misztériumként jelenik meg, ez azonban nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a szenvedő őszintén rákérdezzen Isten távollétének okára.¹⁶² A vizsgált

156 ANDRÉ LACOCQUE: i. m. 317.

157 Uo. 317.

158 DIÓS ISTVÁN (szerk.): *Szenvedés*, in *Magyar Katolikus Lexikon*. 3. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1997, 474–476, 475.

159 THOMAS HIEKE: i. m. 377.

160 Uo. 374 (imává formált panasz). 385.

161 DIÓS ISTVÁN: i. m. 475.

162 MARIE JACQUES GUILLET – LÉON RAMLOT: i. m. 1195.

szövegek arra mutatnak rá, hogy az ember úgy élheti meg az Istentől való elhagyatottságot, de paradox módon az Ő jelenlétét is mint a szenvedés forrását. Ami megdöbbentő ezekben a szövegekben, hogy az imádkozó Istent tekinti a szenvedés okozójának, akár közvetlenül, akár távolléte, megfélekezése, közbe nem lépése miatt. Figyelembe kell azonban venni, hogy e bibliai szövegek nem szisztematikus értekezések vagy dogmatikai kijelentések a szenvedés okairól vagy akár Isten szerepéről. Ezek a panaszimák az emberi érzések és tapasztalatok olyan mélységét tárják elénk, amellyel a mindenkori ember segítségére lehetnek, még akkor is, ha nem adnak választ a szenvedés okának elvont kérdésére, sőt valójában annak teodiceai problémáit sem oldják meg.

MELLÉKLET - SZENTÍRÁSI SZÖVEGEK

- 1 לַמְנַצֵּחַ עַל-אֵילַת הַשָּׁחַר מְזִמּוֹר לְדָוִד:
 2 אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לִמְהָ עֲזַבְתָּנִי רַחֲוֹק מִיִּשׁוּעָתִי דִּבְרֵי שִׁאֲנָתִי:
 3 אֱלֹהֵי אֲקַרְא יוֹמָם וְלֹא תִעַנֶּנּוּ וְלַיְלָה וְלֹא-דוֹמְיָהּ לִי:
 4 וְאַתָּה קְרוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהַלּוֹת יִשְׂרָאֵל:
 5 בְּךָ בָטְחוּ אֲבֹתֵינוּ בָטְחוּ וַתִּפְלֹטְמוּ:
 6 אֱלֹהֵיךָ זָעַקוּ וְנִמְלָטוּ בְּךָ בָטְחוּ וְלֹא-כֹשׁוּ:
 7 וְאַנְכִי תוֹלַעַת וְלֹא-אִישׁ חֲרַפְתָּ אֲדָם וּבְזוּי עָם:
 8 כָּל-רֹאֵי יִלְעָנוּ לִי וּפְטִירוּ בְשָׁפָה יִגִּיעוּ רֹאשׁ:
 9 גַּל אֶל-יְהוָה יִפְלֹטְהוּ וְצִילָהוּ כִּי תִפֶּץ בּוֹ:
 10 כִּי-אַתָּה גָחִי מִבֶּטֶן מִבְטִיחִי עַל-שִׁדְי אֲמִי:
 11 עָלֶיךָ הִשְׁלַכְתִּי מִרַחֵם מִבֶּטֶן אֲמִי אֱלֹהֵי אֲתָה:
 12 אֶל-תִּרְחַק מִמֶּנִּי כִּי-צָרָה קְרוּבָה כִּי-אֵין עֹזֶר:
 Zsolt 22, 1–12

¹ A karvezetőnek. A „Szarvastehén hajnalban” dallama szerint. Dávid zsoltára

² Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?

Távol van szabadulásomtól hangos jajveszékelésem.

³ Én Istenem, kiáltok nappal, de te nem hallgatsz meg, és kiáltok éjjel is, de nyugtot nem találok.

⁴ Pedig te szent vagy és Izrael dicsérete között laksz.

⁵ Benned bíztak atyáink, bíztak, és te megszabadítottad őket.

⁶ Hozzád kiáltottak és megszabadultak,
benned bíztak és meg nem szégyenültek.

⁷ Én azonban féreg vagyok, nem ember,
embereknek gyalázata, népnek utálata.

⁸ Aki csak lát, mind gúnyt űz belőlem,
félrehúzza ajkát, fejét csóváltgatja:

⁹ „Az Úrban bízott, mentse meg őt, szabadítsa meg, ha kedvét leli benne.”

¹⁰ Hiszen te vagy, aki kihoztál engem anyám méhéből,
te vagy reménységem anyám emlője óta.

¹¹ Rád voltam utalva anyám öletől,
anyám méhétől fogva te vagy az Istenem.

¹² Ne légy távol tőlem, mert közel a nyomorúság,
és nincs, aki segítséget nyújtana.

Zsolt 22, 1–12

15 אֲתָה יִדְעֵת יְהוָה זְכַרְנִי וּפְקַדְנִי וְהִנָּקַם לִי מִרְדְּפֵי
אֱלֹהִים אֲפָךְ תִּקְחֵנִי דַע שְׂאֵתִי עָלֶיךָ חֲרָפָה:

16 נִמְצְאוּ דְבָרֶיךָ וְאִכְלָם נִוְהִי (דְּבָרֶיךָ) לִי לְשִׁשׁוֹן
וּלְשִׁמְחַת לִבִּי כִּי־נִקְרָא שְׁמֶךָ עָלַי יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת:

17 לֹא־יִשְׁבְּתִי בְּסוֹד־מְשַׁחֲקִים וְאֶעֱלֶז מִפְּנֵי יָדֶךָ בְּדָד יִשְׁבְּתִי
כִּי־זַעַם מִלֵּאֲתָנִי:

18 לָמָּה הָיָה כְּאִבִּי נֹצֵחַ וּמִכְתִּי אֲנוּשָׁה מֵאֲנֵה הֲרַפָּא הָיָה
תְּהִיָּה לִי כִּמוֹ אֲכֹזֵב מִיּוֹם לֹא נֶאֱמַנִי:

Jer 15, 15–18

¹⁵ Te tudod, Uram! Emlékezz meg rólam, és látogass meg engem,

Állj bosszút értem üldözőimen! Hosszantűró vagy: ne taszíts el engem!

Tudd meg, hogy érted viselek gyalázatot!

¹⁶ Ha rátaláltam igéidre, eledelemmé váltak;

Igéd nekem örömöm és szívem vidámsága lett;

mert a te nevedet viselem, Uram, Seregek Istene!

¹⁷ Nem ültem a tréfálkozók körében, és nem vigadoztam;

kezed súlya miatt egymagamban ültem, mert bosszúsággal töltöttél el engem.

¹⁸ Miért lett fájdalmam örökké tartó, és sebem halálos?

Nem akar meggyógyulni.

Bizony, olyan vagy számomra, mint a csalóka patak,
melynek nem állandó a víze.

Jer 15, 15–18

19 כִּמָּה לֹא־תִשְׁעָה מִמֶּנִּי לְאִתְּרַפְּנִי עַד־בְּלִעֵי רִקִּי

20 חָטָאתִי מָה אֲפַעֵל לִךְ נֹצֵר הָאָדָם לָמָּה שְׁמַתְנִי לְמַפְגֵּעַ

לִךְ וְאֵדְוֶה עָלַי לְמִשְׁאָ:

21 וּמָה לֹא־תִשְׂא פִשְׁעֵי וְתַעֲבִיר אֶת־עֵוֹנֵי כִּי־עָתָה לְעַפָּר

אֶשְׁכֵּב וְשִׁחַרְתִּנִּי וְאֵינְנִי:

Jób 7,19–21

¹⁹ Még meddig tart, hogy nem kímélsz,

és nem engeded, hogy nyugodtan nyelhessem le nyálamat?

²⁰ Vétkeztem? Mit tettem ezzel neked, óh emberek Őre!

Miért tettél céltábládnak, hogy terhe lettem önmagamnak?

²¹ Miért nem töröld el vétkeimet, és miért nem veszed el bűnömet?

Lám – most a porba térek megnyugodni,

és ha holnap keresel, már nem leszek!

Jób 7,19-21

10,9 זָכַרְנָא כִּי־כַתְמָר עֲשִׂיתִנִּי וְאֶל־עַפָּר תְּשִׁיבֵנִי:

Jób 10,9

⁹ Emlékezzél, kérlek, hogy úgy formáltál, mint az agyagot!

Mégis ismét porrá akarsz tenni?

Jób 10,9

10,20 הֲלֹא־מָעַט יָמַי (יְחַדֵּל) [וְנִחַדֵּל] (יִשִּׁית) [וְיִשִּׁית]

מִמֶּנִּי וְאֵבְלִינָה מוֹעֵט:

Jób 10,20

²⁰ Kevés életnapom nemde hamar véget ér!

Engedd, hogy kissé sirassam fájdalmamat

Jób 10,20

Lukács Ottília

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

IRODALOMJEGYZÉK:

- BEAUCHAMP PAUL: A zsoltárok és mi. *Pannonhalmi Szemle* 4 (1996/3) 6-19.
- BENYIK GYÖRGY (szerk.): *Szenvedéstörténet*. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2005. szept. 4–7., JatePress, Szeged, 2006.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (תורה וביאים וכתובים), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
- BibleWorks for Windows 7.0, BW70-00118333.
- BOYCE, RICHARD NELSON: *The Cry to God in the Old Testament*. Scholar Press, Atlanta, Georgia, 1985.
- BOZAK, BARBARA: Jeremiah, in William Farmer: *The International Bible Commentary*, Bangalore, 1998.
- BRENNER, ATHALYA: God's Answer to Job, *Vetus Testament* 31 (1981/2) 129–137.
- BOTTERWECK, G. JOHANNES – RINGGREN HELMER – FABRY, HEINZ-JOSEF (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol.10., William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., 1999.
- BROWN, FRANCIS – DRIVER, SAMUEL R. – BRIGGS, CHARLES A.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford University Press, h. n., 1905 (elektronikus változat: BibleWorks for Windows 7.0, BW70-00118333)
- BROWN TKACZ, CATHERINE: Esther, Jesus, and Psalm 22, *CBQ* 70 (2008/4) 709–728.
- BRUEGGEMANN, WALTER: *A Commentary on Jeremiah*. William B. Eermans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 1998.
- BRUEGGEMANN, WALTER: *A hit – A Zsoltárok Könyvében*. Kálvin, Budapest, 2008.
- BRUEGGEMANN, WALTER: *The Theology of the Book of Jeremiah*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- CLIFFORD, RICHARD J.: *Psalms 1–72*. Abingdon Old Testament Commentaries, Abingdon, Nashville, 2002.
- CRAIGE, PETER C. – PAGE, H. KELLEY – DRINKARD, JOEL F.: *Jeremiah 1–25*. Word Books – Publisher, Dallas – Texas, 1991.
- DIÓS ISTVÁN (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. 3. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1997.
- DOUGLAS, J. D. (ed.): *Dicționar biblic*. Societatea Misionară Română, Editura “Cartea Creștină”, Oradea, 1995.
- FARMER, WILLIAM F. (ed.): *The International Bible Commentary*. Bangalore, 1998.
- FIRTH, DAVID – JOHNSTON, PHILIP S.: *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*. IVP Academic (An important of Inter Varsity Press), Downers Grove, Illinois, 2005.
- FISCHER, GEORG: *Jeremia 1–25*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005.

- FLINT, PETER W. – MILLER, PATRICK D.: *The Book of Psalms. Composition & Reception*, BILL, Leiden – Boston, 2005.
- FRETHEIM, TERENCE E.: *Jeremiah*. Smith & Helwys Publishing, Macon, Georgia, 2002.
- GAEBELEIN, FRANK E. (ed.): *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 5., *Psalms of Songs*. Zondervan Publishing House – Academic and Professional Boods, Grand Rapids, Michigan, 1984.
- GAEBELEIN, FRANK E., *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible*. Vol. 4., Zondervan Publishing House – Academic and Professional Boods, Grand Rapids, Michigan, 1988.
- GILLINGHAM, S. E., *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*. Oxford University Press, New York, 1992.
- GORDIS, ROBERT: *The Book of Job*. The Jewish Theological Seminary of America, New York, 5738 – 1978.
- HAAG, HERBERT: *Bibliai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest, 1989.
- HIEKE, THOMAS: Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben. *Mérleg* 35 (1999/4) 374–391.
- HOLLADAY, WILLIAM L.: *Jeremiah 1, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*. Fortress Press, Philadelphia, 1986.
- HOSSELD, FRANK-LOTHAR – ZENGER, ERIK: *Die Psalmen. Psalm 1–50*. Die neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Echter Verlag, Würzburg, 1993.
- JAKUBINYI GYÖRGY, *Bevezetés az Ószövetségbe*. k. n. Gyulafehérvár, 1976/1977.
- KINDER, DEREK: *Jeremiás könyve*. Harmat, Budapest, 1997.
- KRAUS, HANS-JOACHIM: *Psalmen*. Bd. 1., *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Wagenisagen, 1961
- LÉON-DUFOUR, XAVIER (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1986.
- LESCOW, THEODOR: Psalm 22,2–22 und Psalm 88, Komposition und Dramaturgie, *ZAW* 17 (2005) 217-231.
- LIMBURG, JAMES: *Psalms*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000.
- LUNDBOM, JACK R.: *Jeremiah 1–20*. Random House Inc., Doubleday, 1999.
- MCKANE, WILLIAM: *A critical and exegetical Commentary on Jeremiah*. Vol. 1., *Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*. T&T Clark, Edinburgh, 1986.
- MCKENZIE, JOHN L.: *Dictionary of the Bible*. The Bruce Publishing Company, London, 1965.
- MENN, ESTHER M.: No Ordinary Lament: Relecture and the Identity of the Distressed in Psalm 22. *The Harvard Theological Review* 93 (2000/4) 301–341.
- METZ, JOHANN BAPTIST: Suffering unto God. *Gutical Inquiry* 20/4 (1994) 611–622.

- OLÁH ZOLTÁN: Isten szenvedő szolgája a 22. zsoltárban. *Studia Theologica Transsylvaniaensia* 8 (2006) 141–153.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002.
- PLEINS, J. DAVID: *The Psalms, Songs of Tragedy, Hope, and Justice*. Orbis Book, Maryknoll, New York, 1993.
- RAHNER, KARL – VORGRIMLER, HERBERT: *Teológiai kasszótár*. Szent István Társulat, Budapest, 1980.
- RAVASZ LÁSZLÓ: *Ószövetségi magyarázatok*. Kálvin, Budapest, 1993.
- REYBORN, WILLIAM D.: *The Book of Job*. United Bible Societies, New York, 2003.
- RICOEUR, PAUL – LACOCQUE, ANDRÉ: *Bibliai gondolkodás*. Európa, Budapest, 2003.
- RÓZSA HUBA: *Az Ószövetség keletkezése* 2. köt., Szent István Társulat, Budapest, 1995–1996.
- SCHMATOVICH JÁNOS: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Agapé, Szeged, 2001.
- SCHREINER, JOSEF: *Az Ószövetség teológiája*. Szent István Társulat, Budapest, 2004.
- SOGGIN, J. ALBERTO: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Kálvin, Budapest, 1993.
- STUHMUELLER, CAROLL: *The Spirituality of the Psalms*. The Liturgical Press, Collegville, Minnesota, 2002.
- STUHMUELLER, CAROLL: *Psalms 1 (Psalms 1–72)*. Michael Glazier Inc., Wilmington, Delaware, 1983.
- SCHULTZ, SAMUEL J.: *Üzen az Ószövetség*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest, 1998.
- TERRIEN, SAMUEL: *The Psalms: strophic structure and theological commentary*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, 2002.
- THORDAY ATTILA (szerk.): *Jeromos Bibliakommentár*. 1. köt., *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2002.
- TÓTH KÁLMÁN (szerk.): *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 1. köt., Kálvin, Budapest, 1998.
- VON RAD, GERHARD: *Az Ószövetség teológiája*. 2. köt., Osiris, Budapest, 2001.
- WESTERMANN, CLAUS – GLOEGE, GERHARD: *A Biblia Titkai. Bevezetés a Bibliába*. Kálvin, Budapest, 1997.
- WESTERMANN, CLAUS: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*. Kálvin, Budapest, 1993.
- WHYBRAY, NORMAN: *Job*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.
- ZAMFIR KORINNA: Jeremiás szolgálata az üdvösségközvetítő intézmények válsága idején. In Benyik György (szerk.), *Világi közösség; Vallási közösség*. Nemzetközi Biblikus Konferencia, 2003. aug. 31–szept. 3, JatePress, Szeged, 2004, 287–303.
- ZIPOR, MOSHE A.: Some Notes on the Origin of the Tradition of the Eighteen tiqqûné sôph'rîm. *Vetus Testamentum* 44 (1994/1) 77–102.

