

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ – ZSIDÓ EGYETEM
ZSIDÓ VALLÁSTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA

Dialógusok Jób könyvében

Papp Szilvia Anikó

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

Témavezető:

Dr. Peremiczky Szilvia
habilitált egyetemi
docens

BUDAPEST
2025

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom e dolgozat létrejöttéért mindazon igen tisztelt tanárainknak és a párbeszédet inspiráló pályatársaimnak, akik a doktori fokozatszerzési folyamatban és még azt megelőzően, egyetemi tanulmányaim alatt, majd kutatásom kezdetétől támogatták terveimet, munkámat.

Még doktori tanulmányaim előtt, szegedi bölcsészkar egyetemi éveim alatt Dr. Kovács András a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Modern Magyar Irodalomtörténet Tanszékének docense ismertetett meg irodalomelméleti szemináriumának keretein belül Martin Buber *Én és Te* című könyvével, amely Buberrel való két évtizede tartó foglalkozásomnak kiindulópontját jelentette. Eddigi kutatásaim során mindvégig támogatta ösztönző, kritikus, kételyeket is ébresztő, kreatív kérdéseivel munkámat, gondolkodásom formálódását és tanulmányaim végleges formájának létrehozását. Inspiráló tanáromként, a tudományos pályán elindító mentorként nagyon sokat köszönhetek neki.

A buberi hermeneutikát és dialógusfogalmakat szövegértelemezési keretként először bölcsészkar szakdolgozatomban, majd egy egyetemi tudományos versenyen nyertes dolgozatomban használtam Kertész Imre *Sorstalanság* című regényének értelmezéséhez. E munkámat segítette, inspirálta és végeredményét dicsérettel értékelte Dr. Gábor György, a Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola jelenlegi vezetője, tanulmányaim során mindvégig bátorító, gondolkodásomat a valódi párbeszéd, a nyitottság felé formáló tanárom.

Köszönet illeti Dr. Lichtmann Tamást, doktori tanulmányaim kezdetekor témavezetőmet, aki a Jóbbal, mint irodalmi témával való foglalkozás perspektíváját mutatta meg számomra és támogató ötleteivel, biztatásával továbblendített tudományos konferencián való részvételek, majd a disszertáció megírása felé. Hálás vagyok Jutta Hausmannnak, evangélikus bibliakutató teológusnak, aki doktori tanulmányaim alatt a Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola egyik vezetőjeként figyelemmel kísérte és támogatta munkámat.

Kiemelt köszönettel és hálával tartozom Dr. Oláh Jánosnak, az OR-ZSE Judaisztika Tanszéke egykori alapítójának, mindvégig támogató, kritikai hozzáállásával ösztönző tanáromnak, aki Jób könyvének diakrón vizsgálatának kutatásában, a bibliai szövegek alaposabb megértésében és a rabbinikus források megismerésében nyújtott számomra

alapvető segítséget mindig támogató konzulensként. Szomorúan gondolok arra, hogy ennek a munkának a befejezését sajnos már nem élhette meg.

Nagyon sokat tanultam módszertani kérdésekben és a zsidó irodalom mibenlétéről a doktori képzés és e disszertáció megírása során jelenlegi témavezetőmtől, Dr. Peremiczky Szilviától, akinek nemcsak élvezetes előadásaiért lehetek hálás. A héber nyelvű költészettel kapcsolatos publikációi, a vele folytatott hasznos és inspiráló konzultációk, rendkívüli módszertani jártassága, precizitása, kritikai attitűdje jelentős hatással volt elkészült munkám alakulására és a további perspektívák megfogalmazására is. Köszönettel és hálával tartozom neki segítségéért.

Nagy lendületet adott kutatásaim folytatásához Paul Mendes-Flohr, a Jeruzsálemi Héber Egyetem professzora, Martin Buber filozófiájának elismert tudósa, aki doktori téziseimet olvasva további munkára és publikálásra biztatott, valamint Johan Siebers, aki a University of London Ernst Bloch intézetének vezetőjeként leginkább Buber gondolkodásának intenzív interdiszciplináris jelenlétére irányította figyelmemet és a Buberről szóló filozófiai diskurzusban való aktív részvételre biztatott. Ebben a nemzetközi tudományos műhelyben való részvételem inspirálóan hatott e dolgozat perspektíváinak kidolgozására.

Nem utolsó sorban, rendkívüli hálával tartozom családom türelmes, támogató tagjainak: szüleimnek, férjemnek, fiainknak és a szellemi közösségben velem együtt gondolkodó barátaimnak azért, hogy türelmükkel, ötleteikkel, biztatásukkal mindvégig mellettem álltak és továbblendítettek e munka befejezése felé az igen nehéz időszakokban is. Hálával gondolok arra, hogy a tanáraimmal, pályatársaimmal és barátaimmal folytatott elmélyült szakmai beszélgetéseim, közös munkáim megmutatták számomra, hogy a buberi értelemben vett Én—Te dialógus valóban létezik intellektuális téren is.

Tartalom

Köszönetnyilvánítás	3
1. Bevezetés – Viszonyulások Jóbbhoz	5
2. Célkitűzések és a disszertáció szerkezete	13
3. Módszertani megfontolások.....	19
3.1 A szerzői horizont kérdései, az értelmezői szituáció sajátosságai.....	21
3.2. A zsidó egzegézis dialogikus jellege. A <i>pesat</i> értelmezés megjelenése az interpretációban	25
3.3. Martin Buber hermeneutikája	28
3.4. Irodalomelméleti hermeneutikai megközelítések	34
4. Kutatástörténeti áttekintés	40
4.1. A rabbinikus szövegértelmezés hagyományáról Jóbbal kapcsolatban.....	41
4.2. Jóbb könyvével mint irodalmi alkotással foglalkozó kutatások	51
4.3. A filozófiai dialógusfogalomhoz kapcsolódó Jóbb kutatások eredményeiből	57
5. Dialógus-megközelítések	60
5.1. Martin Buber dialógusfogalmairól az <i>Én és Te</i> alapján	61
5.2. Szűk és tág dialógusfogalmak.....	65
5.3. Formális és ontológiai dialógus	66
5.4 A dialógus a kommunikációelméletben, összefüggésben Jóbb könyvével ..	70
5.5. Jóbb könyve mint dialogikus jogi szövegtípus	88
5.6. Jóbb könyve mint drámai dialógus.....	91
6. Metadialógus: Jóbb könyve mint <i>dialógustörténet</i>	101
7. Buber Jóbb-értelmezése A <i>próféták hite</i> alapján	120
8. Párhuzamos locusok: Jóbb és az <i>Én és Te</i> dialógusa	137
9. A dialógus túlélése: az <i>Én és Te</i> a soá után.....	142
10. Összegzés	156
11. Perspektívák.....	159
Irodalomjegyzék	163

1. Bevezetés — Viszonyulások Jóbhoz

Az olvasói pozíció

Amikor először olvastam Jób könyvét, érdeklődő olvasóként értelmeztem a *Tanach*nak e mindmáig sokat és sokféle szempontból megvitatott, az értelmezőt komoly szellemi erőfeszítés elé állító könyvét.

Az olvasók többsége a történet 'drámaiságánál' fogva bizonyára mélyen átéli Jób sorsát, és felidézi magában saját egyéni életének azokat a rendkívüli nehézségeit, amelyeket csapásként kellett átélnie. Talán kevés olyan olvasó van, aki Jóbbal való találkozása során ne érezné magát mélyen érintve érzelmileg, ne gondolkodna el etikai szempontból Isten szerepén, Istennek a Sátánnal (Vádlóval¹) kötött egyezségén, a Vádló szerepkörén, a bűn és büntetés közötti kapcsolaton, Jób barátainak érvelésén vagy Jóbnak a könyvben végigkövethető lelki-hitbéli átalakulásán. Jób olvasása felkavaró, megingató, sokszor szélsőséges érzelmeket kiváltó, intellektusunkat számos ellentmondás elé állító élmény, amely az emberi szenvedés okát, a rossz eredetét, a hithez való viszonyt érintő alapvető létkérdésekhez vezet el bennünket, mindenkori olvasókat. Az olvasó — hívő vagy nem hívő, vallást gyakorló vagy vallástól távol álló olvasóként is — bizonyára kérdéseket tesz fel Isten szándékaira vonatkozóan a szöveg értelmezése során. Például kétségbe vonhatja Isten mindenhatóságát és igazságosságát, megkérdőjelezheti az isteni jóságot, kegyetlennek és igazságtalannak nevezheti Istent, eljutván így a teodícea alapkérdéseire, vagy balgának Jóbot, amiért nem fordult el Istentől. Mindezt meg is teheti bármelyik olvasó

¹ A héber *ha-szatan* kifejezést dolgozatomban az IMIT bibliafordítást követve (*Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia két kötetben*. Budapest: Makkabi. é.n.) a *Vádló* megnevezéssel jelenítem meg. Ez a megnevezés a magyar nyelvű keresztény bibliafordításokban *Sátán*ként szerepel. Héberül: *ha-szatan*, Jób könyvében határozott névelős szó, amely nem tulajdonnév, hanem egy szerepet jelöl: a vádló, az ellenkező fél. Ezt említi Karasszon István is Jóbról szóló tanulmányában: „A Sátán a Jób könyvében (még határozott névelővel!) egyszerűen egy gyanú megszemélyesítője, hogy tudniillik Jób nem ingyen (hinnám) hanem érdekből szereti Istent.” (KARASSZON István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*. Budapest: L'harmattan. 2021. 245.) *Ha-szatan* tehát az ellenféli szerep: vádló, ellenkező, kételkedő, akinek hozzáférése van a mennyei trónhoz: Jóbban a Vádló nem kísértő, hanem az igazságosság megteremtésére törekvő ügyész. Martin Buber a *Zur Verdeutschung des Buches Ijob* című írásában a *der Hinderer*, azaz az akadályozó megnevezést használja, amely szintén összefügg a vádló, ellenkező jelentésével. (BUBER, Martin—ROSENZWEIG, Franz: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin: Verlag Lambert Schneider. 1936.) Norman C. Habel jogi metaforának tekinti Jób könyvét, ezért *szatan* itt lehet ügyészi szerepű is. (erről lásd: HABEL, Norman C.: *The Book of Job. A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press. 1985. 54., 89.) Dolgozatomban e kiegészítés tudatában a magyar nyelvben megszokott módon a *ha-szatan* kifejezést *Sátán* helyett *Vádló*ként használom (nagy kezdőbetűvel írva, az IMIT-nek megfelelően), minthogy Jób drámainak is tekinthető szövegében szereplőként is felfogható.

gondolkodásának szabadságában, az emberi különbözőséghez mértén különféleképpen: megmaradhat hitében, hívővé válhat, elutasíthatja korábbi hitét, elfordulhat Istentől és visszafordulhat hozzá, értelmezheti Jób könyvét 'csak' a Kinyilatkoztatás részeként, vagy irodalmi alkotásként (is). A Jób-olvasásról való hétköznapi beszélgetések során a leggyakrabban megfogalmazódott vélemény, amivel találkoztam, az az, hogy *Jób könyve* rendkívül nehezen értelmezhető, ezért nehezen befogadható olvasmány. Egyetérthetünk Karasszon István gondolatával: „(...) *a szenvedés kérdése nem egyszeri probléma, hanem állandó és kínzó kérdés az emberiség számára, és így aligha remélhetjük, hogy egy vallásos irodalmi mű egy csapásra választ fog adni.*”²

A kutatói pozíció

Jób könyvét olvasva ezen dolgozat írója kutatói szemmel egy olyan, a zsidó szövegértelmezési hagyományon belül is kiemelt szerepű nézőpontot keres, amely nem az eddig folytonosan feltett és megoldhatatlannak tűnő teodíceai kérdésekre kíván válaszolni, hanem éppen e válaszadási kísérletek ellentmondásaiból igyekszik új következtetéseket levonni. Jób könyvének egy olyan interdiszciplináris olvasatát kívánja bemutatni, amely igyekszik e gondolkodási térben háttérbe helyezni a teodíceai problémát és előtérbe helyezni Jób könyvében rejlő másik, talán rejtettebbnek tekinthető dimenziót, a dialógus terét, hiszen Jób könyve nem szűkíthető le a teodíceai kérdésekre.

A szenvedés okát az emberi létben mindannyian kutatjuk, mégsem találtunk még megnyugtató válaszokat Jób könyve segítségével sem azokra a hatalmas, felfoghatatlan szenvedésekre, amelyekkel találkozunk közösségi történelmünk, egyéni múltunk és jelenünk során. Talán Jób könyvével nem az a feladatunk, hogy a benne rejlő teodíceai ellentmondást megoldjuk (minthogy az megoldhatatlannak bizonyult), nem az a feladatunk, hogy választ adjunk Isten szerepére, tetteire, egyik vagy másik oldalra álljunk, ítéleteket fogalmazzunk meg antropocentrikus nézőpontból. Talán nem kell megválaszolnunk, hogy 'Ha Isten jó, akkor hogyan történhetett meg mindez az ő beleegyezésével Jóbbal?' Akkor mi a dolgunk a könyvvel, mit lehet kezdenünk Jób történetével? Mi az az üzenete a szövegnek számunkra, amely által Jób könyve eleven hatóerővé válik az életünkben? E kérdések megválaszolására tett kísérletként is felfogható disszertációm, melyben a dialógus jelenlétének vizsgálatát

² KARASSZON István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem. L'Harmattan. 2021. 241.

jelöltem ki nézőpontomul. Talán éppen ennek a válaszadási lehetetlenségnek a felismerése az egyik fő feladatunk Jób könyvével kapcsolatban. Dolgozatomban tehát filozófiai-teológiai-irodalomelméleti nézőpontú értelmezést mutatok be, amely a dialógus multidiszciplináris megközelítéseiről gondolkodva érinti az imént említett területeken kívül a nyelvészet, kommunikációelmélet területeit is és egyes dialógus-megközelítéseket tárgyalva Jób könyvét irodalmi alkotásként is figyelembe veszi.³ A dialógus fogalma különféleképpen jelenik meg a filozófiában, az irodalomban, azon belül a drámában, a nyelvészetben, a kommunikációelméletben, a Jób könyvéhez a kutatás tanúsága szerint szintén kapcsolódó jogtudomány területén. Mivel disszertációmban a dialógusnak e sokféle tudományterületen megjelenő fogalmaival közelítem meg Jób könyvét, értelmezésem multidiszciplináris, amely igyekszik megmutatni e különféle dialógusfogalmak közötti kapcsolatokat is.

A Jób-téma kutatásába való betekintésem eredményeként, számos teológiai, irodalmi és lélektani megközelítésű Jób interpretációt végiggondolva, arra az álláspontra jutottam, hogy az Örökkévaló mindenhatóságára, igazságosságára, szándékára, vonatkozó kérdésfeltevések, a megítélésére való törekvések sok esetben a Jóbról való gondolkodás lezárásához vezethetnek, feloldhatatlan ellentmondáshoz jutunk általuk. Sok-sok Jób olvasás zárul a könyv félretételével, a nem értés, a befogadhatatlanság konklúziójával, vagy vélt mondanivalójának elutasításával. Éppen a Jób-interpretációk sokaságának ellentmondásossága vezette el oda gondolkodásomat, hogy megkeressem azt az olvasói horizontot, amelyből tekintve Jób remélhetőleg még inkább dialógusra képes szöveggént maradhat meg nemcsak a vallásfilozófiával, teológiával foglalkozó tudósok, hanem az érdeklődő olvasók körében is. Mert hiszem, hogy „a mi feladatunk, hogy az írott ígét megértve az írásból újra hitet formáljunk, ezúttal saját magunk hitét, megélt hitét.”⁴

A dialógus-olvasat eredményeinek bemutatása előtt fontosnak tartom e bevezetőben megismertetni azt a folyamatot és azokat a kiinduló kérdéseket, amelyek Jób könyve és a dialógus összekapcsolásához vezettek.

³ Ennek a szigorú értelemben vett egzegetikát a bölcséleti, irodalomelméleti fogalmi keretekkel kiegészítő multidiszciplináris megközelítésnek alapvető teoretikusa Paul Ricoeur francia filozófus, akinek *Bibliai gondolkodás* című munkája iránymutatást adott szövegértelmezésemnek. (RICOEUR, Paul: *Bibliai gondolkodás*. Budapest: Európa. 2003.) A Ricoeur-i interpretációs elvekre a dolgozat módszertani (3.1.) fejezetében térek ki.

⁴ KARASSZON István: *Az Ószövetség teológiai üzenete*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem. L'Harmattan. 2021. 11.

Messziről indult ez a gondolkodási folyamat és úgy tűnt, hogy egészen más célja van, mint Jób könyvének dialógusvizsgálata. Valójában Jóbbal való foglalkozásom nem a Biblia-értelmezés területéről, nem teológiai gondolkodásból indult, hanem a soá, mint jelenben ható, szociálpszichológiai szempontból, hatásában befejezetlen (befejezhetetlen) történés egyéni feldolgozásának folyamatából született és a Jóbbal kapcsolatos irodalmi művek vizsgálatára irányult.⁵ A soá reprezentációinak területén kutatva Jób könyvével kapcsolatban gyakran felmerülő kérdés, hogy 'Hol volt Isten Auschwitzban?'⁶ Én is ezzel a kérdéssel szembesülve indultam el Jób könyve mélyebb, sokrétűbb megértése felé.⁷ Inspiráló kérdéssé

⁵ A soá rettentő tapasztalatai után a hittől való elfordulás érthető és elfogadható válasz számomra, mind az áldozatok hozzátartozói, mind a túlélők szempontjából, sőt bármely értelmező nézőpontjából, de egy olyan válasz, amellyel nem tudok azonosulni. Jób könyve éppen ezért, azaz a soá történéseinek egyéni feldolgozásában vált kiemelkedő jelentőségű könyvvé számomra. Ez a könyv az, amely arról is szól, hogy a legnagyobb szenvedés közepette is megtörténhet, hogy nem veszti el az ember az Istennel való kapcsolatot, még akkor sem, ha ez áthághatatlanak tűnő akadályok elé kerül.

⁶ Bubernek erre adott válaszáról értekezésem utolsó, *A dialógus túlélése: az Én és Te a soá után* című fejezetében részletesen írok.

Ezt a kérdést elemzi könyvében filozófiai, teodíceai ellentmondások mentén Josef Seifert *Where was God in Auschwitz?* című könyvében. „Lehet egyáltalán Isten, legalábbis egy jó és mindenható Isten, ha ilyen pokolbeli rossz létezik?” – teszi fel a kérdést. SEIFERT, Josef: *Where was God in Auschwitz?* Createspace Independent Publishing Platform. 2016.

A következő művek is részletesen tárgyalják a teodíceai kérdések körüljárásával a soá és a hit kapcsolatát: BERKOVITS, Eliezer: *Faith After the Holocaust*. New York: Ktav Publishing House. 1973.

BRAITERMAN, Zachary: *(God) after Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press. 1998.

KUSHNER, Harold: *When Bad Things Happen to Good People*. USA: Schocken Books. 1981.

MORGAN, Michael A.: *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thoughts in America*. Oxford: Oxford University Press. 2001.

COHN-SHERBOK, Dan(ed.): *Holocaust Theology*. London: Lamp Press. 1989. (Bernard Maza, Ignaz Maybaum, Emil Fackenheim, Eliezer Berkovits, Arthur Cohen, Richard Rubenstein, Elie Wiesel, and Marc Ellis esszéit tartalmazza)

COHEN, Arthur A.: *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*. New York: Crossroad. 1981.

A bevezetőben tárgyalja e kérdéskört: KEPNES, Steven D.: *Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer*. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988) Cambridge: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. pp. 193- 213. (x-xi)

Balázs Gábornak a kérdéshez igen sokoldalún és elgondolkodtatón viszonyuló előadása, amelyben a soá teológiájának fő irányait értelmezi: *A gondviselés problémája és a soá*. 2019. május 8.

<https://www.youtube.com/watch?v=xXluhZ2vqM4> (letöltés ideje: 2020. dec. 14.)

Ugyanerről a kérdéskörrel szól Rabbi Jonathan Sacks 20 részes előadássorozata: *Where was God during the Holocaust?* <https://rabbisacks.org/videos/where-was-god-during-the-holocaust/>

⁷ Amikor a felfoghatatlan mértékű és az emberi tudatból mérhetetlenül igazságtalannak megélt szenvedéssel szembesülünk és ezt a kérdést halljuk, legtöbbször talán elnémulunk. Az irodalmi ábrázolásoknál is találkozunk az elnémulással, a hallgatás alakzataival, például Paul Celan költészetében. (lásd erről pl. FRANKE, William: *Poetics of Silence in the Post-Holocaust Poetry of Paul Celan*. In: *Journal of Literature and Trauma Studies*, Volume 2, Number 1-2, Spring/Fall 2013 pp. 137-158. University of Nebraska Press)

Az artikulált válaszadáshoz nagyon sok időre van szüksége az emberi léleknek. Említhetjük Példaként David Weiss Halivni talmudtudóst, aki a soá után ötvenegy évvel publikálta emlékiratait (*The Book and The Sword: A Life of Learning in the Shadow of Destruction*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996.) Sokféle - egymásnak teljesen ellentmondó - válasz született már a fenti kérdésre, így a teológiai diskurzusnak külön területévé vált

vált számomra az, hogy hogyan követhető végig az a gondolkodásmód, lelki változásnak tűnő folyamat, ami hozzásegítette Jóbot ahhoz, hogy szenvedésében ne elutasítsa vagy megtagadja az Örökkévalót, hanem keresse, és fenntartsa vele a kapcsolatot. Fontosnak tartom azt a kérdést — a dialógusszemponthoz középpontba helyezve: hogy ennek a folyamatnak a megértése segítségül vehető-e egyéni és közösségi létünkben, a valós emberi kapcsolatokban megvalósuló dialógusok szempontjából?

Miért a dialógus?

*"Mint a víz az arcot az arcznak, úgy a szív az embert az embernek"*⁸

/Péld 27,19/

Úgy gondolom, hogy Jób könyvében a dialógus kibontakozásának folyamatát vizsgálva egy olyan perspektívából tekinthetünk Jób könyvére, amely teret enged mindazoknak az értelmezési hagyományban eddig megjelenő, releváns irányoknak is, amelyek elengedhetetlenül hozzátartoznak a Jób-értelmezéshez.⁹

Az a kérdés inspirálta értelmezésemet, hogy a dialógus különféle felfogásainak és különösen a buberi¹⁰ dialógusszemlélet megértése által hogyan alakul Jób-könyve üzenete

a soá-teológia. Sem azzal az állásponttal nem tudtam azonosulni ennek megismerése során, mely szerint Isten halott, sem a korábban hívő emberek új ateista nézőpontjával. Azzal a zsidó vallásosságban is felbukkanó - a nézetet éppen a Tanachból származtató - válasszal sem, mely úgy véli, hogy Isten büntetésként rótt ki a zsidó népre a náci által végrehajtott genocídiumot. Ezt a nézetet határozottan elutasítja például David Weiss Halivni kiemelkedő jelentőségű talmudista tudós, aki a *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah* című könyvében fejti ki részletesen erről vallott nézeteit. Halivni szerint a Shoah a rabbinikus alapon álló zsidóságot önmaga és Istenhez való viszonyának újradefiniálásra készíti, ehhez a történéshez valahogyan viszonyulnia kell és e viszonyuláshoz teológiai kérdésekben kell állást foglalni. Például abban, hogy hogyan tud továbbélni a vallásos zsidóság a soá által felvetett kétségekkel és elkerülni a felbomlást. WEISS HALIVNI, David: *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*. (Ed. and introd. Peter Ochs) New York: Rowman&Littlefield. 2007.

⁸ כְּמַיִם הַפָּנִים לַפָּנִים כֵּן לֵב-הָאָדָם לַאֲדָם:

⁹ Bár Jób könyvének egyes értelmezései, mint például Jób szenvedésének, a 'rossz' jelenlétének, Isten igazságosságának értelmezése vagy a próbatétel felőli megközelítések is érintik és tárgyalják Jóbna Istennel folytatott párbeszédét, ezeknek az értelmezéseknek nem a dialóguskibontakozási folyamat vizsgálata áll a középpontjában. Az említett teológiai megközelítések azonban rendkívül fontosak ahhoz, hogy a dialógus kibontakozásának folyamatát bemutassuk. Ezek a megközelítések tehát egymást támogatva, egymás mellé rendelve létezhetnek.

¹⁰ Martin Buber (1878, Bécs —1965, Jeruzsálem), német és héber nyelven író biblia tudós, filozófus, politikai gondolkodó író, műfordító, a zsidó vallásos folklór teoretikusa, a 20. századi zsidó gondolkodás meghatározó alakja. Lembergben (Lvov), a talmudtudós nagyapja, Solomon Buber házában nevelkedett. Főként a vallási hagyományok értelmezése foglalkoztatta: leginkább az, hogy a mindenkor ember számára hogyan közvetíthető a vallások szellemi tartalma. Filozófiai esszéiben a zsidó, keresztény és a keleti vallások értelmezésével foglalkozik. Feldolgozta a haszidizmus folklórját (1949) pl. *A zsidó misztika*, 1909, *Rabbi Jisraél ben Eliézer* (1927), *Haszid történetek* (1963). A Biblia értelmezésével és teológiájával foglalkozó tanulmányai igen vastag kötetet tesznek ki (Pl. *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások a vallás és a filozófia kapcsolatáról* (1952), *A próféták hite*) Más vallásokkal foglalkozó tanulmányai pl. *A Kalevala* (1914) *A Tao tanítása* (1929). Filozófiájának fő irányait a dialógus-elv és a filozófiai antropológia határozza meg. 1923 -ban jelent meg *Én és*

számomra, mint a jelenkor egyik olvasója számára. Mit üzen számomra a könyv a dialógusszemléleten keresztül, hogyan találkoznak egymással a dialógusról alkotott különféle nézetek Jób könyvének évezredek óta folytatódó értelmezésében. A mai kor olvasójaként foglalkoztat a dialógus, mint létforma, mint gondolkodásforma. Ehhez a kitágított dialógusszemlélethez nyúlok Jób könyve értelmezésében.¹¹

A következőkben Jób könyvét a dialógus más-más tudományterületeken született megközelítései alapján teszem vizsgálat tárgyává. Egyes dialógus--megközelítéseket Jób-értelmezésemben termékenyebbnek találtam, mint másokat. A dialógus-megközelítések vizsgálata során megmutatkozik Jób könyvében a metadialógus formálódása is, amelynek jelenléte igazolta számomra azt, hogy kiindulópontom, a dialógus megfigyelése Jób könyvében releváns megközelítésnek tekinthető.¹² Tehát nemcsak a szembetűnő dialógusforma, nemcsak a dialógushoz kapcsolható műfaji hovatartozás kérdései miatt tekintem központi fogalomnak a dialógust, hanem azért is, mert a narratíva maga is reflektál a dialógusra. A dialógus felőli nézőpont továbbá lehetőséget ad arra, hogy Jób könyvének számos teológiai értelmezésben megjelenő úgynevezett *hitfejlődési narratíváját* összeolvassuk a dialógusfejlődés folyamatával. A hitfejlődési narratíva bemutatása szintén releváns és a szakirodalomban részletesen tárgyalt interpretációs irány, amely Jóbnak a

Te című alapvető filozófiai esszéje. Ekkor talált rá gondolkodásának egy központi fogalmára, rendező elvére, a dialógus-elvre 1992. Franz Rosenzweiggel együtt készített német nyelvű bibliafordításuk, amelyet Buber Rosenzweignek 1929-ben bekövetkező halála után 1961-ben fejezett be, a bibliai hermeneutikának újszerű és sokak által vitatott módszertanát fektette le. A soá után az addig részben elkészült fordítás érvényének legnyersebb megkérdőjelezője Gershom Scholem volt. Buber szélesebb körben leginkább mint a perszónálfilozófia (dialógusfilozófia) fő alakja ismert *Ich und Du (Én és Te)* című nagy hatású filozófiai esszéje által. E művén kívül számos, a zsidó tudomány témaköréhez, a neveléstudományhoz, a politikatudományhoz, a társadalomtudományhoz tartozó írása született, amely mai napig nagy hatással van e tudományterületeken és eleven él az interdiszciplináris diskurzusban. /Bíró Dániel: *Martin Buber dialógusfilozófiája* alapján. In: Buber Martin: *Én és Te*. Budapest: Európa.1992/

¹¹ Természetesen a dialógus-olvasat is megkérdőjelezhető, és ez a megkérdőjelezés is — bár paradoxnak tűnik — a dialógus folytatását jelentheti, mert a feltett kérdés a dialogikus helyzet kiindulópontja. Állítható az értelmezésemben kibontakozó dialógus-olvasat ellenkezője is, az, hogy Jób könyve éppen a dialógus hiányáról szól. Gerhard von Rad például azt írja *Wisdom in Israel* című könyvében: „Minden kommentátor úgy véli, hogy az isteni beszéd botrányos, mert teljesen figyelmen kívül hagyja Jób gondjait.” (Von RAD, Gerhard: *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon. 1981. (1972.) 107-109. <https://media.sabda.org/alkitab-2/PDF%20Books/00071%20Rad%20von%20Wisdom%20in%20Israel.pdf>) Nem csak Isten beszédéből, hanem Jób barátainak viszonyulásából kiindulva is juthatunk arra az álláspontra, hogy Jób könyve a dialógus kudarcáról szól. A barátok elbeszélnek egymás mellett, nem támogatják Jóbot, nem értik meg, vádolják. Ez éppen a dialógus ellentéte, inkább szócsata, mint párbeszéd. Mégis miért beszélek akkor dialógusolvasatról, és arról, hogy Jób könyve a dialóguskibontakozás folyamatát mutatja be? Azért, mert Martin Buber dialógusfogalmainak segítségével a valódi dialógus nézőpontjából is tekinthetünk a szövegre, és igazolhatjuk, hogy az Én-Te viszony keresésének folyamatát láthatjuk Jób történetében.

¹² A metadialógus fogalmára és megjelenésére Jób könyvében dolgozatom 6. fejezetében térek ki részletesen.

hitében, Istennel való kapcsolatában történő fejlődésre koncentrál.¹³ Értelmezésem újdonsága abban áll, hogy e hitfejlődési narratíva háttereként kimutatom a dialóguskibontakozási folyamatot a szövegnek a megszólalásra, a beszédre, a válaszra utaló kifejezéseire támaszkodva. A hitfejlődés folyamatának ugyanis véleményem szerint háttereként, alapjaként tekinthetünk Jóbnak a dialógushoz való viszonyára. A hitfejlődési narratíva kialakulásának mintegy előfeltétele a dialóguskeresés, mert a dialóguskeresés folyamatán belül történik meg a hitfejlődés. Ezt a kapcsolat-keresési folyamatot metaforikusan *dialógustörténésnek* nevezem dolgozatomban.

Miért a buberi dialógus?

A nemrégiben, a 2020. év második felében, a University of London szervezésében zajló nemzetközi Buber-olvasás szemináriumnak¹⁴ — amelynek résztvevője, és 2024 tavaszán a szemináriumi témám kidolgozásával egyik publikáló írója is lehettem¹⁵ — egyik központi kérdésfelvetése az volt, hogy a buberi gondolkodásmód, a dialógusfilozófia hogyan hat ma a tudományok területén, hogyan hat az interdiszciplinaritásra, a kommunikációra, a vallási párbeszédre, a pszichoterápiás gyakorlatban, a nevelésben, és más tudományterületeken. E szerteágazó területekre vonatkozó kérdés is határozottan jelzi, hogy a buberi gondolkodásmód nemzetközileg ma is mélyen ható, dialógusra ösztönző, az emberi cselekvést befolyásoló szemlélet. Nem egy-egy tudományterülethez kötődik, nem

¹³ A hitfejlődési narratíva kifejezés alatt annak a folyamatnak végigkövetése és értelmezése értendő, amely Jóbnak Istenhez fűződő viszonyának átalakulását követi végig és értelmezi. A hitfejlődés kifejezés gyakran a fejlődéslélektani értelemben szerepel a keresztény teológiában, e helyen azonban nem ebben az értelemben használom. Számos Jób-magyarázatban, különösen a homiletikában, prédikációkban emelik ki gyakran Jób hitének átalakulását, de a zsidó filozófia is foglalkozik Jób könyve kapcsán Jób hitének alakulásával. Például Martin Buber tanítványa, rabbi Abraham Joshua Heschel a *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* című könyvében. HESCHEL, Abraham Joshua: *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. Farrar, Straus and Giroux. 1976.

Lásd még ebben a témában például: JUNG, Carl Gustav: *Válasz Jób könyvére*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 1992. WIESEL, Elie: *Messengers of God. Biblical Portraits and Legends*. New York: Random House. 1976; LEWIS, C.S.: *The Problem of Pain*. United Kingdom: The Centenary Press. 1940. GREENBERG, Moshe: *Jewish Conceptions of the Human Factor in Biblical Prophecy*. <https://doi.org/10.1515/9781575066677-007>

¹⁴ *Martin Buber's Philosophy of Communication*. German Philosophy Seminar, Institute of Modern Languages Research, School of Advanced Study, University of London 2020-2021: Johan Siebers (Middlesex, SAS), Vic Seidler (Goldsmiths, Leo Baeck College), Federico Filauri (SAS) Ernst Bloch Centre

¹⁵ PAPP Szilvia Anikó: *Encountering Job. Interpreting the Book of Job in the Conceptual Frame of Martin Buber's Dialogical Philosophy*. European Judaism, Volume 57 (2024): Issue 1 (March 2024): *Martin Buber's Philosophy of Dialogue for Our Times*. Ed.: SIEBERS, Johan— SEIDLER Victor J.— FILAURI, Federico.

valamely partikuláris tematika határozza meg, hanem a létszemléletre vonatkoztatott dialógus elve, amelynek működtetése és fenntartásának igénye létfontosságú az emberi kommunikációban és gondolkodásban minden tudományterületen és a tudományon kívül is, és felfogható általános értelmezési elvként is. Úgy gondolom, hogy a dialógusszemléletnek ez a tudományosság határain is átáramló kiterjedése részben a buberi szemléletben kulcsszóként jelenlévő *kölcsönösség* és *találkozás* által valósulhat meg.

E dolgozatban felvázolt dialógus-olvasatoknak egyik lehetőségét adja a Martin Buber *Én és Te* című filozófiai esszéjének dialógusfogalmaival való megközelítés. A buberi dialógus fogalmainak megértése során, amely gondolkodási folyamatban a dialógusról eddig ismert fogalmi kereteim differenciálódtak, alapjaiban alakultak át: váltak tágabbá és mélyebbé – Jóh könyvében megmutatkozott a szövegnek egy olyan jelentésrétege, amely a buberi dialógusfogalom keretein belül formálódik és csak ennek a dialógusfelfogásnak mély tanulmányozása során születhetett meg. Mégpedig Jóh könyvének az az értelmezése, amely a könyv egészét a dialógusfogalmak differenciálhatósága mentén tekinti végig, és e vizsgálódás, gondolkodás eredményeként láthatóvá teszi a metadialógus jelenlétét. A metadialógus jelenléte, szövegszerű kimutathatósága pedig arra ad alapot, hogy azt mondhassuk: a dialógus kulcsfogalom Jóh könyve értelmezési folyamatában.

Ebben a folyamatban először Buber dialógusfogalmainak, az *Én-Te* és az *Én-Az*, valamint a *találkozás* fogalmára figyelve olvastam a szöveget, és megfigyeltem, hogy a buberi értelemben vett dialógus, mint az egyénnek a világhoz, a világ létezőihez való, a kapcsolatra a *jelenlétben* nyitott viszonya hogyan értelmezhető Jóh könyvében. E megfigyelés által jutottam arra, hogy Jóh könyve a dialógusnak nemcsak ontológiai értelme szerint, hanem más dialógusfelfogások mentén is olvasható, és más dialógusstruktúrához jutunk az egymástól különböző dialógus-megközelítések alkalmazásával.

2. Célkitűzések és a disszertáció szerkezete

Dolgozatom a dialógusnak a rabbinikus hagyományban, a filozófiában, a nyelvészetben-és kommunikációelméletben, az irodalomelmélet területén, a műfajelméletben meglévő dialógusfogalmainak figyelembevételével tekint a Tanach e könyvére, különös hangsúllyal a Martin Buber által megfogalmazott dialógusszemléletre.

Írásom teoretikus kiindulópontja az, hogy a dialógusnak — a dialógus-megközelítések közül legtágabbnak nevezhető — létformaként való felfogása alapján Jób könyvében a formális dialógusstruktúrán kívül láttatható egy olyan dialógusszerkezet, amely Martin Buber dialógusfogalmait használva *valódi dialógus*nak nevezhető, így Jób könyve buberi értelemben vett *találkozás* létrejöttének vagy a *valódi dialógus*ra törekvés reprezentációjaként, azaz *dialógustörténésként* is olvasható. Dolgozatom — szándékom szerint — rámutat arra, hogy Jób könyvében a dialógus fogalma többszörösen problematizálható: a formális szintről poétikai szintre és ezen át filozófiai síkra kerül. A dialógusnak a filozófiai megközelítésén keresztül értelmezve Jób könyvét pedig egy olyan bibliai szövegnek tekinthetjük Jób könyvét, amely nem elhallgattatja a dialógust, hanem életben tartja, folyamatként mutatja fel.

Dolgozatomban a szűknek nevezhető dialógus-megközelítések felől haladok a tágabb dialógusfogalmak Jób könyvében való értelmezése felé. Így a formális dialógustól eljutok a legtágabbnak tekinthető, a buberi dialógusfogalomhoz.

Először a formális, látható dialógusszerkezetet vizsgálom meg, amely leginkább a nyelvészeti társalgáselemzésben ismert beszélőváltások¹⁶ - azaz, amikor egy dialógusban váltakoznak a beszélők - fogalmával ragadható meg. Így Jób könyvének leginkább az ok-okozatiságra vonatkozó, a retribúció-tant¹⁷ középpontba állító teológiai mondanivalója

¹⁶ A beszélőváltás a 20. század második felének nyelvészetében a konverzációelemzés (társalgáselemzés) területén használt szakszó. A társalgáselemzésen belül az interakciókutatás a nyelvészet egyik fontos és népszerű kutatási területévé vált. Fő témái a társalgás szerveződési jellegzetességei, a fordulók és a beszélőváltások. A beszélőváltások nyelvészeti kutatása összekapcsolódik a fonetikai, pszicholingvisztikai, kognitív pszichológiai, pragmatikai és a neurolingvisztika területével, amelyeken belül közösen vizsgálják a beszélőváltások alapvető mechanizmusát, univerzális jellemzőiket, az őket létrehozó kognitív folyamatokat.

¹⁷ A retribúció-tan (retributív igazságosság, angolul *retributive justice*, *divine justice*) teológiai fogalom, amely a 18. századtól használatos a keresztény teológiai munkákban, és a Bibliában az igazságosság elvére vonatkozik, ami azt jelenti, hogy a bűnért büntetés jár, amely mindig arányos az elkövetett bűnnel. A *Tanach*ban a büntetés bűn következménye, a büntetés kiszabása pedig kizárólag Isten kezében van. A büntetést és a rosszat, szerencsétlenséget a héberben ugyanaz a szó "רע" (ra') jelöli, amely a leggyakoribb szó a "rossz" jelentésére a héber Bibliában. Innen adódhat az, hogy a

domborodik ki, amely a szakirodalomban már eddig olvasott értelmezési irányhoz vezet: végigkövetem és értelmezem a formális dialógusstruktúrában a szereplők érvelését, a szöveg logikai összefüggéseit.¹⁸ Rámutatok például arra, hogy a barátok logikája a bűn és a szenvedés kapcsolatát kizárólagos ok-okozatiságban értelmezi, amely logika korlátozza a dialógus kibontakozását. Természetesen így is megmutatkozik a szövegnek több fontosnak tekinthető jelentésrétege is, hiszen ez például a megtorlás-tan, a retribúció-tan felülvizsgálatához, a rendkívül érdekes retorikai kérdések szerepének értelmezéséhez is elvezeti az olvasót.¹⁹

Ezután ezen a szűk, leginkább nyelvészetinek mondható dialógusfogalmon túllépve a dialógus más felfogásán keresztül értelmezem a szöveget. Ez a vizsgálat megmutatja, hogy a látható dialógusformán belül létezik a szövegben egy a dialógusra reflektáló szöveghálózat is, amelyet dolgozatomban, ahogyan korábban már említettem, *metadialógus*nak nevezek. A szövegből a dialógusra vonatkozó kifejezéseket sorra véve kimutatom nemcsak magát a *metadialógust*, hanem annak fokozatos kialakulását is: azokat a kifejezéseket emelem ki és értelmezem egymás utáni láncolatban, amelyek a dialógussal jelentésbeli, tartalmi

szerencsétlenséget, a csapást azonosítják a büntetéssel, ami ebből a nézőpontból következően pedig csakis bűn következménye lehet. Ennek mond azonban ellent Jób könyve alaphelyzete.

A bűn elkerüléseért, az igaz úton járásért pedig jutalom jár. „Az Úr mindenkinek megfizet igazságosságában és hűségében.” (1Sám 26,23)

¹⁸ A Jób-értelmezésekben az ókortól kezdve kidomborodó fő irányvonalakat David Clines így foglalja össze Jób könyvével foglalkozó egyik munkájában: „Úgy vélem, hogy négy irányvonalat különböztethetünk meg Jób könyvének értelmezésében. Az elsőben Jóbót úgy tekintették, mint az ideális türelmes embert, aki jámboran, magát a végzetnek alávetetten elfogadja szenvedéseit mint Isten akaratát. Ez a nézet érvényesült mind a zsidó, mind a keresztény értelmezésben egészen a reneszánszig. Ott aztán megjelent az az olvasat, amely Jóbót az értelem bajnokának tekintette, a dogmával szemben, az empirikus megfigyelés hőisének a hagyománnyal szemben. Az újkorban egy másik Jób-kép alakult ki, amely a kegyetlen és abszurd világ áldozatának tekinti Jóbót, és amely még az isteni beszédekben is a kozmikus irracionális védelmét látja. Más szóval, Jób karakterét az egyes korok saját eszményeik szerint alakították ki. A negyedik szál az az értelmezés, amely egészen napjainkig fennmaradt: a könyv „bölcsséggként” való felfogása. A hagyományos értelmezésben ez azt jelentette, hogy a beszédek és az elbeszélés egyaránt didaktikusak, bennük az erkölcsi igazságot alá lehet támasztani (a barátok beszédei még jobban szolgálják az egészséges erkölcsiséget, mint Jób dühös és mértéktelen beszédei) A modern kritikában a könyv ókori kritikai értelmezése folytatódik az izraeli „a bölcsségi mozgalom” vagy „bölcsség iskola” révén. Bár megkérdőjelezhető az az elképzelés, hogy létezett ilyen mozgalom vagy csoport az ókori Izraelben, az izraelita társadalomban jelenleg ez az uralkodó paradigma a könyv olvasatában. Ezeknek az értelmezési irányoknak a hatásai a következők voltak: vagy a könyv félreértése (ami alatt azt értem, hogy egy olyan olvasat, amelyet nem tudok elfogadni, vagy akár csak szimpatizálni vele vagy tolerálni), vagy egy természetellenes és dogmatikus korlátozása az értelmezési lehetőségeknek.” Clines, D.J. A.: *Why Is There a Book of Job, and What Does It Do to You If You Read It?* https://www.academia.edu/2467348/Why_Is_There_a_Book_of_Job_and_What_Does_It_Do_to_You_If_You_Read_It (letöltés ideje: 2019.01.30.)

¹⁹ A megtorlás-dogma megjelenésének és változásának szerepével foglalkozik David Clines a *Deconstructing of Book of Job* című tanulmányában. CLINES, David A.J.: *Deconstructing of Book of Job*. https://www.academia.edu/82741519/Deconstructing_the_Book_of_Job (letöltés ideje: 2019.03. 01.)

kapcsolatba hozhatóak. Így a megszólalásra vagy annak akadályozottságára, a megszólíthatóságra, a beszélgetésre, vagy éppen annak hiányára vonatkozó kifejezések tűntek elő. Megfigyelésem szerint ezek a kifejezések egy erősödő tendenciában a dialóguskibontakozás folyamatát tükrözik: a hallgatástól egészen a közvetlenül, verbalitásban kialakuló dialógusig, amelyben Jób végül találkozik Istennel, megszólítottá válik. Ahogyan a metadialógus láthatóvá vált a megszólalásra és megszólíthatóságra vonatkozó kifejezésrendszer értelmezésén keresztül, úgy az is egyre inkább megalapozott értelmezési iránnyá vált, hogy Jób könyvében Jób dialóguskeresését, a dialógus melletti kitartását releváns dimenziónak tekintsem.

Jób könyvében a dialógus aspektusait vizsgálhatjuk tehát a legszűkebb nyelvészeti dialógusfogalmak felől (például a beszédhelyzetben a beszélőváltások megvalósulását tekintve), irodalomelméleti nézőpontból a műfaji megközelítés, a jogi szövegtípushoz tartozás szerint, kommunikációs szempontból a nézetegyeztetés, perspektíva-váltás és átvétel fogalma mentén. Mindezen szempontok szerinti vizsgálat mellett azonban úgy vélem, hogy a buberi dialógusmegközelítéssel tekinteni Jób könyvére elvezet bennünket egy mélyebb dialógusszemlélethez: az emberi létezésünkben aktuálisan folyton fennmaradó létkérdésekre való válaszlehetőséghez. Annak megsejtéséhez, hogy nem a válaszban foglalt tartalom, nem a válasz megtalálása és rögzítése, hanem magának a válaszadás aktusának folyamatos fenntartása jelenti a dialógus számunkra - kérdező, válaszkereső, gondolkodási folyamatban áramló szubjektumok számára – való lényegét.²⁰

Felfogásom szerint háromféleképpen kapcsolható össze a buberi dialógusfelfogás Jób könyvével, és e disszertációban mindhármát bemutatam a dolgozat további fejezeteiben. Az első az, hogy magának a dialóguskibontakozásnak a folyamatát a buberi dialógusmegközelítésre alapozva mutatom ki Jób könyvében: arra a folyamatra fókuszálok, hogy Jób törekvése az Örökkévalóval való kapcsolatban maradás, amely a világhoz való Én—Te viszony megvalósulásai által jön létre. A második, ahogyan a buberi dialógusfogalmak vonatkoztathatóak Jób könyvében a szereplők egymáshoz való viszonyaira: a szövegben

²⁰A dialógus fenntartásának abszolút igénye támogatja a tudomány mindenkori, válaszokat kereső törekvéseit, egyúttal feltételezi annak belátását, hogy a válaszok meghaladhatók és meghaladandóak, és így az újabb kérdésfeltevéseket generálják. Úgy gondolom, hogy ez a törekvés, azaz a válaszadás aktusának folyamatos fenntartása, vagyis tárgyunkat tekintve: a bibliai ige újraértelmezésének és aktualizálásának folyamata kapcsolódik Gerhard von Rad dinamikus bibliamagyarázati szemléletéhez, amely a zsidó bibliamagyarázati elvekkel is összhangban áll. Hasonlóan gondolkodik az interpretációról Paul Ricoeur is (lásd a dolgozat 3.1. fejezetét)

megjelenő párbeszédek az Én—Az és Én—Te kapcsolatok alapján értelmezem, rámutatva azokra a helyekre, ahol az Én—Te dialógus lehetősége mutatkozik meg, szemben azokkal a helyekkel, ahol az Én—Az uralma elzárja a valódi dialógus lehetőségét. Ez némiképp formalizálja az Én—Te és Én—Az alapszavak használatát, de mégis megmutatja azt, hogy a barátok és Jób kapcsolatában Jób viszonyulásában az Én—Te, a barátokéban az Én—Az viszonyulás a domináns, és Jób az, aki az újra és újra megfogalmazódó kérdései által nyitott marad a dialógusra. A harmadik pedig az, hogy az *Én és Te* szövegrészeit Jób könyvének interpretációjában úgy használok, mint magyarázó részeket, azaz úgy fogom fel, mintha az *Én és Te* bizonyos részei Buber által írt Jób kommentárok lennének, habár Buber ezt explicit módon nem fejtette ki egyik írásában sem. Ezt az interpretációs lehetőséget azonban a buberi hermeneutika, amely a vezérszavak felfedésén és használatán alapszik, mintegy indukálja.

Dolgozatomnak elsődleges célja, hogy Jób könyvét a dialógus fogalmának középpontba helyezésével interpretálja, és igazolja, hogy a vizsgált dialógus-megközelítések közül a buberi dialógusfogalmakkal értelmezve Jób könyve dialógustörténésként olvasható, azaz egy olyan szöveggént, amelyben az egyik narratíva a dialógus kibontakozásának és fenntartásának narratívája.

E fejezetet követően a harmadik, a módszertani fejezetben először a bibliai szöveggel kapcsolatban a szerzői horizont és az értelmezői szituáció sajátosságait járom körül, majd a zsidó egzegézis dialogikus jellegét és a dialógusfókuszú megközelítés egymáshoz fűződő kapcsolatát mutatom be. Interpretációmban kiemelt szerepe van Martin Buber hermeneutikájának, amelyet szintén a harmadik fejezetben értelmezek.

A negyedik, a kutatástörténeti fejezetben a dialógusfókuszú értelmezést bemutatom a rabbinikus hagyományhoz való viszonyában, majd a Jób könyvével mint irodalmi alkotással foglalkozó kutatásokból emelem ki azokat, amelyek Jób könyvét dialogikus műként valamely irodalmi műnemhez, illetve műfajokhoz kapcsolják.

Az ötödik fejezetben a dialógusnak a szűk és tág meghatározásaival, majd a különféle tudományterületeken megfogalmazódott dialógusfogalmak értelmezésével foglalkozom Jób könyvére vonatkoztatva, így szólok a nyelvészeti, a kommunikációelméleti, a jogi valamint a dráma műneméhez kapcsolható dialógusfogalmakról.

A hatodik fejezetben a Jób könyvében megmutatkozó metadialógus jelenlétét mutatom be, a hetedik fejezetben pedig Buber Jób interpretációját értelmezem *A próféták hite*²¹ című munkájának Jóbról szóló része alapján. A nyolcadik fejezetben Jób könyve szövegét és Bubernek az Én és Te című esszéjét hozom dialógusba, egymással értelmezhető szövegrészekre rámutatva. A kilencedik fejezetben a buberi dialógus soá utáni túlélésének perspektíváját értelmezem elsősorban Buber *Istenfogyatkozás*²² című műve alapján, hogy rámutassak a dialógusigény továbbélésére, a buberi dialógus érvénének fontosságára.

Indokoltnak tartom bemutatni Martin Bubernek a dialógusfelfogásához szorosan kapcsolódó, 1952-ben íródott, a teológiai felfogását tükröző *Gottesfinsternis /Istenfogyatkozás/* című művét, mert éppen ez az értekezése mutatja, hogy a soá után hogyan viszonyul a korábban megfogalmazott dialóguselvhez.

Dolgozatom távolabbi céljai e disszertáció keretein túlmutatnak, de már a kutatás kezdetén megfogalmazódtak és kiindulópontot jelentettek: a Jób-interpretációk és a Jób párbeszédbe vonó irodalmi alkotások vizsgálata a dialógus fogalma felől, különös tekintettel a soá előtti és utáni keletkezés szempontját figyelembe véve, azaz a Jób tematizáló irodalmi alkotások²³ vizsgálata Jób-könyvéhez való viszonyukban, a dialógus különféle fogalmaira

²¹ BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest: Atlantisz. 1998. 226.

²² BUBER, Martin: *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Budapest: Typotex. 2017.

²³ További perspektívának tekintem a Jób tematizáló szépirodalmi alkotások értelmezését a dialógusszempont mentén, különösen a soá előtti és a soá utáni magyar nyelvű szépirodalmi Jób-művek összehasonlítását pl. a történetvezetés változtatása, Jób magatartása, sorsa, a művekben a buberi értelemben vett dialógus megléte-hiánya szerint. Saját kutatásomból néhány példa a Jób-parafrázisokra, intertextekre: Jóbhoz kapcsolódó magyar nyelvű művek az 1892-1917 közé eső időszakból például: SZOMORY Dezső: *Péntek este. Színmű egy felvonásban*. In: Magyar Szalon, 25. kötet, 13.évf. 1895-96. (Jób ebben a műben egy öreg hitközségi ember.) PETZRIK Jenő: *Jób, a költő*. Ország-Világ, 1903 (24. évfolyam, 1-26. szám)1903-01-04 / 1. szám; MOLNÁR Sándor: *Az első halál*. In: *A Hét*, 1892, július-december, 3. évf. 27.szám. (Jób ebben egy fiatal hívő ember.) Példák a soá utáni magyar irodalomból: HÁRS Ernő: *Jób idézve*; HALMAI Tamás: *Jób*; SZILÁGYI Domokos: *Meštrović: Jób* (vers, 1972), TŐZSÉR Árpád: *Ivan Meštrović Jób-szobra előtt; Szülőföldtől szülőföldig* (versek); TÓTH Ferenc: *Jób* (dráma); HORVÁTH Ferenc: *Jób Könyve: versek a Biblia nyomán*. Napkút, 2016. Bp; GIOVANNI Kornél: *Jób*. In: *Ujjongjatok: szószék-színpad*. Hungarovox, 2012, Budapest. p. 35-48. TÖRŐ István: *Jób kétségei: versek*. Budapest: Barangoló, 2002. A Jób tematizáló irodalmi alkotások értelmezésének horizontján az a kérdés is felmerül, hogy a bibliai Jób könyve által inspirált, Jób könyvét újrairó, feldolgozó, parafrázáló irodalmi alkotások milyen relációkat hoznak létre az interpretációs folyamatban a kanonizált könyvvel. Lehetséges relációk például a Jób könyve értelmezések fő irányait figyelembe véve: A hosszantűző, türelmes, kitartó Jób karakter kiemelése a szövegben. (Pl. BÍRÓ András: *Türelmes Jób*. In: *Ádám és feleségei*. Novelláskötet. Budapest: Hungarovox, 2013. 138-154.) Vagy éppen ennek ellentéte: a kérdező, Isten-kereső, érteni akaró Jób lázadóvá tétele kap hangsúlyos szerepet egy műben. Lehetséges olyan értelmezés is, ami Jób büntelenségét kérdőjelezi meg (erre a rabbinikus értelmezések között van is számos példa.) Az irodalmi alkotások aktualizálhatják is Jób könyvét: a szerző a saját jelenébe helyezi a történetet (pl. MÁRAI Sándor: *Jób és a könyve. Televíziós és rádiójátékok*. Budapest: Helikon, 2007. 141-158.; BORBÉLY Szilárd: *Jób dala*. In: 2000. Irodalmi és társadalmi havi lap. 5-6. sz.)

fókuszálva. Ez tehát a dolgozat témájának további perspektíváját kínálja, amelyet a disszertáció végén, a *Perspektívák* fejezetben fejtek ki.

Isten szerepének értelmezése is fontos szempont a Jób-feldolgozásokban. Találunk olyan alkotásokat is, amelyekben modern Jób szerepel. (Pl. SZOMORY Dezső: *Péntek este. Színmű egy felvonásban*. In: Magyar Szalon, 25. kötet, 13. évf. 1895-96. Jób ebben egy idősebb rabbi, Áron néven szerepel). Vagy: ROTH, Joseph: *Jób. Egy egyszerű ember regénye*. Budapest, Európa. 1989.) Minden Jób könyvét témául választó irodalmi alkotás (sőt, fordítás) mögött (időben pedig előtt) jelen van hatásában egy, a szerző által alkotott interpretáció, amely fontos kiindulópont a Jób könyvét új szöveggé, más formában megjelenítő alkotás létrejöttében. Jób könyve fordításai közül például lírai parafrázisnak, átírásnak tekinthető Kiss Arnold *Jóbja*. (KISS Arnold: Jób. Drámai költemény. Budapest: Singer és Wolfner. 1904) Fontos és termékeny kutatási iránynak, eddig megkezdett munkám folytatásának gondolom a Jób könyve feldolgozások relációinak irodalomelméleti szempontú vizsgálatát, e művek klasszifikációját, amelyhez kapcsolódóan megválaszolendő kérdések pl. a következők lehetnek: Az irodalmi korpuszból milyen szempontok alapján kerül be egy mű a Jób-irodalom alkotásai közé? Például magától értetődő szempont, hogy Jób szerepel a mű címében, vagy Jób egy megnevezett szereplő. De számos olyan művet is találunk, amelyekben nem szerepel explicit módon Jób, mégis Jób-alkotásnak tekinthetők részben vagy egészben. (Pl. lásd erről: DÁVIDHÁZI Péter: *“Ő les, hiába futnál”: a Levegőt és az Egy mondat a zsarnokságról ősmintája Jób könyvében*. / In: *“Vagy jőni fog”: bibliai minták nemzetiesítése a magyar költészetben*. Budapest: Ráció. 2017. 360-394.) További, a kutatást inspiráló kérdések pl.: Mik a 'jóbság' legfontosabb (minimális) jellemzői? Hogyan rajzolható meg a 'jóbság' karakterisztikuma? Jób-e az, akit a szerző annak nevez? Jób-e az, akit a szerző nem nevez Jóbnak? (Vagyis: ha Jóbként azonosítja az olvasó a Biblia Jób-jával való összehasonlításban, akkor milyen ismérvek alapján?)

3. Módszertani megfontolások

*„A teremtő munka, amely által az ember értelmet igyekszik tulajdonítani életének, soha nem juthat végső, megnyugtató eredményre. Ellenkezőleg: az értelemkeresést mindig előlről kell kezdeni, a hagyományt mindig újra el kell sajátítani, s erre éppen a teremtés ellenében szüntelenül ható erő, az értelemvesztés, a tradíciótörés ismétlődő tapasztalata figyelmezteti az embert.”
„a hagyomány az ember szellemi jelenlétének a folytonossága”²⁴*

Ebben a fejezetben bemutatom azokat a szövegmgközelítéseket, szövegvizsgálati módszereket és hermeneutikai alapelveket, amelyekkel a dialóguselemzést, a metadialógus kimutatását végzem a következő fejezetekben, és igyekszem rávilágítani a posztmodern, jelenkori irodalomértelmezési stratégiák és a rabbinikus szövegértelmezés közös pontjaira is a dialogikussághoz kapcsolódóan. Az értelmezésemben követett módszerek több fontos ponton is kapcsolódnak a rabbinikus hagyományhoz elsősorban Buber hermeneutikájának alkalmazása révén.

A dialógus felőli megközelítés támogatja azokat az értelmezési hagyományban folyamatosan jelenlévő és újraalkotott interpretációkat, amelyek a teológiai gondolkodásban Jóbbal kapcsolatban meghatározóak. A dialógusmegközelítés nem ezek helyett, ezekkel a megközelítésekkel vitatkozva jön létre, hanem hozzájuk szorosan kapcsolódva, velük dialogikus viszonyba kerülve. Például, ha Jób könyvét az egyéni hit fejlődése felőli narratívaként közelítjük meg, akkor ezzel a hitfejlődési narratívával párhuzamba állítható a dialóguskibontakozási folyamat. Ha Jób könyvét a Girard-i, antropológiai bűnbak fogalomhoz kapcsolva olvassuk²⁵, akkor szociálpszichológiai olvasathoz jutunk. A bűnbakszerep Jóbra

²⁴ ORBÁN Gyöngyi: *Ígéret kertje. A dialógus poétikája felé*. Kolozsvár: Pro Philosophia. 2002. p. 17.

²⁵ René Girard francia történész-filozófus három igen fontos munkájára gondolok itt: a *Violence et le sacré* (1972) című könyvre, amelyben a szerző a vallások és a társadalmi erőszak-mechanizmusok működésével és eredetével foglalkozik a mítoszok, antik drámák és szakrális szövegek történeteinek keresztül, Jób könyvéről írt munkáira, a *Job: The Victim of his People* és a *Job as a failed Scapegoat* című könyvekre. René Girardnak mind a mimetikus vágy teóriája, mind a bűnbakképzés mechanizmusának és a vallás eredetének szoros összekapcsoltságára rámutató elmélete termékeny területnek mutatkozik Jób könyvének dialógusolvasatával kapcsolatban, de különösen Jóbnak a soával való összefüggésének tekintetében.

Girard a bűnbak antropológiai fogalma mentén értelmezi Jób könyvét. Elmélete szerint az emberi közösségekben létrejövő káosz — amelyben 'mindenki mindenki ellen fordul' — felbomlasztaná a közösségeket. A 'mindenki mindenki ellen' káoszállapota helyett a 'mindenki egy ellen szituációja' azonban azt eredményezheti, hogy a kinevezett bűnbak likvidálása által a közösség újra a rend állapotába kerül. Ezért van a bűnbaknak ellentmondásos helyzete. Girard mimetikus vágyelméletét és a bűnbakképzési mechanizmus értelmezését tehát abban látom termékenynek a dialógusolvasat szempontjából, hogy magyarázatot ad arra: miért is viszonyultak Jób barátai elutasítóan Jóbbal. Az egyik magyarázat az az, hogy a jóbi helyzet a barátok bűn-büntetés-szenvedés logikáját érvényteleníti, ezért ennek érvényben tartása érdekében inkább Jób

osztása, mint a riválisnak tekinthető barátok eszköze Jóbon való felülkerekedésre, magyarázatot adhat az áldialógusok megvalósulására, hiszen az barátok és Jób egymás melletti elbeszélése fenntartja a bűnbak-pozíciót. A Girard-i olvasat tehát hozzákapcsolható a dialógusolvasathoz, és termékeny tovább gondolást eredményez.

Ha Jóbot, mint az igazságtalanul szenvedő ember történetét olvassuk, akkor a dialógusra fókuszálva megmutatkozik ennek a szenvedéstörténetnek a reflektív oldala, hiszen nemcsak azt tudjuk leírni, hogy Jób tényszerűen milyen veszteségeket, testi szenvedéseket élt át, nemcsak az tudjuk idézni, hogy mit mond a saját szenvedéséről, hanem a dialógus kontextusában azt is láthatjuk, hogy Jóbnak nem a veszteségek és a testi szenvedés okozza a legnagyobb szenvedést, hanem a dialógus megszakadása. Jób nem azt kéri Istentől, hogy adja vissza neki mindazt, amit elveszített, nem azt kéri tőle, hogy szabadítsa meg a testi szenvedésektől. Egy csodálatosan, és elemi erővel ható kibontakozási folyamatban azt kéri, hogy szóljon hozzá, kérdezzen tőle, hogy ő megszólítottként válaszolhasson.

A fejezet további részében a dolgozat értelmezői horizontjának körvonalait mutatom be mind a bibliai hermeneutikai hagyományhoz való viszonyában, mind az univerzális értelmezésmélethez fűződően, majd átfogóan és betekintő jelleggel szólok a zsidó

igazságát vonják kétségbe. Ez egy etikai-teológiai szempontú magyarázat. A másik pedig, amely a girardi mimetikus vágyelméletből és a bűnbakképzési mechanizmus értelmezéséből vezethető le, az az, hogy Jób, mint társadalmának sikeres, elismert tagja, aki minden keleti úrnál bölcsebb és gazdagabb volt, riválisként szerepel barátai szemében. És a riválistól való megszabadulás egyik 'leghatékonyabb' módja a bűnbakká tevés. A mimetikus vágy és a bűnbakképzés összefüggése – egy olyan helyzetre világít rá Jób könyvében, amelyből szükségszerűen következik a dialógus hiánya. Tehát ez a szempont a dialógushiány magyarázataként szolgálhat. Jób hibáztatásának hátterében e szerint nem csak az áll, hogy a barátok ragaszkodnak a retribúció-tanhoz, és a szenvedést megingathatatlanul mindenképpen valamiféle bűn következményének tekintik, hanem az a társadalmi helyzet is indokolhatja, hogy Jób, mint aki nagyobb a kelet összes uránál, féltékenységet vált ki a társadalmilag ugyan alatta álló, ám a vezető pozícióra mégis lehetőséggel bíró barátai számára. Úgy gondolom, hogy a retribúció-tanra koncentrálna egy teológiai interpretáció domborítható ki, míg Girard elméletére fókuszálva egy antropológiai-szociálpszichológiai helyzetként tekinthetünk Jób történetére. És ami disszertációm szempontjából a legrelevánsabb: mindkét nézőpont fontos és elkerülhetetlen akkor, ha Jóbról, mint a soá reprezentatív alakjáról gondolkodunk. Az az antropológiai bűnbak-fogalom, amelyet Girard használ, továbbvezetheti gondolkodásunkat a Jób-történet és a soá összefüggéseinek kérdéséhez. A teológiai területen gondolkodva Jóbról a soával kapcsolatban a teodícea korlátaiba, a soá-teológia által is megválaszolhatatlan kérdésekhez jutott a kutatás, a bűnbak antropológiai fogalma felől közelítve azonban több szempontból érthető az, hogy Jób történet miért is válhatott a soá reprezentációiban kulcsfontosságúvá. Megjelenik Girard interpretációjában az a fontos felvetés is, hogy éppen azért nincsen válasz Jób könyvében arra, hogy miért vált Jób saját közösségének – akit a szövegben barátai jelképeznek – gyűlölt tagjává, mert a pontos válasz megállítaná a kérdésfelvetések sorát. E megközelítésnek és a dialógusközpontú olvasatnak van találkozási pontja, hiszen Jób könyvében a kifejezett válasznélküliség Isten részéről, amely a dialógus hiányaként jelenik meg a befogadó dialóguspozícióját folyamatosan fenntartja, a szövegből 'hiányzó' magyarázatok és inkonzisztencia növeli a szöveg párbeszédkészségét.

hagyománynak azokról a bibliaértelmezési módszereiről, amelyek munkámat leginkább befolyásolták.

Ezután Jób könyvének a rabbinikus hagyományban megjelenő értelmezéseiből mutatok be néhányat a bennük felvetődő fő kérdésekre fókuszálva. Majd értelmezem Buber hermeneutikai elveit, bibliaszemléletét, szövegelfogását, amelyet igyekeztem alkalmazni munkámban. Elsőként a szerzői horizont kérdéseivel foglalkozom (3.1.), majd a zsidó egzegézis dialogikus jellegének és a dialógusolvasatnak az összefüggéseit igyekszem megragadni (3.2.) A fejezet további részében foglalkozom Buber hermeneutikájával (3.3) és ennek a dialógusolvasatban való alkalmazhatóságával. (3.4.)

3.1. A szerzői horizont kérdései, az értelmezői szituáció sajátosságai

Martin Buber: *Száz haszid történet* című gyűjteményének előszavában írja a fordító, Pfeiffer Izsák, Bubert idézve: „a zsidó tan szerint Isten személyes is, mindkettő, a korlátatlan, a meg nem nevezhető, és az apa is, aki megtanítja gyermekeit, hogy őt szólítsák.”²⁶ Úgy vélem, hogy a Teremtőhöz, mint Tóraadóhoz fűződő egyik legfontosabb emberi viszonyunk az értelmezői viszony, amely azt jelenti, hogy értelmezésre vagyunk megszólítva a Tanach által. Ennek a Buber idézetnek és egy szintén Buber által lejegyzett haszid történetnek az összekapcsolásával szeretném szemléletessé tenni azt a hermeneutikai szituációt, amely Jób könyvének dialógusolvasatában is érvényesülhet: „*Rabbi Lévi Jicák azt mondta: Írva van Jesajánál: 'A Tóra belőlem fog származni.' Milyen Tóráról van szó a szövegben? Bizonyára, hisszük teljes hittel, hogy a Tórát Mózes fogadta el a Színáj-hegyen, nem lesz kicserélve, és a Teremtő, legyen áldott, nem ad másik Tórát. A Tóra nem változtatható meg, és nekünk tilos a betűit érinteni. Azonban, valójában nem csak a fekete betűk, hanem a fekete betűk közötti fehér rések is a Tóra betűi. Még ha nem tudjuk is elolvasni ezeket a fehér betűket. A jövőben, a Szent Nevű feltárja majd a Tóra fehér rejtettségét.*”²⁷

²⁶ Ez a gondolat kidomborodik Jób könyvében is: egyszerre jelenik meg Isten beláthatatlan hatalmassága és teremő ereje és Jób dialógusigényében pedig a megszólítható-válaszoló, személyes Isten. Martin BUBER, *Száz chászid történet*. (Ford, életrajz, jegyz. PFEIFFER Izsák.) Magyar Zsidók Pro Palestina Szövetsége, Budapest: é.n.

²⁷ idézi: Avnon, 1996. 122.: Buber: *Or Haganooz. Sepoorim Hasidiim. The Light of the Hidden: Hasidic Tales*. Tel-Aviv. Schoken. 1976. 218.

Az értelmezői szituáció a bibliai szöveg esetében a Kinyilatkoztatás általi megszólítottságot jelenti. Az idézett haszid történet tulajdonképpen minden írás értelmezésére is vonatkoztatható, mint egy univerzális értelmezési elv metaforája, hiszen minden szövegnek van háttere, azaz megjelenített betűk mögötti tere, amelyet az olvasó tölt ki értelemmel. Nemcsak a fekete betűformákat látjuk, hanem az általuk formált, a végtelennek tekintett fehér térből kimetszett mintázatot is. Ez a fehér mintázat a jelentésadás tere. Vizuálisan ez elképzelhető, a szemünk előtt láthatjuk a fekete-fehér mintázatot, a fehérségnek azonban nyelvvé, jelentéssé tétele az értelmező nagy kihívása. Mondhatjuk, hogy ez a haszid történet az értelmezői szituáció metaforája: az az értelmezés érvényes, amely beilleszthető a Tóra fekete betűinek fehér rései közé, az érvényes interpretáció a Szentírásnak olyan háttérét jelenti, amelybe pontosan illeszkednek a fekete betűk. A betűk közötti fehér rések az értelmező szubjektum szöveg általi megszólítottságának metaforikus helyei: nincsenek kitöltve ezek a fehér helyek, de meghatározott formájúak, határoltak a szöveg által, így ki is jelölik az értelmezés határait. Önmagukban, az értelmező tudat nélkül, nincsenek felruházva jelentéssel, illetve, az ember elől rejtett ez a jelentés. A fehér réseknek azonban nagyon fontos szerepük van a hermeneutikai folyamatban, mert állandóságukkal jelzik az ember számára, hogy folyton az értelmezésre való megszólítottság állapotában van.

A bibliai szöveg esetében – ha elfogadjuk Istentől származónak a Kinyilatkoztatást - azonban az értelmezésnek a 'tétje' az, hogy a szövegből az emberi tettekre, cselekedetekre vonatkozóan egy egész közösség életére meghatározó jelentőségű következtetéseket vonunk le, nem csupán egy ember által alkotott művet értelmezünk. Az egzegézisnek általában véve az a célja, hogy az isteni szót képesek legyünk olyan értelemmel felruházni, ami a lehető legközelebb áll a fekete betűk mögötti fehér terekben rejtetten jelenlévő, mégis határolt és meghatározott formában létező 'szerzői szándékhoz'. Az e szándék által közvetített tartalom, amelyet nyelv által nem érhetünk el, mert annál rejtettebb, hogy a nyelv által egészében közvetíthető legyen, Bubernél az abszolút etika fogalmával érintkezik, amelyről az *Istenfogyatkozás*²⁸ című esszéjében mélyrehatóan elmélkedik.

²⁸ BUBER, Martin: *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Budapest: Typotex. 2017. 122-130.

Az értelmezés határoltsága

Minden szövegértelmezési szituációnak része az interpretáció határainak kijelölése, hiszen nem adható bármilyen jelentés egy szövegnek. Milyen kritériumok alapján dönthetjük el egy értelmezésről, hogy érvényes-e, hogy hozzá kapcsolható-e az a jelentés a szöveghez, amelyet neki tulajdonítunk?²⁹ Interpretációm érvényességének mércéjeként a rabbinikus értelmezésekben általánosan érvényes szabályt veszem figyelembe, mi szerint a kiterjesztett (allegorikus, metaforikus és rejtett) jelentés sosem állhat ellentétben a szó szerinti, szöveghez ragaszkodó, a szöveg grammatikáján keresztül felfejtett/megfejtett, azaz a zsidó egzegetikában pesat-nak nevezett értelemmel.³⁰ Valójában ugyanezt a szabályt fogalmazza meg Umberto Eco is az értelmezés hatáira vonatkozóan: a szöveg belső koherenciájával összhangban kell lennie az értelmezésnek: *„A feltevésnek helytállónak kell bizonyulnia a teljes szövegre, mint organikus egészre nézve. Ez nem jelenti azt, hogy egy szöveggel kapcsolatban egy és csak egy interpretációs hipotézist lehetne felállítani. Alapvetően végtelen sokat lehet. De a szövegösszefüggés próbájának kell alávetni ezeket, mely bizony egyes merész feltételezéseket kénytelen lesz megcáfolni.”*³¹ Ehhez kapcsolódóan írja Eco ugyanebben a kötetben: *„Egy szöveg egy bizonyos részének bármely értelmezése elfogadható, ha megerősítést nyer a szöveg más részeivel, és el kell utasítani, ha ugyanannak a szövegnek egy másik része megkérdőjelezi azt.”*³² Ehhez a szövegmegközelítéshez szorosan kapcsolódik Ricoeurnek az interpretáció hatáiról megfogalmazott gondolata: minden értelmezés egy esemény, mely a szöveg adta korlátok és az értelmező közösség igényeinek a metszéspontjában történik. *„Érvényes ez mindenekelőtt a szöveggel kapcsolatban álló sokféle közösség esetében, melyek a szöveget értelmezvén önmagukat értelmezik.”*³³ Ezt az interpretációs alapelvet követve a dialógus-olvasat következetesen végigvihető Jób könyve szövegében, amit igazol az, hogy a dialógusra vonatkozó kifejezések láncolatán végiglépve a dialógus-kibontakozásának folyamata tárul fel. Jób könyvében a megszólítotttság kérdése

²⁹ Ennek a kérdésnek egy egész könyvet szentelt Umberto Eco *Az értelmezés határai* címmel. ECO, Umberto: *Az értelmezés határai*. Budapest: Európa. 2013. (1990)

³⁰ A pesat a zsidó egzegézis egyik klasszikus módszere a másik három — a remez, dras, és a szod — értelmezési módszer mellett, amely elsősorban a szöveg szó szerinti, elsődlegesen szembetűnő jelentésére koncentrál. Bővebben a pesat-ról a 3.2. fejezetben szólok.

³¹ Eco, 2013. 49.

³² Eco, 2013. Umberto Eco: *The Limits of Interpretation*. Idézi Dan Avnon, 1996 p. 15.

³³ Ricoeur, 2003. 13-16.

többféleképpen is jelen van: egyrészt megszólított az értelmező, a szöveg befogadója arra, hogy értelmezze a szöveget, másrészt a megszólítottság mintegy altémaként is megjelenik, tematizálódik a könyvben.

A bibliai szöveg értelmezésének egyik apordilemmáját jelenti az, hogy a szöveg mögötti autoritás nem ember, mint más szövegek esetében, hanem végső forrása, szerzője Isten, ahogyan Buber és Rosenzweig bibliaszemléletében ez meg is fogalmazódik. Ebből a szövegszituációból valójában következik az, hogy a bibliai szövegnek egyik olyan értelmezése sem válhat kizárólagos autoritássá, amelyet ember alkotott. Ha az értelmezések közül egyik sem válhat kizárólagos autoritássá, akkor maga a *Kinyilatkoztatás*, mint szöveg, egy olyan értelmezői alapszituációt teremt, amely alapvetően dialogikus. *„Már az Írásmagyarázat kezdeti szakaszában nyilvánvalóvá vált, hogy az írás megkettőzi — a Szentírás betűjére és értelmére — a Szent szó egységét. A betűhöz, az írott szóhoz közvetlenül hozzátartozó értelem nem azonos az Írás értelmével, a kinyilatkoztatás tartalmával.”*³⁴ Az interpretációk egymás mellettségének hagyományában alapvető jelentőségű a szóbeli tan hermeneutikai jellemzője: a „másik magyarázat” (אחר דבר, áchár davár), azaz két vagy több jelentés együttes elfogadása. *„A magyarázatok sok esetben egymásnak ellentmondóak, kizárhatnák egymást, az exegézisben mégis egymás mellettiként léteznek, így továbbgondolásra, dialógusra késztetnek.”*³⁵ Az egymásnak ellentmondó magyarázatok és értelmezések együtt létezése lehet csak az az értelmezői szituáció, amelyben a gondolkodás dinamikus marad, az interpretációk új és új módon kapcsolódnak az értelmező közösség aktuális jelenével. A zsidóság számára a *Tóra* az értelmezett Tórát jelenti. Az az interpretáció, ami rögzített, ami véglegesnek definiálja önmagát, ami változhatatlan, az nem lehet inspiratív, ezáltal megmerevedik, elveszti a kapcsolatot az értelemző közösséggel.³⁶ A talmudi hermeneutikának ez a lényegi vonása kiindulási alapot ad a befejezhetetlen, állandóan folytatandó dialógusnak.

³⁴ VERESS Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. Budapest: L'Harmattan. 2019. p. 53.

³⁵ RADVÁNSZKY Péter: *Tudomány és hagyomány Rási Énekek énekéhez írott kommentárja a kinyilatkoztatás tükrében. Doktori értekezés*. Budapest: 2021. 20.

³⁶ Ricoeur szövegmgközelítése, amely hangsúlyozza az értelmező közösségek különbözőségét, különböző olvasataikat, dialogikus és dinamikus: „Valóban ritka, hogy ugyanazon szöveg ne hozzon létre több értelmező közösséget. Ezért a szöveg többértelműsége és a szöveg nem valami egyirányú dolog—bár az lehetne talán anank a célszerűségnek alapján, melyet a szerző föltételezett szándéka intézményesít—, hanem sok kiterjedése van, miután nem egy, hanem több szinten kínálkozik olvasásra valamely eltérő érdekeket hordozó történelmi közösségnek.” Ricoeur, 2003.13.

3.2. A zsidó bibliaértelmezési hagyomány dialogikus jellege. A pesat típusú értelmezési hagyomány megjelenése Jób könyve dialógusolvasatában

A pesat a zsidó egzegézis egyik klasszikus módszere a másik három — a remez, dras, és a szod — értelmezési módszer mellett, amely elsősorban a szöveg szó szerinti, elsődlegesen szembetűnő jelentésére koncentrál. Értik még a szöveg szokásos, magától értetődő magyarázataként is, amely értelmezés így a közösség által hitelesnek elfogadott tanítást jelenti. A pesat értelmezés alapos szövegtanulmányozáson alapul, a szó szerinti értelem nem a felszínes olvasatot jelenti, hanem az elsődleges jelentésrétegét a szövegnek. Fontos elv a zsidó írásmagyarázatban, amely a Sabbath Traktátus 63a részében olvasható, hogy egy szöveget nem szabad elszakítani a pesat értelmezéstől: אין מקרא יוצא מידי פשוטו, azaz a másik három módszernek erre kell támaszkodnia, ezzel nem állhat ellentmondásban.³⁷ A pesat (פשט) olvasat kontextuális, filológiai értelmezés, amely a szöveg grammatikai kapcsolatait (szó szerkezetek, szintaktikai kapcsolatok, a szöveg grammatikai utalásrendszere) alapján tárja fel a szöveg elsődlegesnek tekinthető értelmét. Uriel Simon azt is hozzáteszi a pesat értelmezés lényegéhez, hogy az a szöveg kiszabadítását jelenti a talmudi midrásokból és a középkori kommentárok burkából. A pesat az az értelmezés, amely lehetővé teszi, hogy az ősi szavak a régít sugárzó új fényben ragyogjanak fel.³⁸ Rási már a kettős magyarázatot alkalmazta, a pesat és derás kombinációját, amelynek meggyőző hatása erőteljes volt.³⁹

„Az askenázi világba Rási vezette be azt a „szó szerinti” exegetikai módszert, amelyet pesat magyarázatnak nevezünk. Sarah Kamin szerint három alapvető tényezőt vesz figyelembe a pesat típusú magyarázat: a szöveggörnyezetet, a szöveg műfaját és a szintaktikai felépítést, valamint figyelembe veszi mindezek egymásra ható dinamikáját is. ⁴⁰ „Rási szerint nem csupán egy értelmezése lehetséges egy bibliai versnek. Természetesen ez a ’szabadosság’ a Héber Biblia zsidó értelmezéseiben már jóval korábban megjelent. Ilyen

³⁷ Lásd erről például: RABBINOVITZ, Louis: *The Talmudic Meaning of Peshat*. In: *Tradition — The Journal of Orthodox Jewish Thought*. Fall 1963 Issue 6.1. Internetes elérés:

<https://traditiononline.org/the-talmudic-meaning-of-peshat/>, továbbá:

<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/peshat>

³⁸ SIMON, Uriel: *The Place of the Bible in Israel Society from National Midrash to existential Peshat*. In: *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*. Volume 19, Issue 3. October, 1999. 217–239, 221–222. <https://doi.org/10.1093/mj/19.3.217>

A pesat módszer szisztematikus bemutatását lásd: SIMON, Uriel: *The Religious Significance of the Peshat*. In: *Tradition*, Vol. 23, No. 2 (1988) 41–63.

³⁹ Radvánszky, 2021. 22.

⁴⁰ Radvánszky, 2021. 82.

exegetikai jellemzőre utal a rabbinikus irodalomban gyakran megjelenő, egy újabb midrási bevezető „másik magyarázat” (אחר דבר) kifejezés. Tehát a többszörös jelentés egyidejűsége valójában a szóbeli tan sajátossága. Rási lehetett az első, aki bevezette azt a hermeneutikai szabályt, hogy a kontextusnak megfelelő (pesát) olvasat mindig létezik egy vershez, attól a jelentés ’nem távolodik el’.”⁴¹

Interpretációkkal szemben elvárásként támaszthatjuk, hogy olvasatunknak a szó szerinti, a pesat olvasatból⁴² kell kiindulnia, és azzal összhangban kell kialakítanunk egy olyan szövegközpontú értelmezést, amelyben a szövegnek más – mélyebb, akár első olvasatra, vagy értelmezői kulcs nélküli olvasatra — rejtettnek tűnő jelentésrétegei is feltárolhatnak. Azt az értelmezést fogadhatjuk el relevánsnak, amely következetesen érvényesíthető a szöveg egészében, koherens, a vizsgált szövegegészre érvényes. Ezeket az elveket követi Dan Avnon is Buber hermeneutikájáról írott, e munkámban alapvető jelentőségűnek tekintett művében. Az általa a *The Hidden Dialogue* című könyvében részletesen leírt buberi hermeneutikai elveket igyekeztem követni e dolgozatban.

Az értelmezés egyszersmind újraalkotása is a szövegnek az olvasás, meghallgatás által bennünk keletkezett teljesen egyedi, állandóan változó képeken és asszociációkon keresztül. Bár a bibliai szöveg esetében az írott szöveg változatlan formájának megőrzése elsődleges volt az évezredek során, az értelmezésekben a betű szerint változatlan és rögzített, ily módon statikusnak is jellemezhető szöveg dinamikusan új és új jelentéseket kap. Az újraalkotás csak akkor adhat érvényes értelmezést, ha a szövegforráshoz kapcsolódik, az interpretáció koherenciája azon alapul. Úgy vélem, hogy a Tanach szövegeinek esetében az értelmezésnek, így Jób interperitációmnak is, a rabbinikus hagyományhoz mindenképpen viszonyulnia kell.

A zsidó bibliaértelmezési hagyomány mélyen gyökerezik a dialogikusságban, és fordítva is: a dialogikusság mélyen gyökerezik a zsidó hagyományban, hiszen a Tórához fűződő szóbeli tan rendszerbe foglalása, a Misna és a Misnához a rabbik által fűzött kommentárok, magyarázatok, a Gemara szövegében dialogikus viszonyban, vizuálisan egyszerre láthatóan helyezkednek el a Talmudban. Annak, hogy egy-egy tórai szöveghez többféle magyarázat is található a Talmud oldalain, aktív értelmezésre invitáló jellege van,

⁴¹ Radvánszky, 2021. 86.

⁴² Megjegyzendő, hogy az elsődleges értelmet, a pesat értelmezést a rabbinikus korban a szerzői szándék megfejtéseként értették. Rabinovitz, 1963.67.

hiszen az olvasó mindig több nézőponttal találkozik egyszerre egy tórai szakasz értelmezése kapcsán. A Talmudba bekerült rabbinikus tóramagyarázatok kiemelkednek a szóbeli tanból – a dialógus eredményeiként – hiszen ezeket jelentőségük miatt írásba foglalták, míg a folytonosan keletkező szóbeli tannak az akkor le nem írt részéről már nem tudunk. A hagyomány írásban rögzítése azonban a dialogikus formát tüntette ki. Ezért a tórai szövegek értelmezésében a dialogikusság fogalma felőli értelmezés hagyománykövetésnek is tekinthető. Ennek a szóbeliségnek az írásban való rögzítése (látszólag?) mintegy leszűkítette a dialogikusság fogalmát, mert a dialógust az írott szöveg befejezetté tette, hiszen nem a beszédszituációkban megvalósuló dialogikusságról van szó a Misna és Gemara leírása után, hanem szöveg és ember kapcsolatáról. De ez a befejezettség mégiscsak egy új kiindulópont a dialógus, azaz a további szövegértelmezés folytatásához. Csupán az értelmezésnek egy fontos rétege, adott időpontban lévő állapota rögzítődött. A leszűkítés azonban csak látszólagos, az értelmezés folyamata és ezzel dialogikussága nem szűnt meg, sőt lényegében, az írásbeli rögzítés ellenére ugyanaz maradt: dialógus a szöveg (A Tanach) és az ember között, az értelmezők közösségében ember és ember között, illetve a Tanachon keresztül az ember és Isten között.

A zsidó egzegézis dialogikussága az értelmezés szövegközpontúságára épít. A dialogikus szövegértelmezés alapvetően intertextualitásként is felfogható. Ez az intertextualitás abban is megmutatkozik, hogy az egyes tórai szakaszokat más szakaszokkal magyaráznak, támasztanak alá, segítségükkel tárják fel a szöveg új jelentésrétegeit, a kinyilatkoztatás egészének különálló könyveinek szövegrészeit intertextuális kapcsolatba hozzák, azaz a szövegek közötti magyarázat a szövegen belül marad. A magyarázatok ezáltal sokszor a tórai szakaszok koherenciájára világítanak rá. A Misna, a Tóra magyarázata szájhagyomány útján terjedt, szóbeli hagyomány, tehát eredeti létmódjaként fogható fel a dialógus.

Az értelmezői szituáció maga is dialogikus: dialogikus abban az értelemben, hogy az elhangzott vagy elolvasott, illetve felolvasott szöveggel a befogadó, a hallgató, az értelmező találkozik, vele *viszonyba*, a válaszadás állapotába kerül. A megszólítotttság, a válaszadás a dialogikusság része. Az elhangzott szöveg megszólítja a hallgatót, értelmezési folyamatot indít be. A dialogikusságnak egy szűkebb értelmében is dialogikusként foghatjuk fel a Szóbeli Tant, hiszen mint elhangzott beszéd, megvalósul kérdések és válaszok formájában.

A dialógustörténés általam alkotott fogalma jelképesen utal a zsidó értelmezési hagyomány működésmódjára. A tan értelmezése ebben a folyamatban dinamikus, nem válhat dogmatikussá. A szóbeli tan írásbeli rögzítése nyilvánvalóan egy olyan folyamat, amelynek célja a követendő értelmezési irányok megadása volt, azonban maga a lejegyzett szöveg is lényegében megőrizte dialogikusságát, amit a Talmud oldalak szerkezeti felépítése is mindmáig tükröz.

3.3. Martin Buber hermeneutikája

Buber és Rosenzweig közösen vállalkozott arra, hogy a héber Biblia új német fordítását létrehozza. Rosenzweig 1929-ben bekövetkezett korai haláláig nem készültek el e hatalmas méretű munkával, Jesaja 52. fejezetéig jutottak, de Buber egyedül folytatta a fordítói munkát. A második világháború alatt és az utána következő években megszakadt ez a folyamat, majd halála előtt négy évvel, 1961-ben sikerült befejeznie életművének egyik legfontosabb darabját.⁴³ A két bibliatudós-filozófus nem csupán egy új német fordítást kívánt létrehozni. Alapvető céljuk az volt, hogy német nyelven úgy szólaltassák meg a Tanach szövegét, hogy az tükrözze az eredeti nyelv hangzását, ritmusát és új, eleven találkozást nyújtson a bibliaolvasóknak, de elsősorban a szöveget hallgatóknak, hiszen meggyőződésük volt, hogy a Bibliában elsődlegessége van a hangzásnak, azaz az elhangzásnak az írásbeliséggel szemben, nemcsak időbeli értelemben, hanem a befogadás folyamatát tekintve is. A szövegközpontú értelmezési hagyományt tehát Buber bibliaértelmezésében is végigkövethetjük. Rosenzweiggel közösen alkotott és követett hermeneutikai, fordítási elveikről a *Die Schrift und ihre Verdeutschung*⁴⁴ című 1936-ban Berlinben megjelent munkájukban írnak részletesen. E megszólítotttságot a nyelv hangzása, az eredeti bibliai szöveg ritmusának a német nyelvbeni érzékeltetése révén igyekeznek elérni.

Buber hermeneutikájában kiemelkedő jelentősége van tehát annak, hogy a Tanach szövegét nem csak olvassuk, hanem halljuk is, a nyelvnek a beszédben megvalósuló akusztikája által bevonódunk a befogadói, megértői pozícióba. Ezt a befogadói helyzetet Buber figyelmes hallgatásnak nevezi. Halljuk a kimondás által az írott szöveg hangzását. A

⁴³ *Die Schrift. Aus dem Hebraischen verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.* Deutsche Bibel Gesellschaft. 1962.

⁴⁴ BUBER, Martin—ROSENZWEIG, Franz: *Die Schrift und ihre Verdeutschung.* Berlin: Verlag Lambert Schneider. 1936. Német bibliafordításuk internetes elérhetősége: <https://www.obohu.cz/bible/index.php?k=Jb&kap=1&styl=BRU>

hangismétlődések, a hangritmus ráirányítja a figyelmes hallgatót az azonosan, hasonlóan hangzó szavak ismétlődésére és így felhívhatják a figyelmet a köztük lévő jelentéskapcsolatokra, az egymáshoz szorosabban kapcsolódó szöveghelyekre.⁴⁵ A szöveg arra hívja a figyelmes olvasót, hogy kapcsolódjon a teremtéshez, és nem arra, hogy gondolkodjon a Teremtőről.⁴⁶ Közös munkájukban hangsúlyozták, hogy nem a Bibliában kell hinnie az embernek, hanem a Biblia által, azon keresztül, ahogyan viszonyul hozzá a befogadó a dialogikus folyamatban.⁴⁷

Dan Avnonnak Buber hermeneutikájáról írott igen inspiráló munkája, a *The Hidden Dialogue* című könyve⁴⁸ vált dialóguselemzésem egyik módszertani vezérfonalává. Bubernek és Rosenzweignek a bibliai szöveghez való viszonyát, német bibliafordításuk alapelveit, szövegfelfogásukat részletesen ismerteti és elemzi ebben a könyvében. Módszertani szempontból azért fontos Avnon könyve e dolgozat szempontjából, mert jelen disszertációban is éppen egy rejtett dialógusfolyamat feltárását tűztem ki célul. Avnon megállapítja Buber írásainak tanulmányozása alapján, hogy művei magukban rejtenek egy belső narratívát, amit a vezérszavak/kulcsszavak jelentésének ismeretében lehet felfedezni. A kulcsszavak (Leitwort) Buber hermeneutikai kódjai, ezt fejtí meg a szerző — erre is utal a rejtett dialógus cím. Buber szövegeinek elmélyült, tudatos olvasásakor felfedezhetünk egy rejtett narratívát, amely világossá teszi a bonyolult bekezdéseket és koherenciát teremt az egymással disszonánsnak tűnő szövegek között. A rejtett narratíva úgy tárható fel, ha a vezérszavakra fókuszálva olvassuk a szöveget. Maga Buber a bibliai szöveg értelmezésében is ezt a módszert követi. A metadialógus láthatóvá tételében magam is ezt a módszert követtem. Dan Avnon a cím — *The Hidden Dialogue* — jelentését feltárva azt írja, hogy „a rejtett dialógus utal a szöveg mögött rejtőzködő autoritásra, a forrásra, amely inspirálta Buber

⁴⁵ BUBER, Martin—ROSENZWEIG, Franz: *Scripture and Translation*. Translated by Lawrence Rosenwald, Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 211. /The How and Why of Our Bible Translation/

⁴⁶ AVNON, Dan: Martin Buber: *The Hidden Dialogue*. Twentieth -Century Political Thinkers. New York—Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, INC. Lanham-Boulder-New York- Oxford. 1998. p. 15-17.

⁴⁷ Buber—Rosenzweig, 1994. 211—238. Ehhez kapcsolható a következő, református bibliai-fordításelméleti tanulmányból származó gondolat, mert mindkettő a bibliai szöveg befogadóban létrejövő hatására fókuszál: „A szent szövegekben tehát —bár valóban ki lehet emelni a mondatok közléstartalmát és azt valamiféle szemantikai transzformáció révén megjeleníteni a fordítás nyelvén—nem az számít, hogy mint mond a szöveg, hanem hogy mit tesz” (HANULA Gergely: *Anyaszennyelvünk*. Budapest: ELTE-BTK, Argumentum. 2016. 120.)

⁴⁸ AVNON, Dan: *Martin Buber: The Hidden Dialogue*. Twentieth-Century Political Thinkers. New York—Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, INC. Lanham-Boulder-New York- Oxford. 1998. A szerzőnek ez az írása magyarul még nem olvasható. Az idézett részeket saját fordításban közlöm.

írásait. Ez a forrás a héber Biblia.”⁴⁹ Avnon bemutatja, hogy Buber hogyan követi a héber Biblia általa egyetlennek tekintett szerzője (R, azaz a Rabbi) hermeneutikai elveit a saját írásaiban, bibliaértelmezéseiben. Buber és Rosenzweig a bibliakritika szellemével ellentétben a Tanach egységét és egyszerszöjűségét hangsúlyozza, így a Szerkesztőt (ném. Redakteur) nem szerkesztőnek, hanem a Rabbenu-nak tekinti. Ahogyan a Bibliában a kulcsszavakra (vezérszókra) figyelve az egymástól elválasztottnak tűnő részeket össze tudjuk kapcsolni az értelmezésben, úgy Buber írásaiban is hasonló elveket kell követnünk a megértéshez.⁵⁰

Avnon mellett jelentős hatással volt dialógusvizsgálatomra Steven Kepnesnek Buber hermeneutikájáról írt *Buber as Hermeneut*⁵¹ című munkája is. Buber hermeneutikájának összetettségét, filozófiai hermeneutikai iskolához kapcsolódását részletesen megismerhetjük Steven Kepnes több munkájából, az említetten kívül például *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*⁵² című írásából is. Kepnes rámutat arra, hogy Buber hermeneutikai módszere egyrészt a német *Verstehen* hermeneutikai iskolából származik, amelyet Schleiermacher és Dilthey alapított, majd Gadamer fejlesztett tovább, ám Buber meg is előzte hermeneutikai módszerével Gadamert. Buber a dialogikus hermeneutika megalkotója. Módszerének kialakulásában jelentős szerepe van az *Én és Te* megírásának, hiszen ezután változtak meg Buber szövegvizsgálati módszerei.⁵³

Buber tudományos egzegetikai munkáinak nyelvezetét és az *Én és Te* bölcséleti hangját hasonlítja össze Claire Sufrin *History, Myth, and Divine Dialogue in Martin Buber's Biblical Commentaries* című munkájában.⁵⁴ Buber a hagyománykritika (tradition criticism) módszerét alkalmazza bibliaértelmezéseiben, amellyel megkülönbözteti a bibliai szöveg

⁴⁹ Avnon, 1998. 2.

⁵⁰ Avnon, 1998. 50.

⁵¹ KEPNES, Steven D.: *Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer*. In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988) Cambridge: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. pp. 193- 213.

⁵² KEPNES, Steven: *The Text as Thou. Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. 1992.

⁵³ Buberre 1906-1911 közötti időszakban nagy hatással voltak berlini mesterének Wilhelm Dilthey-nek hermeneutikai írásai, amelyben kiemelt jelentősége van a hermeneutikai folyamatban létrejövő újratelátésnek és újratelátésnek. Dilthey szemléletében a megértés valójában az a folyamat, amelyben az értelmező az empátiaja által képes behelyezkedni a szerző által ábrázolt esemény kiváltotta érzelmi-mentális állapotba, a szereplő lelki folyamatába. Ezáltal az ábrázolt történelmi valóság töredékessége képes egy folyamattá válni a befogadó tudatában. (Kepnes, 1988. 196-197.) Az újratelátés Dilthey-i fogalma, mint a megértés alapszituációja, Buber találkozás fogalmával kapcsolható össze, amely szintén a megértés olyan feltételeként írható le, amelyben a másikkal (jelenlévő személlyel, szöveg 'mögött', szövegben megképződő másikkal) való összekapcsoltságnak, kölcsönösségnek van alapvető szerepe.

⁵⁴ SUFRIN, Claire E.: *History, Myth, and Divine Dialogue in Martin Buber's Biblical Commentaries* The Jewish Quarterly Review, Vol. 103, No. 1 (Winter 2013) 74–100.

eredeti magvát a későbbi hozzáadásoktól, a bibliai eseményeket pedig Izrael teológiai fejlődésének részeként értelmezi. Claire Sufrin rávilágít arra, hogy Buber az exegetikai műveiben, amelyekből kirajzolódik hermeneutikája, más, egzaktabb nyelvezetet használ, mint korai filozófiai műveiben és a Rosenzweiggel közös bibliafordítás idején írt exegéziseiben, amelyeket költőinek is nevezhető nyelven, szóképekkel telítve fogalmazott meg. Hermeneutikai írásai érvelés által vezetett, lábjegyzetekkel ellátott értekezések, amelyek a bibliai részek természetét hivatottak megvilágítani.

Buber bibliaértelmező szövegei életművének egy másik, a dialógusfilozófiától különböző aspektusát jelentik, olyan területet, ahol fókuszát a dialógusfilozófiáról a Biblia történeti vizsgálatára, szoros olvasatára helyezte. Sufrin azt állítja, hogy Buber exegetikája a dialógusfilozófia revíziójaként értelmezhető. Sufrinnel vitatkozva úgy gondolom, hogy nem revíziónak tekinthetők Buber tudományos igényű bibliamagyarázatai, hanem a dialógusfilozófia alapján állva a tudományos egzegézis módszertanát alkalmazva születtek, és bennük a dialogikus szemlélet erőteljesen érvényesül. Igazolja ezt az, amit maga Sufrin is ír: Buber célja, hogy a zsidóságot Istennel való dialogikus kapcsolatban álló teológiai hagyományként mutassa be.⁵⁵ A szerző rávilágít arra a hermeneutikai fordulatra, amely Buber bibliaértelmezési módszerében következett be: a Franz Rosenzweiggel közös német nyelvű bibliafordítás egyik fő célja az volt, hogy a szöveg erejének érzékeltetésével a bibliakritika irányával szemben a Biblia egységét hangsúlyozzák, és ezzel elkötelezetté tegye a Biblia befogadóit az Istennel való dialogikus kapcsolatra. A hermeneutikai fordulatot az jelenti, hogy Buber a későbbi (1919 utáni) kommentárjaiban igyekszik a bibliakritika eszköztárát figyelembe venni, alkalmazni és kommentárjait a tudományos értekezés kritériumai szerint megírni. Sufrin kiemeli, hogy Buber hermeneutikája különbözik Franz Rosenzweignek a *Megváltás csillaga* című művében alkalmazott módszerétől és Herman Cohen *Religion of Reason* című filozófia munkájának módszerétől. Úgy véli, hogy míg Buber két kortársa, a rövid bibliai szakaszok értelmezését egy nagyívű filozófiai gondolat alátámasztására használják, Buber ezzel ellentétben filozófiáját alkalmazza a bibliai szövegek magyarázatához. Disszertációmban kifejezetten és választottan igyekszem követni e buberi szemléletet, amikor Jób könyvét a dialógusfilozófia segítségével értelmezem.

⁵⁵ Sufrin, 2013.76.

Buber történelemszemléletében jelentős szerepe van a múlt értelmezésének a jelenre vonatkozóan: foglalkoztatta, hogy a zsidóságnak hogyan kellene megértenie és használnia a múltját. A zsidó történelmet úgy fogja fel, mint az élő és a holt vallásosság közötti folytonos küzdelmet, váltakozást. Az élő vallás alatt az Istennel való kapcsolat folyamatos keresését, igényét érti, míg ettől elkülönülten a vallás alatt a merev formákat, mint a vallási irodalom és a rituálék. Buber szerint a vallás és a vallásosság kölcsönhatása a zsidó történelem kerete. A történelem folyamán mindvégig fennállt annak a veszélye, hogy a vallás formális részei felváltják az élő vallásosságot és külsőségekké üresednek. Erről Buber ír az *Én és Te*-ben és az *Istenfogyatkozásban* is. Buber szerint a történelemnek azokat a pillanatait kell tanulmányozni, amikor az élő vallásosság át tudta hatni a zsidó szellemiséget. Ezekre a történelmi epizódokra koncentrálni foglalta össze Buber a zsidó történelmet. A Biblia, mint a zsidó vallásosság első példája, az esszénusok, a haszidok és Spinoza jelenti Buber számára azokat a mérföldköveket, amikor a zsidó vallásosság fellángolt és a megkövült vallás merev relikviáit meg tudta tölteni élelenséggel. Buber kommentárjaiban a Bibliát sajátos módszertannal a vallási fejlődés narratívájaként olvassa, amelyet ő hagyománykritikának nevez (bekorot ha-mesorot), és azokat a részeket tanulmányozza, amelyek beleillenek ebbe a fejlődésnarratívába „Buber olvasatában különösen a prófétai könyvek azok, amelyek megőrizték Izrael és Isten közötti kapcsolat fejlődésének szakaszait. Ide sorolja Jób könyvét is. A zsidóság és Isten közötti kapcsolatot dialogikusként írja le.⁵⁶

Már az *Én és Te* és *Jób könyve* egymással párhuzamos olvasása során érdekesnek tűnt az interpretáció egy olyan iránya, hogy az *Én és Te* bizonyos részei olvashatóak Jób értelmezésként, tehát az *Én és Te* nem explicit módon, mégis erősen reflektál Jób könyvére. Ennek az összefüggésnek a felfedezése igazolta számomra azt, amit Dan Avnon is megfogalmazott: Buber az írásaiban kulcsszavakat használ, amelyeket tudatos figyelmes olvasással felfedezve egy rejtett jelentéshálózat emelkedik ki a Buber-életmű szövegeiből. Avnon megközelítése tehát igazolja értelmezésemet és megfigyelésemet, mi szerint Buber tesz olyan kijelentéseket az *Én és Te*-ben (és más műveiben is) amelyek közvetett módon utalnak bibliai helyekre, olyanokat, amelyekkel értelmezhetőek bibliai szövegek. Avnon úgy véli, hogy a kulcsszavak (vezérszavak) által a homályos és egymással össze nem függőnek tűnő írások között kapcsolat teremődik. Buber munkáiban tehát létezik egy implicit narratíva,

⁵⁶ Sufrin, 2013. 81.

amely a kulcsszavakon keresztül fejthető meg. *A rejtett dialógus* cím így ennek a narratívának az explicitté tételére utal első jelentésében. Amint Avnon magyarázza: *A rejtett dialógus* cím utal a Buber-szövegek mögötti autoritásra, a héber Bibliára, amely inspirálta írásait. Buber írásai követik a Bibliában is működtetett hermeneutikai szabályokat. Buber maga explicit módon és koherensen egyik írásában sem fejtette ki szisztematikusan hermeneutikai módszerét, de alkalmazza, megjeleníti írásaiban, esszéinek szervező ereje a vezérszavak, kulcsszavak alkalmazása. Ezeknek a megtalálásával Buber bibliaértelmezései és gondolatrendszerének összefüggései mélyebben megérthetőek.⁵⁷

A dolgozatban alkalmazott megközelítés kapcsolódása a buberi hermeneutikával

Jób-könyve szövegére mint egészre tekintek, nem vizsgálom történeti-bibliakritikai kontextusban. Ez a szövegfelfogás jellemzi Buber és Rosenzweig Tanach-hoz való viszonyát is. Szövegvizsgálati módszeremben Martin Buber bibliavizsgálati elveit igyekeztem követni főként következő művei alapján: *Scripture and Translation* (Rosenzweiggel együtt írott mű), *On the Bible, The Prophetic Faith (A próféták hite)* alapján.⁵⁸ A nézőpont helyességét és relevanciáját az igazolja, hogy az az egész szövegben következetesen érvényesíthető, és a szöveg belső koherenciáján belül létezik az interpretáció. A módszert valójában a dialógusközpontú olvasat, a dialógusvizsgálat eredményezte. Azt kerestem Jób könyvében, hogy hogyan van benne jelen a dialógus, és a dialógusnak különböző megközelítései hogyan befolyásolják az olvasatokat. A dialógus, mint vezérelv, mint központi fogalom, igényelte, hogy megtaláljam a dialógus fogalomköréhez tartozó kifejezéseket. Ez a keresési folyamat döbbsített rá arra, hogy a dialógus kibontakozásának fogalmaival találkozunk Jób könyvében, így egy *metadialógus* mutatkozott meg a szövegben. A dialógushoz kapcsolódó, kulcsszóként vizsgált fogalmakat kiemelve a szövegből láthatóvá válik, hogy lineárisan egymás után következve a dialógus kibontakozását követhetjük végig. Egy fogalom jelentéskörébe tartozó fogalmak vizsgálata a szövegben hasonlítható az irodalmi szövegek értelmezésében gyakran alkalmazott motívumelemzéshez, amikor egy szerző egy

⁵⁷ Avnon, 1998.13-15.

⁵⁸ BUBER, Martin: *On the Bible. Eighteen Studies*. Schocken Books. New York. 1968.

BUBER, Martin — ROSENZWEIG, Franz: *Scripture and Translation. (Die Schrift und ihre Verdeutschung)*

Translated by Lawrence Rosenwald, Everett Fox. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest: Atlantisz. 1998.

vagy több művében egy motívum és annak jelentéskörébe tartozó jelölők felbukkanását írjuk le, majd a szöveghelyek szerinti előfordulásuk szerint a szövegeket egymáshoz való viszonyukban, egymásra való reflektálásuk szerint értelmezzük, ezzel a szövegek egymás közötti kapcsolatait tárva fel, vagy éppen a motívum jelentésének változásiára hívjuk fel a figyelmet. Az én vizsgálatomban nem motívumról, hanem egy nézőpont — a dialógus — érvényesítéséről beszélhetünk. A dialógushoz, mint nézőponthoz, mint összetett jelenséghez kapcsolódnak olyan, a beszédre, megszólalási szándékra, megszólalásra, válaszadásra vonatkozó fogalmak, amelyek a dialógus összetevőit jelentik.

3.4. Irodalomelméleti hermeneutikai megközelítések

Munkámban a szövegekhez való viszonyulásnak egy másik iránymutatója Orbán Gyöngyinek a dialógus poétikájával foglalkozó hermeneutikai gondolata:

„Mind az evangéliumi, mind pedig a költői szó létezési módjára jellemző, hogy egyikük sem tölt be eszköz-funkciót, ellenkezőleg, mindketten a 'kitüntetett' szövegnek kijáró, válaszoló, dialogikus beállítódást igényelnek a befogadók részéről.”⁵⁹

Nemcsak az evangéliumi, hanem a Tanachban foglalt poétikus szövegekre is elfogadhatjuk ezt a kijelentést, amelynek második felére koncentrálnunk témánk szempontjából: *„dialogikus beállítódást igényelnek a befogadók részéről.”* A dialóguspozíció felvétele maga az interpretációs folyamat, amelyet a szubjektumon belül zajló teremtő folyamatként értelmezhetünk. A kultúra olvasatokból, értelmező újraelsajátításokból épül, létmódjának ezért egyaránt jellemzője a folytonosság és a megszakítottság. Jób-olvasatom az interpretációban létrejövő újraelsajátításra is koncentrálok.

Mi az interpretáció? *„A közvetlenül adotton túli, „másik” világ tudása, s a köztük lévő törés áthidalásának vágya és képessége.”⁶⁰* – ez az interpretáció folyamatára vonatkozó mondat a jóbi állapothoz kapcsolható: mondhatjuk, hogy Jób könyve mint a megértésre törekvés, a mindenkor interpretációs folyamat metaszoéve is olvasható. Az állandó interpretációs igény Jób könyve megértésére magában foglalja a mindennapi valóságon túli másik világgal való találkozás lehetőségét is a dialóguson keresztül, inkább: a dialógus megvalósulása által. Olyan intellektuális és esztétikai tapasztalat az olvasása, amelynek a

⁵⁹ ORBÁN Gyöngyi: *Ígéret kertje. A dialógus poétikája felé.* Kolozsvár: Pro Philosophia. 2002. 5.

⁶⁰ Orbán, 2002. 14.

témája is a másik világgal való találkozás: a kapcsolatfelvétel olykor akadályozott, de hullámzóan előrehaladó folyamatát tárja az olvasó elé. Az esztétikai tapasztalat tehát a mindennapi valóságon túlmutató tapasztalat. A szöveg, amely az esztétikai tapasztalatot közvetíti, maga is túlmutat a mindennapi valóságon, mert a transzcendenssel való kapcsolatfelvétel küzdelmes folyamatát állítja az olvasó elé.

„Mindkét tapasztalat – a vallásos és az esztétikai is – a világértés és önmegértés sajátos módjaként fogható fel.”⁶¹ A vallásos tapasztalatot megjelenítő irodalmi szöveg ebből következően a világértésnek és önmegértésnek intenzívebb közege, benne a vallásos és esztétikai tapasztalat egyszerre van jelen.

Az olvasás határátlépés. Jó könyvének olvasása többszörös határátlépés, határugrás, határszakadék áthidalás, bátorság kell ennek az esztétikai tapasztalatnak a léttapasztalatot megrengető erejét viselni... Továbbgondolva a bekezdés első mondatát és a Jób-olvasásra illesztve, azt mondhatjuk, hogy Jób olvasása olyan határátlépésként fogható fel, amelynek során a határra lépő olvasó a jóbi szituációba kerülve önmaga határait is többszörösen átlépi. Hogyan kapcsolódik a jaussi értelemben felfogott esztétikai tapasztalat⁶² mint határátlépés a Jób-olvasáshoz? Az olvasás határátlépés: a képzelő-és teremtetőerő által létrehozott tér és a partikuláris lét között, átinterpretálódás, az itt-ből az ott-ba lépés. Minden olvasásban, minden esztétikai tapasztalatban működik ez a játék-dinamika. Az olvasó először kilép a határaiból, belép az olvasmány világába, belép a mindennapiból saját képzelőereje által az imagináriusba, az olvasás folyamán e két tér között folyamatosan mozog. Szabadsága van abban, hogy meddig marad a szöveg által elképzelt térben, mikor lép vissza a számára mindennapiba, a partikuláris valóságba. *„Az alkotásban éppúgy, mint a mű befogadásában ez a határátlépő mozgás zajlik: eloldódás az adott szituációból, átlendülés egy imaginárius helyzetbe, miközben mégis ott maradunk 'eredeti' helyzetünkben, amely az imaginárius révén már egy másik helyzetté minősült át.”⁶³*

Az esztétikai tapasztalatban foglalt határátlépési játék, mozgás, folyamat mellett a szöveg a témájából adódóan megsokszorozhatja, erősítheti a határátlépés aktusait. Például azáltal, hogy a szöveg önmaga is tematizálja a határátlépést (metaforikusan) Milyen határátlépésekről beszélhetünk a Jób-olvasás során? Például vallási értelemben vett

⁶¹ Orbán, 2002. 14.

⁶² JAUSS, Hans Robert: *Recepcióelmélet és esztétikai tapasztalat*. Budapest: Osiris. 1997.

⁶³ Orbán, 2002. 15.

határátlépés az, hogy Jób könyvében a megtorlás-tan — aminek egy példája Jób 4,7-ben Elifáztól hangzik el — megkérdőjeleződik, azaz úgy tűnik nem áll fenn az, hogy az igaz ember jutalma a jólét. A határátlépő ebben az esetben megegyezik a törvényhozóval, Istennel. De határátlépésre kényszerül Jób is, amint szembesül e 'dogma' megingásával. Eddigi hitének alapjai változnak meg egy — illetve Jób esetében szó szerint véve: több — csapásra. A dogma megkérdőjelezése Jób viselkedése által a barátok számára jelent határátlépést, hiszen ők nem tudják elfogadni azt a változást, amivel Jób igazsága kapcsán szembesülniük kellene: szenvedhet az igaz ember. Vallási értelemben vett határátlépés az is, hogy Jób a korábbi istenfelfogásának határait kénytelen átlépni, mert maga Isten feszegeti e határokat. Isten nem olyan, amilyennek eddig tudta (hitte, gondolta, érzékelte, élete alakulásában tapasztalta). Jób átlépi az emberi kapcsolatainak a határait: feleségével való kapcsolatában, barátaival és a távolabbi környezetében élőkkal — például az őt korábban tisztelő fiatalokkal — való kapcsolatában. Jób kénytelen átlépni tűrésének határain az egyre erősödő csapások sorozatában.

Az olvasó, miközben határátlépésekről olvas, az olvasás folyamatában önmaga is átinterpretálódik. Azaz, határátlépésekről gondolkodva önmaga is a határátlépés aktusában van. Az olvasás mint határátlépés Jób könyve esetében összekapcsolható a szöveg logikai struktúrájával, amelyhez intellektuálisan igazodva az olvasónak folyamatosan más pozícióba kell helyeznie önmagát, hogy tovább jusson a történet megértésében, képes legyen koherens interpretációt teremteni. A szövegnek ez a tulajdonsága az, amit David Clines más szempontból úgy értelmez, hogy Jób könyvében dekonstrukció zajlik, a szöveg dekonstruálja önmagát, és ezáltal az olvasót is arra sodorja, hogy az egy-egy kijelentés, narratívaresz kapcsán felvett olvasói pozícióját folyamatosan megkérdőjelezze. Mondhatjuk, hogy a Jób—olvasás egy rendkívül dinamikus olvasói pozícióváltást igényel, ahol a narrátor és maga a narratív struktúra nem jelent térképet a szövegben való tájékozódáshoz.

Az olvasási folyamatban azáltal, hogy határokat lépünk át, belépünk a szöveg felkínálta, magunk számára valójában saját szubjektumunk által megteremtett világába (az olvasás második teremtés) és e folyamat során szembesülünk a valós világunkban eddig észrevétlenül maradt korlátainkkal. Jób-olvasásunk során például átlépve a dialógusban résztvevők gondolatmenetébe szembesülhetünk a saját gondolkodásunk határaival. Ahogyan az olvasás során mozgunk egyik szereplő nézetei felől a másikig és vissza, Orbán Gyöngyi szavaival fogalmazva: átinterpretálódunk. Az imaginárius világban, amit mi magunk

teremtettünk a szövegvilággal való dialógusba lépve, a valós világunkra, a szövegvilágon kívüli életünkre ható változások jönnek létre. Az olvasás során általunk megképzett tér tehát nem ragad ott az imaginárius világban: az esztétikai tapasztalat által magunkkal visszük. „Az esztétikai tapasztalatban egyszerre van jelen az otthonosság és az idegenség, a ’megértés’ valamint az ’értelemvesztés’ mozzanata”⁶⁴ Jób könyvének interpretációjában egy érdekes és fontos perspektívát jelenthet, ha Jób beszédeit az értelemkeresés allegóriáiként értelmezzük. Így az értelmezéseméletben is metaszöveggént tekinthetünk Jób könyvére. „A közvetlenül adotton túli, ’másik’ világ tudása, s a köztük lévő törés áthidalásának vágya és képessége.”⁶⁵

Jób könyve, mint vallásos könyv és mint költői szöveg, egyszerre juttatja az olvasót a vallásos és az esztétikai tapasztalathoz: „Mindkét tapasztalat – a vallásos és az esztétikai is – a világértés és önmegértés sajátos módjaként fogható fel.”⁶⁶ A vallásos tapasztalatot megjelenítő irodalmi szöveg ebből következően a világértésnek és önmegértésnek intenzívebb közege, benne a vallásos és esztétikai tapasztalat egyszerre van jelen. „Az olvasás az esztétikai dimenzió tapasztalatával gazdagítja az „itt” világát.” - írja Orbán Gyöngyi. A vallásos és az esztétikai tapasztalatot mint lét-és önmegértést felfogó értelmezői hozzáállás Jób-olvasatomban mindvégig működtethető. Mivel vallásos és költői szövegről is van szó, mindkét szövegtípusra vonatkozó megközelítés szükséges az értelmezés folyamatában és ezeket az adott szövegrésznek megfelelően dinamikusan kezelve. „(...) az adotton túli perspektívája” - ez az, amit felkínál mind a vallásos, mind az esztétikai tapasztalat. Jób könyvében is megnyílik a vallásos tapasztalat megélésével az adotton túli perspektíva. Jób számára azáltal, hogy korábbi vallásos tapasztalatának hagyománnyá szilárdult védőfala összeomlik, a barátok számára azáltal, hogy Jób vallásos tapasztalatának összeomlását látva ők is egy új vallásos tapasztalatot kénytelenek megélni.

Az olvasat lehetséges interpretációs határai

⁶⁴ Orbán, 2002. 16.

⁶⁵ Orbán, 2002. 14. Ez az Orbán Gyöngyitől idézett mondat lehetne akár alcíme is annak a jövőbeni tanulmánynak, amely Jóbot a hermeneutikai folyamat allegorikus történeteként értelmezi.

⁶⁶ Orbán, 2002. 14.

„A második teremtésben az első teremtés ereje nyilatkozik meg”⁶⁷ – írja Orbán Gyöngyi az alkotás folyamatáról. A második teremtés az alkotás. Az alkotással foglalkozni, interpretálni, találkozni, azt jelenti, hogy a második teremtés által esztétikai tapasztalatban részesülünk. Jó-b-olvasatomnak, amely a dialógus létmegértési törekvése felől közelít Jó-b-könyvéhez, az esztétikai tapasztalatnak ez a jaussi felfogása jelenti elfogadott határait. Az olvasat határátlépés és tradíciótörés. Az olvasat alkotó folyamat eredménye, amelyben az olvasó létmegértési törekvése megtörténik, az olvasó szubjektum-folyamatot átalakítja, az olvasat imaginárius terében az olvasó valós létmegértési törekvése manifesztálódik. Még ha szükségszerűen fragmentumszerű is ez a szubjektív megértés, hatással van az olvasó valós létezésére, cselekedeteire. Jó-b könyvének a buberi dialógusfilozófiával való találkozása és találkozttatása ebben az olvasatban ahhoz segíthet hozzá, hogy a valós életünk viszonyaiban is elevénné és hatóerővé váljon a dialógus, az a dialógus, amely — Buber szavaival— *viszony, találkozás, kölcsönösség*.

A dolgozatban értelmezési térként alkalmazott buberi dialógus és az Orbán Gyöngyi által leírt hermeneutikai tapasztalat összekapcsolódási pontjával zárom ezt az elméleti fejezetet. Mint már érintettem a dolgozat korábbi fejezetében: a buberi dialógusfogalomban nem kevesebb rejlik, mint világmegértésre törekvés. A dialógusban levés: viszony a világhoz és cselekvés a világban, a világ megértése - lehetetlenségének tudatában, de a megértés törekvését mégis folytonosságban tartva. A megértés, a világban benne levés találkozásokat jelent, amely nincsen Én-Te viszony nélkül, de nincsen csak azáltal sem, hiszen az Én-Az-ban lét, a rész szerint valóság, az Én-Te-ből az Az-ba való visszatérés szükségszerű az Én-Te újra és újra felragyogásához. Ezzel a buberi dialógust értelmezni igyekvő kijelentéssel dialógusba került megértési folyamatom során Orbán Gyöngyi gondolata, amely a megértési folyamat hatáira utal: „a fragmentumszerűség és a határ tudása teszi lehetővé az emberi teremőerő érvényesülését (...)” Azaz, a megértés fragmentumszerűségének tudata nem érvénytelenítheti a megértés folyamatszerűségét, a megértésre annak tudatában kell törekedni, hogy csak fragmentumszerűnek és befejezetlennek tételezhetjük.

⁶⁷ Orbán, 2002. 18.

4. Kutatástörténeti áttekintés

Jób könyve dialógusvizsgálatában azok a dialógusfelfogások és Jób-interpretációk játszottak legfontosabb szerepet e dolgozat szempontjából, amelyek a dialógusnak egy-egy tudományterületen kialakult fogalmával foglalkoznak. Például a nyelvészet, kommunikációelmélet, irodalomtudomány, retorika, filozófia, teológia területén, vagy Jób könyvét valamely dialógusfogalom szempontjából értelmezik. A különféle dialógusfogalmak megismeréséhez tehát számos tudományterület dialógusmegközelítését vizsgálnom kellett. Az értelmezésekben a dialógusnak többféle meghatározása is megjelenhet, egymásra reflektálva, ezáltal differenciáltabbá téve a dialógus fogalmát.

E fejezetben a beláthatatlanul gazdag, a teológiát, az irodalomtudományt, a filozófiát, a művészetelméletet, a nyelvészetet, a pszichológiát is érintő Jób-értelmezésekből⁶⁸ azokról a kommentárokról, magyarázatokról, tanulmányokról és könyvekről szólok főként összefoglaló, néhány műnél részletesebben elemző módon, amelyek közvetlenül befolyásolták dialógusolvasatom kialakítását, illetve néhány olyan műről, amely kifejezetten a dialógusszempontra foglalkozik Jóbbal kapcsolatban. Fontosnak tartottam, hogy ebben a fejezetben megjelenjenek Jób könyvének rabbinikus értelmezési irányai is, hogy ezekhez való viszonyában mutakozzon meg a dialógusolvasat. A negyedik fejezet első részében foglalom össze Jób könyve rabbinikus értelmezéseinek legtöbbször felmerülő szempontjait. (4.1.)

A második részben olyan munkákat említek, amelyek éppen a dialógus hiányára fókuszálnak Jób értelmezésében, mert a dialógushiány, a konszenzust tekintve nem megfelelő párbeszéd,

⁶⁸ Jób könyvének értelmezésében fontos fő irányként megnevezhetők például a teológiai értelmezéseken belül a bibliakritikai megközelítések, amelyekkel munkámban nem foglalkozom, de a kutatás során e területen született értelmezések közül is néhány fontos munkába belemélyedtem. Ezek közül jelentősnek találtam például: David J. A. CLINES munkáit. Kutatásainak egyik legfontosabb eredménye az 1989 és 2011 között íródott három kötetből álló Jób kommentárja. (*Word Biblical Commentary*, Volumes 17 -18-19) Clines elsősorban Jób könyve poétikai struktúráját és eszközeit elemzi. Az *On the Poetic Achievement of the Book of Job* című tanulmányában egy, a szakirodalomban kevés figyelmet kapott megközelítésből, a poétikai struktúra jelentésképző szerepe felől foglalkozik Jób könyvével.

Poétikai, irodalmi és teológiai szintézisben elemzi Jób könyvét Yair HOFFMANN is *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context* című könyvében. HOFFMANN, Yair: *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1996.

Jób könyvének értelmezésében a dialógusolvasat felé segítették gondolkodásomat azok a főként pszichológiához kapcsolódó értelmezések is, amelyek a trauma, a túlélés, a megküzdés problematikáját vizsgálják a műben. Ezek közül megemlítem Dan Mathewson *Death and Survival in the Book of Job: Desymbolization and Traumatic Experience* című munkáját, amelyben a szerző pszichológiai szempontból vizsgálja Jób traumáját, és lelki gyógyulásának folyamatát. Ez a folyamat is párhuzamba állítható dialóguskibontakozással, akárcsak a hitfejlődési narratíva, így érdekes új szempontot ad a dialógusolvasathoz. MATHEWSON, Dan: *Death and Survival in the Book of Job: Desymbolization and Traumatic Experience*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies Series. T&T Clark. 2006.

az eszmecsere kudarca, a meggyőzés alakzatainak hiányosságai mind rámutatnak arra, hogy a dialógusolvasat nem magától értetődő, és kifejezetten a buberi dialógusmegközelítés alkalmazásával jöhetett létre, szűkebb dialógusfogalmakkal inkább a dialógus sikertelenségét lehet bemutatni. E fejezet harmadik részében pedig a dialógussal mint műfajjal foglalkozó kutatásokból a Jóbot drámaként, paródiaként és jogi szöveggént vizsgáló tanulmányokat emelem ki. Végül a filozófiai dialógusfogalomhoz kapcsolódó Jób-kutatások áttekintése következik

4.1. A rabbinikus szövegértelmezés hagyományáról Jóbbal kapcsolatban — Talmudi és midrási magyarázatokból⁶⁹

E fejezetben kiemelem a talmudi és midrásokban megjelenő rabbinikus magyarázatok egy részéből a Jób személyére, életének korszakára, származására és szenvedéseinek miértjére vonatkozó magyarázatokat a *Talmud* és főként a *Bereshit Rabbah* midrás alapján. A Jóbra vonatkozó legfontosabb szövegek a következők: *Bava Batra 15a-16b*, továbbá *Sotah 11a*; *Sanhedrin 106a*; *Genesis Rabbá 57, 58*.⁷⁰

Jób könyvének rabbinikus magyarázatai elsősorban Jób valós emberként való létezésére, származására, morális állapotára (igaz ember voltára), életének idejére és helyére tesznek fel kérdéseket és adnak magyarázatokat. A fenti kérdéseknek a tárgyalása a könyv teológiaiainak tekinthető kérdéseinek megválaszolásához ad egymástól igen eltérőnek mondható irányokat. Az értelmezések először a könyvben megjelenő adatokat, tényeket — időbeliség, történelmi korszak, Jób származása, társadalmi kapcsolatai, életére vonatkozó

⁶⁹ A szövegeket a sefaria.org oldalon található címmel jelölöm.

⁷⁰ A középkori Jób magyarázatokról lásd pl.: KÁLMÁN Ödön: *Jób könyve a középkor magyarázatában. Bölcsészdoktori értekezés.* Budapest: Mezei A. Könyvnyomdai Műintézet. 1909. Értekezésében a 10—13. században létrejött magyarázatokat értelmezi a bölcséleti, nyelvészeti, etikai megközelítések szerint. Jób könyvéről különálló, egész könyvnyi midrás nem keletkezett, mert nem szerepel a liturgiai imák között. Kálmán Ödön foglalkozik a bölcséleti megközelítések közül Száadja gáon, Ábrahám Ibn Ezra, az etikai megközelítések közül pedig Rási és József Káro munkáival. Száadja főként Jób barátainak eszméit tárgyalja, és véleménye szerint mindegyikük egy-egy filozófiai gondolat képviselője. Száadja, a karaitákkal szembenálló 10. századi gáon értelmezése azért is fontos, mert ő a pesat értelmezés atyja, hozzá kötik a középkori írásmagyarázat kezdetét. A pesat a racionális irány, amely a midrás irányzatot próbálta visszaszorítani. A nyelvtanilag helyes megértés vált a pesat irányzat alapjává. Jób könyvének középkori magyarázatairól kiemelendő munka Robert EISEN: *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy* című könyve. Hat középkori kommentátor munkáit elemzi részletesen és veti össze Jóbbal kapcsolatban, beillesztve őket a középkori zsidó gondolkodás terébe. A tárgyalt szerzők: a héberül író Száadja és Maimonidész, az arabul író Samuel ibn Tibbon, Zerachiah Hen, Levi Gersonides, és Simeon ben Zeham Duran. EISEN, Robert: *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 2004.

tények — igyekeznek alátámasztani, mert ezekből kiindulva a szöveg teológiai tartalma is más-más aspektusra fókuszálhat. Nem mindegy ugyanis, hogy Jóbot mely korszakban helyezzük le, milyen származásúnak tekintjük, mert a zsidó történelemnek más-más fő kérdéséhez, történéséhez kapcsolható ennek alapján Jób könyve értelmezése.

Jób személyével kapcsolatos viták

Ez a kérdés főként a könyv teológiai értelmezéshez ad irányokat. Ha valós volt, akkor nem tekinthető példázatnak a története. Ha nem tekinthető csupán példázatnak, akkor mindazok a kérdések, amelyek a példázat alapján teoretikusak volnának, valóságossá válnak. Jóbot nem tekinti valós személynek Samuel ben Nahmani, aki szerint Jób sosem létezett, története csupán példázat. Ezzel szemben a *Bava Batra 15 a 16 Gemara* részében azt olvashatjuk, hogy Jób létezett, mert ott van a történetben a neve és származásának helye is. Ha példázat lenne, akkor nem lenne valósként feltüntetve e jellemzőivel. Simon ben Lakish (Reish Lakish) véleménye is hasonló, bár szerinte maga Jób létezett, még hozzá Ábrahám korában, de a története kitalált.⁷¹ A Jób létezésére vonatkozó kérdésfeltevéseknek a háttérben megválaszolhatatlan teodíceai kérdések is állhatnak: ha Jóbot példázatként kezeljük, akkor a teodíceai kérdések teoretikusak maradhatnak. Samuel ben Nahmanin, Résh Lakishon és Abba bar Kahanán kívül a rabbinikus magyarázatokban nem kérdőjelezi meg Jób létezését. Ebből az a következtetés is levonható, hogy ezek az értelmezők a teodíceai dilemmákkal is szembesültek.

Jób alakjának és történetének időbeli elhelyezése

Annak a kérdése, hogy Jób mikor élt, nem érinti a dialógus kérdéskört, hanem Jób sorsának például a közösségi sorsként való értelmezésében játszik szerepet, amely szorosan kapcsolódik Buber Jób-értelmezéséhez, ezért kitérek erre szempontja is a rabbinikus hagyománynak ezzel kapcsolatos részét ismertetve.

A *Bava Batra 15a* szerint Jób az egyiptomi száműzetés idején élt és nem a második Szentély korának elején. Ha a száműzetés idején élt, akkor történetének szerepe az lehetett,

⁷¹ *Bava Batra traktátus 15 a*

hogy Jób egyéni sorsa jelképezze a közösségi sorsot. Ha azonban a második Szentély korának elején élt, akkor a perzsa korszakra tehető a személye, ez pedig a zsidók Cion földjére való visszatérésének időszaka. Ez az időbeni elhelyezés inkább Jóbra mint egyénre helyezi a hangsúlyt és kevésbé lehet a közösségi sors jelképének tekinteni.

Jób könyve értelmezése szempontjából relevánsnak tekinthető az a kérdés, hogy maga Jób mikor élt: a száműzetés idején vagy Cionban. A *Bava Batra 15 b*-ben Rabbi Eleázár szerint Jób a bírák korában élt, az i.e. 1220-1050 közötti időben. Bar Kappara szerint Jób Ábrahám idejében élt, Abba bar Kahana szerint pedig Jákob idejében, mivel feleségül vette Dinát, Jákob lányát.⁷² Egy másik magyarázat szerint Jób Ábrahám idejében élt: ennek magyarázata az, hogy a *Beresit 22,21* szerint Ábrahám testvérének Milka gyermekeket szült, és az elsőszülöttnak Uz volt a neve. Mivel Jób Úz földjén élt, ezért Ábrahám unokaöccsétől származtatják.⁷³

Amikor Jób életének idejét igyekeznek magyarázni a talmudi rabbik, akkor az értelmezés legtöbbször összekapcsolódik Jób bűnösségének kérdésével is: valamiféle bűnét említik, ezáltal magyarázatot adva arra, hogy miért szenvedett. Ennek jelentősége ismét az, hogy a teodíceai kérdést nem kell feltenniük, így nem kell továbblépniük gondolkodásukban, megmaradhatnak annak elfogadásánál, hogy aki szenved, az bűnös, mert a szenvedés büntetésként éri az embert.

Jób korszakára vonatkozóan még a további lehetőségeket tárgyalja a Talmud és a midrások: Az első szerint Jób Jákob idejében élt. Ennek magyarázata, hogy a Gen. 34:7-et összekapcsolják Jób 2,10. versével, ahol Jób feleségére és Dinára vonatkozóan is ugyanaz a szó szerepel. Abba bar Kahana abból következtet arra, hogy Jób felesége Dina volt, hogy Jób feleségéről a szöveg azt mondja Jób 2:10-ben, amit Dináról mond a szöveg Beresit 34:7-ben.

⁷² Bava Batra 15b

⁷³ Bereshit Rabbah 57: 4: „*When did Job live? Reish Lakish said in the name of bar Kappara: He lived in the days of Abraham, as it is stated: “Utz his firstborn” and it is written: “There was a man in the land of Utz, Job was his name” (Job 1:1). Rabbi Yaakov bar Kahana said: He lived in the days of Jacob, as Rabbi Abba bar Kahana said: Dina was Job’s wife, as it is written regarding Job’s wife: “You are speaking like one of the disgraceful women [hanevalot] speak,” (Job 2:10), and it is written in Dina’s regard: “For he had committed an outrage [nevala] in Israel” (Genesis 34:7). Rabbi Levi said: He lived in the days of the Tribes. That is what is written: “[This I have seen, and I shall tell of it,] that wise men speak up and do not withhold from their fathers” (Job 15:17–18) – this refers to Reuben and Judah. What reward did they receive for this? “To them alone the land was given” (Job 15:19). Rabbi Levi said in the name of Rabbi Yosei bar Halafta: While they [Jacob’s family] were going down to Egypt, he [Job] was born, and while they were going up [from there], he died. You find that the sum of Job’s years was exactly two hundred and ten years, and Israel spent two hundred and ten years in Egypt. Satan came [before God] to present accusations [against Israel], but He incited him instead against Job.*”

Internetes elérés: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.57.4?lang=bi 2024.06.09.

(bolond, gyalázatos). Rabbi Lévi szerint Jób Jákob fiainak idejében élt. Akkor született, amikor Jákob és gyermekei Egyiptomba vonultak, és akkor halt meg, amikor az izraeliták elhagyták azt. Jób élete tehát kétszázötven évet ölelt fel. (*Jeruzsálemi Talmud, Sotah 5:6 25b*)

Rabbi Lévi szerint Jób a törzsek idején élt. *Jób 15,17-19*-hez fűzött magyarázatában Rubenhez és Júdához kapcsolja Jóbot. (*Bereshit Rabbah 57:4*) A Talmud és a midrás szerint Jób Mózes idejében élt: a fáraó három tanácsadójának egyike volt. Bálám azt tanácsolta a fáraónak, hogy ölje meg az izraeliták fiúgyermekkeit. Jób ekkor hallgatott, nem szólt védelmükben, ellentétben Jetróval, aki megpróbálta elérni, hogy a fáraó hagyja őket életben. Jetrónak azonban menekülnie kellett, mert a többség ellene fordult. Mivel Jób nem tiltakozott, megpróbáltatásai büntetésként érték. Ha Jób meg mert volna szólalni, akkor már a többség állt volna a fiúgyermekek életének meghagyása mellett, és ez megváltoztathatta volna a fáraó döntését. „*A Zohár (2:33a) azt állítja, hogy Jób a kisebbik rosszként azt javasolta, hogy a fáraó kobozza el a vagyonukat és rabszolgasorba taszítsa az izraelitákat. Viszonzásul Jóbot mértékről mértékre (Szotá 8b) vagyonának elvesztésével és testi szenvedésekkel büntették.*”

Az *Shemot Rabbah 12:2* szerint Jób a fáraó alattvalói közé tartozott. Megjegyzi, hogy bár bízott Mózes szavában, intelmét, hogy a jégesőtől védje meg családját és jószágait, nem fogadta meg, és nem tett erőfeszítést a zsidók szabadulása érdekében Mózes mellett. Ez a magyarázat is megkérdőjelezi Jób büntelenségét, így a szövegen kívüli magyarázatot ad.

A *Shemot Rabbah 21:7* arról ír, hogy Samael, a negatív erők angyala — amikor a zsidók elhagyták Egyiptomot — azt állította, hogy a zsidók nem méltóak a megváltásra, sem a Nádas-tenger kettéhasításának csodájára, mert Egyiptomban bálványokat imádtak. Az Örökkévaló ezért engedte meg a Vádlónak, hogy Jóbot csapásokkal sújtsa. Tehát az *Exodus Rabbah* e része sem fogadja el a Jób könyvében leírt alaphelyzetet, amely kijelenti, hogy Jób igaz ember volt. Magyarázatot ad a szenvedésre, amely tehát Jóbnek e komoly bűnéért büntetés. Ez a magyarázat egyben teodíceai válaszként is felfogható: nem éri az embert ok nélkül szenvedés. Lehet, hogy Jób esetére ez magyarázatot ad, ám a világban egyébként állandóan jelenlévő szenvedés okának örök problémájára nem ad elfogadható választ. Csupán annyi lenne a 'megoldása' Jób könyvének, hogy mégiscsak bűnös, mégiscsak megérdemelte a büntetést?

Van azonban egy ennél sokkal összetettebb és elgondolkodtatóbb magyarázat is Jób szenvedéseire az *Exodus Rabbah*-ban. Jób szenvedésének az volt a célja, hogy a Vádló figyelmét az egész népről elterelje, ő volt a felajánlott áldozat ahhoz, hogy a nép megmeneküljön. „*Amíg a Vádló Jóbbal volt elfoglalva, addig békén hagyta az izraelitákat. A*

midrás egy pásztorhoz hasonlítja (az Örökkévalót), akinek át kell vinnie a nyáját egy folyón, miközben azt egy farkas támadja. A pásztor felajánl egy erős kecskebakot, hogy elterelje a farkas figyelmét. Közben a pásztor átvviszi a nyáját a folyón, majd megmenti a kecskét a farkastól. Ebben a példázatban a pásztor Hásém, a nyáj az izraelitáknak felel meg, az erős kecske Jóbot, a farkas pedig a Vádlót jelképezi.”⁷⁴

A *Bava Batra* traktátus Jóbot arra az időre teszi, amikor Mózes tizenkét kémeket küldött Kánaán földjére (4Mózes 13,1-20). A Jóbra való utalást a traktátus a *fa* és az *Úc* szavak hasonlósága alapján magyarázza: Mózes megkérdezte a kémektől (4Mózes 13,20), hogy vannak-e magas fák Izraelben, ami utalásszerűen Jób hosszú életére és népének védelmére vonatkozik. Ezenkívül a fákat jelentő héber szó, 'écim', (עצים) hasonlít 'Úc/Uz/Utz' (וע) szóra, a föld megjelölésére, ahol Jób élt. Továbbá a Tóra a *fa* (עץ) egyes számát használja a többes szám helyett, hogy Jóbra utaljon. Rábá, pontosabban meghatározva az időt, azt mondta, hogy Jób a kémek idejében élt, akiket Mózes küldött Kánaán földjének felfedezésére.⁷⁵ Lévi ben Lahma is úgy vélte, hogy Jób Mózes idejében élt.⁷⁶ Néhány rabbi még azt is kijelenti, hogy Jób volt a fáraó egyetlen olyan szolgája, aki félt Isten szavától.⁷⁷

Rabbinikus magyarázatok Jób származására vonatkozóan

A *Bava Batra 15 b 1-3* arról elmélkedik, hogy Jób zsidó volt-e. Az, hogy Jób mikor élt, és az, hogy milyen származású volt, egymással összefüggő jellemzők a könyv mondanivalójának interpretációja szempontjából. A származására vonatkozó vélekedések is arra alapulhatnak, hogy Úc földjét hová helyezik el, és hogy mely korszak alakjának tartják Jóbot. A *Bereshit Rabbah* szerint amikor a Vádló eljött, hogy az izraelitákat bálványimádással vádolja, Isten Jób ellen uszította, innen Jób szerencsétlensége.⁷⁸ Ezt a véleményt támasztja alá a Talmud két helyén is az az állítás, hogy Jóbot Jetróval és Bálámmal együtt a fáraó megkérdezte, hogyan lehetne csökkenteni Izrael fiainak számát, és Jóbot szerencsétlenség

⁷⁴ <https://torah-thoughts.com/trials-of-job/>

⁷⁵ *Bava Batra 15a*

⁷⁶ *Bava Batra 15a*

⁷⁷ 2Mózes 9,20; *Exodus Rabbah* 12:3

⁷⁸ Felmerülhet a kérdés: ebben az értelmezésben Jób magára vette a közösség bűneit és ő szenvedte el mindannyiuk helyett, mint bűnbak? És vajon azért egy ember ellen uszította a Vádlót Isten, hogy ne az egész népre hasson a Vádló? De ha bálványimádók voltak, akkor Isten miért akarta volna, hogy ne bűnhődjenek? Ezt a magyarázatot könnyen ellentmondásosnak tarthatjuk.

érte, mert hallgatott.⁷⁹ E részek szerint tehát Jób mégiscsak bűnös volt. Több rabbinikus magyarázat visszatér erre a kiindulópontra, és nem fogadja el, hogy Jób büntelen volt. Jób büntelenségének elfogadása a példázat jelleget erősítené, mert kiemeli Jóbot az emberi természetből és olyan tulajdonsággal ruházza fel, amely a valós világban az emberre nem lehet jellemző. Ezért is ragaszkodik Jób három barátja ahhoz, hogy kell lennie valamiféle bűnnek Jób életében, amiért a szenvedés éri, hiszen ő is ember. Jóbnak Bálámmal kapcsolatos történetét másképp meséli el a *Szefer ha-Jashar*:⁸⁰ Először Jób, aki a fáraó egyik eunuchja és tanácsadója volt, azt tanácsolta a fáraónak, hogy minden fiúgyermeket öljön meg. *„Ezután a fáraó, miután álmot látott, amely egy segítő születését jósolta, ismét Jóbhoz fordult. Ő azonban kitérő választ adott: „Tegyen a király, amit akar”*⁸¹ Ezek a magyarázatok kétségbe vonják Jób igaz ember voltát, és az őt ért csapásokat korábbi tettei büntetéseiként magyarázzák. Ezzel erősítve a Tórában is erősen jelenlévő bűn-büntetés, jótett-jutalom okozatiságot.

Egyes rabbik szerint Jób jámbor pogány volt, vagy a pogányok prófétái közé tartozott.⁸² Más tannák Jóbot Sába, a káldeusok és Ahasvérus uralkodásának idejére helyezik. Mindkét forrás elképzelhetőnek tartja – összevetve Eszter Könyve 2,3 és Jób 42,15. versét —, hogy Jób a perzsa birodalomban, Ahasvérus idején élt: Eszter 2,2: *„(Vásti halála után) a király ifjai ... ezt mondták: A király számára keressenek szép külsejű fiatalasszonyokat.”* Jób 42,15: *„Sehol az országban nem találtak olyan szép nőt, mint Jób lányai.”* Rabbi Johanan és Rabbi Eleázár egyaránt azt állította, hogy Jób a fogságból visszatértek közé tartozott, és hogy tanháza Tibériásban működött.⁸³ A *Bava Batra* azt mondja, hogy ezek a tannák Jóbot izraelitának tekintették; de Rabbi Chananel ben Chushiel szövegében ez áll: *„Minden tannaim és amoráim, kivéve azt, aki Jákob idejébe helyezte Jóbot, azon a véleményen volt, hogy Jób izraelita volt.”* Rabbi Lévi volt az, aki tehát azon a véleményen volt, hogy Jób nem zsidó, ő Jákob idejébe helyezte Jóbot.

A következő részlet Jób zsidó volta mellett érvel és büntelenségét sem vonja kétségbe. Rabbi Natan azt írja: *„Mi volt az a kerítés, amit Jób a szavai köré épített? 'Tiszta és igaz ember, aki féli Istent és elfordul a gonosztól' (Jób 1:15) Ez arra tanít bennünket, hogy Jób elhatárolta*

⁷⁹ *Sanhedrin 106a; Sotah 11a*

⁸⁰ *"Shemot," p. 110a ed. Leghorn, 1870*

⁸¹ *Szefer ha-Jashar, 111a*

⁸² *Bava Batra 15b; Seder Olam Rabbah 21*

⁸³ *Yerushalmi Sotah 5:8; Bava Batra 15 b*

magát mindentől, ami bűnbe vitte volna, minden csúfságtól, és mindentől, ami még csak hasonlít is a csúfságra. Ha ez így van, akkor miért kell azt is megtanulnunk, hogy 'tisztá és igaz ember' volt? Itt arról van szó, hogy Jób [az anyaméhéből] már körülmételve jött ki. Ádám is már körülmételve jött ki, ahogyan azt mondja (1Mózes 1:24): „És Isten az embert az ő képmására teremtette.”⁸⁴

A rabbinikus magyarázatokban elmélkedéseket olvashatunk Jób társadalmi helyzetéről, jólétéről is. A Joszef Ibn Kaspi által a 14. században írt *Gevia Kesef*-ben ezt olvashatjuk Jób jólétéről: „Sámuel bár Izsák mondta: Aki Jóbtól prutát (pénzt)kapott, annak jól mentek a dolgai”. Jose bar Hanina a *Jób 1,10*-ből arra következtetett, hogy Jób kecskái képesek voltak farkast ölni, Rabbi Johanan pedig a *Jób 1,14*-ből arra jutott, hogy Isten ízelítőt adott Jóbnak a paradicsomi boldogságból.⁸⁵ A *Szóta*h 35 a-ban olvashatjuk, hogy Jób halálát az egész világ gyászolta. Ez a magyarázat szintén Jób kiemelkedő emberi nagyságára utal.

A Jóbot ért csapásokról és szenvedéseiről

Jóbot ötven különböző csapással sújtotta Isten a *Shemot Rabbah* 23:9 része szerint. A szél, amely a házát elfújta, egyike volt annak a három fergeteges szélnek, amelynek ereje elegendő volt ahhoz, hogy elpusztítsa a világot. (*Bereshit Rabbah* 24:4) Testi szenvedéseiről igen szemléletes leírást ad Rabbi Natan a *Pirké Avot*hoz kapcsolódó tanításaiban: A házát bűz töltötte be, és Jób egy trágyadombra ült le. Testét férgek rágták, lyukakat ütöttek a húsába, és veszekedni kezdtek egymással. Jób ezután minden férget egy-egy lyukba helyezett, és így szólt: „Ez az én húsom, mégis veszekedtek rajta”⁸⁶ Jób szenvedései tizenkét hónapig tartottak —tudjuk meg az *Eduyot* 2:10-ből.⁸⁷ Majd Isten, engedve az angyalok imájának, meggyógyította őt, és kétszeresen visszaadta neki azt, amije korábban volt.⁸⁸ „Csak Jób lányainak száma nem duplázódott meg. Mindazonáltal szépségük megduplázódott.”⁸⁹

⁸⁴ *Avot DeRabbi Natan* 2:5

⁸⁵ *Bava Batra* 15b

⁸⁶ *Avot of Rabbi Natan* a *Pirké Avot* kísérőkötetete, amely a bölcsesség maximáit magyarázatok és történetek mellett mutatja be. A *Pirké Avot*-hoz hasonlóan időrendi felépítésű, a korai rabbik kijelentéseivel kezdődik, és a rabbik egymást követő generációin keresztül folytatódik. Készítésének időpontja és a *Pirké Avot*-hoz való pontos viszonya vita tárgyát képezi. https://www.sefaria.org/Avot_DeRabbi_Natan?tab=contents

⁸⁷ Az *Eduyot* (*Tanúvallomások*) a *Misna* negyedik - a *Nezikin* (*Károk*) - rendjébe tartozik, és a misnai időkből származó jogi viták esettanulmányait, valamint a különféle bölcseseket és a halacha elveit illusztráló különféle tanúvallomásokat mutatja be. Nyolc fejezetből áll. https://www.sefaria.org/Mishnah_Eduyot?tab=contents

⁸⁸ *Avot of Rabbi Natan*

⁸⁹ *Bava Batra* 16b

Jób jámborságáról és jelleméről

A rabbinikus magyarázatokban Jób jellemére és jámborságára vonatkozóan találunk a legtöbb véleményt. Jóbot sokan különösen nagylelkű emberként mutatják be, de gyakran összehasonlítják Ábrahámmal, akinek nagyságával szemben alul marad. A *Bereshit Rabbah* szerint Ábrahámhoz hasonlóan ő is épített egy fogadót a keresztútnál, négy ajtóval, amelyek a négy égtáj felé nyíltak, hogy az útkeresőknek ne legyen gondjuk a bejutással, és nevét mindenki dicsérte, aki ismerte. Idejét teljes egészében jótékonyági munkákkal töltötte, mint például a betegek látogatása és hasonlók.⁹⁰ Még jellemzőbb Rábá állítása, miszerint Jób elvette — látszólag erőszakkal — az árváknak járó földet, és miután vetésre alkalmassá tette, visszaadta a tulajdonosoknak.⁹¹ Jób emellett példás jámborsággal rendelkezett. Ábrahámhoz hasonlóan ő is megérzésből ismerte fel Istent.⁹² Semmit sem szerzett birtokában rablással, ezért imája tiszta volt.⁹³ A legnagyobb gondot fordította arra, hogy távol tartsa magát minden illetlen cselekedettől.⁹⁴ A *Targum Sheni* szerint Jób neve egyike volt annak a hétnek, amely az arany gyertyatartó hét ágára volt vésve. Jób egyenessége miatt a rabbik attól tartottak, hogy háttérbe szoríthatja Ábrahámot; ezért néhányan közülük leértékelték Jób jámborságát. Johánán ben Zakkai úgy vélte, hogy Jób jámborsága csak a büntetéstől való félelméből fakadt. Ezzel érvelt Jób könyvében a Vádló is.⁹⁵

Rabbi Natan Ávotjában, ahol Jób nagylelkűségét oly nagyon dicsérik, arra a következtetésre jut, hogy amikor Jób a szenvedés után panaszkodott, hogy nem kap elégséges jutalmat, Isten azt mondta neki: „*A Szent Boldogságos azt mondta Jóbnak: Jób, te még mindig nem jutottál el [még a felére sem] Ábrahám nagylelkűségének. Ülsz és várakozol házában, és vendégek jönnek hozzád. És ha valakinek az a szokása, hogy búzakenyeret eszik, akkor búzakenyérrel eteted. És ha valakinek az a szokása, hogy húst eszik, akkor húst adsz neki. És ha valakinek az a szokása, hogy bort iszik, akkor bort töltesz neki. Ábrahám azonban nem ezt tette. Inkább ült és nézte a világot, és amikor meglátta a lehetséges vendégeket, elment és behívta őket a*

⁹⁰ *Avot of Rabbi Natan*. (ed. Schechter) 33–34, 164; *Midrash Ma'yan Gannim*. (ed. Buber) 92; és: *Genesis Rabbah* 30:9.

⁹¹ *Bava Batra* 15 a

⁹² *Bamidbar Rabbah* 14:7

⁹³ *Shemot Rabbah* 12:4

⁹⁴ *Avot of Rabbi Natan*. (ed. Schechter) 8.

⁹⁵ *Sotah* 27a; *Yerushalmi Sotah* 5:5

*házába. És ha valaki nem szokott búzakenyeret enni, akkor búzakenyérrel etette. És ha valaki nem szokott húst enni, akkor húst adott neki. És ha valaki nem szokott bort inni, akkor bort töltött neki. Nemcsak ezt, hanem nagy sátrat is épített az utak mentén, ahol ételt és italt hagyott, és aki arra járt és belépett, evett és ivott, és áldotta az eget, és elégedettnek érezte magát. Ábrahám házában minden elérhető volt, amit csak lehetett kérni, ahogyan azt írja”*⁹⁶

Rabbi Lévi szerint a Vádló azért tette próbára Jóbot, hogy Isten ne feledkezzen meg Ábrahám jámborságáról.⁹⁷ E magyarázatban benne rejlik, hogy Jób igaz ember volta nem múlja felül Ábrahámét. A tannák között is voltak Jóbnak védelmezői, például Joshua ben Hyrkanos, akinek az volt a véleménye, hogy Jób tiszta szeretetből imádta Istent.⁹⁸

Különbözőképpen ítélik meg a rabbik Jóbnak a nyomorúságában megmutatkozó viselkedését. Rabbi Eliézer szerint Jób káromolta Istent (a talmudi kifejezés szerint *"fel akarta borítani a tálat"*), de Rabbi Józsuá úgy vélte, hogy Jób csak Szátán ellen szólt kemény szavakat.⁹⁹ Ezt a vitát folytatta Abáj és Rábá, akik közül az előbbi Jób mellett érvelt, míg Rábá Rabbi Eliezer véleményét követte. Rábá az *"és Jób mégsem vétkezett ajkával"* (Jób 2,10) szakaszból arra következtetett, hogy Jób akkor a szívében vétkezett. A talmudi irodalomban általában azt feltételezik, hogy Jób vétkezett, mert fellázadt. A magyarázat szerint, ha Jób nem vétkezett volna, az emberek az imában azt mondanák, hogy *"és Jób Istene"*, ahogyan azt mondják, hogy *"Ábrahám, Izsák és Jákob Istene"*, de az imában ez nem hangzik el, mert Jób fellázadt.¹⁰⁰ Jób legfőbb panasa Rábá szerint az volt, hogy bár az embert a csábító ('yetzer ha-ra'), akit maga Isten teremtett, készíti bűnre, mégis megbünteti (Jób 10,7), de Elifáz válaszolt neki: *"Elveted a félelmet"* (Jób 15,4), vagyis, ha Isten teremtette a csábítót, akkor a Tórát is megteremtette, amellyel az ember legyőzheti a csábítót."¹⁰¹ Jób Isten elleni keserűségeként értelmezi Rabbá a *Bava Batra 16a* és a *Niddah 52a* részében a következőt: Jób a "vihar" kifejezéssel káromolta Istent, amikor azt mondta: *"Mert viharral tör össze engem."* (Jób 9,17) Ezt a szövegrészt a rabbik úgy értelmezik, hogy: *"Talán egy vihar vonult el*

⁹⁶ Avot Rabbi De Natan 7:2

⁹⁷ *Bava Batra 16a*

⁹⁸ *Talmud Yerushalmi, Sotah 5:5:1*

https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sotah.5.5.1?ven=The_Jerusalem_Talmud_translation_and_commentary_by_Heinrich_W._Guggenheimer.Berlin,_De_Gruyter,_1999-2015&lang=bi&with=all&lang2=en

⁹⁹ *Bava Batra 16a*

¹⁰⁰ *Pesikta Rabbati Aharei Mot* (ed. Friedmann) 190a; v.ö. *Exodus Rabbah* 30:8

¹⁰¹ *Bava Batra 16a*

előtted, amely zavart okozott Jób (איוב) és az ellenség (אויב) között”. Itt Jób héber neve és az ellenség szó héber alakja közötti hasonlóságra utal a szöveg.

A rabbinikus értelmezések összegzése

Az említett rabbinikus kommentárokat sorra véve a következő megállapításokat tehetjük Jób könyvének dialógusolvasatával kapcsolatban:

A felmerülő kommentárok elsősorban Jób személyére, életkorára, társadalmi státuszára, időben való elhelyezésére, és e kérdéseken keresztül Jób személyének, erkölcsének hitelességére vonatkoznak. A kommentárokból hangsúlyosan nem térnek ki arra a szempontra, hogy Jób szándékozott Istennel beszélni, válaszokat kapni, bár említik és értékelik Jóbnek Istenhez intézett szavait, magatartását, és ezt vonatkoztathatjuk a dialógusszempont megjelenésére. Megfigyelhető, hogy a rabbinikus magyarázatokban az isteni válaszra vonatkozóan nem találunk kritikai viszonyulást, értelmezést, hiszen nem is volt elképzelhető az Örökkévaló autoritásának megkérdőjelezése. Samuel ben Nahmani (aki szerint Jób sosem létezett, története csupán példázat¹⁰², és Simon ben Lakish véleményén (aki szerint, bár maga Jób létezett, de a története kitalált¹⁰³) kívül a többi rabbinikus magyarázat nem kérdőjelezi meg Jób létezését és történetének igazságát.

Az a kérdés, hogy mikor élt Jób, fontos Jób tetteinek és beszédeinek értelmezésben. Rabbi Lévi szerint Jób Jákob fiainak idejében élt¹⁰⁴: akkor született, amikor Jákob és gyermekei Egyiptomba vonultak, és halálát akkorra teszi, amikor zsidók elhagyták azt az országot. Jób tehát összesen 210 évet élt.¹⁰⁵ Ha Jób tehát az ősatyák korában élt, akkor ez magyarázatot ad a Jóbbal kapcsolatos Dina-hagyományra, amely szerint Jób felesége Dina volt, Jákob egyetlen, Leától született lánya, akin Sechem, a kánaánita Chámor király fia erőszakot tett. E tettét Dina testvérei, Lea fiai megbosszulták.¹⁰⁶ A kommentárokat olvasva feltűnő az, hogy több tekintély is magyarázatot keres Jób szenvedéseire úgy, hogy bűnét igyekeznek bizonyítani, vagy említeni, mert nem fogadják el azt, ami egyébként a szövegben megfogalmazódik: Jób gáncstalan volt és egyenes, istenfélő és rossztól tartózkodó. Ez arra mutat, hogy nem

¹⁰² *Bava Bathra 15 a*

¹⁰³ *Genesis Rabba 57*

¹⁰⁴ *Talmud Yerushalmi, Sotah 5:6, 25b*

¹⁰⁵ v.ö. Rashi on Exodus 12:40

¹⁰⁶ <https://zsido.com/fejezetek/a-12-fiu-kozt-egyetlen-lanykent-szuletett-dina-vajislach/>

kérdőjelezi meg Isten igazságosságát, nem kérdőjelezi meg azt a dogmát, amely egyébként megkérdőjeleződik magában Jób könyvében, így a rabbinikus magyarázatoknak ezeket a részeit olvasva az a benyomásunk támadhat, hogy Jób barátainak álláspontját igyekeznek védeni. Vannak olyan értelmezések, amelyek Jób jámborságának leírásából éppen arra következtetnek, hogy Istenhez való viszonya csupán 'formális' volt, nem Istennel járt, szemben Noéval.¹⁰⁷ Ugyanis Noénak a jellemzése és Jób leírása egy kifejezés kivételével ugyanaz a Tanachban: Jóbról nem szerepel az, hogy Istennel járt.¹⁰⁸ Úgy gondolom, hogy a teodíceai alapkérdések kikerülésének szándékaként is értelmezhető ez a rabbinikus viszonyulás. Ugyanis, ha Jóbról bizonyítják, hogy mégiscsak bűnös, akkor nem kell eljutniuk azokhoz a kérdésekhez, amelyek az igaz ember szenvedéseire vonatkoznak, elkerülhetőek a teodíceai problémák.

4.2. Jób könyvével mint irodalmi alkotással foglalkozó kutatások

A dialógusszempontra vizsgálata olyan értelmezésekben merül fel leginkább, amelyek irodalmi alkotásként (is) tekintenek a szövegre, és valamely, irodalomelméletben alkotott teória alapján vagy ahhoz való viszonyában foglalkoznak Jób könyvével. Legjellemzőbben műfaji hovatartozása merül fel a dialógussal kapcsolatban. Mint dialógusformában írt művet irodalmi alkotásként több irodalmi műfajhoz is kötik. Például a drámához, paródiához, példázathoz és a vitairathoz. Ennek a témának ez elemzését részletesen tárgyalom az 5.6. alfejezetben, ahol a dialógusfogalmat a drámai műnemen belül közelítem meg. Jóbot éppen a dialógusjelenlét miatt leginkább a drámával kapcsolják össze, vizsgálva az ókori görög irodalomhoz való viszonyában. Néhány jelentős elemzést ismertetek a következőkben Jób könyvének és a drámai dialógusnak az összefüggéseit tárgyaló tanulmányokból.

Eli Rozik¹⁰⁹ *Jóbot* mint a görög tragédia egyik megvalósulását vizsgálja. Rozik szerint a zsidó kultúra más népekkel való kapcsolatának egyik első példája *Jób könyve*, minthogy a zsidó művészet nem volt elszakított az őt körülvevő kulturális környezettől.¹¹⁰ Úgy véli, hogy a zsidó kultúrához adaptálták a történetet, és valójában egy görög szellemiségű dráma

¹⁰⁷ Például Yitzchak Breitowitz rabbi említi ilyen értelmezést előadásában: *The Book of Job - Rabbi Yitzchak Breitowitz* <https://www.youtube.com/watch?v=e9LB47o4Q9M&t=1081s> (letöltés ideje: 2023.06.12.)

¹⁰⁸ 1Mózes 6,9; Jób 1, 1.

¹⁰⁹ ROZIK, Eli: *Jewish Drama and Theatre*. Sussex Academic Press. 2014.

¹¹⁰ Rozik, 2014. 40.

drámátlanítása lett az eredmény. Jób könyvének a drámához való rokonítása nem újkeletű a szakirodalomban. Rozik érvelése az, hogy ha Jób könyve görög modell alapján készült, akkor meg kell találni a forrását. Véleménye szerint a görög tragédia újszerűsége nem a fiktív tragikus történetben és előadásmódban rejlik, hanem a színháznak mint médiumnak a használatában. Jób könyve – mint írja – már a drámának egy másfajta követelményére reflektál, amelyben a szöveg drámaiságának érzete a lényeg, nem pedig a színészek színpadi cselekvése. A szerző szerint nem a görög és a zsidó teológia különbségének hangsúlyozásával lehet eljutni Jób könyvének görög tragédiával kapcsolatos eredetéhez, hanem azt kell megfigyelni, hogy hogyan ötvöződik a görög tragédia hagyománya és a zsidó szemlélet a szöveg dramatikus keretében.¹¹¹

Jób könyve szövege két határozottan elkülönülő részből tevődik össze: a prózában írt kerettörténetből (Jób 1,1-2 és 42,7-17), illetve a szöveg versben írt fő részéből (Jób 1,3-42,6). E kettő között szembetűnő feszültség is látható. A kerettörténet egy erősen judaizált rész, amely világosan különbözik a szöveg testétől. A két rész közötti feszültség jelzi, hogy a keretben megjelenő ortodox judaista teológiának igyekeztek alárendelni a fő részt. Ha a főszöveg maga nem is görög eredetű, legalább reflektál a görög modellre. Rozik szerint tehát a keret célja a judaizálás volt, a keretben jelenik meg az a teológia, amely lehetővé tette, hogy a szöveget kanonizálják.

Jób könyvének sokoldalú megközelítésében igen jelentősnek számítanak a szakirodalomban a 2022-ben elhunyt David Clines, a sheffieldi egyetem bibliatudomány professzorának Jób-kutatásai. Bár a klasszikus bibliatudomány művelőjeként szakterülete mindig is a héber Biblia volt, az új bibliakritikai módszereket is (pl. retorikai kritika, reader-response elmélet, dekonstrukció, feminista kritika, ideológiakritika) rendkívül termékenyen alkalmazta írásaiban. Így munkái kapcsolódnak az irodalomelméleti megközelítésekhez. Különösképpen megemlítenéd e szempontból a *Deconstructing of Book of Job*¹¹² című tanulmánya, amelyben az irodalomelmélet dekonstruktivista teóriáihoz kapcsolódva értelmezi Jób könyvét. E tanulmánya Jób könyvének dekonstrukciós folyamatait feltárva rávilágít számunkra a dialógusvizsgálat szempontjából is fontos kérdésekre, például a dialógus akadályozottságának, hiányának, az olvasó, szövegértelmező és a szöveg közötti

¹¹¹ Rozik, 2014. 41.

¹¹² CLINES, David J. A.: *Deconstructing of Book of Job*. In: CLINES, David J. A.: *What does Eve do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1990.

dialogus kialakulásának zökkenőire. Clines ebben a tanulmányában azzal foglalkozik, hogy a Jób könyvében fókuszba került dogmával (a jutalmazás-büntetés dogmája, vagy a megtorlás ill. retribúció-tanként is nevezett tannal) mi is történik a könyvben. Felhívja a figyelmet arra, hogy ennek a dogmának a többszöri elfogadtatása, majd érvénytelenítése a narratívában az olvasóban zavart, értetlenséget szül. Egyrészt a *Prológosban* az a tény, hogy Jób hatalmas jólétben él, a legnagyobb a kelet urai között és igaz ember is, az olvasóban, a korábban elfogadott dogma alapján azt ez értelmezést gerjeszti, hogy Jób azért gazdag, mert feddhetetlen és igaz ember. Pedig a szövegben nem szerepel az ok-okozati összefüggés csak a kapcsolatos viszonyt kifejező 'és' kötőszó. Maga Isten kérdőjelezi meg, illetve érvényteleníti a dogmát az olvasó számára világosan, Jób és barátai előtt azonban az okot elrejtve, azzal, hogy a feddhetetlennek mondott Jóbot mégis engedi csapásokkal sújtani. A dogmából a szenvedés eredetének értelmezésében Jób barátai helytelen logikával azt vonták le, hogy ha a rossz cselekedetet, Isten útjáról való letérést Isten megbünteti, akkor minden szenvedésnek bűn az oka. Jób könyvében egyértelművé válik ennek a következtetésnek a téves volta, hiszen bizonyítja, hogy létezik próbatételes szenvedés, amelynek nincsen a hátterében bűn. Megszűnik tehát ennek a dogmának a totalitása. Ez nem azt jelenti, hogy tovább már nem érvényes az, hogy Isten a jót megjutalmazza, a gonoszt pedig megbünteti, hanem azt jelenti, hogy nem minden szenvedés oka valamilyen bűn. A barátok gondolkodásának korlátja az, hogy ezt nem látták be, illetve, mivel ezt explicit módon senki nem mondja ki a történetben, nem jutottak el erre a következtetésre. Ezért nem is tudtak közeledni Jób álláspontjához. Clines szerint a büntetés-jutalmazás dogma érvénytelenítése egy új világrendet jelent Jób számára. Az még így sem dőlt meg, hogy aki jólétben él az feltétlenül büntetlen volna, illetve fennáll az, hogy a gonosz elnyeri büntetését. De a szenvedés nemcsak a gonosz osztályrésze ezentúl. Clines felteszi a kérdést, hogy ez a két egymásnak ellentmondó „filozófia” dekonstruálja-e egymást. Ha fennáll az egyik, fennállhat-e a másik is? Egyrészt igaz az az elbeszélés szerint, hogy a jámborság jutalma a jólét, másrészt valósággá válik az igaz szenvedése. Clines szerint a megtorlást tekintve nem történik dekonstrukció, de a két világrend konfrontálódik egymással. Azaz érvényben marad a megtorlástan, de kiegészül azzal, hogy nem minden esetben érvényes. Jób is és a barátai is a dogma igazságából indulnak ki, Jóbot azonban a saját tapasztalata arra kényszeríti, hogy a dogma igazságában meginogjon. Saját szenvedése éppen saját meggyőződése ellen tanúskodik.

Clines arra a következtetésre jut, hogy a két dogmát nem szembeállítani, hanem összeegyeztetni kell. Az epilógus, amely helyreállítani látszik a dogmát, azt erősíti, hogy bár a dogma nem képes megmagyarázni minden emberi sorsot, például Jóbét sem, de mégiscsak eléggé érvényes: Jób, mint kivétel, erősíti a szabályt, erősíti a dogma érvényét. Clines hangsúlyozza azt, hogy Jób a könyv kiemelkedő emberként jellemzi, mind gazdagságában mind társadalmi helyzetében, mind emberi erkölcsében. Tehát a vele történetek sem lehetnek tipikusak és általánosíthatók. Mégis, általánosítható emberi tapasztalat, hogy nemcsak a bűnösök, hanem az igazak is gyakran szenvednek. Ilyen szempontból Jób története tekinthető általánosnak. Clines úgy véli, hogy Jób könyvében a dogma érvénytelenítésének, majd újra érvénybe helyezésének az a célja, hogy megmutassa az emberi sors hullámmozgását, emberi ésszel kiszámíthatatlan voltát. *„Az, hogy egy könyv dekonstruálja önmagát, azt jelenti, hogy nincs benne szilárd talaj, amelyen az olvasó állást foglalhatna.”* Ebben az értelemben Jób könyvében tehát dekonstrukció történik.

David Clines inspiráló gondolatai nyomán felvethető a kérdés, hogy vajon adott kritériumok szerint felfogott dialógusfogalom dekonstruálódását megfigyelhetjük-e Jób könyvében? Egy lehetséges válasz, hogy a termékeny, hasznos, kielégítő dialógusról alkotott fogalmaink dekonstruálódnak a könyv olvasása során, hiszen az egymás után következő beszédek nem reflektálnak olyan mértékben egymásra, hogy azt dialógusként foghassuk fel, de a dialógusnak a buberi értelmében olvasva a szöveget, megtalálhatjuk azokat a kapcsolódási pontokat a szövegrészek között, amelyekben az *Én-Te viszony* megvalósulni látszik, így konstruálódik is a dialógus: egy másik, tágabb értelemben felfogott dialógusnak teremődik tér.

Clines Jób könyve poétikai struktúráját vizsgálja az *On the Poetic Achievement of the Book of Job* című tanulmányában. Egy, a szakirodalomban kevés figyelmet kapott megközelítésből, a poétikai struktúra jelentésképző szerepe felől foglalkozik Jób könyvével, a világirodalom egyik legjelentősebb alkotásával, amelynek nagyságát a szerző Dante Isteni Színjátékával és Goethe Faustjával tartja összemérhetőnek.¹¹³ Ez a párhuzamba állítás talán tekinthető önkényesnek, ám a Jób könyve irodalmi megjelenéseivel foglalkozó szakirodalomban és a teológiai munkákban is bőven találunk példát e két művel való összevetésre a bűnnel kapcsolatos teológiai kérdésfelvetéseik hasonlósága alapján. Clines

¹¹³ CLINES, David: *On the Poetic Achievement of the Book of Job*.
https://www.academia.edu/2441623/On_the_Poetic_Achievement_of_the_Book_of_Job

azzal indokolja témaválasztását, hogy a tankönyvek és a Jób-kommentárok szinte száz százalékban elsősorban Jób könyvének intellektuális és teológiai tartalmával foglalkoznak és a vizsgált bibliai könyvben megjelenő poétikai eszközöket és felépítettséget csak a gondolatok megjelenésének eszközeként említik. Clines egészen más szempontból tekint Jób könyve poétikai szerkezetére. Olyan, a hármasság elvére épülő és azt meg is törő komplex struktúraként vizsgálja, amely szorosan összekapcsolódik a mondanivalóval és Jób könyve szerzőjének tudatosságáról és művészi tehetségéről egyaránt tanúskodik. A szerző Jób könyvének prózai és lírai struktúrájára világít rá, és amellett foglal állást, hogy a líra diadalmaskodik a didaktikus cél felett. Problematizálja a poétikai kidolgozottság (*poetic achievment*) fogalmát: „*Habár a fogalom definíciója létezik, többféle érték jelenik meg benne. Ami nyilvánvaló az egyik kritikusnak, de megkérdőjelezhető egy másik számára, elfogadott az egyik kultúrában, de nem elfogadott egy másikban.*” A szerző kiindulópontjával egyetérthetünk: nem állítható fel standard, objektív mérce a költői teljesítmény, kidolgozottság meghatározására. Ezért tanulmányában igyekszik minimalizálni a személyes álláspont megjelenését és a formalizálható, objektíven leírható poétikai elemekre hagyatkozni. Feltárja mind a prózában, mind a versben írt részek poétikai struktúrájának a gondolati felépítettséget erősítő szerkezetét. Clines a formális poétikai struktúra mögé néz, a könnyen azonosítható poétikai eszközök felismerésén és a jellemzők leírásán túl arra kíváncsi, hogy hogyan működik a szöveg költeményként. Vizsgálati módszere a szöveg tartalmának és formájának szerves összetartozásából indul ki és a szövegben létrejövő, konstruálható jelentés(réteg)eket e szövegfelfogásból kiindulva tartja feltárhatónak. Elemzésében nem a strukturális jellemzők leírására helyezi a hangsúlyt, hanem a poétikai struktúrának az egész könyv jelentésalkotásában betöltött szerepére fókuszál. Kimutatja, hogy a költő a hármasságot a drámai feszültség kifejezése érdekében, dramaturgia céllal több helyen is megtöri, váratlanul megváltoztatja. Például: három barát helyett négy jelenik meg.

Amint Clines kiemeli, Jób könyve nem vers a hagyományos értelemben, hanem prózának és versnek szokatlan kombinációja. A prózát és a verset két olyan beszédmódnak tekinti, amely a világban létezés két különböző módját is jelenti. Próza és vers megnevezhetőek metaforikusan ellentétpárokkal, mint: külső és belső, gondolat és érzelem, cselekmény és szó, felszín és mélység, de annak ellenére, hogy párt alkotnak, nem jelentenek opozíciót, és egyik reprezentációs mód sem privilegizált a másikkal szemben. A modern értelmezők hajlamosak a művészi lírát előtérbe helyezni a látszólag művészi eszközökben

szegényesebb prózával szemben, a líra pszichológiai intenzitását szembeállítani a prózában írt prológu és epilógu népmesei egyszerűségével, de a költő számára – Clines szerint – nincs kitüntetett beszéd mód. Mindkét látásmódra, a prózára és a lírára is szükség van a szöveg mélyebb megértéséhez. Clines a szakirodalomban folytonosan ismételt szemléletet, mi szerint a prózai részek a költemény keretét alkotják, más megvilágításba helyezi és a keretet az egész szöveg szerves és tudatosan prózában megfogalmazott részének, nem csupán keretnek tekinti.

A prózai mese, habár körbeöleli a költeményt, nem keret olyan értelemben ahogyan egy olajfestményt keretez egy kívülről ráhelyezett képkeret. Clines úgy véli, hogy a prózai prológu és epilógu nem pusztán formális kerete a szöveg lírai részének, hanem olyan strukturális eleme, amelyre a költői szöveg mintegy rákapaszkodik, mint a festővászon a képkeretre. Ez a kreatív hasonlat rendkívül szemléletesen rávilágít arra, hogy mit gondol Clines a szakirodalomban leggyakrabban keretelbeszélésként emlegetett prózai részekről, amelyek valóban indítják és zárják a költeményt, de nem pusztán formális szerepük van. Clines azon a véleményen van, hogy a költői részek nem csak úgy hozzá vannak erőltetve a korábban már meglévő prózai kerethez, amit a Jóbbal foglalkozó szakirodalom egyöntetűen egy jóval korábbi Jób-hagyomány részének tekint, hanem a költő tudatosságának és poétikai jártasságának köszönhetően hagyománytöredékből a mű szerves részévé váltak. Jób könyve tehát, amely minden bizonnyal valóban több, különböző korban létrejött hagyományból származik, a végleges formájában nem költészeti fércmunka, amelyben a teológiai mondanivalótól külön, mintegy mellékesen van jelen a poétika megformáltság, hanem mestermű, amelynek hármas, zárt struktúrája mögött a drámai feszültség kifejeződéseként jelen van e hármas struktúra megbontása is.

Clines szerint annak, hogy a teológiai vitát az olvasó elé táró dialógusok versben íródtak, az a szerepe, hogy a vita szárazságát élvezhetőbbé, az érveléseket átélhetőbbé tegyék. A prózában írt részek pedig azért íródtak prózában, hogy felidézzék a népmeséhez hasonló beszéd módot, beléptessék a már ismert beszéd móddal az olvasót a történetbe.

Clines poétikai struktúravizsgálata szerint a makroszint (a formális, hármasság elvére épülő struktúra) és a mikroszint között drámai feszültség áll fenn a könyv egészében. És ez a feszültség a poétikai struktúra szintjén abban mutatkozik meg, hogy a hármasság elve több helyen megtörik. (Pl. Elihu megjelenése, a negyedik barátként)

A prologus prózájából a versbeszédbe való váltás „hirtelen kívülről belülré visz bennünket, a felszínből a mélységbe, a szavaktól az érzések felé.” Mintha a költő tudatos választása a vers és próza között épp ezt az elválasztó szerepet töltené be.

Fontos, a dialógusszempontra is érintő megállapítása a szerzőnek a poétikai struktúrát tekintve az is, hogy Isten és Jób egymással versben beszél, Elifázhoz azonban prózában szól, az üzleti tárgyalások beszédmódjában. Ebben is a vers és próza funkcionális különbségét láthatjuk. Jób miután egyszer versben szólt Istenhez, nem szólal meg többet prózában, mintha elveszett volna számára az a nyelv, így a próza és a vers közötti választás is jelzi Jób átalakulását. Mikroszinten, azaz a formális dialógusstruktúrát jelentő makroszinten belül, látható a drámai feszültség fokozódása és koncentrálódása Jób megszólalásaiban. Clines arra mutat rá a poétikai struktúra vizsgálatával, hogy a formális struktúra és a drámai fejlődés között milyen feszültség húzódik. Ez a feszültség, ez a kettősség párhuzamba állítható a dialógusoknak szintén több szinten való megjelenésével, a formális és a valódi dialógus jelenlétével. Poétikai vizsgálatának feltétlen érdeme, hogy Jób könyve teológiai mondanivalójának megértéséhez hozzájárult a poétikai struktúra feltárásával. Ez a megközelítés hasznos szempontokat nyújt Jób könyve dialógusstruktúrájának további vizsgálatához is.

4.3. A filozófiai dialógusfogalomhoz kapcsolódó Jób-kutatások eredményeiből

A buberi dialógusfogalomnak és Jób könyvének közvetlen összekapcsolása — eddigi kutatásaim alapján — disszertációm nívójának tekinthető. Amint a Célkitűzések fejezetben kifejtettem, disszertációmban a buberi, — filozófiai tekintetű — dialógusfelfogásnak három alkalmazhatóságával foglalkozom. Az első a buberi dialógus lehetőségének végigkövetése Jób megszólalásaiban, a második az Én—Az és Én—Te alapszavak által jelölt viszonyok megfigyelése a szereplők egymáshoz való viszonyában, a harmadik pedig az Én és Te szövegrészeinek dialógusba hozása Jób könyve egyes részleteivel, amelyeknek mintegy magyarázataként, kifejtéseként értelmezhetők az *Én és Te*-ben megfogalmazott buberi gondolatok.

A buberi dialógusfelfogáson kívül léteznek a dialógusnak más teoretikusok által megfogalmazott filozófiai megközelítései. Ezeknek értelmezése is hozzájárul Jób könyve szövegének további jelentésrétegeinek megmutatásához. Ezek egyike a Mihail Bahtyin által

alkotott és az irodalomelméletben nagy hatású dialogicitás-elmélet, amelyet a *Dosztojevszkij poétikájának problémái*¹¹⁴ című művében fejtett ki.

Terje Stordalen *Dialógus és dialogizmus Jób könyvében*¹¹⁵ című, 2006-ban megjelent tanulmányában a Mihail Bahtyin által leírt dosztojevszkiji poétika alapján elemzi Jób könyvében a dialogicitás jelenlétét, Mihail Bahtyin *Dosztojevszkij poétikájának problémái* című műve alapján. Tanulmányában a Mihail Bahtyin által leírt dosztojevszkij poétika elemeit alkalmazza Jób könyvére. Először is bemutatja a nyilvánvaló hasonlóságokat Dosztojevszkij poétikája és Jób könyve poétikája között. Másodszor: vizsgálja a bahtyini poétikának három elemét Jób könyvében: a karakterek (eszmék) nem hierarchikus ábrázolását, a beszédmódokat Jób könyvében, és azt a szerző módszert, ahogyan ezeket a beszédmódokat egymáshoz kapcsolja. Stordalen azt állítja, hogy a hagyomány hangja az, amellyel szemben Jób könyve szereplői „oldalpillantásokat” tesznek, azaz Jób könyve hangjai a hagyománnyal szemben folytatnak vitát. Ez a gondolat úgy volna igazolható, ha megtaláljuk Jób barátainak beszédeiben is azokat az elemeket, amelyek hagyománykritikusak. Tehát a szerző szerint nemcsak Jób hangja képviseli a hagyománnyal való szembefordulást (amely véleményem szerint a hagyomány mélyebb dimenziójának megértéséből és az ahhoz való kapcsolódás igényéből fakad), hanem Jób barátainak véleményében is fellelhető a hagyománykritika. Stordalen azt is állítja, hogy bizonyos szereplők több, egymással összehasonlíthatatlan eszmét képviselnek. Ebből juthatunk arra a következtetésre, hogy egy hangnak önmagával is fellelhető dialógusa Jób könyvében, és így egy olyan dialóguskritérium vonatkozik rá, amelyben a dialógusnak nem feltétele két fél jelenléte. A dialógus így értelmezhető egy egyénen belüli hangok találkozásaként is, és ezzel kapcsolható a buberi dialógushoz. Stordalen szerint az elbeszélői hang megbízhatatlan, Jób kerettörténete a bahtyini értelemben kettős hangú, tehát paródiaként kell olvasni. Azzal is érvel, hogy a könyv szerzője bizonyos átfogó dialogikus témákat dolgozott ki, amelyeket a könyv minden szereplője megszólaltat (beleértve az elbeszélőt, a Vádlót és Jób feleségét is). Tehát nem a szereplők nyilvánvaló beszélőváltásai jelentik a párbeszédet, hanem a könyvben megjelenő témák

¹¹⁴ BAHTYIN, Mihail: *Dosztojevszkij poétikájának problémái*. (Szerk: Kiss Ilona —Szőke Katalin) Budapest: Osiris. 2001.

¹¹⁵ STORDALEN, Terje: *Dialogue and Dialogism in the Book of Job*. Scandinavian Journal of the Old Testament. Vol. 20. No. 1, 18-37. 2006.

dialogizálnak, és ez e téma-dialógus más mintázatot ad, mint a szembetűnő, a párbeszédként megjelölt dialógus. Ebben az értelemben is több dimenziója, rétege fedezhető fel a dialógusnak Jób könyvében. Erre a témadialógusra is konkrét példákat találhatunk a szövegben. Ez a dialógusmegközelítés is arra utal, hogy Jób könyve szövege a dialógusnak többféle felfogásával is vizsgálható.

A *témadialógus* (ahogyan Stordalen munkája alapján nevezem az általa leírt nem formális dialógust) esetében tehát arról van szó, hogy mivel egy szereplő megszólalása gondolatilag nem egységes, ebből következően egy szereplő nem csak egy eszmét képvisel, nem ekvivalens a témamegjelenés a beszélőváltásokkal, e kettő nem fedi egymást. A görög drámában, például az Antigonében a szereplők következetesen egy-egy meghatározott eszme és álláspont képviselői, itt viszont erről nincsen szó teljes egészében. Kiegészítve Stordalént itt megjegyzendő, hogy ez a gondolat olyan szövegrészekkel támasztható alá, amelyeket a barátok mondanak, de Jób álláspontjához állnak közel, azaz ugyanaz a téma két szereplőnél jelenik meg, külön beszédekben. Ilyen például Jób 4,12-21, amelyben Elifáz olyan beszédet mond, amely Jób álláspontját képviseli, azonban úgy meséli el, mintha álmában lopóztak volna azok a gondolatok hozzá, amelyeket valójában Jób is mondhatott volna.

Végül az esszé azt állítja, hogy az ókori héber bölcséleti gondolkodás valóban örökölt egy bizonyos dialogikus minőséget, ami értelmessé teszi Bahtyin dialogikusság fogalmának Jób könyvére való alkalmazását.

A Jób-értelmezésekben széleskörűen elfogadott nézet, hogy Jób és barátai nem reflektálnak egymás beszédeire, elbeszélnek egymás mellett, Isten nem reagál Jób megszólalásaira. Mindebből úgy tűnik, hogy nincsen dialógus. (Bár Elihu beszédében számos helyen megjelenik a párbeszédre való felhívás, a dialógus folytatására való invitáció. Például Jób 33, 5: „Ha teheted, válaszolj nekem, sorakozz eléem, állj ki.”) Claus Westermann-nak, a heidelbergi egyetem Ószövetség-professzorának formakritikai elemzése, amely elsősorban Jób könyvének a siralom műfajhoz kapcsolódását tárgyalja, például megingatja a Jóbról mint párbeszédről alkotott képet. Külön fejezetben foglalkozik Jób kéréseinek és kívánságainak elemzésével a 4. fejezetben, amely a dialóguskereséssel kapcsolatban jelentőséggel bír dolgozatomban szempontjából is. Westermann azonban Jób szövegének csak azokat a részeit

tartja dialógusnak, amelyek mind szigorúan a barátok Jób megvigasztalására tett erőfeszítéseihez kapcsolódnak.¹¹⁶

Feszültség található tehát Jób könyvében attól, hogy formailag a dialógust jeleníti meg a szöveg, dialógusként demonstrálja önmagát, tartalmilag azonban éppen a dialógus hiánya tűnik fel az olvasónak. Nem mondhatjuk, hogy csak első látásra, vagy felületes olvasás esetén áll ez fenn, hiszen többszöri olvasás után is érvényben marad(hat) az a véleményünk, hogy a szereplők nem reflektálnak, vagy nem a megértést segítő módon reflektálnak egymás beszédére. Ennek a sérült, tartalmilag és formailag is csonka dialógusnak a jelenléte mindvégig feszültségként van jelen a szövegben. Milyen értelemben beszélhetünk akkor a dialógus jelenlétéről és dialogicitásról Jób könyvével kapcsolatban? Stordalen válasza erre a kérdésre a bahtyini dialogicitásfogalom alkalmazása a könyvre. Az én válaszom az, hogy a dialógusigény, a dialógus kibontakozásának metaszövegeként olvasható Jób könyve, Buber dialógusfogalmaival pedig a dialógus új dimenziója tárul fel benne.

5. Dialógus-megközelítések

E fejezetben Jób könyvét a dialógusnak nyelvészeti, kommunikációelméleti, műfajelméleti, formális és ontológiai megközelítésű dialógusfogalmai mentén értelmezem. A különféle dialógus-megközelítések strukturálhatók a szűk dialógusfogalmak felől haladva a tágabbak felé. E táguló köröket bejárva végül egy olyan olvasatot alkothatunk meg, amelyben Jób könyvét dialógustörténésként értelmezhetjük.

A fejezet elején Buber dialógusfilozófiáját értelmezem. Azért kerül a legtágabb értelemben vett dialógusfogalom bemutatása a fejezet elejére, hogy ehhez való viszonyukban láthassuk a fejezet további részében kifejtett és Jób szövegén alkalmazott dialógusfogalmakat. A dialógusmegközelítések értelmezésében kiindulópontnak tekinthetjük e fejezet részeként a dialóguskritériumok vizsgálatát, amelyben arra próbálunk válaszolni, hogy mikor is beszélhetünk dialógusról.

Az 5.1. részben Buber dialógusfilozófiájáról szólok összefoglaló jelleggel az *Én és Te* alapján. Az 5.2. részben a szűk és tág dialógusfogalmakról, majd az 5.3. részben a formális és az

¹¹⁶ WESTREMAN, Claus: *The Structure of the Book of Job: a form-critical analysis*. (Transl.: Charles A. Muenchow). Philadelphia: Fortress Press. 1981. Internetes megjelenés: <https://archive.org/details/structureofbooko0000west/page/n15/mode/2up>

ontológiai dialógus különbségeiről lesz szó. A fejezet utolsó részében a kommunikációelméletben megjelenő dialógusfogalom mentén értelmezem Jób könyvét.

5.1. Martin Buber dialógusfogalmairól az *Én és Te* alapján¹¹⁷

A buberi szemléletben a dialógus minden téma, minden kérdésfelvetés, minden problematika előtt áll. A viszonynak már léteznie kell, amikor a beszédszituáció létrejön: csak a viszony megléte által érvényesülhet magában a beszédszituációban is a dialógus, a viszony által körbeölelt párbeszéd. A dialógus tehát beszéd előtti is. Ezért sem lehet csupán beszédszituációként értelmezni, nem lehet a nyelvi formák keretei közé szorítani. A dialógust különféle megközelítésekkel felfoghatjuk kommunikációs formaként, nyelvi formaként, besorolhatjuk a műfaji rendszer valamely alrendszerébe, tarthatjuk műnemhez tartozó fő jellemzőnek (pl. a dráma esetében a dialogikus forma), hozzákapcsolhatjuk bölcséleti műfajokhoz, felfedezhetjük jogi szövegtípusként, foglalkozhatunk megvalósulásával, hatásával, strukturális jellemzőivel a pszichológia - pszichoterápia, a politikatudomány, a teológia és a filozófia, etc. területén is. A buberi dialógus azonban ezeknél tágabb, ontológiai értelemben felfogott dialógus.

Buber filozófiáját a perszonálfilozófia, perszonalizmus megjelöléssel szokták illetni. Valójában nem filozófiáról beszélhetünk Buber esetében, amennyiben nem szisztematikus gondolkodó, és önmagát sem definiálja így. *Istenfogyatkozás* című munkájában élesen szembe is helyezkedik a filozófiában megalkotott istenfelfogásokkal. Buber az *Én és Te* utószavában írja, hogy legfontosabb mondandója az, hogy az Istenhez való viszony szorosan kapcsolatban van az embertársainkhoz való viszonnal.

¹¹⁷ Martin Buber (1878, Bécs — 1965, Jeruzsálem) német és héber nyelven író zsidó gondolkodó, író, műfordító, a zsidó vallásos folklór teoretikusa. Főként a vallási hagyományok értelmezése foglalkoztatta: leginkább az, hogy a mindenkori ember számára hogyan közvetíthető a vallások szellemi tartalma. Filozófiai esszéiben a zsidó, keresztény és a keleti vallások értelmezésével foglalkozik. Feldolgozta a haszidizmus folklórját (1949) pl. *A zsidó misztika*, 1909, *Rabbi Jiszraél ben Eliézer* (1927), *Haszid történetek* (1963). Franz Rosenzweiggel együtt kezdte a Bibliát német nyelvre fordítani, amit 1965-ben már egyedül fejezett be. Bubernek a Biblia értelmezésével és teológiájával foglalkozó tanulmányai igen vastag kötetet tesznek ki (Pl. *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások a vallás és a filozófia kapcsolatáról* (1952), *A próféták hite*, Más vallásokkal foglalkozó tanulmányai pl. *A Kalevala* (1914) *A Tao tanítása* (1929). Filozófiájának fő irányait a dialógus-elv és a filozófiai antropológia határozza meg. 1923 -ban jelent meg *Én és Te* című alapvető filozófiai esszéje. Ekkor talált rá gondolkodásának egy központi fogalmára, rendező elvére, a dialógus-elvre. /Bíró Dániel: *Martin Buber dialógusfilozófiája* alapján. In: Buber Martin: *Én és Te*. Budapest: Európa. 1992.

Buber filozófiájának fogalmai: Én—Te, Én—Az, viszony, között és találkozás

Buber az Én és Te-ben az embernek és a világ létezőinek lehetséges viszonyait két szó párral fejezi ki: az Én—Te és Én—Az alapszavakkal. Értelmezésem szerint az *alapszó* jelentése: viszonyulás, kapcsolódás, hozzáállás, szándék a megismerésre, érzelmi attitűd együttese. Az Én—Te és az Én—Az esetében ezek a viszonyulások, kapcsolódások, szándékok, attitűdök más minőséggel rendelkeznek. Az Én—Te esetében a létezés kölcsönösségének a jelenként való megéléséről van szó. Buber hangsúlyozza, hogy az alapszavak szó párok: mindenfajta megértési, gondolkodási folyamat dialogikus. A vizsgálendő, a megértendő dolog /létező vagy a velünk szemben álló, érzékelhető ember Én—Az vagy Én—Te kapcsolatba kerülhet az értelmező /tapasztaló /átélő szubjektummal, és e kapcsolat jelenti az értelmező szubjektumnak előtérbe került attitűdjét is. Az Én nem önmagában, saját határain belül létezik, hanem mindig valamely létezőhöz való viszonyában valósul meg, olyan módon, ahogyan a “másik”-hoz fűződő kapcsolatában megnyilvánul Én-ként: „Amikor az ember Én-t mond, a kettő valamelyikét véli. Az az Én, amelyet vél, az van jelen, amikor Én-t mond. Amikor Te-t, vagy Az-t mond, akkor is az egyik alapszó Én-je van jelen.”¹¹⁸

Buber a *viszony* szóval csak az Én—Te minőségű kapcsolatokat jelöli, 'lefoglalva' a *viszony* szót az olyan kapcsolatokra, amelyekben megvalósul a kölcsönösség: “A *viszony*: kölcsönösség.”¹¹⁹ „Nemcsak más emberekkel állhatunk Én-Te viszonyban, hanem lényekkel és dolgokkal is, melyekkel a természetben találjuk szembe magunkat.”¹²⁰ E két szó pár tehát az Én bármely létezőhöz fűződő magatartását jelöli. Hogyan lehet kölcsönösség köztem és egy növény között? — tehető fel a kérdés, azaz: hogyan lehet dialógus az ember és például egy növény között, a dialógusnak ilyen tág értelmében? Erre Buber válasza az, hogy „A növényről alkotott fogalmunkhoz hozzátartozik, hogy nem képes reagálni reá irányuló cselekvésünkre, nem képes viszonzni azt. Mindazonáltal ez korántsem jelenti azt, hogy ebben a szférában semmiféle kölcsönösségben sincsen részünk: (...) magának a létezésnek a kölcsönösségéről (van szó), amely semmi egyéb, csak maga a létező.” Az ember, amikor jelen

¹¹⁸ Buber, 1999. 6.

¹¹⁹ Buber, 1999. 6.

¹²⁰ Buber, 1999. 149.

van egy fa előtt, akkor a fának lehetőséget ad arra, hogy megnyilatkoztassa egész-egység mivoltát. Ez a kölcsönösség.

Én-Te és Én-Az, e két szópár minőségeket jelöl, a minőséget az határozza meg, hogy a kapcsolatban az ember egész lényével van-e jelen, vagy sem: „*Mikor az ember azt mondja: Te, az Én-Te szópár Én-jét is kimondja. Mikor az ember azt mondja: Az, az Én-Az szópár Én-jét is kimondja. Az Én –Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember. Az Én-Az alapszót sohasem mondhatja egész lényével az ember.*”¹²¹ A találkozás akkor történik meg, amikor a velünk kapcsolatban álló másik emberhez, állathoz, létezőhöz *Én-Te*-ként tudunk viszonyulni. „*A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom Te. Minden valóságos élet: találkozás.*”¹²² A 'találkozás' metaforaként értendő: létrejöhet valóságosan, az anyagi térben, megvalósulhat szellemi kapcsolódásként, akár időben egymástól elválasztott emberek között is, létrejöhet nyelv nélkül és nyelvben is: a kapcsolat, a kapcsolódás akkor találkozás, ha a másikat egész-lényemmel próbálom megérteni. Ebben a megértési szituációban nem lehet ellenállás, elkülönülés, oppozíció. Buber egy dialógusban érzékelteti ezt:

„— *Mit tapasztal hát az ember abból, akinek azt mondja: Te?*

— *Éppen, hogy semmit. Hiszen nem tapasztalja őt.*

— *Mit tud tehát az ember arról, akinek azt mondja Te?*

— *Csak mindent. Hiszen nem tud róla többé semmi rész szerint valót.*”¹²³

Buber ezt az egész-érzetet, ami nem is csak tudás, nem is csak tapasztalat, hanem a másik létének elismerése, nevezi *Én-Te* viszonynak. „*A kölcsönösség, mint létezésünk bejárata*”¹²⁴ Buber az *Én* és *Te*-ben elsősorban metaforikusan, nem definitív fogalmi nyelven tárja elénk dialógusfelfogását, az olvasóra van tehát bízva, hogy vezérszavakat, metaforikus kulcsszavakat figyeljen meg. Ilyen metaforikus kulcsszavak az alapszavak, az Örök Te, a viszony, a találkozás és a között tere. A mindennapi kommunikációban a '*találkozás*' azt jelenti, hogy a másikhöz előítéletek nélkül, empátiával viszonyulok, mielőtt véleményt formálok meghallgatom, nem ítélek, nem nézem le, nem szorítom háttérbe.¹²⁵ Buber

¹²¹ Buber, 1999.9.

¹²² Buber, 1999.15. A *találkozás* Buber filozófiájában metaforikus fogalomként van jelen.

¹²³ Buber, 1999.14.

¹²⁴ Buber, 1999. 156.

¹²⁵ KENT, Michael L.: *Principles of Dialogue and the History of Dialogic Theory in Public Relations*. University of Tennessee. 2017.

nem rendel az Én-Te viszonyhoz ilyen direktén értékeket, nem ragadja meg szavakkal, hiszen, amint írja is, a Te nem megragadható. Ennyit azonban megvilágít: „*a teljes kölcsönösség nem lakozik benne az emberek együttélésében. A teljes kölcsönösség kegyelem, mindig készen kell lenned rá, és sohasem lehetsz biztos benne, hogy eléred.*”¹²⁶ Buber a találkozás és a viszony fogalmát összekapcsolja a jelen fogalmával: viszony is és találkozás is csak a jelenben történhet. A találkozás és a jelen-levés akkor valósulhat meg például két ember, két létező között, ha egymást nem tekintik tárgynak. A jelen Buber filozófiájában nem az idő része, nem a múlt és a jövő közötti határolt időpillanat. Buber a jelennek új minőséget ad: éppen folyó idő helyett éppen működő, ható viszonyként értelmezi. „*A jelen nem az, ami elfut, ami elsuhan, hanem ami szemben vár és szemben marad.*” A jelen tehát nem elsuhanó idő, hanem: a *jelen* a létnek olyan tere, amelyben megvalósulhat az Én—Te viszony. A *múlt* azonban az a tér, ahová nem léphet be élőként egy létező (élőlény, dolog, fogalom), ahol *tárgyak* kerülnek egy térbe, de nem *találkozhatnak*¹²⁷, mert nincs *viszony* köztük; ahol nincs *megszólítás* (Én—Te), csak *távolmaradás* (Én—Az). Ahol a létezők egymás számára csupán tárgyak. „*A tárgy (nem a tartam, hanem) a megállás, a megszűnés, az abbamaradás, a megmerevedés, a távolmaradás, a viszony-nélküliség, a jelenlét-nélküliség.*”¹²⁸

„*Viszonyom ahhoz, akinek azt mondom: Te – közvetlen. Én és Te között nem áll fogalom, sem előzetes tudás, s nem állanak fantáziaképek. Még az emlékezet is átváltozik, amint az egyediségből kilép az Egészbe. Én és Te között nem áll cél, sem vágy, sem pedig előrevetítése annak, ami következik, s még a vágyakozás is átváltozik, amint az álomból kilép a megjelenésbe. Minden eszköz- akadály. Csak ha már minden eszköz szétporladt, csak akkor következik találkozás.*”¹²⁹ Két ember valódi találkozása akkor valósul meg, ha Én-Te-ben viszonyulnak egymáshoz, nem tekintik a másikat tárgynak: legyőzendőnek, meggyőzendőnek, célpontnak, saját igazságaik igazolásához eszköznek. A valódi találkozás megvalósulhat teljes hallgatásban, pusztán egymás lényének felfogásában, amikor a jelenlévők belépnek a buberi között terébe, ahol egymáshoz való viszonyulásuk szabadon, dinamikusán változhat, változik, és ebben a térben teremődik meg a tér a valósi dialógusra. Ebben a térben, ami Én és Te között van, megteremtődik a szeretet, amely valójában a buberi

¹²⁶ Buber, 1999. 157.

¹²⁸ Buber, 1999. 18.

¹²⁹ Buber, 1999. 16.

valódi dialógusnak egy kritériuma: szeretet nélkül nem jöhet létre Én—Te viszony, és így valódi dialógus sem.

„A szeretet nem tapad az énre, hogy aztán a Te csak tartalma, tárgya legyen, a szeretet az Én és Te között van. (...) Amíg a szeretet „vak, vagyis: amíg nem egész lényt lát, még nem áll igazán a viszony alapszavának jegyében.”¹³⁰

A buberi dialógusfogalmakkal való vizsgálat tekinthető antropológiainak, teológiaiainak és szociálpszichológiai nézőpontúnak is, minthogy Buber perszonalizmushoz köthető filozófiájában e nézőpontok együttesen jelennek meg. Antropológiai abból a szempontból, hogy nem Istenről, hanem a megértési folyamatban szenvedő emberről tesz állításokat. Pszichológiai, mert a szenvedés folyamatát az emberi kapcsolatok beágyazottságában és a résztvevők egymáshoz fűződő attitűdjei szerint vizsgálja. Teológiai, mert a dialógus vizsgálatán keresztül Isten és ember kapcsolatával foglalkozik. A Buber által leírt dialógusfogalmakkal nem a beszélőváltásokat vizsgáljuk, hanem a beszélők egymáshoz viszonyulását írjuk le az Én-Te és az Én-Az alapszavakkal. Ennek segítségével láthatóvá válik, hogy Jób kivel és milyen folyamatban került a buberi értelemben vett valódi dialogikus viszonyba, azaz a létmegértés egy másik, a kiinduló állapottól különböző, magasabb szintjére. Ezen a szinten kapja meg a keretelbeszélésnek nevezett Prológus és Epilógus - Jób könyve szövegének leginkább formálisan a költeményhez tartozónak tekintett, egy régebbi szövegréteget tartalmazó és a keleti Jób-hagyomány elemeire támaszkodó része - a formálison túli funkcionális, strukturális tartóelem szerepet is.

5.2. Szűk és tág dialógusfogalmak

E metaforikusnak tekinthető megnevezéspár a dialógusmegközelítések közötti olyan különbségtételt jelenti, amely Jób könyve megértésére, mint dialógustörténésre irányul. *Szűk dialógusfogalomnak* nevezem azokat a dialógusmegközelítéseket, amelyek mentén nem juthatunk el Jób könyvének dialógustörténésként való olvasatához, és *tág dialógusfogalomnak* nevezem azokat, amelyek ehhez az hozzásegítenek. A cél az, hogy egy olyan Jób-olvasatot adjunk, amely a buberi dialógus megértésének eredményeként a

¹³⁰ Buber, 1999. 21.

Jób-megértést is elmélyíti. Így a dialógus 'fogalomtörténete' fölé emelkedik a dialógus mélyebb megértéséhez szükséges szervezőelv: a dialógusnak a legszűkebb fogalma felől haladunk a dialógus legtágabb fogalmának tekinthető buberi dialógusig. A buberi dialógus a dialógusnak tág, az ontológiai síkot is érintő megközelítése, amely a találkozásnak mint szimbolikus aktusnak a megtörténtére támaszkodik. Ha a buberi dialógusról gondolkodunk, akkor más dialóguskritériumokat kell figyelembe vennünk, mint amikor a dialógusnak szűkebb fogalmairól beszélünk, mert nem kötődik kizárólagosan a nyelvhez. Megvalósulhat nyelv által, nyelvet létrehozóan is, de nélküle is. A buberi dialógus esetében tehát nem elégszünk meg azzal, hogy a dialógus beszélőváltásokon alapuló információcsere, nem elégedhetünk meg azzal, hogy nyelvben megvalósuló kommunikációs szituáció, sem azzal, hogy beszélgetés, hacsak a beszélgetést nem metaforikus értelemben értjük. A nyelvészeti, kommunikációelméleti megközelítésekben alapvetőnek tekintett dialóguskritériumok nem érvényesek, vagy nem teljes egészében érvényesek a buberi dialógusra.

5.3. A formális és az ontológiai dialógusfogalom

A dialógusmegközelítéseknek egyik lehetséges tipizálása: a formális és az ontológiai dialógus fogalma. Formálisnak (és szűknek) tekinthető az a dialógus, amelyben az alapvető dialóguskritériumok (a fejezet további részében tárgyalandó) nem teljesülnek, így nem visz a kölcsönös megértés felé, ontológiaiainak (és tágaknak) pedig azok a dialógusfogalmak, amelyek a dialógust mint létmegértést fogják fel (például a buberi dialógus).

Jób könyvével kapcsolatban a dialógusnak többféle vizsgálati lehetősége is releváns, egyrészt azért, mert maga a mű(forma)¹³¹ is javarészt dialógus, másrészt azért, mert a műben a dialógushoz szorosan kapcsolódó — mintegy pszichológiai feltételnek tekinthető — megszólalás, megszólíthatóság és megszólítottság állapotai többszörösen

¹³¹ Műforma-e a dialógus? Milyen dialógusfelfogás szerint jelent a dialógus formát? Ez a kérdésfelvetés azért lehet fontos, mert Jób könyvében a dialógusforma határozott, pontos szerkesztettsége, jogi szövegeket követő merevsége elrejtheti az olvasó elől a dialógust, mint történést, a dialógust, mint megismerési aktust, a dialógust, mint a világhoz való viszonyt.

reflektáltak.¹³² E reflektáltságra figyelve eljuthatunk ahhoz a nézőponthoz, amelyből a dialógusban maradás állapota válik Jób könyve értelmezésének egyik legfontosabb történésévé: így Jób könyve dialógustörténésként is felfogható. Úgy vélem, hogy a buberi dialógusmegközelítés alapján tekinteni Jób könyvére elvezet bennünket, mindenkori olvasókat egy mélyebb dialógusszemlélethez: az emberi létezésünkben aktuálisan folyton fennmaradó létkérdésekre való válaszlehetőséghez. Annak megsejtéséhez, hogy nem a válaszban foglalt tartalom, nem a válasz megtalálása és rögzítése, hanem magának a válaszadás aktusának folyamatos fenntartása jelenti a dialógusnak számunkra — kérdező, válaszkereső, gondolkodási folyamatban áramló szubjektumok számára — való lényegét.

A könyvnek a tág dialógus felőli értelmezése nem Isten igazságosságáról gondolkodik, nem Isten felett mond emberi ítéletet, hanem arra a mondanivalóra összpontosít, amelyhez a dialógus fogalmának differenciáltabb, mélyebb megértésével jutunk: az ember és az Isten közötti dialógus megszakíthatatlan.¹³³ Ha a dialógust a buberi értelemben megértjük, akkor megérthetjük azt is, hogy Jób könyvének a *'Miért szenved az igaz ember?'* és *'Igazságos-e Isten?'* kérdésein túl van egy, ezeken a kérdéseken túli üzenete: a dialógusban maradásról, a transzcendenssel való kapcsolat fenntartásának igényéről. Nem egy végső válasz követeléséről, hanem a válasz folytonosan megmaradó lehetőségéről. Ha Jób könyvét az egyik lehetséges olvasatban, mint dialógustörténést fogjuk fel - akkor a soá kataklizmája után mégis megmaradhatunk annál az ontológiai állapotnál, amelyben az emberi lét legfontosabb szférája: a transzcendenssel való kapcsolatfelvétel lehetősége.¹³⁴

¹³² „Jób könyvében a zsidó bölcsességirodalom kérdőjelezi meg saját alapelveit, szkeptikusan viszonyulva a bölcsesség által irányított kozmikus világrend létezéséhez.” - SOGGIN, Alberto J.: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Budapest: 1999. 411. A bölcsességirodalom önmagára reflektál, magával is dialógust folytat Jób könyvén keresztül, hiszen a hagyományos bölcsességtanítást — „A bűnöst üldözi a szerencsétlenség, az igazakat jóval jutalmazza.” — Péld 13,21) Jób könyve megkérdőjelezi. Jób szenvedése ennek az oksági-erkölcsnek a korlátozott érvényét mutatja.

¹³³ Ez a kijelentés megingott a soá utáni időszakban. Buber dialógusfilozófiája és az Örök Te-vel való kapcsolatról írt gondolatai a soá után megkérdőjeleződtek. A soá rettenetes tapasztalata szellemtörténeti törést okozott és megrendítette Buber filozófiai antropológiájának alapjait is, úgy érezte, hogy azok magyarázatra és kiegészítésre szorulnak a soá borzalmait követően. Lásd, pl.: BARZILAI-Forman, David: *Agonism in Faith. Buber's Eternal Thou after the Holocaust*. In: *Modern Judaism* 2003. (23/2) 156-179.

¹³⁴ Mondhatjuk, hogy a Jób ábrázolások egy része, amelyekben Jóbnak, mint büntetlennek a szenvedése áll az értelmezés középpontjában, egy szűk értelmezési horizonton állnak. Csak az ártatlanul szenvedő embert jelenítik meg és a végső, megválaszolandó kérdést is e szenvedés miértjére teszik fel. Felvethető egy kérdés: vajon a soát elszenvedett milliók tekinthetők-e metaforikus értelemben Jóbnak? És ez a

A dialógus fogalmának és Jób könyvének egymáshoz való viszonya megközelíthető történetkritikai nézőpontból — amely e dolgozatnak nem nézőpontja —, amelyből tekintve arra lehetünk kíváncsiak, hogy Jób könyve végleges szövegének dialógusrészei milyen hagyományrétegekből tevődnek össze, az egyes részeknek ki a szerzője;¹³⁵ vagy közelíthetünk a műfajelmélet irányából is. Ekkor azt vizsgálhatjuk, hogy a dialogikus szerkezet mely műfajhoz sorolás lehetőségeit veti fel/el.¹³⁶ Megvizsgálhatjuk a dialógus fogalmát nyelvészeti megközelítésből is, és ekkor gondolkodhatunk valamely, a nyelvészet területén elfogadott dialógusfogalom Jób könyvére vonatkoztathatóságáról. A nyelvészeti dialógusdefiníciókat vizsgálva mind a nyelvhez, mind a kérdés-válasz-struktúrához kötött dialógusfogalom szűknek bizonyulhat a valódi dialógus mint megértési folyamat feltárásához. A dialógus szűk értelmezésének kritériumaihoz tartoznak például a dialógusnak a következő megközelítései: kérdés-válasz struktúra, beszédesemény, nyelvhez kötött dialógusfogalom, résztvevők számához kötöttség. A nyelvészeti dialógusdefiníciókat vizsgálva azonban mind a nyelvhez, mind a kérdés-válasz-struktúrához kötött dialógusfogalom szűknek bizonyulhat a *valódi dialógushoz képest*.

Jób könyve formális dialógusstruktúrájáról

A formális dialógusszerkezet leírásakor és a buberi értelemben vett valódi dialógusszerkezet feltárásakor valójában egészen más dialógusfogalomra támaszkodunk. A formális dialógus kérdés-válasz struktúraként fogható fel, a *valódi dialógus* azonban lét-/ön-/kapcsolatmegértési folyamatot létrehozó dialógus.

Annak érdekében, hogy látható legyen mitől is tér el a szöveg dialógustörténéseinek leírása —amelyet a buberi fogalmakkal kísérelünk meg — először szóljunk röviden a formális dialógusszerkezetéről:

A könyv párbeszédéből épül fel, amelyet a prológos és az epilógus — amelyek

Jób-jelkép alkotási folyamat milyen Jób értelmezésekből származik, mi húzódik meg e jelképpé válás mögött? A dialógus felőli értelmezéssel erre a kérdésre találhatunk válaszlehetőségeket.

¹³⁵ Jób könyve történetkritikai megközelítéséről lásd pl.: RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése II.* Budapest. 2002. 352-370.

¹³⁶ Bernstein Béla szerint Jób könyve drámai költeménynek tekinthető. Goethe *Faust*-jával és Madách: *Az ember tragédiájával* veti össze. BERNSTEIN Béla: *Az ember tragédiája és a zsidó irodalom.* In: Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat évkönyve. (szerk. BÄCHER Vilmos – MEZEY Ferencz.) Budapest: 1896. 118-127.

maguk is párbeszédesek — keretbe foglal. Könnyen végigkövethetjük a szöveg tagolását, a fejezetek elején a narrátor tájékoztat bennünket arról, hogy ki beszél, ki felel és kinek, a beszélőváltások könnyen követhetőek. Ez a párbeszédszerkezet: formális dialógusszerkezet, amely például a 4-27. fejezetben így írható le: a 3. fejezet Jób első beszéde, erre felel Elifáz a 4-5. fejezetben. A barátok kétszer ugyanabban a sorrendben szólnak meg, a harmadik kör már befejezetlen, hiányzik Cófár beszéde.

A 4—27. fejezetek szerkezete:

4-5.	Elifáz	6 -7. Jób
8.	Bildád	9-10. Jób
11.	Cófár	12-14. Jób
15.	Elifáz	15-17. Jób
18.	Bildád	19. Jób
20.	Cófár	21. Jób
22.	Elifáz	23-24. Jób
25.	Bildád	
26,5-14 Bildád?		
26-27. Jób		
27,13-23 Cófár?		

Ez tehát formális párbeszédszerkezet, amely végig leírható az egész könyvre vonatkozóan. De mit mond ez nekünk, azon kívül, hogy segít tájékozódni, és látjuk, hogy melyik szereplőt melyik fejezetben keressük? Valóban párbeszéd zajlik a megszólalók között, vagy csak egymást követik a beszédek? Dialógusnak nevezhetjük-e azt, ami köztük zajlik? Vagy csak áldialógusról, egymás utáni megszólalásokról van szó? Jób és barátai között zajló kommunikáció áldialógus voltát támasztja alá a könyv szerkezetét, a szöveg stílusfordulatait, kifejezőkészségét a zsidó joggyakorlatból gyökereztető felfogás, mely szerint Jób könyve a bírósági eljárásrend szövegei közé illeszkedik, részei megfelleltethetőek a tárgyalások részeinek, mint például az egyeztető tárgyalásnak, a

perbeszédnek, a perújrafelvételnek és az ítélethozatalnak.¹³⁷ E felfogás azért érdemel figyelmet a dialógus szempontjából, mert összhangban van azzal az értelmezéssel, amely Jóbnak és barátainak beszélgetését áldialógusként fogja fel. A bírósági tárgyalásokon az előre megírt beszédek célja, hogy a bennük kialakított álláspontról meggyőzzék az ítélethozókat. Ebben az esetben tehát csak beszélőváltásokról van szó, amelyekben a felszólalóknak szólási joguk van, de beszédek nem reflektálnak egymásra, egymás után következnek és nem közelítik egymáshoz nézőpontjaikat, tehát valójában áldialógust folytatnak. Ezt figyelhetjük meg Jób könyvében is a barátok és Jób beszédeinek váltakozásában. Többször arra a gondolatra juthatunk, hogy elbeszélnek egymás mellett a szereplők. A barátok ugyanabban a kauzalitásban forognak mindvégig: a betegséget Isten büntetésének tartják és mivel Jób beteg, ezért — megfordítva az állítást — bűnösnek tartják őt. Egyetlen céljuk, hogy Jóbot beismerésre bírják, mert meggyőződésük, hogy ha bevallja bűneit, akkor szenvedései is véget érnek, hiszen Isten igazságos. Csak így maradhat fenn az ő istenképük. Ha ez megtörténik, akkor nem kell változtatniuk eddigi meggyőződéseiken, nem kell szembesülniük Istennek számukra eddig nem ismert arcával. Ha Jób bűnös, akkor továbbra is minden rendben van Isten igazságossága terén, az általuk szilárdnak hitt világrend megmarad. Ez a Buber által dogmatikusnak nevezett logika és Jób álláspontja küzd egymással a párbeszédekben. Buber Jób értelmezése szerint a barátok a vallás dogmatizmusát képviselik, amely Jóbot megfosztja igazságától (egyszerre igaz ember voltától és attól is, hogy igaza legyen).

5.4. A dialógus a kommunikációelméletben összefüggésben Jób könyvével

A fejezet e részében a kommunikációelméleti dialógusfogalmakkal foglalkozom a buberi dialógussal való összefüggésükben. A dialógus kommunikációelméleti

¹³⁷ Jób könyvét a jogi szövegek szerkezeti és retorikai sajátosságai szerint számos jelentős szerző értelmezi. Például David Clines háromkötetes Jób kommentárjában. (*Word Biblical Commentary*, Volume 17-18 (A-B). Dallas: Thomas Nelson Inc. 1989-2011.) Moshe Greenberg által Jób könyve fordításához írt *Reflections on Job's Theology* című bevezető tanulmánya szintén figyelembe veszi Jób könyve jogi szövegekhez való viszonyát, az ókori párhuzamokkal összevetve. (GREENBERG Moshe — GREENFIELD Jonas C. — SARNA Nahum M.: *The Book of Job: A New Translation According to the Traditional Hebrew Text*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America. 1980.) Említésre méltó E. L. Greenstein Jób könyve fordítása és kommentárja, amelyben hangsúlyozza Jób könyvének perbeszéd struktúráját. Különösen érdekes a dialógus szempontjából az, hogy szövegnek az ókori Közel-kelet jogi nyelvezetéhez köthető retorikájára irányítja a figyelmet, és értelmezésében éppen a dialógus sikertelenségére világít rá. GREENSTEIN Edward L.: *Job: A New Translation*. Yale University Press. 2019.

megközelítései közül néhány olyan felfogást emelek ki, amelyről úgy gondolom, hogy termékenyen hozzájárulnak Jób könyvének dialogikus olvasatához. Értelmezem azokat a kommunikációelméleti dialógusfelfogásokat is, amelyek éppen arra mutatnak rá, hogy a dialógusnak a buberi tág felfogástól mennyire eltérő megközelítései is léteznek. Ilyeneket találunk például az információelméleti-kibernetikai kommunikációfogalmak között.¹³⁸ Az ezekkel a szűk dialógusfogalmakkal való összevetés is segíti Jób könyvének tág dialógusfogalmakkal való dialógusolvasatát, hiszen segíti megmutatni a buberi dialógus tágasságát az *Örök Te* felé tartó végtelen térben.

Kölcsönösséghez kapcsolt dialógusfogalom

A kommunikációelméleti dialógusmegközelítésekben találkozunk azzal a felfogással, amely szerint a dialógus nem csak beszédhelyzetben valósulhat meg, tehát nem szükséges feltétele a beszédhelyzet. A legszűkebb – strukturalista nyelvészeti – dialógusfogalom felől, amire az 5.2. részben utaltam, és amely konkrét beszédhelyzethez és beszélőváltásokhoz köti a dialógust, eljutunk azokhoz a kommunikációelméleti felfogásokhoz, amelyekben felmerül a kölcsönösség mint dialóguskritérium. A dialógust e megközelítésben a nyelvészeti dialógusfogalmakhoz viszonyítva tágabban, interakcióként és kölcsönösségen alapuló helyzetként értelmezik. P. Szilczl Dóra dialógusmegközelítése¹³⁹ például a kölcsönösség megvalósulását tekinti fontosnak, amely a buberi dialógussal definitíven is összekapcsolódik:

„A dialógust beszédhelyzetként, eseményként (beszédtevékenység) vagy e helyzetekre jellemző műfajként tekinthetjük. Kiemelve, hogy két ember folyamatos aktivitásának eredményeképp jön létre, akik dialógust folytatnak egymással. A dialógus a következő sajátosságokkal bír:

- *legalább két fél között zajlik, akik reflexív Én-Te viszonyban vannak*
- *a szerepek, úgy mint a hallgató és a beszélő, nincsenek előre leosztva, azok cserélődnek*
- *ezt hívjuk szimmetriafeltételnek*

¹³⁸ FORGÓ Sándor: *A kommunikációelmélet alapjai*. Eger: Eszterházy Károly Főiskola. 2011.

¹³⁹ P. SZILCZL Dóra: *Nézőpontok. A dialóguskommunikáció magyarázati lehetőségeinek vizsgálata*. In: *„Kezdetben van a kapcsolat”. Interdiszciplináris dialógus a dialógusról.* (szerk.: Farkas Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 47-61.

— a kölcsönösség és együttműködési szándék jellemzi a dialógusban lévőket, a felek sem egymáshoz, sem a dialógushoz nem viszonyulhatnak semlegesen. A dialógus központi eleme az aktív részvétel. A megszokott, sematikus helyzetkezeléssel (rutinszerű kommunikatív aktusokkal, szerepmegvalósításokkal) szemben a dialógusban a kreatív, elfogadó, megértő hozzáállást szokás hangsúlyozni. Kulcselemének az önfeltárást, önfeltárukozást tekinthetjük, a teljes kölcsönösség, a transzparencia eléréséig.”¹⁴⁰

Leginkább a teljes kölcsönösség, a megértésre törekvés, a szimmetriafeltétel az, ami e dialógusmegközelítést a buberi dialógushoz köti. Nem definiálja azonban beszédhelyezeten kívüli kommunikációként, általánosan vett viszonyulásként, és a transzcendenssel való kapcsolattartás formájaként, ahogyan az Bubernél értelmezhető. Ez a dialógus-körbehatarolás a kölcsönösséget és az Én—Te viszonyt dialóguskritériumként említi, azonban azt a buberi dialógus lét-terénél szűkebb térben helyezi el: beszédshituációhoz köti, míg a buberi dialógusfogalomban még a nyelvhez kötöttség sem feltétel. A kölcsönösségnek a dialógushoz kapcsolása azonban a dialógusfogalom alakulásában fontos állomásnak, és a szűk dialógusfogalmakból való kilépésnek tekinthető.

Dialógus és dialogicitás

A kommunikációelméletben merül fel a dialogicitás, mint a dialógustól megkülönböztetendő fogalom. A kommunikációnak nevezett jelenségek jelentős része párbeszéd. P. Szilczl Dóra nyomán mondhatjuk, hogy a párbeszéd „megértésére vonatkozó kommunikációelméleti megközelítés azonban ez idáig nem született”.¹⁴¹ Ez a kijelentés meglepő egy 2013-ban született tanulmányban. Azt állítja ugyanis, hogy éppen a párbeszéd az a fogalom, amelynek megértésére nem fókuszált mindeddig a kommunikációelmélet. Ez a kijelentés is megerősíti tanulmányom témájának fontosságát, hiszen a kommunikációelméletben a párbeszéd, mint összetett és sok nézőpontból megközelíthető fogalom fókuszpozíciót érdemel.

¹⁴⁰ P. Szilczl, 2013. 49.

¹⁴¹ P. Szilczl, 2013. 47.

A dialógus különböző aspektusait vizsgálva fontos megkülönböztetnünk a dialógus és a dialogicitás fogalmát. Azért fontos ez a különbségtétel, mert - mint látni fogjuk – a buberi dialógusfelfogásban, a dialógusfilozófiának nevezett gondolkodásmódban egy olyan szemlélettel találkozhatunk (*találkozás*: Buber fogalma az Én—Te viszony létrejöttére) amelyet a kommunikációelméletben — évtizedekkel Buber után — a dialogicitás fogalmával is jelölnek. A dialogicitás inkább fókuszál a dialógusnak egy kitágított, metaforikus értelmére, amelyben a viszonyulás, a kölcsönösség áll a középpontban, és nem feltételezi ehhez egy dialógusban megjelenő beszédforma, beszédsszituáció, vagy akár nyelv meglétét.

P. Szilczl Dóra felhívja a dialógus és a dialogicitás közti különbségtétel fontosságára a figyelmet: „*Javaslom továbbá, hogy tegyünk különbséget a dialogicitás és a dialógus fogalma között. Az előbbi sokkal tágabb értelemben használjuk. Azt mondjuk, hogy a dialogicitás az emberi kapcsolatok velejárója. A dialógus pedig konkrét beszédesemények megnevezése (...)*”¹⁴² A buberi dialógusmegközelítés értelmezésében tehát a dialogicitás fogalma segít tovább lépni a dialógus szűkebb értelmezései felől a dialógus filozófiai megközelítése felé. A fenti distinkció alapján a buberi dialógusfogalom már a dialogicitás jelentéskörébe tartozhat. A szerző fent említett tanulmányában utal Jürgen Habermas írására.¹⁴³ Itt szól arról, hogy a kommunikációban az emberek dialogikus viszonyokat alakítanak ki. A beszédhelyzet leírása vonatkozik a kommunikációs helyzet szabályainak leírására és a szubjektum viszonyainak leírására is.¹⁴⁴ Amikor egy beszédhelyzetet jellemzünk, értelmezzünk, akkor a kommunikáló felek egymáshoz való viszonyát is szükségképpen értelmeznünk kell (Ez történik Jób könyvének megértésében akkor, amikor az olvasó valamelyik szereplőhöz képest pozicionálja magát, eldönti, hogy az adott gondolat olvasásakor melyik oldalon áll, olvasáskor az olvasói pozícióváltások dinamikája működik.) Tehát nem csak a kommunikációs szabályrendszerrel foglalkozik a beszédhelyzet leírása, hanem a résztvevőknek a kommunikációban létrejövő változásait is figyelemmel kíséri. Erre a változásra fókuszál

¹⁴² P. SZILCZL, 2013. 48.

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen: *Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez*. Szociológiai Figyelő 1987/2. 11.

¹⁴⁴ Azt a dialógusvizsgálati módot, amely a szereplők attitűdjeit írja le, szociálpszichológiai dialógusmegközelítésnek tartja Horányi Özséb. Mivel a buberi dialógusmegközelítésben is fontos szerepe van a résztvevők egymáshoz fűződő attitűdjének, ezért szociálpszichológia, pszichológiai dialógusvizsgálatok is foglalkoznak a buberi elmélettel.

Habermasnak a társadalmi konszenzust középpontba állító dialógusmegközelítése¹⁴⁵, amely a nézetegyeztetés alapján vizsgálja a dialógus sikerességét.

A párbeszédet magyarázó kommunikációelméleti megközelítéseknek csak egy része fókuszál a jelentésösszehangolás folyamatára.¹⁴⁶ A buberi dialógusfelfogást a megértésünk horizontjára helyezve a jelentésösszehangolásra, a nézetegyeztetésre fókuszáló dialógusmegközelítésnek a vizsgálata termékeny lehet. A nézetegyeztetéssel kapcsolatos dialógusvizsgálat végigvihető Jób könyvének dialógusain, és hozzájárul ahhoz, hogy a dialógus formális megközelítései felől a buberi fogalom felé haladjunk. A párbeszédnek ez a megközelítése, amely a „hagyományos információátviteli szemlélet helyett a nézőpontok egymáshoz közeledését helyezi fókuszba” a buberi dialógusfelfogáshoz vezető egyik fontos iránynak tekinthető.

A buberi dialógust összevetve a nézőpont-közeledés központú párbeszédmegközelítésekkel arra juthatunk, hogy a buberi dialógus megértéséhez e megközelítések kiindulópontnak tekinthetők, de egyben meg is kell haladnunk ezt a dialógusmegközelítést a dialógusfilozófia értelemezésében, hiszen a szemlélet szerint akkor is beszélhetünk dialógusról, ha a felek nézetei nem egyeznek, tehát a buberi dialógusnak nem feltétele a nézetegyeztetés. Meghaladandósága ellenére is sokkal inkább tekinthető kiindulópontnak azonban a nézetegyeztetést dialóguskritériumként felfogó megközelítés, mint egy zárt dialógusfelfogás, amilyen például a nyelvészetben megszületett beszélgetőváltásokra fókuszáló formális, a forma vizsgálatára koncentráló megközelítés, amelyet az előző fejezetben tárgyaltunk és alkalmaztunk Jób könyve vizsgálatára.

A nézőpontegyeztetés vizsgálata - amelynek egyik fázisa a nézőpontok közeledése - hermeneutikai vizsgálatnak tekinthető, amely a jelentéskonstruálást helyezi fókuszba. A buberi dialógus még a jelentéskonstruálás vizsgálatán is túlmutató dialógusfelfogás, amelyben a dialógus résztvevőinek nézőpontjai vizsgálatával egy, a nyelven is túlmutató, a

¹⁴⁵ HABERMAS, Jürgen: *A kommunikatív etika*. Budapest: Új Mandátum. 2001.

¹⁴⁶ P. Szilczl Dóra három olyan elméletet emel ki említett tanulmányában, amelyek a jelentés-összehangolásra fókuszálnak: Vernon E. Cronen és Barnett W. Pearce, Jürgen Habermas és Margalit Cohen-Emerique elméletei. Ezek az elméletek úgy tekintenek a dialógusra, „*mint hídra, mely összekapcsolja a két felet, s a mi mindkét oldalról épített, kölcsönösségen alapuló vállalkozása a résztvevőknek.*” A párbeszéd fogalmából ebben a felfogásban az ún. monocentrikus megközelítések, amelyek a kommunikátor szándékát helyezik fókuszba, kicsúsznak, hiszen a kölcsönösség fogalma mentén nem értelmezhetők. P. Szilczl Dóra: *Nézőpontok. A dialóguskommunikáció magyarázati lehetőségeinek vizsgálata*. In: *„Kezdetben van a kapcsolat” Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. Budapest: 2013. 51.

létezéshez való viszony felfogása körvonalazódik. Ebben a viszonyban egy dialógusba kerülő szubjektum által minden létezővel való kapcsolat benne foglaltathat. Ilyen értelemben a buberi dialógus tekinthető ontológiai dialógusnak.¹⁴⁷

A kommunikációban létrejövő egyik változás, amit példaként kiemel P. Szilczl Dóra a fent említett tanulmányában, éppen a nézetegyeztetés, amely Jób könyvében is nyomon követhető. A nézetegyeztetés vizsgálatával - egyes vélemények szerint - például a dialógus sikerességének a megállapításához juthatunk el, abban az esetben, ha a dialógus feltételének tekintjük a nézetegyeztetés megvalósulását. Úgy tűnik, hogy egyes szerzők a dialógus fontos eredményének tekintik a nézetek egyeztetését. Ha ez megtörténik akkor sikeres egy dialógus, ha pedig nem, akkor nem beszélnek dialógusról¹⁴⁸

Azt mondhatjuk, hogy Jób könyve is értelmezhető a párbeszédnek a nézetegyeztetést fókuszba helyező megközelítése felől. Ebben az esetben azt a kérdést tehetjük fel, hogy Jób nézőpontja és beszélgetőpartnerei nézőpontja között mennyiben valósul meg a közeledés, van-e összehangolódás. Ha a dialógus fogalmának értelmezésében a jelentés-összehangolódásra fókuszálunk, akkor továbbindulhatunk a buberi dialógus felé, amellyel Jób-megértésünk komplexebbé válhat.

A dialóguskritériumként felfogott nézetegyeztetés vizsgálata Jób könyvében néhány példán keresztül

Formai szempontból Jób könyve az első fejezet 1,1- 1,6 prózai részei után az 1,7 verstől kezdve az Örökkévaló és a Vádló közötti beszélőváltásokon alapuló dialógusként folytatódik 1,12-ig. Az utána következő részben, 1,13 -1,22 között olyan dialógus(nak tűnő) formával találkozunk, amely nem az egyszerű beszélőváltásokat mutatja: Jóbhoz követek érkeznek sorban, közlik a történeteket, Jóbnak nincs ideje válaszolni, máris jön a következő beszélő. A Jóbhoz szóló követek választ nem várnak, csak hírt közölnek. Részükről a dialógus itt információközlésre redukálódik, szerepüknek megfelelően. Jób válasza nem is a beszélőkhöz szól, hiszen akkor szólal meg, amikor már a halálhír hallata utáni rituálisnak bemutatott cselekvéseket — ruha megszaggatása, haj lenyírása és földre borulás —

¹⁴⁷ lásd: VERESS, Károly: *A dialógus mint létforma*. <https://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/18-19-20/016Veress.pdf>

¹⁴⁸ HORÁNYI Özséb: *A dialógusok sikerfeltételeiről*. In: „Kezdetben van a kapcsolat” *Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 21-32.

elvégezte (Feltehetőleg addig nem álltak ott választ várva a követek.) Ekkor egy elfogadott bölcsességet mond ki, valójában az olvasó felé: „*Mezítelen jöttem ki anyám méhéből és mezítelen térek vissza oda; az Örökkévaló adta s az örökkévaló elvette: legyen áldva az örökkévaló neve!*” (1,21) Ez a vers mint Jób könyvének az értelmezési hagyományban univerzálissá tett tanítása, mint az emberrel történő, az ember felől értelmezett 'rossz' elfogadásának imperatívusza jelenik meg gyakorta a Jób-értelmezésekben. Jób 1,13 és 1,22 között egy töredékes párbeszédet találunk, amelyben a beszélőváltások megvalósulnak, bár nem két, hanem négy résztvevő – a három követ és Jób — között. A fókusz e részekben a Jóbot ért csapások közlésére és Jób válaszára került. Azt mondhatjuk, hogy itt beszélőváltásokon alapuló beszédhelyzetről, de nem dialógusról van szó. Az első fejezet dialógusszerkezete a fentiek alapján formailag tehát így írható le: 1,1 – 1,6: prózai, nem dialogikus rész

1,7 – 1,12: két résztvevős, beszélőváltásokon alapuló szabályos dialógus

1,13-1,21: beszélőváltásokon alapuló beszédhelyzet, amely nem tekinthető dialógusnak.

A 2. fejezetben ugyanazzal a két résztvevős, beszélőváltásokon alapuló szabályos dialógussal találkozunk mint 1,7-1,12 részek között, szintén az Örökkévaló és a Vádló között folyik a párbeszéd. A fenti, formailag leírt részekben nézetegyeztetés az Örökkévaló és a Vádló közötti párbeszédben valósul meg, az egyezés megkötésekor. A követekkel folytatott redukált dialógusban a nézetegyeztetés szempontja nem vizsgálható, mivel csak információátadásról van szó egy beszédhelyzetben.

A 2. fejezet Jóbnek a feleségével folytatott igen rövid párbeszédével folytatódik. Itt találhatjuk Jób könyvének másik általánosan elfogadott és folyton idézett mondatát, amely didaktikus szempontból tekintve a követendő emberi magatartást közvetíti: „*A jót ugyan elfogadjuk Istentől, és a rosszat ne fogadjuk el?*” (Jób 2,10) Ebben a részben már ismét vizsgálhatjuk a nézetegyeztetés szempontját. Jób és felesége álláspontja eltérő. „*Áldjad Istent és halj meg!*” Érdemes megvizsgálni ezt a mondatot, ami az IMIT fordításában is felszólító mondatként szerepel. A héber igealak: בָּרַךְ (olvasata 'baréch'), *piel* hímnem, imperativus: áldd, és a וּמָוֹת (olvasata 'vamat') *kal* felszólító módú hímnemű igealak, amelynek fordítása: halj meg. A felszólító módú igealak a passzív jelentésű meghal igével kapcsolatban nehezen értelmezhető. Talán 'bárcsak meghalnál' értelemben érthetjük. Talán a feleség elutasítja, hogy Jób ragaszkodik a „gáncstalanságához”. Értelmezhetjük így a 'halj meg!' imperatívuszt: 'Ha ragaszkodsz az igazsághoz, akkor szenvedni fogsz, és annak a

következménye végül a halál'. A feleség mondatában tehát benne érthetjük a következtetést is: mivel Jób a bűn következményeként őt érő szenvedés ellenére is igaznak tartja magát, ezért fog meghalni. A nézetegyeztetés megvalósulása szempontjából tehát Jób és felesége között ellentét van, nem tekinthetjük dialógusnak párbeszédüket. Jób a válaszában „aljas” nőhöz hasonlítja a feleségét és a Jób könyvéből talán legtöbbször idézett bölcsességgel fejezi be válaszát (2,10)

A 2,11-el kezdődő részben, amikor Jóbhoz megérkeznek barátai, akik a szenvedéstől eltorzult, betegségtől gyötört arcát, fizikai valóját nem ismerik fel, nem zajlik sem a nézetegyeztetés, sem a beszédszituáció szempontjából vizsgálható dialógus. A buberi értelemben vett dialógusfogalom szerint azonban értelmezhetjük ezt a szituációt. A barátok nem beszélnek, úgy cselekednek, mint gyász idején szokás: megszaggatják ruháikat, port hintenek fejükre és hét nap, hét éjjel ülnek együtt Jóbbal. Milyen dialógusról beszélhetünk ebben a helyzetben? Nem szólnak, nincs nyelvi formát öltő kérdés-válasz, nem jelennek meg nézetek. A perspektívaátvétel szempontjából azonban dialogikus helyzetnek nevezhetjük ezt a beszéd nélküli szituációt. Együttérzés és empátia valósul meg benne, Jób barátai átveszik Jób perspektíváját, amiről e helyzetben nem nyelv által kapnak információt, hanem Jób létállapotából. Ha a buberi fogalmakkal próbáljuk leírni ezt a szituációt, akkor így fogalmazhatunk: a barátok Jóbot látván a találkozás terébe tudnak lépni vele, az *Én—Az* világából átlépve az *Én—Te* viszonyba, ahol Jób velük *átellenben* áll, ahol nincs *tárgy*, csak *kölcsönösség*.

Ezután egy monologikusnak induló helyzet következik: Jób első beszéde, belső beszéde, panasza (3 ,1- 3,26) az egész harmadik fejezet. Itt már az előző, nyelv előtti dialógusból a nyelvben formálódni meg Jób érzései és gondolatai. A korábbi *Én—Te* éppen a nyelvi megformáltsággal egyidőben *Én—Az*-zá alakul. Elifáz felel Jób panaszára. Különbséget tehetünk a felel Jóbna és a felel Jób válaszára kifejezések között. Jóbna felelni azt jelenti, hogy neki, személyként, az *Én—Te* terében. Jób válaszára felelni pedig azt, hogy a mondandójára, az elhangzott szavakra, *Az*-ként leválasztva azokat személyéről, jelenlétéről. Elifáz tehát Jób válaszára felel, nem neki.

Elifáz szavaiban (4-5. fejezet) már nem fejeződik ki a korábbi együttérzés, az együtt hallgatásban formálódó *Én—Te*. Elifáz Jób értelmére próbál hatni: „*Gondolj csak rá: ki az, ki ártatlanul vészett el, és hol semmisültek meg egyenesek?*” Többször is megerősíti az álláspontját: a bűnös veszik csak el, az ártatlant megóvjá Isten. De ember nem is lehet tiszta

isten előtt (4,17). Elifáz felveti beszédében, hogy Istenhez fordulás nélkül Jób nem lelhet menedéket. Isten az egyetlen, aki csodákat tehet. Elifáz beszéde, bár Jóbé után következik, nem tekinthető arra való válasznak, nem kerül Jóbbal dialógusba.

A 6. fejezetben Jób valójában folytatja első beszédét, mintha el sem hangzott volna Elifáz beszéde. Elifáz és Jób beszédei egymás után következő megszólalások, amelyek nem alkotnak dialógust sem a perspektívaátvétel, sem a nézetegyeztetést tekintve, sem a buberi dialógus értelmében. A két beszéd tartalmilag Istenre vonatkozó állításait tekintve ellentéte egymásnak: Elifáz Istent védelmezőként festi le (Jób 5), Jób pedig nyíllal támadónak (6,4). Ebben a részben is megfigyelhetjük Jób dialógusigényét, és bár nem válaszol közvetlenül Elifáznak, panaszában megemlíti a barátokhoz fűződő viszonyát és a tőlük elvárt magatartást: *„Az elcsüggedőt barátjától szeretet illeti, ha el is hagyja a Mindenható félelmét!”* (6, 14) Jób részéről egyértelműen megjelenik a dialógusra való igény, a nézetegyeztetéshez szükséges alázat: *„Tanítsatok engem s én elhallgatok, és ha mit tévedtem értessétek meg velem.”* (6, 24). A 6,25-6,30 versekben Jób nyíltan megfogalmazott kérdésekkel fordul barátaihoz és ítélező magatartásukhoz való viszonyát kérdés formájában is kifejezi. *„Forduljatok felém, arcotokba vajjon hazudom-e?”* (6,28). Jóbnak ez a nyílt megnyilatkozása a dialógusba lépés hatékony módja. Együttérzést, empátiát vár el barátaitól és nem ítélezést. Ezt egyértelműen kifejezi a 6. fejezetben.

A 7. fejezetet megindító, érzelmekre ható, Jób átélt szenvedését erőteljes képekkel közvetítő beszédnek tarthatjuk. Itt szólítja meg először az Örökkévalót: *„hagyj föl velem!”* – szól Jób. Dialóguskeresésének eme mélypontján a létre sem jött dialógusról való lemondással fordul először egyes szám második személyű felkiáltással az Örökkévalóhoz. De mégis már hozzá szól, nem róla.

Bildád válaszában, a 8. fejezetben a perspektívaátvétel és a nézetegyeztetés szempontjából azt láthatjuk, hogy Bildád nem veszi figyelembe Jób szavait, egyetlen lekicsinylő mondattal elutasítja Jóbot: *„Meddig beszélsz efféléket? Hatalmas szél szádnak mondásai.”* (8,2) Jób gondolataira nem reflektál, nem veszi figyelembe azt, hogy Jób Isten felé fordult, megszólította. Ragaszkodik ahhoz a nézetéhez, hogy Isten az ártatlant megvédi: *„Ha te keresve fordulnál Istenhez és a Mindenhatóhoz könyörögnél, ha tiszta és egyenes vagy bizony most virrasztana feletted s békét adna igazságos hajlékodnak”* (8,6) és *„Lám, Isten nem veti meg a gáncstalant s nem fogja kézen a gonosztevőket.”* (8,20) Jób és Bildád között tehát nem mutatkozik nézetegyeztetés. Ugyanazt a logikát követi, mint

a 4-5. fejezetben Elifáz. Ennek a hiánya valóban azt a képet kelti az olvasóban, hogy egy olyan vitát olvas, amelyben a résztvevők elbeszélnek egymás mellett. Ha a nézetegyeztetést a dialógus sikerességének kritériumaként fogadjuk el, akkor Jób és Bildád között a 7-8. fejezetben nem beszélhetünk dialógusról, csak egy párbeszédes formában megvalósuló kommunikációról. Jób részéről látjuk a dialógusra való készséget, a barátok részéről nem.

Jób a 9. fejezetben ismét azt bizonyítja, hogy képes a dialógusra, törekszik a nézetegyeztetésre. Első mondatával Elifáznak korábban elhangzott látomásban megjelenő kérdésére (4,17-re) felel: *„igaznak bizonyul-e halandó az Isten előtt, vagy alkotója előtt tisztának-e a halandó?”* (Érdekes, hogy ezt a kérdésfeltevést, amely az ember nézőpontjából tekintve az Istentől származó igazságtalanságot fogalmazza meg, Elifáz önmagától távolítja és úgy adja elő, mintha egy látomásban egy szellem suttozta volna neki. (4,13) Ez a gondolat már-már átvinné Jób oldalára, akinek szenvedése éppen ennek az igazságtalanságként felfogott ténynek a lehetőségét mutatja fel. Ezért nem önmaga gondolataként mondja el, hanem szellemtől származó sugallatként. Jób kimondja, hogy Istennel szemben nem lehet igaz az ember, de nem áll meg itt, hanem beleáll a dialógusba, és az Istennel való vita lehetőségéről tesz állítást: *„Valóban tudom, hogy így van; miképpen is igazulhat Istennel szemben a halandó? Ha kíván pörölni vele, nem felel neki egyre sem ezer közül.”* (9,2-3) Egyszerre van e kijelentésben benne az ember felől megfogalmazódó Istennel való dialógus igénye és annak lehetetlensége. A dialógus hiányának erőteljes kifejeződését olvashatjuk a 9,11-16 részekben, mely így zárul: *„Ha szólítanám s felelne nekem, nem hinném, hogy figyel szavamra.”*

Jóbnak a 9. és 10. fejezeteiben olvasható beszéde, amely az Istennel való kapcsolatfelvétel lehetetlenségéről és ennek fájdmájáról szól, bár formálisan a dialógusszerkezetbe illeszkedik (Jób 'jön' a válaszadásban), mégis önálló szövegnek tekinthető, hiszen egyetlen mondattól eltekintve nem kapcsolódik sem Elifáz, sem Bildád gondolataihoz. Ők Isten igazságosságáról szólnak, és az az összefüggést fejtegetik, ami Jób tapasztalatával egészében ellentétes: ha ártatlan lenne, akkor nem kellene szenvednie. Jób azonban nem saját ártatlanságát bizonygatja. Panasza arról szól, hogy Isten nem felel, nem hallgatja meg. Elbeszélnek tehát egymás mellett. Czófár válasza a 11. fejezetben ismét arról szól, amiről Elifázé és Bildádé: Isten hatalmasságáról és a neki kijáró tiszteletéről, amely nem engedi meg azt, hogy az ember kérdéseket intézzon hozzá. A barátok Istenhez való viszonya statikus, nem fejlődőképes, dogmaszerű állításokhoz kötött. Jóbhoz valójában csak a 11,2-7

között szól, ítélkezően, elutasítva Jób istenkereső magatartását. A 12. fejezetben már Jób is lekicsinylően szól barátaihoz: *„Valóban, ti vagytok ám a nép, s veletek kihal a bölcsesség!”* (12,2) Jób ennek ellenére megint a dialóguskészségéről tanúskodik: *„Nekem is van szívem, mint nektek, nem esem messze tőletek, hisz kinél nem volnának effélék?”* (12,3) Ebben a mondatban önmagát a barátokhoz hasonlítja. A 13. fejezetben Jób kimondja, hogy a barátok bölcsessége nem viszi előre, hiszen bölcsességeiket ő is tudja. Ő a Mindenhatóval beszélne és vele szemben akar védekezni. Ennél a pontnál Jób már nem látja a barátokkal való egymás mellett elbeszélésnek további értelmét. Annyit kér, hogy beszélhessen és védekezését hallgassák meg: *„Emlékmondásaitok hamu-példázatok, akár agyag-magaslatok a ti magaslataitok. Hallgassatok el előttem, hadd beszéljek én, essék meg rajtam bármi is!”* (13,12-13)

A 12- 14. fejezet Jób összefüggő beszéde, amelyben 12,2-4-en, 13,1-14-n kívül nem szól a barátokhoz. Megismétli az előző beszédekben már elhangzott bölcsességeket Isten hatalmasságáról és ember által elérhetetlen tetteiről, bizonyítván azt, hogy e bölcsességeket ő is ismeri, majd az Istennel való dialógust képzelel el, Istenhez fordul válaszáért, erről a dialogikus helyzetről gondolkodik: *„Szólítanál és én felelnék neked, (...)”* (14,15). Nem mondhatjuk tehát a fent említett részek esetében sem, hogy Jób és barátai között a nézetegyeztetés alapján dialógus bontakozna ki. A 15. fejezetben, Elifáz 2. beszédében is a korábbiakhoz hasonló szerkezetet láthatunk: a fejezet elején néhány mondatban elhangzik a másik fél lekicsinylése, a bűnösség hangsúlyozása. Elifáz nem érvel Jób gondolataival kapcsolatban, hanem egészében elutasítja a 'mitsem érő' beszédét. Nincsen tehát nézetegyeztetés. A 16. fejezetben Jób is ugyanezzel az elutasítással válaszol: *„bajt hozó vigasztalók vagytok mindannyian!”* (16,2) A 17. fejezetben Jób folytatja beszédét Istenhez szól: *„Állj jót, kérek, kezeskedjél értem tenmagadnál.”* A 18. fejezetben láthatjuk a nézetegyeztetésre törekvést Bildád második beszédének kezdetén: *„Meddig fogtok szavakra vadászni? Észre térjetek és azután beszéljünk!”* Ebben az egy megszólalásban láthatjuk azt, hogy a 'ti' és a 'mi' egyszerre van benne. Mindannyiuk érdeke az 'észre térés', mert ez a dialógus feltétele. Jób panaszaira, lelki gyötrődésére egyik barát sem képes empátiával, megértéssel felelni. Viszonyulásukat az a meggyőződésük határozza meg, hogy a szenvedő az bűnös, mert az ártatlant megvédi Isten. Ez a dogmatikus, merev álláspont megakadályozza őket abban, hogy dialógust alakítsanak ki Jóbbal. Együttérzésük addig érvényesül, ameddig annak rituálisan meg kell lennie (hét nap és hét éjjel). Jób minden beszéde után tartalmilag

ugyanazt a választ adják a barátok: Isten hatalmas, ember nem lehet büntelen, a bűnösnek bocsánatot kell kérnie bűneiért, Isten igazságos és kifürkészhetetlen. Ez a kelléktár nem elég ahhoz, hogy Jób egyre személyesebbé váló istenkereső beszédeibe bevonódjanak, nem elég ahhoz, hogy empátiájuknak utat engedve Istenhez való viszonyukat átgondolják és meglássák a Jóbhoz való közeledésben hitük fejlődésének lehetőségét.

Összefoglalóan azt a következtetést vonhatjuk le a nézetegyeztetés megjelenésének vizsgálatából, hogy Jób és barátai között folyó dialógusformájú beszélőváltások nem jelentenek a nézetegyeztetés szempontjából értelmezett dialógust, mert közöttük jellemzően nem valósul meg egymás nézeteinek sem elfogadása, sem az arra való szándék nem érvényesül. Néhány példában láthattuk, hogy Jób részéről elhangzik a dialógus felé utat mutató kijelentés, és Bildád részéről a békességet előmozdító megszólalás. A beszélgetés egészére azonban az jellemző, hogy a résztvevők nem képesek saját perspektívájukból kimozdulni, mindvégig megmarad a 'három (majd négy) az egy ellen' vitafelállás.

A perspektívaátvétel, mint dialóguskritérium

A kommunikációs aktus során az információcserén túl vélemények kifejtése, találkozása, ütközése is történhet. A véleményt a közlő fél a saját nézőpontjából adja elő az adott témáról. Vannak olyan kommunikációs helyzetek, amikor az egyéni véleménynek nincs, vagy alig van szerepe (ilyen például a tényközlés, a pusztán információcserére korlátozódó kommunikáció) és vannak ettől jelentősen eltérő céllal folytatott párbeszéd, amelyekben az egyéni nézőpontnak, véleménynek meghatározó szerepe van. Ilyen kommunikációs helyzet például a vita, eszmecsere vagy a jogi perek, tárgyalások. Jób könyve azokhoz a kommunikációs helyzetekhez tartozik, amelyekben jelentős szerepe van az egyéni látásmódnak és véleménynek. A vita, a jogi per szempontjából tekintve is születtek Jób-értelmezések.¹⁴⁹ (Ezt a szempontot egy külön fejezetben fejtem ki: Jób könyve mint jogi szöveg.)

¹⁴⁹ Máthé-Farkas Zoltán: *A permetafora-modell alkalmazása az ószövetségi exegézisben*.
https://dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/277247/Mathe_Farkas_I_Zoltan_Disszertacio_titkos_itott.pdf?sequence=1&isAllowed=y

A perspektívaátvétel mint dialóguskritérium¹⁵⁰ kérdése szorosan összefügg a nézetegyeztetés mint dialógusfeltétel vizsgálatával. Úgy vélem, hogy mindkettő a buberi dialógusban foglalt kölcsönösség fogalmával kapcsolatos.

Tekintsük végig a kommunikációs aktus során végbemenő nézőpontváltásnak általam meghatározott három esetét: a perspektívaátvételt, a perspektívaváltást és a perspektívacserét. E három változásfogalom a dialógus sikeressége szempontjából más-más eredményt jelenthet. A perspektívaátvétel fogalmán azt értjük, hogy a kommunikációs szituáció egyik szereplője átveszi a beszédpartner — vagy ha több beszédpartner szerepel a szituációban, akkor legalább az egyik beszédpartner — nézőpontját. Ha a perspektívaátvétel megtörténik, akkor olyan dialógusról beszélhetünk, ahol az empátia mint dialóguskritérium is megvalósult. A perspektívaváltás fogalmát a perspektívaátvételtől érdemes elkülöníteni néhány jellemzővel. A perspektívaátvételt a perspektívaváltás egyik esetének tarthatjuk. A perspektívaátvétel olyan perspektívaváltás, amelynek eredménye az egyik fél nézőpontjának áthelyeződése a másikéba. Ennek az eredményét nevezhetjük egyetértésnek. A harmadik eset, a perspektívacsere esetében a kommunikációs szituáció során a két fél véleménye helyet cserél. Hogyan jöhet ez létre? A perspektívacsere egy teoretikus változásfogalom, amelyet azonban a perspektívaváltás vizsgálatában mint lehetséges esetet figyelembe kell vennünk. A perspektívacsere lehetőségének jelentőségét abban látom, hogy egy olyan különleges esetet modellálhatunk vele, amelyben annak ellenére dialógusról beszélhetünk, hogy végeredményben nem történik meg a vélemények közeledése. Ha jobban megvizsgáljuk azonban a perspektívacsere esetét, akkor azt mondhatjuk, hogy a nézetek közeledése megtörténik, de még ugyanabban a kommunikációs folyamatban a saját nézettől való távolodás is lezajlik, ezért látjuk a végeredményben a nézőpontok távolságát. Mivel a két fél ebben a szituációban képes a másik nézőpontjának átvételére, ezért sikeres dialógusról beszélhetünk. Jó könyvében nem találunk perspektívacserét, egyik szereplő sem helyezkedik bele a másik szereplő eredeti perspektívájába. Bár gondolatok, gondolategységek más szereplőtől elhangzó ismétlődését megfigyelhetjük, ezek nem

¹⁵⁰ A perspektívaváltás az én-en belüli dialógust vizsgáló pszichológiai koncepciókban is szerepel. Lásd pl. Małgorzata Puchalska-Wasyl: *Dialogue, Monologue, and Change of Perspective – Three Forms of Dialogicality*. https://www.researchgate.net/publication/235633108_Dialogue_monologue_and_change_of_perspective_-_three_forms_of_dialogicality

jelentenek perspektívacserét. Szerepük az, hogy a bölcséleti gondolatokat közvetítsék. A 12-14. fejezetben például Jób tartalmilag megismétli a már Elifáztól elhangzott, Isten hatalmasságára vonatkozó bölcselkedést, de ezt nem perspektívacserének hanem pozícióerősítésnek tekinthetjük, amivel Jób igazolni igyekszik, hogy a barátok által elmondott emberi bölcsességnek ő is birtokában van.

A kölcsönös információcsere mint dialóguskritérium

*„A kommunikációs tevékenység lényege a tájékoztatás, az információcsere és a visszacsatolás.”*¹⁵¹ Forgó Sándor *A kommunikációelmélet alapjai* című munkájában az emberi kapcsolatok létszükséglet-értékét is említi a kommunikáció kapcsán. Ez a fogalom a buberi dialógusmegközelítésben is termékenyítő, hiszen mondhatjuk, hogy a buberi dialógusmegközelítésben az Én-Te a legmagasabb létszükséglet-értékkel rendelkezik.

A kommunikáció fogalmába beletartozik a kölcsönös információcsere. Az információáramlást figyelembe véve megjelenik a kölcsönösség fogalma a kommunikációelméletben, a kölcsönösségnek azonban van az információcserén túli, mélyebb szintje, amely akadályokba ütközhet akkor is (például, ha a két fél ellenségnek tekinti egymást), ha maga az információcsere kölcsönösen meg is történik. A kölcsönösséget szükségszerűen magába foglaló fogalom az interakció, amely *„két vagy több szereplő olyan kommunikációs helyzete, amelyben minden résztvevőnek lehetősége van üzenetet küldeni, a többiektől jövőket felfogni és azokra válaszolni”*¹⁵²

A buberi dialógusfogalom tágassága eléri a kommunikáció és az interakció fogalmát, így ehhez a kommunikációfogalomhoz kapcsolható: *„A kommunikáció annak a két alapvető folyamatnak az egyike, amely minden élő rendszerre jellemző. Az egyik a táplálék átalakítása energiává, a másik a valóságról szerzett tapasztalatok információ-feldolgozásával kapcsolatos. Kommunikálunk információt, tudást, tévedést, nézeteket, gondolatokat, eszméket, tapasztalatokat, vágyakat, parancsokat, utasításokat, érzelmeket, érzéseket, hangulatokat.”*¹⁵³

¹⁵¹ FORGÓ Sándor: *A kommunikációelmélet alapjai*. Eger: Eszterházy Károly Főiskola. 2011. 16.

¹⁵² Forgó, 2011. p. 16.

¹⁵³ Forgó, 2011. 18.

A kommunikációelmélet különféle definíciós kísérleteit megismerve azt mondhatjuk, hogy a buberi dialógus a kommunikáció fogalmának tág értelmezési keretei között helyezhető el. A dialógusfogalmak, a dialógusmegközelítések közül a legtágabb dialógusfogalomnak tekinthető, amely érintkezik a kommunikáció tág fogalmának meghatározási kísérleteivel. A buberi dialógus tehát nem csupán beszélgetés, nem csupán emberek közötti kommunikáció, nem csupán verbális kommunikáció, hanem viszonyulás a világhoz, a világ létezőivel való interakció minőségét írja le. Olyan folytonosan fenntartandó viszonyulás, amely az Örök Te -vel való kapcsolat fenntartását 'biztosítja'.¹⁵⁴

A kommunikáció információelméleti és kibernetikai értelemben vett fogalmához azonban a buberi dialógusfogalom nehezen viszonyítható, hiszen ebben a kommunikációfelfogásban a nem élő rendszerek közötti kommunikáció is szerepel, információcsere gépek, eszközök, sőt atomok között is, míg a buberi dialógus feltételezi a azt, hogy legalább az egyik fél képes személyllyé válni, a dialógus egyik résztvevője képes az Örök Te-vel való kapcsolatra. A buberi dialógusmegközelítés az Örök Te-vel való kommunikáció folytonosan fenntartandó lehetőségére fókuszál.

A Forgó Sándor által említett kommunikációelmélet hét tradíciójának összefoglalása¹⁵⁵ szerint a kommunikáció fogalma hét egymással érintkező és összefüggő tudományterületen másképpen értelmezhető, a kommunikációs folyamat lényegének megfogalmazásában más kerül a középpontba. A kommunikációelmélet hét tradícióját végigtekintve igyekszem a buberi dialógusfogalomnak leginkább megfelelő megközelítést megtalálni és ehhez való viszonyát értelmezni. A kommunikációelmélet hét tradíciója közül azokat emelem ki, amelyek kapcsolhatóak a dialógusvizsgálathoz. Ezek: a kibernetikai, a társadalmi-biológiai, a nyelvi-retorikai modell és a fenomenológiai megközelítés.

Kibernetikai értelemben a dialógus információcsere emberek által használt eszközök, illetve technikai eszközök között. Tehát, a kommunikációelméletben van olyan kommunikáció- és dialógusfogalom, amelyben nem szerepel élőlény, amelyben a gépek közötti információátadás is kommunikációnak minősül. E kommunikációfogalmakon belül

¹⁵⁴ Úgy vélem, hogy a buberi dialógust érdemes a kommunikációelmélet területén is vizsgálni. Érintkezik az interakció fogalmával, de lefedhető-e vele, érintkezik a kommunikáció fogalmával, de mely kommunikáció definícióhoz hogyan viszonyul?

¹⁵⁵ Forgó 2011, p. 47-51, 56-59.

tehát a buberi dialógusfogalom nem értelmezhető, mert az ember nélkül is kommunikáló eszközök közötti kommunikációhoz nem viszonyítható.

A kommunikáció társadalmi és biológiai értelemben vett definíciójához viszonyítható a buberi dialógus, hiszen ebben a kommunikációfogalomban az élő rendszerek közötti interakción van a hangsúly. Ezt azért tehetjük meg, mert a buberi dialógusfogalom tágabb, mint a dialógust retorikai szituációban értelmező dialógusfogalmak.

A dialógus fogalomtörténetét, a kommunikációelméleti, nyelvészeti, irodalomelméleti, azon belül retorikai dialógusmegközelítéseket figyelembe véve a dialógus egyik legfontosabb aspektusának tekinthetjük retorikai megközelítést.

Forgó Sándor hivatkozik H. Varga Gyula *Kommunikációs ismeretek* c. munkájára¹⁵⁶, ahol a retorikai szituációról ezt írja: *„A kommunikáló szubjektum önmaga mint központ körül érzékeli a folyamatosan változó tapasztalati világot. Tudatában, memóriájában egyre gazdagodó ismeretanyag halmozódik föl, ezzel egyidejűleg kialakul benne egy definiálatlan, egyre markánsabb, lassan, de folyamatosan módosuló értékrend. Ez az értékrend (világszemlélet?) adja a kommunikáció önző hősének azt a 'körszínpadot', melyre föllépve környezetéhez szól. A beszélő ugyanis mindig az önmaga alkotta értékrendből indul ki, s azt hiszi, a világ olyan és csakis olyan, amilyennek ő látja. Mindenféle emberi megnyilatkozás valamely konkrét beszédhelyzetben jön létre. Ezt retorikai szituációnak nevezzük. Benne a kommunikátor valamilyen cél elérése érdekében beszédével hatni akar a hallgató(k)ra.”*¹⁵⁷

A kommunikációnak e fogalmánál, amely magát a kommunikációt egy beszédhelyzethez, retorikai szituációhoz köti, tágabb a buberi dialógus. Jób könyvében egy retorikai szituáció valósul meg, amely a buberi dialógusfogalommal is értelmezhető. Fordítva azonban nem igaz: a buberi dialógus nem értelmezhető a kommunikációelmélet retorikai megközelítésének keretein belül. *„A beszélő ugyanis mindig az önmaga alkotta értékrendből indul ki, s azt hiszi, a világ olyan és csakis olyan, amilyennek ő látja.”* Ez a retorikai szituációra vonatkozó magyarázat jól jellemzi a Jób könyvében elénk táruló beszédhelyzetet is, különösen a három barátak az empátiát nélkülöző, önmaga gondolatrendszeréből csak egy-egy pillanatra kitekintő magatartását.

¹⁵⁶ H. Varga Gyula: *Kommunikációs ismeretek*. Budapest: Hungarovox. 2000.

¹⁵⁷ Forgó, 2011. 50.

A retorikai szituációs megközelítésből kiindulva végigtekinthetjük a dialógusok sikerének kritériumait (ahogyan Horányi Özséb nevezi: a dialógusok sikerfeltételeit).¹⁵⁸ A retorikai szituáció három fő tényezője: a beszélő – a beszéd – a hallgató. E három tényező alkotja a beszédhelyzetet. Egymáshoz való viszonyuktól függ a dialógus sikere. Horányi Özséb szerint a dialógusnak alapvető feltétele, hogy eredménye legyen, például a résztvevők közös álláspontra jussanak. Ha ez nem sikerül, akkor nem beszélhetünk dialógusról. A dialógus sikerfeltételei Horányi szerint: legyenek résztvevők, legyenek egyenrangúak (például a megszólalás lehetőségeit illetően), értsék egymást, időben belátható legyen, legyenek nyitottak egymás iránt, tiszteljék egymást. E dialógusfeltételek összességének meg kell valósulnia ahhoz, hogy sikeres dialógusról beszéljünk. A Horányi Özséb által meghatározott dialógusfeltételek szerint Jób könyve dialógusai nem tekinthetők dialógusnak, hiszen a nyitottság és részben az egymás iránti tisztelet feltétele nem érvényesül.

Forgó Sándor megközelítésében a következők az eredményes kommunikáció feltételei:¹⁵⁹

„A közlés eredményessége vagy eredménytelensége azon múlik, hogy

a) a beszélő alkalmas-e az adott ügyben hatni a hallgatóságra

b) a beszéd alkalmas-e a kívánt hatás kiváltására

c) a hallgató fogékony-e az ügy iránt, elkötelezetté tehető-e az ügy mellett”

E három kérdést feltéve a Jób könyvében megjelenő beszédhelyzetre vonatkozóan az első kettőre nemmel kell válaszolnunk. a) A beszélő – Jób — végeredményben nem alkalmas az adott ügyben hallgatni a hallgatóságára.

b) A beszéde – ebből következően – nem éri el a kívánt hatást. A c) kérdésre válaszolhatunk igennel, ám az ügy iránti elkötelezettség ellenére a barátoknál nem történik meg a perspektívaátvétel, amelyet a dialógus sikerességének egyik kritériumaként értelmeztünk az előző részben. A retorikai dialógusmegközelítést figyelembe véve tehát Jóbnak a barátaival folytatott dialógusát sikertelennek tekinthetjük.

A fenomenológiai hagyományból Forgó összefoglalása a humanisztikus pszichológiával foglalkozó pszichoterapeuta Carl Rogers elméletét emeli ki, amelynek lényege, hogy az egyének a dialóguson keresztül ismerhetik meg önmagukat és a másikat.

¹⁵⁸ HORÁNYI Özséb: *A dialógusok sikerfeltételeiről*. In: *„Kezdetben van a kapcsolat” Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. Budapest:2013. 21-32.

¹⁵⁹ Forgó, 2011. p. 50.

A dialógus fogalmának a kommunikációt vizsgáló, egymással érintkező tudományterületek eredményeiben más és más, egymástól igen eltérő kritériumai és jellemzői vannak. Talán egyetlen jellemzőt találunk meg minden vizsgált kommunikációelméleti dialógusfogalomban explicit vagy implicit módon: a dialógus kommunikációs folyamat. A dialógus tehát történés, folyamat, változást eredményez. A dialógus résztvevőinek száma (egy, kettő, három, több..) egymáshoz való viszonyuk (egyenrangú vagy alárendelt is lehet), a dialógus tartalmi kritériumai, a dialógus eredményességének feltételei a különböző dialógusfelfogásokban mások és mások. A kommunikációelméletben megszületett dialógusfogalmak Jób könyvére alkalmazása a dialógus újabb aspektusainak vizsgálatát eredményezte. Jób könyve – mint láttuk az előző fejezetben – nyelvészeti értelemben kielégíti a nyelvészeti szempontból felfogott és kiemelt dialóguskritériumokat. Jób könyve a kommunikációelméleti dialógusfogalmak szerint nem tekinthető sikeres dialógusnak, mert benne a dialógus kritériumai hiányosak, a sikerfeltételek sérülnek: a résztvevők között nem valósul meg a nézetegyeztetés, a perspektívaátvétel, nem értik egymást, és alapvetően az egymás iránti tisztelet sem valósul meg.

5.5. Jób könyve mint dialogikus jogi szövegtípus

Jób könyvének dialogikus szerkezetét számos kutató vizsgálta a jogi szövegekhez való viszonyában is.¹⁶⁰ Párbeszédes része formai tekintetben követi a korabeli jogi szövegek struktúráját.

Az ausztrál evangélikus lekipásztor Ószövetség-kutató Norman C. Habel szerint Jób könyve jogi metafora, amit azzal indokol, hogy Jób használja a jogi szövegek nyelvezetét: vád, fellebbezés, felszólalás, védelem, ítélet, per jelentésű szavak jelenléte és az ezekre jellemző retorika. A jogi szövegekhez hasonlít abban, hogy nem spontán, élő párbeszédekből áll a dialogikus rész, hanem egymást követő, logikusan felépített, átgondoltságot tükröző, szerkesztett beszédekből. A dialógus ezekben a részekben formális, célja tehát itt nem az, hogy a benne részt vevő felek véleménye, nézőpontja közeledjen egymáshoz, hanem az, hogy a beszélőváltáskor előadják álláspontjukat, prezentálják véleményüket. Mondhatjuk tehát, hogy a párbeszédes forma itt keret, felszólalási lehetőség, mint egy tárgyaláson.¹⁶¹ Nincs szó valódi gondolatcsereéről, egymás nézőpontjára való reflexióról. Ha ez a reflexió hiányzik, akkor a párbeszéd tulajdonképpen csak formai sajátosság, nem tartalmi-gondolati szervezőerő. Ez esetben a dialógusstruktúrát inkább beszédfüzérnek nevezhetjük. Az előre megszerkesztett beszédek egymásutánisága a buberi dialógus értelmében nem tekinthető valódi dialógusnak, még párbeszédnek sem. A magyar nyelv lehetőséget ad egyetlen betű

¹⁶⁰ Lásd például:

FINGARETTE, Herbert: *The Meaning of Law in the Book of Job*, 29 Hastings Law Journal 1581 (1978).

HABEL, Norman C.: *The Book of Job. A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press. 1985. Internetes megjelenés:

https://books.google.hu/books?id=Ere7BwAAQBAJ&pg=PA45&lpg=PA45&dq=book+of+job+as+a+legal++text+structure&source=bl&ots=1KbT_afZn-&sig=ACfU3U37RaR6CkiJpV0y_shRUjC1ZU5sqA&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwjV8czag6fxAhUWgv0HHQUqDpUQ6AEwGXoECAYQAw#v=onepage&q=book%20of%20job%20as%20a%20legal%20%20text%20structure&f=false

BRENNAN, Michael Dick: *The Legal Metaphor in Job 31*. The Catholic Biblical Quarterly, January, 1979, Vol. 41, No. 1 (January, 1979), pp. 37-50. Published by: Catholic Biblical Association. Internetes elérés:

<https://www.jstor.org/stable/43714618>

Internetes elérés: https://repository.uchastings.edu/hastings_law_journal/vol29/iss6/13

MÁTHÉ-FARKAS, Zoltán: *A permetafora-modell alkalmazása az ószövetségi exegézisben. Jóbi szabadítás-metaforák kontextuális elemzése Walter Brueggemann hermeneutikai megközelítése nyomán*. Doktori értekezés. https://www.academia.edu/43332776/A_permetafora_modell_alkalmazasa_az_oszovetségi_exegézisben_Jóbi_szabadítás-metaforák_kontextuális_elemzése_Walter_Brueggemann_hermeneutikai_megközelítése_nyomán_c%C3%ADm_doktori_PhD_értekezés_összefoglalása

¹⁶¹ Habel, 1985.

cseréjével egy másik műfaj megnevezésére: párbeszédek helyett perbeszédokről van szó a barátok részéről. Érdekes megvizsgálni abból a szempontból Jób könyvét, hogy a perbeszédben a párbeszéd-struktúra hogyan jelenik meg. Megfigyelhetjük-e, hogy Jób megpróbál kapcsolódni a barátok beszédeihez, a barátok azonban maradnak a saját beszédeiknél? Mondhatjuk-e azt, hogy Jób (a szöveg retorikai jellemzőiből igazolhatóan) jobban törekszik a dialógusteremtésre mint a barátok? Vagy azt állapíthatjuk meg, hogy Jób is perbeszédet mond, akár a barátai?

Jób könyve szövegének jogi szövegekkel való összevetése igazolta, hogy számos helyen a jogi szövegekre jellemző fordulatokat tartalmaz, olyan szófordulatok jelennek meg benne, amelyek egyértelműen hozzákapcsolják a bírói-tanúi szövegekhez.¹⁶²

Például:

1. „Ő lép majd föl” (Jób 19,25): jogi szakkifejezés, mely a tanú vagy a bíró ténykedését jelöli (vö.: 31,14; MTörv 19,16; Iz 2,19.21; Zsolt 12,26).
2. ‘*ügyem szószólója*’ (Jób 19,25-27) Héberül „goel”): alapjelentése: a védelmező. Ezzel a szóval jelölték a családnak azt a tagját, akire adott esetben a vérbosszú kötelezettsége hárult (Szám 35,19). A goel általában a rokonainak megvédésére illetékes személy (vö.: Lev 25,23-25; Rut 4,3). Átvitt értelemben sokszor nevezik Istent Izrael goeljének (Iz 41,14; Jer 50,39; Zsolt 19,15), mert Ő védi meg a népet ellenségeivel szemben, s Ő szabadítja meg elnyomóitól. Ebben az értelemben gyakran található e kifejezés Izajás könyvének második felében (pl. 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 59,20): Isten az Ő népének ‘*megváltója*’. Nagyon is kézenfekvő tehát a régi szír és latin fordítás, mely Jób szavait így fordítja: „*él az én megváltóm*”. (Jób 19,25-27) Cook szerint ezt a szót kezesként lehet értelmezni, ami a Talmudban és a Misnában is szerepel: az utolsó fizetési lehetőség, az a személy, aki kiválthatja az adóst. A megváltó szónak semmiféle eszkatológiai tartalma nincsen Jób könyvében. Jób nem fejezi ki a túlvilági életben való reményét: „*Miután bőröm így elpusztult, testem nélkül fogok előtted állni*”.¹⁶³

¹⁶² COOK, Stephen: *A Reading of Job as a Theatrical Work: Challenging a Retributive Deuteronomistic Theodicy* Literature & Aesthetics 24 (2) December 2014.

¹⁶³ A goél fogalmának értelmezésében a Jób könyve teológiájába integrálható ‘*a váltság megfizetője*’ jelentést tartja relevánsnak Karasszon István, hiszen a goél időben elsőként felbukkanó jelentése — ‘goél haddam’, a bosszú végrehajtója — nem illeszkedik Jób könyve mondanivalójához. Ebben az értelmezésben a goél az az ember, aki egy földjének eladására kényszerülő elszegényedő embertől megveszi a földjét, hogy az a családban maradjon. Ő egyben a nyomorúságos helyzetbe került embernek legközelebbi rokona is. Ezt a kontextust figyelembe véve Jób is erre a goél-ra utalhat, aki kimentti őt nyomorúságából. KARASSZON István: *Jób Megváltója*. In: Az Ószövetség fényei. Veterotestamentica. Budapest: Mundus Egyetemi Kiadó. 2002. 187-197.

Norman C. Habel Jób kommentárjában a jogi szövegekhez való kapcsolódásáról a közel-keleti szövegpárhuzamok kapcsán ír.¹⁶⁴ A szerző az előszóban megjegyzi, hogy a Jóbbal kapcsolatos bármely kommentár, exegetikai munka, kritika nem képes teljes elemzést nyújtani a Bibliának e homályos és igen összetett könyvével kapcsolatban. Minden munkának megvan a választott módszere és értelmezési technikája, idézett tudósai, kiválasztott szövegkorpusza. Munkájában elsősorban a jogi szövegek metaforáira fókuszál Scholnik, Dick és Roberts alapján. Elemzése másik fókusza az irodalmi kifejezőeszközök használata a szövegben, amely összekapcsolódik az exegetikai elemzéssel. Vizsgálja a szövegben található struktúrákat, költői képeket, motívumokat, amelyek színessé teszik Jób könyve költői nyelvét. Habel Jób szövegében az irodalmi nyelv kifejezőeszközeinek széles körét vizsgálja, a felszíni struktúráktól kezdve a parallelizmuson, a kiazmuson, a metaforákon át az iróniáig. Foglalkozik a szövegben található szójátékokkal és célzásokkal, valamint az akkori nyelvben hagyományosnak számító szófordulatokkal is.¹⁶⁵ Elemzésében hangsúlyozza, hogy Jób könyve hallgatóságnak készült. A strukturalista Polzinra utalva Habel megállapítja, hogy a tapasztalat és a hit közötti ellentmondások váltakozása is egy felszíni struktúra mögötti struktúráját adja a szövegnek. Habel a bibliai dialógusra vonatkozóan idézi Robert Alter *The Art of Biblical Narrative* című könyvének 75. oldalát.¹⁶⁶ Alter arra világít rá, hogy a héber bibliai narratívák jellemzője, hogy a narratív rész után dialógus jön, ahol a szereplők éles vitákban állnak, majd ismét hosszabb-rövidebb narráció következik és a párbeszédes részekben a szereplők Istenhez való viszonya bontakozik ki. A görög műfajokkal összevetve jobbnak tűnik az ókori közel-keleti műfaj prototípusokkal összevetni, minthogy Jób könyve narratívája, cselekménye ezekkel a művekkel rokon: amelyekben az igaz ember meg nem érdemelt szenvedésben részesül, keserűen panaszkodik istenségéhez, aki meghallgatja és helyreállítja életét.¹⁶⁷

Sylvia Huberman Scholnik *The Meaning of mispat in the Book of Job* című 1982-ben megjelent tanulmányában¹⁶⁸ a *mispat* (igazságosság) fogalmának kétféle értelmezése

¹⁶⁴ Az ókori Jób-párhuzamokról lásd pl. STEWART, John: *The Book of Job as an Ancient Near Eastern Text*. <https://trinitycollege.edu/sc/uncategorized/3rd-article-in-a-series-on-the-book-of-job-and-reconciling-science-and-religion/>

¹⁶⁵ Habel 1985. 25.

¹⁶⁶ Habel, 1985. 26.

¹⁶⁷ Habel, 1985. 45.

¹⁶⁸ HUBERMAN SCHOLNICK, Sylvia (1982). *The Meaning of mišpat in the Book of Job* Journal of Biblical Literature Vol. 101, No. 4 (Dec., 1982). 521-529. *The Society of Biblical Literature*

mentén foglalkozik Jób könyvével, mint jogi szövegtípussal. Érvelése szerint a *mispat* héber szónak kétféle jelentésköre létezik: az igazságosság a jogi értelemben és az isteni uralkodás értelmében. Úgy véli, hogy Jób és barátai a jogi értelemben, a bíráskodás értelmében fogják fel a szót, míg a szerző, a narrátor a fogalom egy tágabb jelentése felé igyekszik 'terelni' az olvasót: az isteni igazságosság fogalma felé. Amíg a bíráskodás, az emberi értelemben vett igazságosságfogalom szerint gondolkodnak Jób történetéről, addig nem tudnak kikerülni a szenvedés-büntetés azonosításából. A *mispat* másik fogalma ezen túlmutat. Scholnik nagyon érdekes jogi helyzetként értelmezi a Jób könyvében létrejött szituációt. Jób vagy felperesként szerepel benne, amennyiben javainak jogtalan elkobzásáért és megsemmisítéséért perli Istent, vagy alperesként, valamiféle olyan bűn elkövetőjeként, aminek megismeréséhez azonban joga van, ha már a büntetést megkapta érte. Isten megjelenését annak jeleként értelmezi a szerző, hogy Isten elfogadja a perben való részvételt, ám sem alperesként, sem felperesként nem jelenik meg, hanem beszédében az isteni igazságosság fogalmát igyekszik az ember számára, az emberi korlátok között elérhetővé tenni, így kívül kerülve az emberi értelemben vett igazság és igazságszolgáltatás keretein. E beszédében Isten a világegyetem feletti hatalmát 'mispat'-nak nevezi.¹⁶⁹

5.6. Jób könyve, mint drámai dialógus

E kérdés tárgyalása előtt megkerülhetetlen Jób könyvéről mint irodalmi alkotásról is gondolkodni, hiszen a dráma mint irodalmi műnem az irodalmi alkotások klasszifikációjában szerepel. Jób könyvét világirodalmi alkotásként igen gyakran a legnagyobb filozofikus irodalmi művek — emberiségköltemények — között, például Dante *Divina Commedia*-ja és Goethe *Faustja* mellett említik, a bennük fellelhető teológiai kérdésfelvetések hasonlósága alapján. Jób könyve irodalmi alkotásként való vizsgálata gazdag hagyománnyal rendelkezik, a bibliakritika pedig új megközelítési módokat és szempontokat tett hozzá a könyv vizsgálatához.¹⁷⁰ A bibliakritika irodalomtudományi irányultságú szövegvizsgálati módja irodalmi szöveggént tekint a Bibliára.

<https://doi.org/10.2307/3260896>

¹⁶⁹ Scholnik, 1982. 521.

¹⁷⁰ Például Jób történetének ókori közel-keleti párhuzamaira is a bibliakritika és az összehasonlító vallástörténet hívta fel a figyelmet. Az ún. nevezett Jób-legenda sokféle megjelenését ismerteti pl. Muntag Andor *Jób könyve* című munkájában. (MUNTAG, Andor: *Jób könyve*. Budapest: Luther. 2003.) 25-27.

Disszertációm szövegfelfogásában Jób könyvét nem mint irodalmi alkotást vizsgálom, azonban a dialógusmegközelítések értelmezésében és Jób könyvére vonatkoztatásában az irodalomtudományi dialógusmegközelítés is szerepet játszik. Mivel a dialógus az irodalmi szövegekben mint műfaji jellemző is jelen lehet, sőt a drámai beszédmód alapformája, ezért a következőkben kitérek Jób könyvének és a dráma műfajának kapcsolatára is.

Jób könyve dialógusvizsgálata közben kihagyhatatlan annak a kérdésnek a körüljárása, hogy tekinthető-e drámának, azon belül tragédiának, hiszen megfelel a három fő tragédia-kritériumnak: a Prológuson és az Epilóguson kívül párbeszédes költői szöveg formájában íródott, a történetet jelölhetjük a köznapi szóhasználati jelentésében véve tragikusnak, amiben tragédia, azaz egy olyan esemény történik, amely megrázó erejű, és Jób szenvedése drámai erővel fejeződik ki beszédeiben. Szóltunk már arról, hogy a dialógus sokkal többet jelent mint forma, mint beszélőváltások megvalósulása, hiszen a dialógus alapkritériumainak tekinthető a nézőpontközeledés, az egymással párbeszédben álló felek konszenzusra jutása, a nézetegyeztetés megvalósulása. A dráma jellemzően dialógusokra épülő mű, tehát a kiindulópont, hogy Jób könyvét e szempontból értelmezzük, magától értetődő. A drámának, és ezen belül a tragédia műfajának természetesen nem elégséges feltétele a párbeszédes forma. Ennek a kritériumnak megfelel Jób könyve, de vegyük sorra a tragédia kritériumrendszerét, műfaji jellemzőit, hogy állást tudjunk foglalni azzal kapcsolatban, hogy Jób könyvét tragédiának tekinthetjük-e.

A tragédia megközelítéséhez mindenképpen vissza kell nyúlnunk Arisztotelész *Poétikájához*, amelyben a görög filozófus a tragédia műfaji sajátosságait, struktúráját is elénk tárja. Ha az arisztotelészi poétika alapján megvizsgáltuk Jób könyvét, akkor meg kell vizsgálnunk a tragédia műfajelméletben végbement változását is, hiszen a tragédia mint műfaj a klasszikus görög dráma időszakától számos átalakuláson ment keresztül. Ebben alapvetően követhetjük George Steiner mára már mindenképpen klasszikusnak számító munkáját, *A tragédia halálát*, amelyben a tragédia műfaj kétezer éves alakulását követi végig.¹⁷¹ Állásfoglalásunkhoz meg kell határoznunk, hogy milyen tragédia-felfogás szerint tekinthetjük-e Jób könyvét a dráma műnemébe tartozó alkotásnak. A kérdést el is utasíthatnánk abból kiindulva, hogy a dráma a klasszikus görög irodalomban keletkezett és annak kontextusában meghatározott műnem, nem választható el az ókori görög

¹⁷¹ STEINER, George: *A tragédia halála*. (Ford. Szilágyi Tibor) Budapest: Európa. 1971.

világsszemlélettől és ezzel a világsszemlélettel nem egyeztethető össze a bibliai zsidó világkép. George Steiner Jóh könyvét kiszakíthatatlannak tartja a bibliai világképből, és a görög világsszemlélettel körülvevő tragédia műfaját nem tartja összeegyeztethetőnek Jóh könyvével. *„Minősítő tartalomtól mentes műfaji megnevezésként a „tragédia” szó a dráma azon válfaját jelöli, melynek elsődleges rendeltetése az emberi szenvedés különböző ismeretelméleti, tanító vagy esztétikai célokból való színpadra állítása. Mint ilyen, a tragédia jelenléte minden olyan emberi társadalomban elvárható, ahol a dráma a nyilvános kommunikáció és szórakozás bevett formájaként használt”*¹⁷² A meghatározás első mondatának tartalmi vonatkozása szerint Jóh könyve is tekinthető tragédiának, a második mondat szerint, amely a tragédia társadalmi beágyazottságát is figyelembe veszi, a bibliai kontextusban a tragédia nem értelmezhető, hiszen a dráma, mint a szórakozás bevett formája, nem volt jelen a zsidó hagyományban.

*„Habár számos görög tragédiáról hajlamos az emberek a szeszélyes és közönyös istenségek kezében lévő tehetetlen játékszerekként ábrázolni, a tragédia elméletének legfőbb korabeli forrása, Arisztotelész úgy véli, hogy a tragikus főhősöket érő csapásoknak „valamely súlyos tévedés miatt” kell bekövetkezniük. Innen származik a hamartia (ἁμαρτία; bűn, drámai/tragikus hiba) elmélete.”*¹⁷³ Ezen arisztotelészi gondolat szerint Jóh könyve nem tekinthető tragédiának, legalábbis Jóh bűnének hiányából következően.

George Steiner Jóhról A tragédia halálában

*„Az életben megnyilvánuló tragédiának mindannyian tudatában vagyunk. Maga a tragédia, mint drámai forma, azonban korántsem egyetemes. A keleti művészet ismeri az erőszakot, a gyászt, a természeti katasztrófa vagy a cselszövevény pusztító csapásait; a japán színház teli van vadsággal és szertartásos halállal. De a személyes szenvedésnek és hősiességnek az a megjelenése, melyet tragikus drámának nevezünk, a nyugati hagyomány sajátja. (...) A tragédia idegen a zsidó világérzéستől. Jóh könyvét a tragikus látomás példájaként idézik. De ez a komor példázat a judaizmus szélső határán áll, s a tragédia követelményeivel szemben egy ortodox kéz még ide is beillesztette az igazságszolgáltatás követelményét”*¹⁷⁴

¹⁷² Steiner, 1971. 8.

¹⁷³ DING, Ersu: *Tragédia és modernitás. két félremagyarázott ok-okozati viszony*. (Ford.: Kvéder Bence Gábor) In: *Literatura*. 45. évf. 3. sz. (2019) 287-299.290.

¹⁷⁴ Steiner, 1971. 9.

Ebből az idézetből is kiderül, hogy Steiner nem tartja tragédiának Jób történetét. Úgy véli, hogy a tragédia, mint drámai műfaj a nyugati kultúrába illeszkedik. A fenti megállapításából arra következtethetünk, hogy a tragédia sajátjának véli a tragikus befejezést, a boldog befejezés kizárja az adott művet a tragédia kereteiből. Ezzel a steineri gondolattal vitatkozik Ersu Ding kínai irodalomtudós, aki kritikus módon vizsgálja Steiner tragédiáról írott könyvét.¹⁷⁵ Steiner álláspontja igazolására Jób 42,12-t idézi és értelmezi saját tragédiaelfogásához való viszonyában:

*„Isten jóvátette a szolgájára mért csapásokat, kárpótolta Jóbot szenvedéseiért. De ahol kárpótlás van, ott igazság van, nem tragédia. Ez az igazságkeresés a zsidó hagyomány terhe és büszkesége. Jehova még haragjában is igazságos. A megtorlás vagy a jutalom mértéke gyakran félelmetesen aránytalannak tűnik, s Isten malmai néha elviselhetetlenül lassan őrölnek. De senki sem kételkedhet abban, hogy Isten útjai az idők teljességében igazságosak, s nemcsak igazságosak, észszerűek is. A zsidó szellem szívvel-lélekkel vallott meggyőződése szerint a világmindenség és az emberiség rendje az ész számára hozzáférhető. Az Úr útjai nem céltalanok és nem képtelenek. Teljesen megérthetjük őket, ha az engedelmesség tisztánlátásával vizsgálódunk.”*¹⁷⁶

Szembeállítja a zsidó világképben meglévő rend és Isteni cél fogalmát a görög világképben meghatározó vak végzet és szükségszerűség fogalmával, és úgy véli, hogy a tragédia csak ebben a világképben születhet meg, mert az igazság és a tragédia fogalma kizárja egymást. *„A görög tragikus költők szerint azok az erők, amelyek életünket formálják vagy elpusztítják, kívül esnek az ész vagy az igazság birodalmán.”*¹⁷⁷ Itt megjegyezhetjük, hogy Steiner előbb idézett gondolatának, miszerint a zsidó szellem szerint a világmindenség az ész számára hozzáférhető éppen egyik ellenpéldája Jób könyve, amelynek talán egyértelműen levonható konklúziója, hogy Isten cselekedeteinek indokai az ember számára nem hozzáférhetőek. Jób elfogadja az Örökkévaló válaszát, és levonja belőle az emberre vonatkozó következtetést: *„Azért hát olyat hirdettem, amit nem értek, olyakat, a mik csodások nekem s nem tudom.”* (Jób 42,4) Az Örökkévaló válasza által, amely tekintélyerősítésnek, hatalomfitogtatásnak,

¹⁷⁵ DING, Ersu: *Tragédia és modernitás. Két félremagyarázott ok-okozati viszony.* (Ford.: Kvéder Bence Gábor) In: *Literatura*. 45. évf. 3. sz. (2019) 287-299.

¹⁷⁶ Steiner, 1971. 11.

¹⁷⁷ Steiner, 1971. 11.

ledorongolásnak is tekinthető lenne, Jób mégis megérti, hogy mi is az ember helye.¹⁷⁸ Az Örökkévalónak e válasza után is 'felajánlja' Jób a dialógust: „Halljad csak, majd beszélek én, hadd kérdelek, s te tudasd velem.” (Jób 42,4)

„A tragikus hőst olyan erők törik össze, amelyeket nem lehet teljesen megérteni, s amelyeken racionális oksággal nem lehet felülkerekedni.” Ennek alapján Jób története tragédiának tekinthető, hiszen éppen arról szoltunk korábban az igaz szenvedésének kérdése kapcsán, hogy az igaz ember szenvedése átlépi a racionalitás kereteit, Steiner szerint azonban Jób mégsem tragédia, mert a tragédiában jelen van a jóvátehetetlenség.¹⁷⁹ Jób történetében azonban Isten részéről megtörténik a jóvátétel, amit azonban emberi lélektani szempontból határozottan megkérdőjelezhetünk: jóvá lehet-e tenni gyermekek elvesztését újabb gyermekekkel, jóvátehető-e az okozott mérhetetlen testi szenvedések? Jób könyvében ez a jóvátétel sematikus, nagyon leegyszerűsítetten jelenik meg, amivel nem tud azonosulni a szenvedéseken már átesett ember, hiszen ez az egyszerű jóvátétel ellentmond a tapasztalatának.

Steiner említi a tragédiával kapcsolatban, mint a tragédia egyik követelményét, jellegzetességét a rejtőzködő, vagy rosszakaratú istent. A rejtőzködő Isten fogalma Jóbbal kapcsolatban igen fontossá vált Buber szemléletében, ám semmiképpen nem érinti a rosszakaratú fogalmát, ahogyan Steinernél felmerül. Steiner érvelése alapján feltehető a kérdés: Valami hasonlóságot láthatunk tehát a görög tragédiában az isteneknek kiszolgáltatott emberek és Jób sorsa között? Steiner gondolatmenetéből és az általa idézett tragédiafogalmakból úgy tűnik, hogy a szörnyű vég a tragédia egyik kritériuma kell, hogy legyen.

Összegezve George Steinernak a tragédia és Jób kapcsolatáról szóló elmélkedését, azt mondhatjuk, hogy Jób történetét nem tartja tragédiának, elsősorban azért, mert az igazságosság, amely Jób könyvében véleménye szerint érvényesül, kívül esik a tragédiában bekövetkező végzet fogalmán, másrészt azért, mert a tragédia a közösségi életben a nyilvános szórakozás bevett formája volt.

¹⁷⁸ Ugyanez a felismerés fogalmazódik meg a himnikus 8. zsoltárban, amelynek keletkezési ideje akár Jób könyvével egy időszakra, a fogság utánra is tehető: „Midőn látom egeidet, újjaid művét, holdat és csillagokat, melyeket megszilárdítottál—: mi a halandó, hogy megemlékszel róla, és az ember fia, hogy gondolsz reá?” A 8. zsoltár értelmezéséről, datálásáról lásd: <https://diaksag.drhe.hu/wp-content/uploads/2019/03/Zsolta%CC%81rok-jegyzet-2018-20192.-fe%CC%81le%CC%81v-1-1.pdf> pp 25-33.

¹⁷⁹ Steiner, 1971.13.

Stephen Cook is foglalkozik Jób könyvének mint színházi műnek a kérdésével.¹⁸⁰ Cook amellett érvel, hogy Jób könyve a deuteronomista teodícea ellen írott polémia. Ezt alátámasztja az, hogy a Mózes 5. könyvéből ismert jogi nyelvet használja.¹⁸¹ Jób szenvedései — Wolfersre utalva Cook szerint is — metaforaként vonatkoznak a zsidó nép pusztulására. Ez megegyezik az *Exodus Rabba* 26. részében olvasható midrásértelmezéssel. Buber is ezt az értelmezést fogadja el és erősíti saját Jób értelmezésében. A Jób 42,10-ben olvasható kifejezés - „*És az Úr megfordította Jób fogságát*” — harminc másik bibliai helyen egész Izrael pusztulására utal. Ez a sor mindig Izrael száműzetésére vonatkoztatva szerepel más bibliai helyeken, tehát ez a jóbi szakasz ezeknek a helyeknek az intertextjeként olvasható Wolfers érvelése szerint. Ez a szövegértelmezési mód egybehangzik a buberi bibliai hermeneutika módszerével, amelynek lényege éppen az, hogy a több helyen, más kontextusban előforduló ugyanazon tövek, szókapcsolatok, kifejezések - mint vezérszavak - értelmét a máshol előforduló kontextust figyelembe véve kell értelmezni. Wolfers szerint Jób könyve a zsidó nép próbatételének allegóriája.

A deuteronomista iskola szerint a szenvedés büntető jellegű, tehát akkor éri az embert, és a népet is, ha bűnt követett el. Cook felveti a kérdést, hogy Jób könyve szerzője azért használja kifejezetten és hangsúlyosan a Deuteronomium szövegének kifejezéseit, hogy annak állításait vegye célba, polemizáljon. A polémia, akárcsak a dráma, dialogikus műfaj. A babiloni fogságból visszatérőket nyugtalaníthatta a deuteronomista retributív erkölcs, és Jób könyve azért születhetett, hogy a visszatérő közösség kollektív bűnösségét feloldja, a szenvedésre a bűnön kívül más magyarázatot adjon. Wolfers felfogása szerint Jób könyve szereplője Izrael népe. Cook szerint Jób szerzője komikusan, szatirikusan használja fel a deuteronomista nyelvezetet, abból a célból, hogy a deuteronomista szenvedés-magyarázattal szembeforduljon. Mint írja, az eredeti arámi-héber szövegből erős irónia sugárzik. Ez azt bizonyítja, hogy nem a szórákoztatás volt a célja ennek a szövegnek, hanem az, hogy dekonstruálja a deuteronomista álláspontot. Az irónia jelenléte azt is sugallja, hogy Jób könyvét színházi vagy drámai műként kellene olvasnunk, érvel Stephen Cook. Konklúzióként Jób könyve drámához kapcsolásának kérdésében Cook azt vonja le, hogy a jogi

¹⁸⁰ COOK, Stephen: *A Reading of Job as a Theatrical Work: Challenging a Retributive Deuteronomistic Theodicy* Literature & Aesthetics 24 (2) December 2014.

¹⁸¹ Jób könyve és a Deuteronomium szövege közötti hasonlóságokat, szöveganalízisét Wolfers végezte el. Különösen a Deut. 28 és 32. fejezet és Jób könyve között a legnagyobb számú a kifejezésbeli hasonlóság. (lásd erről: D. Wolfers: *Deep Things Out of Darkness*. Grand Rapids. 1995. 112-114.)

terminológia jelenléte miatt leginkább törvényszéki, tárgyalótermi drámának tekinthető a mű, amelynek célja a deuteronomista retributív tannal való polemizálás volt, célközönségét pedig a fogságot elszenvedett visszatérő zsidó közösség jelentette, akinek továbbéléséhez ezt a kollektív bűnösséget igazoló terhet le kellett tennie. A retribúció és a kollektív bűnösség számos más bibliai helyen is megjelenik. Cook kiemeli, hogy Jób könyve olyan alternatívát kínált a szenvedés kérdésére, amely rezonált a fogság utáni nemzedék tapasztalataira.

A 'drámaíró', Jób szerzője egy száműzött népnek írt, amely megkérdőjelezte sorsának igazságosságát. Jób könyve nagy részben költői mű, ezért szövegében rendkívüli szerepe van a hangritmusnak, a szavak és szókapcsolatok, hosszabb szakaszok ismétlődésének, amit a költői szöveg sajátosságaként tartunk számon.¹⁸² Cook felhívja a figyelmet arra, hogy a szövegeket formális jellemzőik alapján két külön csoportra lehet osztani: A történelmi elbeszélések formája a *Tanach*-ban jellemzően prózai, a nem történelmieké azonban verses, költői szöveg. Ebből arra a következtetésre jut, hogy Jób könyve nem tekinthető történelminek. Maga a verses forma is azt sugallja Cook szerint, hogy fikcióról van szó. A retorikai vizsgálatok alapján az is megfigyelhető, hogy a Jób és barátainak beszédei más nyelvi regiszterbe tartoznak, retorikailag jelentősen különböznek. A barátok beszédei nem olyan kifinomultak, nem olyan díszítettek. Cook szerint a legkifinomultabb kifejezőmód az Úr beszédeiben található. Megállapítja, hogy egy költőtehetség dolgozott Jób könyve szövegén, hiszen stiláris, retorikai szinten elkülönítette a szereplőket beszédmódjuk szerint.

Ismeretes, hogy a *Tanach*-ban Jób könyve tartalmazza a legtöbb hapax legomenont. A hallgatóság ismerte ezeket a szófordulatokat, amelyek talán egy azóta nem ismert sémi nyelvből származnak. A tudományos konszenzus szerint a szöveg egyértelműen több kéz műve. Ezzel Buber nem ért egyet, és egy szellem által sugallt szövegnek tekinti. Cook arra a következtetésre jut, hogy Jób könyve alkalmas a színpadi előadásra, és feltételezhető, hogy eredetileg is színpadra íródott. A görög drámaírók számára mintát jelenthetett Jób könyve. Vannak szerzők, akik úgy vélik, hogy a színház inkább a héber Bibliával kezdődött, mint a görögökkel. Nem bizonyított és nem bizonyítható azonban, hogy a görög dráma gyökerei *Tanach*-beliek lennének. Jób könyvét görög mintára készült drámának is tartják.

Megjegyzendő, hogy Jóbnak más ókori színpadi művekkel való összehasonlítást nem végzi el Cook, hanem más bibliai műfajoktól való különbözőségét emeli ki. Hangsúlyozza,

¹⁸² A *Tanach*-nak több része is verses formában íródott Jób könyvén kívül: Tehillim, Sir ha-Sirim, Mislé, Debóra éneke, Mózes éneke, Jeremiás Siralmai 3:1-66), Habakuk 3. fejezete, stb.

hogy Jób könyve *Prológus*ának drámainak nevezhető szövegmintázata van, amely dramaturgia szempontból fontos: A „*Csak én menekültem meg, hogy elmondjam neked*” kezdetű rész ismétlődik, Jób minden veszteségének bejelentésénél. Ennek az ismétlésnek előrevetítő szerepe van, mert ahogy felhangzik, a hallgató már tudja, hogy ismét valamilyen veszteségről ismertetése következik. Ebben a szerkesztettségben —amely a történelmi elbeszélésekre nem jellemző — is a drámához kapcsolódó elemet fedezhetünk fel. Cook felveti, hogy Jób nem életszerűen reagált az őt ért veszteségekre: belegyező kijelentéssel elfogadta gyermekei elvesztését (Jób 1,21: „*az Úr adta az Úr elvette*”) de drámai erővel reagált az őt ért testi szenvedésre, betegsége. Ez a valós életben talán fordítva történne. Mi lehet ennek a dramaturgiának a magyarázata? A veszteségeken keresztül a szenvedés egyre inkább kerül fizikailag közel Jóbhoz: először vagyonát, jószágait, majd gyermekeit veszíti el. Ez a közeledő, Jób lényé számára egyre kisebb teret adó csapássorozat a terjedő tűz képét juttathatja eszünkbe. Úgy gondolom, hogy a csapások Jób személyéhez való fokozatos közelítése is szerkesztettségre utal, és a drámaiság fokozásának eszközeként foghatjuk fel. Cook szerint azonban Jóbnek ez az irreális válasza is a satíra eszköze. A szerző egyik következtetése, hogy az ironikus nyelvezet, a paródia elemei által Jób szerzője nevetségessé teszi az uralkodó deuteronomisztikus nézetet.¹⁸³ Másrészt, tanulmányának végső konklúziójaként kiemeli, hogy Jób könyve arra példa, hogy az Istennel való őszinte kapcsolat, a szembesülés a kiszolgáltatottsággal, a harag és a kétségbeesés artikulációi arra vezetik az embert, hogy Istennel lehet beszélni. Ez a konklúzió is Jób dialógusolvasatának relevanciáját támasztja alá. Cook szerint Jób könyve arra is példa, hogy „*a Szentírás beszélget önmagával, mivel más Bibliai szövegekre támaszkodik*”, tehát benne a dialógusnak az a tág felfogása érvényesül, amely magát a gondolkodási folyamatot is dialogikusnak tartja.

Cook a prológusban megjelenő istenképet komikusnak tartja, mert Isten itt 'átverhető'. Véleményem szerint Jób szerzője nem Istent teszi ekképpen komikussá itt, hanem iróniával kezeli a deuteronomista történetírást, tehát valójában azt mutatja be, hogy a deuteronomista szemléletből milyen komikusan kellene Istenre tekinteni. A paródia részeként jelenik meg az irónia. Cook azt is felveti, hogy Jób könyve szerzőjének egyik célja az volt, hogy meghökkentse a közönséget. Jób könyvében fel sem merül a Vádló hibáztatása Jób szenvedése miatt. Maga Jób is az Urat hibáztatja nyomorúságáért (Jób 11,8, 19,21: „*Isten*

¹⁸³ Cook, 2014. 63.

keze lesújtott rám”) Habel megjegyzi, hogy Jób végig közvetítőket keresett, hogy Istennel szemben támogassák őt, döntőbírókat keresett ’peres’ ügyében, ahol Isten volt az alperes. Végül pedig maga Jób vált közvetítővé a barátok és Isten között, hiszen Jóbbhoz küldi őket, hogy mutassanak be égőáldozatot, amely megmenti őket az Úr haragjától (Jób 42,8)

Cook kiemeli, hogy mind a prológusban, mind az epilógusban drámai eszközökkel él a szerző. Jób számára nem ismert az az információ, ami az olvasók számára kiderült a Prológusból, tehát az, hogy Isten büntetlennek tartja Jóbot. Ebből az információból azonban az következik, hogy a barátok érvelése végig téves. Mivel már a Prológusban tudatja ezt a szerző, az olvasó mindvégig kritikával szemlélheti a barátok érvelését, ezáltal komikussá is válnak. Ez a dramaturgia lehetővé teszi a deuteronomista retribúció tan komikussá tételét.

„Jób beszédeiből úgy tűnik, hogy neki magának nincsen magyarázata az emberi szenvedésre, és polemikus válaszai nem javasolnak új teodíceát. Egyszerűen lerombolja barátai elméleteit anélkül, hogy alternatív magyarázatot adna. Számára a kérdések nem egyszerűen elméleti jellegűek, mélyen személyesek. Ő ártatlan, mégis szenved, ő vétlen, mégis megbüntetik: és szerinte ez igazságtalan, és saját érveinek súly arra kényszeríti igazságot követeljen. De kitől? Ki fog szólni a védelmében, ki fogja helyrehozni az igazságtalanságot.” (Cook 2014:65)

A Prológus is elmondja az olvasó számára azt, amire Jób a szenvedései folytán jön rá: Isten az ő szenvedéseinek az oka. Jób követeli, hogy bíróság elé állhasson. Mondhatjuk úgy is, kiegészítve Stephen Cook megfogalmazását, hogy Jób valójában egy perbeszéd keretében igyekszik eljutni a párbeszédhez. Cook egy bírósági tárgyalás drámájának tartja Jób könyvét, amely a mennyei bíróságon kezdődik. Ebben a műben tehát a polémia érintkezik a drámai műnemmel.

Nagyon érdekes, kissé radikális, de tovább gondolandó felvetése Cooknak, hogy nem is Jób szenvedései vannak a középpontban, hanem az, hogy Isten perbe került. A deuteronomista teodícea megkérdőjelezése áll a középpontban.

Hevesi Sándor említi keresztény drámaíró papokról írt munkájában Jób könyvéről, mint drámai jellegű műről Godineznek a *Los Trabajos De Job* c. drámájával kapcsolatban: ¹⁸⁴
„Godinez egész csomó egyházi tárgyat dolgozott fel a melyek közül legérdekesebb a “Los Trabajos de Job” című (Jób megpróbáltatása), pusztán a tárgyánál fogva is. Jób ugyanis egyetlen alakja a Bibliának, aki szinte drámai világításban tűnik elénk s vannak dramaturgok,

¹⁸⁴ HEVESI, Sándor: *Drámaíró papok*. Magyar Szemle, 1899 (11. évfolyam, 1-53. szám)1899-01-29 / 5. szám

a kik Jób könyve alapján zsidó drámáról is beszélnek, ami mindenesetre nagy túlzás. Annyi bizonyos, hogy Jób története már a folytonos fokozásnál fogva is drámai, a megoldás a Bibliában fölséges s a drámaírónak nem volt sok baja a megszerkesztéssel és egységes művet alkotott, ha nem tudott is fölemelkedni a Calderon-féle dráma megragadó poéziséhez.”

Megfigyelhetjük tehát Jób könyvének drámához való viszonyát vizsgálva, hogy egymással ellentétes álláspontok is megjelennek: egyrészt származtatják a görög drámát Jób könyvéből, másrészt egyes szerzők igazolva látják azt, hogy Jób könyve valójában egy euripidészi szerkezetű dráma héber nyelvű változatának tekinthető. Mindenképpen megállapítható, hogy Jób könyve drámainak nevezhető szerkesztettségével komoly feladatokat adott a kutatóknak a görög dráma eredetét illetően is.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Jób könyvéről, mint drámai alkotásról lásd még:

HIRSCHFELD, Ariel: *Is the Book of Job a Tragedy?* In: The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics. Eds.): Leora Batnitzky, Ilana Pardes. De Gruyter. 2015. 9-36. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk23h.5>

MESHEL, Naphtali: *Whose Job Is This?: Dramatic Irony and double entendre in the Book of Job.* In: The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics. Eds.: Leora Batnitzky, Ilana Pardes. De Gruyter. 2015. 47-76.

6. Metadialógus: Jób könyve mint *dialogustörténet*

A hallgatástól a találkozásig: a megszólalás és a megszólítás reflektáltsága Jób könyvében

„Ha hallgatnom kell kimulok.”

(Jób 13,19)

Jób könyvének 'drámai' csúcspontjai közül az utolsó az, a 38. fejezettel kezdődően, amikor Jób végre valójában meghallja az Örökkévaló¹⁸⁶ hangját, az Örökkévaló megszólítja őt. A szöveg ehhez a csúcsponthoz, azaz a megszólításhoz, a korábbi fejezetekben bemutatott formális dialógusstruktúra 'kapaszkodóján' keresztül juttatja el az olvasót, és miközben az olvasó ezen halad, követve a szereplők gondolatmenetét, végigköveti a *valódi dialógus*¹⁸⁷ kibontakozásának útját is, amelyen az Örökkévalóval való kapcsolatfelvétel próbálkozása a *közvetett említés* felől egészen a *közvetlen dialógus*ig teljesedik ki. Jób mindvégig erre a megszólításra várt, barátaival folytatott párbeszédei is mind az Örökkévalóval való dialógus felvételére irányulnak.

A kapcsolatfelvételnek szenvedéssel teli próbálkozásai, Jób dialógushoz való rendületlen ragaszkodása a megszólalás-megszólítottság terében a közvetettségtől a közvetlenség felé haladva számos fázison keresztül bontakozik ki. Ebben a fejezetben ezt a meglepően sok fokozatból álló 'crescendo'-szerű dialógus-kibontakozási utat mutatom be a megszólalásra, megszólításra, a beszédre utaló kifejezések vizsgálatán keresztül.

A rejtett dialógusok közül az e fejezetben megmutatandó dialógusfejlődési folyamat

¹⁸⁶ Az Örökkévaló héber megfelelője (יְהוָה), amely a költői szakaszban (3–37. fejezet) egyáltalán nem fordul elő, ott a beszélők végig *El*, *Eloah* vagy *Saddaj* megszólításokat használtak, a 38. fejezetben visszatér, ami azt jelzi, hogy most, a prólógus után újra maga a szövetség Istene lép színre. Jób könyvében az istennevek elkülönülése a prózai és a verses részekben tudatos szerkesztői eszköz, mely rávilágít az egyik fő teológiai dilemmára: Isten megismerhetőségére, Isten arcainak sokféleségére. Egy Isten különböző aspektusaira hívják fel a figyelmet az istennevek és szövegben való elhelyezkedésük. A JHWH elnevezés (יְהוָה) közel harmincszor szerepel a szövegben, szinte kizárólag a prózai részekben. Az IMIT magyar fordításban az 'Örökkévaló' elnevezés szerepel e helyeken. Ez az elnevezés jelzi a tetragrammatonban rejlő létige 'lesz–van–volt' szemléletét. Az Él (אֵל, Isten) istennév, amely a legrégebb elnevezése Istennek, ötvenötször szerepel a költői részekben. Az Eloah (אֱלֹהִים) istennév egyes számú alakja csaknem negyvenszer fordul elő, a Tanachban itt fordul elő legtöbbször. Az Elóhim (אֱלֹהִים) többes számú alak, amely a Tanachban nagyon gyakori, a keretelbeszélésben és 38,2-ben hangzik el, de ritka a párbeszédokban. Saddaj, a Mindenható (שַׁדַּי) Jób és a barátok beszédeiben fordul elő. A Teremtő megnevezés (בּוֹרֵא בֹרֵא) és (עֹשֶׂה, ószek) ott szerepel, ahol a szöveg hangsúlyozza az emberi lény korlátait (pl. 33,6; 35,10). A prózai prólógus és epilógus JHWH-t említi, ezzel az olvasó azonnal a szövetség Isténét ismeri föl. A költői vitákban viszont a résztvevők El, Eloah és Šaddaj nevekkal beszélnek egy „távoli” Istenről, akinek útjai kifürkészhetetlenek.

¹⁸⁷ Buberi fogalomhasználat (a dolgozat 5.1. részében kifejtve megtalálható a magyarázata)

– mint Jób könyve dialógustörténéseinek egyik megnyilvánulása — a szövegnek azokra a lexikális-szintaktikai elemeire és szemantikai struktúráira fókuszálva tárható fel, amelyet a dialógus problematizálódásához köthető fogalmakkal vizsgálhatunk. Ezek a hallgatás fogalmától a személyes találkozásig végigkövethetőek a szövegben. Megfigyelhető, hogy a megszólításig, a valódi találkozásig vezető úton a közvetettségől a közvetlenség felé is halad Jób Istenhez való viszonya, kommunikációra törekvése.

Az, hogy a szöveg magában hordozza a dialógusfejlődés folyamatát, azaz benne – mint látni fogjuk – erősen reflektált a megszólalás és a megszólítás problémája, disszertációmnak azt a tézisét erősíti, hogy Jób könyvében a dialógust – több aspektusát tekintve is – központi, struktúrateremtő és jelentésalakító fogalomnak tekinthetjük.

A *dialógustörténet* követése, a dialógusszituáció megvalósulásának akadályoztatottsága Jób lelkiállapotának változásaival együtt értelmezhető. Ez a lelkiállapotkövetés gyakran meg is jelenik a Jóbbal kapcsolatos szakirodalomban. A túrásból a zaklatottságba tartó változást, amely Jób beszédeiből egyértelműen kitűnik, valamint Jóbnek az igazsága melletti kitartását és általa Isten igazságosságának megkérdőjelezését fontosságához mérten Jób könyve mondanivalójának megfogalmazásakor hangsúlyosan kezelik a kutatók. Megfigyelhető azonban a szövegben a megszólalásra való reflektív kifejezéseket figyelembe véve, ezekre fókuszálva az is, hogy e lelkiállapotváltozás 'mozgatója' valójában a dialógus-felvételre való felkészülés, a dialógus keresése.

Eddigi kutatásaimban nem találtam olyan, Jób könyvét következetesen a dialógus megvalósulásának útját végigkövető megközelítésmódot, amely a buberi dialógusfilozófia figyelembe vételével született interpretációt jelent. Ha Jóbnek ezekre a kijelentéseire, felkiáltásaira, kérdéseire fókuszálunk, akkor lelkiállapotváltozása dinamikájának megfelelően, azzal párhuzamos folyamatként az Istentől való távolodás és a hozzá való közeledés dinamikáját is leírhatjuk. Jób a 'türelmetlenségi szakaszban' - nevezzük így Jób prológon és epilógon kívüli megszólalásait – folyamatosan és fokozatosan arra készül, hogy beszélhessen Istennel, amint azt következő elemzésemben alátámasztom. A megszólalás és megszólítás problematikája a dialógus felőli olvasatokhoz kapcsolódik, hiszen a dialógus alapfeltétele, 'előkészítése' a megszólításra való felkészülés.

Ha a megszólalásra való igény, a beszéd szükségességének önreflektív kifejezéseit keressük a szövegben, azt láthatjuk, hogy Jób számos szellemi pozícióváltáson megy keresztül míg eljut odáig, hogy megszólítja Istent. A következőkben ennek a hallgatástól a találkozásig vezető folyamatnak a fázisait mutatom be — az IMIT magyar nyelvű bibliafordítás szövegét alapul véve — a megszólalás reflektáltságára helyezve a hangsúlyt.¹⁸⁸

0. Csend – Reflektátlanság

Kiinduló állapotnak tekinthetjük azt az állapotot, amit a Prológusban megtudunk. Azért nevezhetjük nulladik állapotnak, mert a próbatétel előtti állapothoz tartozik, így tulajdonképpen Jóbnek Istentől való távolodása előtti szakaszból van szó, de mégis kiinduló állapot, mert Jóbnek Istenhez való viszonyát ettől a ponttól kezdve ismerjük meg: életében elégedettség uralkodik, családja és ő egészséges, gazdag, lelki élete is rend szerint, pontosan ugyan nem részletezett, de vallásának nevezhető szokásokat követve zajlik. Jób istenfélő, feddhetetlen, gonosztól tartózkodó, a bűnökért égőáldozatot mutat be, még felnőtt gyermekei vélt vétkeiért is.¹⁸⁹ Épp ez az elégedettség az, ami a Vádló kérdéséből ösztönzi: „*Ok nélkül féli-e Jób az Istent?*” (Jób 1,9)¹⁹⁰ A próbatétel előtti állapotról érdemes megjegyezni, hogy benne a dialógus teljesen reflektátlan, ha a dialógusnak a 'beszélgetés' értelmére támaszkodunk, hiszen nincs megszólalás, megszólítás, kérdés, nyelvileg explicit párbeszéd, de ha a dialógus tág értelmezését vesszük figyelembe, amely leginkább a '*kapcsolat/találkozás/viszony*' szavakkal jelölhető¹⁹¹, akkor Jób és az Örökkévaló kapcsolatáról a szöveg alapján tehetünk valószínűleg érvényes állításokat, amelyek a kapcsolat alakulásának és a dialógus problematizálódásának szempontjából fontosak lesznek és kiindulópontot jelentenek a dialógus-kibontakozási folyamat bemutatásában. Kérdésként tehető fel, hogy a *valódi dialógus*, a *találkozás csendje-e* ez a reflektátlan állapot?¹⁹²

¹⁸⁸ Az egyes szakaszokat a megszólalás fázisára, a dialógus állapotára utaló, általam alkotott, olykor metaforikus névvel nevezem meg.

¹⁸⁹ A kiinduló állapot a teljesség, a 'kerek egész' Jób életében.

¹⁹⁰ A könnyebb követhetőség kedvéért - ellentétben a szakirodalomra való hivatkozásokkal - a bibliai idézetekre a főszövegben hivatkozom az idézet után tett kerek zárójelben.

¹⁹¹ A dolgozat korábbi fejezetében kifejtett fogalomhasználat

¹⁹² Ha elfogadjuk azt a lehetséges értelmezést, hogy Jób a története folyamán olyan tudáshoz jut tapasztalatai által, amelyek alapvetően ébresztik rá arra, hogy eddigi tudása Istenről leegyszerűsített volt, akkor mondhatjuk, hogy a nulladiknak nevezett állapot nem a *valódi dialógus* csendje. Annál is inkább, mert Jób történetében az addig elfogadott bölcsességlogika felbomlását is végigkövethetjük: Jób a

1. Tárt karok – elfogadásra törekvés

Jób könyvéből talán a legtöbbet idézett rész: „*A jót ugyan elfogadjuk Istentől, és a rosszat ne fogadjuk el?*”¹⁹³ (Jób 2,10) A hosszantűről Jób képe¹⁹⁴ a Prológusból, Jób könyve prózában íródott részéből származik, amelyet a szakirodalom egyöntetűen egy korábbi Jób-hagyományból eredeztet, amelyet Jób könyve szerzője valószínűleg több lépésben szerkesztett, amíg a könyv a ma olvasható kanonizált formáját el nem nyerte. A redakció lépéseire, fokozataira a kutatás nem tudott egyértelműen rávilágítani. Jób a versben írott beszédekben már nem az engedelmes, türelemmel tűrő ember, hanem érteni akaró, szenvedésének okát kutató, és később Isten igazságosságát határozottan megkérdőjelező alak.¹⁹⁵ A tűrés és a 'türelmetlenség' közötti ellentétet, amely a Prológus és Epilógus, mint keretelbeszélés-együttes és a versben írt beszédek között feszül, talán mondhatjuk, hogy a Jób-értelmezések nagy része megfogalmazza. Ez a dialógus-szakasz a próbatétel kezdete: Jób tudatában van annak, hogy a jón kívül a rosszat is el kell fogadni Istentől: „*Mezítelen jöttem ki anyám méhéből s mezítelen térek vissza oda; az Örökkévaló adta s az Örökkévaló elvette: legyen áldva az Örökkévaló neve!*” (Jób 1, 21)¹⁹⁶ Jób válasza feleségének: „*A jót ugyan elfogadjuk Istentől és a rosszat ne fogadjuk el?*” (Jób 2,10) Jóbnak e válaszát egy tudáson és elváráson alapuló válaszként is felfoghatjuk: tudja, hogy ez a tanítás, a bölcs ember e szerint cselekszik. Ebben a lelkiállapotban a tudatosság még nem szorul háttérbe a fájdalom okozta érzelmek mögött.

nulladik állapotban még ugyanannak a bölcsességlogikának a híve, amelyekkel később barátai próbálják meggyőzni igazukról. Jób éppen ezen a gondolkodásmódon lép túl.

¹⁹³ Jób 2,10 (Dolgozatomban a bibliai idézeteket az IMIT Biblia fordítása szerint közlöm: *Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia két kötetben*. Budapest: Makkabi, é. n.

¹⁹⁴ „A könyv keresztény utóélete igen egyoldalú volt: elsikkadt Jób kétkedő, viaskodó természete, s a hős a jámbor sztoicizmus képviselőjévé vált.” Írja Komoróczy Géza. Az említett értelmezési hagyomány mára igen meghaladottá vált a keresztény teológiában is. (Világirodalmi Lexikon 5. kötet.)

¹⁹⁵ RÓZSA Huba: *Az Ószövetség keletkezése*. Budapest: Szent István Társulat. 2002. 356.

¹⁹⁶ E vers második mondata gyász, veszteség esetén elhangzik a halálhír fogadásakor. Jób könyve gazdag forrása a zsidó hagyományokban a gyással kapcsolatos szokásoknak. Néhány szokást, amely a betegséggel, temetéssel, gyással kapcsolatos, Jób könyvéből eredeztet a zsidó hagyomány. Erről lásd pl. OLÁH János: *Judaisztika*. Budapest: Bookmaker. 2005. 140-160.

A dialógus-szemponthoz az azt mondhatjuk erről a szakaszból, hogy Jóbban még nem születik meg a megszólítás igénye, Istenhez való viszonyát kötelességteljesítésként értelmezhetjük. A dialógus kibontakozása szempontjából ez az állapot statikus, nem termékeny, mert ekkor Jób még nem tartja átértékelendőnek Istenhez való viszonyát.

2. Hallgatás

Az elfogadást követő szakaszban jelenik meg a megszólalás problémájának első megnyilvánulása, amely éppen a megszólalás hiányát fogalmazza meg. A 2. fejezet 13. versében olvassuk: *„És ültek vele a földön hét nap és hét éjjel...”*¹⁹⁷ Az (együtt)hallgatásban kifejeződik az együttérzés¹⁹⁸ (Én-Te viszony), és a 'nincsenek szavak' állapota, azaz a megdöbbenés is: Jóbot, aki gazdag tekintélyes ember volt, fejedelemtént látták utoljára, és most nem ismernek rá. (Jób 2,12) A szöveg szerint kifejezett szándék a barátok részéről a részvét és vigasztalás: *„Senki sem szólt hozzá, mert látták, hogy igen nagy a fájdalma.”* (Jób 2,13) A hallgatás, amelynek háttérében a részvét és az együttérzés áll, a buberi fogalmakkal megnevezve Én-Te viszonyként fogható fel.¹⁹⁹ A buberi dialógusfelfogás szerint a hallgatás is a dialógus egy formájának tekinthető, az együtt hallgatásban formálódik a közös megértés, és a hallgatás tere: a között.

3. Harag – Monologikus állapot

¹⁹⁷ Ez a mozzanat a zsidó vallásban ma is a gyásszal kapcsolható össze: *„Az áninut (mély fájdalom) állapotból közvetlen átmenet a temetéstől (...) számított hét napig tartó következő gyászperiódusba a sívába. Ezen időszakot nálunk, egy jellegzetes előírásról elnevezve 'süvet ülni' (jiddis) néven emlegetjük.”* Oláh, 2005. 149-150.

¹⁹⁸ E bibliai vershez, a beteglátogatás szokásához kapcsolható: *„A beteget meglátogatni a Talmud szerint azért is szükséges, mert a látogatása ténye már megszünteti a beteg fájdalmának 1/60 részét.”* Oláh, 2005. 140.

¹⁹⁹ *„A kölcsönösség, mint létezésünk bejárata. (...) Hogyan is van ez az emberek közötti Én-Te viszony? Valóban mindig a teljes kölcsönösség jegyében áll? Mindig képes erre, mindig módja van erre? Nincsen-e mint minden emberi dolog, kiszolgáltatva a gyarlóságunk szabta korlátoknak, s nem érvényesülnek-e benne az együttélésünk belső törvényeiből származó korlátok? E két akadály közül az egyik eléggé ismert. Minden, azon kezdve, ahogyan nap mint nap találkozik a tekinteted a 'felebarátodéval', akinek végül i szüksége van rád, s mégis az idegen hideg megvetésével viszonzza pillantásodat (....) A teljes kölcsönösség kegyelem, mindig készen kell lenned rá és sohasem lehets bizonyos benne, hogy eléred.”* BUBER, Martin: *Én és Te*. Európa, Budapest, 1999. 157.

A hét napos hallgatás után Jób „*felnyitotta száját és megátkozta napját*” (Jób 3,1). A vesztesség és a szenvedés kimozdítja a csapások előtti elégedettségéből: hirtelen megátkozza születése napját – ez megszólalásának első mozzanata. A szövegnek ezen a helyén ragadható meg a Prológus hosszantűző Jóbjának erőteljes lelkiállapotváltozása, Istenhez való viszonyának hirtelen megváltozása: Istent rémisztőnek tartja, nincs előle menekvése. A teljes kiszolgáltatottság állapota saját létezése ellen fordítja Jóbot. Megnyugvás volna tehát a Seolba jutnia: „*Ott felhagynak a gonoszok a háborgással, és ott nyugosznak a fáradt erejűek.*” (Jób 3,17). A megszólalás fogalma felől tekintve azt mondhatjuk e szakasról, hogy Jóbtól Isten felé nem fogalmazódik meg kérdés, nincs megszólítás, nincs felszólító módú kérdés sem. Jób Istenről még nem állít semmit. Beszéde ebben a szakaszban önreflektív. Nincs a buberi értelemben vett viszony, nincs dialógus. Jób nem szól Istenhez, nem is fogalmazódik meg a dialógus igénye, mert nem bízik Istenben. Nem fordul hozzá bajában, nem kér segítséget.

4. Ő és Az, a Te helyett

A harmadik fázishoz képest a közvetlen kommunikáció felé való közeledés, figyelhető meg abban, hogy Jób Istenre vonatkozó közvetett kérdést intéz a hallgatóihoz: „*miért ad a szenvedőnek világosságot s életet az elkeseredett lelkűeknek? (...) a férfinak, kinek útja el van rejtve, a kit az Isten körülkerített?*” (Jób 3,20 -3,23) Már Isten szándékairól gondolkodik, de egyes szám harmadik személyben beszél róla, még a megszólítás képtelenségében. A 3. személyű megnevezés mindenképpen személytelenebb a 2. személyű megszólításhoz képest. Jób csapdában érzi magát, áldozatnak, akit Isten foglyul ejtett. Az ezt követő 4. és 5. fejezet Elifáz első beszéde, amelyben a megszólításra vonatkozóan azt figyelhetjük meg, hogy Jób nem szólítja nevén egyik barátját sem. A szólás kényszerét érezve a három látogató közül Elifáz kezdi a választ. Elifáz – a valószínűleg legidősebb, legbölcsebb és legtöbb empátiát mutató alak – Jób méltatásával kezdi a beszédet. Dicséri Jóbot: „*Nemde istenfélelmed a te bizodalmad...*” (Jób 4,6) De következő mondataiban már megítéli Jóbot: „*Amint én láttam: kik jogtalanságot szántottak és bajt vetettek, azt aratják is.*” (Jób 4,8) Elifáz beszédében is megjelenik a dialógus-szituáció, a párbeszédkészség mint probléma. Elifáz így kezdi beszédét: „*Vajon, ha szólni próbálnánk hozzád, terhedre volna-e, de visszatartani a szavakat ki bírja?*” (Jób 4,2) A hét napos együtt hallgatás az együttérzésről és a támogatásról

tanúskodik. Nem szólítják meg a gyászolót, hanem együtt hallgatnak vele. Elifáz számára – amint az a 4. fejezet 2. verséből kifejeződik – kérdéses az, hogy a beszéd, a megszólalás segítség-e Jób számára. Együttérzésről és a szenvedő helyzetébe helyezkedés képességéről tanúskodik ez a megszólalás. Értelmezhető ez úgy is, hogy az együtt hallgatásban jobban kifejeződik az együttérzés, mint a beszédben. A hallgatás lehet a másik melletti jelenlét, folyamatos figyelem a másik ember felé, érzelmi állapotának felismerése. Ismét csak a dialógus tág értelmezésére utalva mondhatjuk, hogy a másik ember felé a hallgatás állhat közelebb a valódi dialógushoz, mint a beszédben megvalósuló párbeszéd.

5. Kérés

A megszólítás előtti állapotnak nevezhetjük azt, amikor közvetett módon, az Én-en belül fogalmazódik meg a kérdés. Jób nem szólítja meg Istent, képtelen még erre, nem imádkozik hozzá, de kifejezi, hogy tőle várja kérése beteljesedését. Második beszédében Jób az Örökkévalóhoz szól közvetett módon: *„Bárcsak beteljesednék kérésem s reményemet megadná Isten”* (Jób 6,8) Fontos kiemelni azt is a megszólítás reflektáltságának szempontjából, hogy a monologikusnak tűnő beszédben találjuk meg a dialógusra való törekvés kifejeződéseit, az egyes szám 2. személyű Te-beszéd helyett a harmadik személyű formákban, de ez a grammatikai forma nem fedti el az *Én-Te* kapcsolatra törekvés szándékait, amelyeket a szöveg itt az óhaj formájában hordoz.

6. Kérdés belső beszédben

Jób költői kérdéseket tesz fel, amellyel már kitekint az én-ből, kezd kilépni az én-én kommunikációból, de még mindig nincs második személyű megszólítás: *„Mi az erőm, hogy váraкоzzam, és mi a végem, hogy tűrtessem magam?”* (Jób 6,11); *„hiszen segítségem nincs bennem és üdvösségem elutasított tőlem.”* (Jób 6,13) A kérdés utáni szakaszban a kérdés feltevésével Jób eljut odáig, hogy ráismer: a puszta óhajjal nem tud eljutni Istennel való közvetlen kapcsolathoz. Ebben a szakaszban azonban még azzal küzd, hogy nem is érzékeli Isten jelenlétét, nem is tudja, hogy kihez szólhatna. Az én-ből való kitekintés, a segítség máshol keresése, azaz a dialógus igénye szólal meg a 6,13-ban.

7. Közvetett megszólítás

Jób monologikus beszédében a barátaihoz beszél, de nem szólítja meg őket egyes szám második személyben, hanem többes szám harmadik személyben szól róluk lírai hasonlatok gyönyörű sorozatával rávilágítva arra, hogy fizikai jelenlétük ellenére lelkileg mennyire magára hagyták: *„Testvéreim hűtlenek lettek mint a patak, mint ahogy a patakok eltűnnek medrükben”* (6,15) Az egyes szám második személyű megszólalás közvetlensége helyett a kapcsolattartás, a kommunikáció problémája fejeződik ki a közvetettségben. Jelenlévő barátaihoz beszélhetne, mégis személytelen formában szól: nem hozzájuk, hanem róluk, mert bár fizikailag jelen vannak, Jób számára – támaszként, segítségként – elérhetetlenek. Ez a csalódottság fejeződik ki ily módon: *„Az elcsüggedőt barátjától szeretet illeti, ha el is hagyja a Mindenható félelmét.”* (Jób 6,14)

8. Közvetlen megszólítás

A közvetettségtől a valódi dialógus felé vezető következő fázisnak tekinthető a közvetlen, második személyű megszólítás. Jób a barátaihoz többes szám második személyben szól (6,21), pedig eddig csak Elifáz adott neki választ. Ő mégis a másik két barát meghallgatása nélkül úgy véli, hogy Elifázzal azonos állásponton állnak. De az előző állapotokhoz képest, amelyek közvetettnek nevezhetőek, a dialógus kibontakozása felé halad Jób, hiszen megjelenik beszédében a második személyű megfogalmazás. *„Mert most az övéi vagytok, láttok rettegést és féltek.”* (6,21)

9. Kérdés a barátokhoz

Jób e dialógus-kibontakozási szakaszban még mindig nem állít semmit Istenről, nem beszél róla, de már nemcsak önmagáról beszél: kérdést tesz fel a barátoknak (6,11-től), majd 'felszólítja' őket: *„Tanítsatok engem és én elhallgatok, és ha mit tévedtem, értessétek meg velem.”* (Jób 6,24 –29) Megfigyelhető, ahogyan Jób az egyre közvetlenebb, személyhez szóló megszólalás felé halad a hallgatásból az önmagába zárt haragon át az énen belül megfogalmazódó óhaj után.

10. Közvetett kérés, óhaj Istenhez

A 6. fejezetben, második beszédében Jób egyes szám harmadik személyben nevezi meg Istent. Még nem szólítja meg, de már van megnevezés és megfogalmazódik egy kérése: *„Bárcsak beteljesednék kérésem s reményemet megadná Isten; s tetszenék neki, hogy összezúzzon engem, megoldaná kezét, hogy véget vessen nekem!”* (Jób 6,8 -9)

11. Kijelentés Istenről

A 7. fejezet Jób monológjából a dialógus hiányára való reflexióként értelmezhető a 8. vers: *„Nem pillant meg engem nézőm szeme, szemeid rajtam vannak, de nem vagyok.”* Ez Jób első kijelentése, amely közvetlenül Istenről állít valamit. Jób Isten hiányára reflektál. A dialóguskeresés előző, tapogatózó fázisai után, amelyekben a közvetett kérdésen, a belső beszédben kifejeződő óhajon, a barátokhoz intézett Istenre vonatkozó kérdéseken keresztül beszélt Jób a dialógus hiányáról, itt már megfogalmazódik a dialogikus helyzetre való igény: a szólás előfeltételeként értelmezhető az a kérés, hogy Isten vegyen tudomást Jóbról, érzékelje, kerüljön a látóterébe. Amíg nem érzékeli Jób, hogy Isten látóterében volna, addig hiábavalónak vélheti a megszólítását. A *valódi találkozás* Buber 'fogalomtárában' metafora, tágabb értelmű, mint a szemtől szembeni, fizikailag is megvalósuló találkozás, de Jób könyvében Jób a szemtől szembeni, érzékelhető, fizikailag megvalósuló találkozás felé törekszik. E valós találkozás hiányát fejezi ki a következő mondat: *'Nem létezem, ha nem látsz engem!'* (7,8) A *'nem látsz engem'* a 'tart valamilyennek' értelmében jelentheti azt, 'hogy nem olyannak ismersz, amilyen magam szerint is vagyok'. Ebben a megszólalásban – a 7,8-ban látható először, hogy Istenre vonatkozóan Jób második személyű formát használ.

12. Felkészülés Isten megszólítására

Az előző szakaszban a dialógus hiányára reflektáltak Jób kiemelt szavai. Ebben a szakaszban már azt láthatjuk, hogy a hiányt nem fogadja el Jób, tovább lép a dialógus felé: *„Én sem tartóztatom számat, hadd beszéljek lelkem szorultában, hadd panaszkodjam lelkem keservében!”* (7,11) Akkor kezdődik a dialógus, amikor már szenvedése csúcsát érzi, amikor a hiány kényszerhelyzetbe keríti. Mondhatjuk ezt a 7,9-10-et értelmezve. A 7,10 és 7,11 közötti összefüggést úgy értelmezhetjük, hogy: ez az utolsó pillanat a szólásra, mert az alvilágból nem térhet vissza senki, ezért hát beszélni kell: 'most vagy soha' állapot.

13. Fordulópont: Jób közvetlenül szól Istenhez

A szólás kényszerének kifejeződése után Jób különös formában szól közvetlenül Istenhez: *„hagyj föl velem”* (7,16) – felszólítással kéri az Örökkévalót. Itt szólítja meg Jób először egyértelműen Istent egyes szám második személyben, bár a 7,8-ban már előfordult az egyes szám második személyű birtokos raggal ellátott 'szemeid' szó, amely egy egyes szám harmadik személyű, Istenre vonatkozó állítás után következik kapcsolatos mellérendelésben. Ezt tekinthetjük az első megszólítás-kezdeménynek. Figyelemre méltó, hogy amikor Jób először eljut oda, – a közvetlen megszólalást megelőző több mint tíz fázison keresztül – hogy megszólítsa Istent, akkor éppen a kapcsolat megszakítását kéri. Ez a felszólítás tehát még – bár nyelviileg már közvetlenül második személyű – az előző érzelmi állapotot fejezi ki, amelyben Jób a dialógus hiánya miatt szenvedésének csúcsára került.

„Miért tettél engem támadásul magadnak, hogy önmagamnak terhére lettem? És mit nem bocsátod meg bűnömnek s nem veszed el vétkeimet!” (7,20). Érdekes, hogy itt már Jób önmagát bűnösnek véli – mindegy már, csak legyen vége a szenvedésnek –, és Istent pedig olyannak, aki nem megbocsátó. Ez a mondat megrendítően őszintén kifejezi ember és Isten nagyon szoros összekapcsoltságát: Jób támadva érzi magát Istentől, ami által Isten maga is támadva van saját teremtménye által. Ebben benne érthető az is, hogy Jób nem akar ellenségeskedni.

14. Kritikus beszéd Istenről

A 9. fejezetben a megkezdett dialógus veszélybe kerül. Jób a dialógus kibontakozása szempontjából nézve visszalép előző beszédéhez képest: már 7,16-ban megszólította Istent. Itt azonban félelmei felerősödésével újra távolodik, elbizonytalanodik. Ez Bildád beszédének a hatása, amelyben Isten félelmet keltő hatalmasságát hangsúlyozta. *„Aki viharban rám rohan, hogy sokasítsa sebeimet ok nélkül”* (9,17), mondja Jób. Kemény vádak kényszerít ki belőle szenvedése, Jób a teljes elutasítottságot, igazságtalanságot éli meg. De ki meri mondani, amit gondol, nem rejti el az elkeseredettségét az Istenről tanultak mögé. Érteni akarja, hogy miért történik mindez, nemcsak elszenvedni. Jóbra hat Bildád beszéde, elfogadja, hogy Isten hatalmas, az ember bűnösnek születik. Mindezt Jób nem vitatja. *„Valóban tudom, hogy így van; miképpen is igazulhat Istennel szemben a halandó?”* (9,1). De Jób a megtapasztalt jelenről ír, ami szemben áll a tanítással, amit Bildád 'mond fel'. *„Lám*

elvonul mellettem és nem látom, elhalad és nem veszem észre” (9, 11) Jób kifejezi, hogy Isten az ő számára nincsen jelen. Látja, hogy az Örökkévaló irányítja a természetet, de hozzá személy szerint nem szól. Istent nem csupán egy irányító, alkotó hatalmasságként szeretné ismerni. Ez a mondat is arra mutat rá, hogy Jób a dialógust keresi. Ismét a dialógusra reflektáló mondatot találunk, amelyet Isten megszólításától való félelme mondat ki Jóbbal: *„hát még hogy felelnék én neki, választanám szavaimat vele szemben”* (9,14) Jób itt arról beszél, hogy ha Isten ilyen hatalmas és félelmetes, akkor nincs lehetőség arra, hogy szóljon hozzá. Nincs tér a dialógusra, mert Isten Jóbban félelmet kelt. A félelem pedig lehetetlenné teszi a dialógust. A félelem csak a szemlélést teszi lehetővé, azt, hogy az ember leboruljon Isten nagysága előtt, rettegje, félje, de ne merje megszólítani. Bildád beszéde után ebben az állapotban láthatjuk Jóbot. Mintha lemondana a dialógusról, megtorpanva áll Istentől való félelmében. A dialógusra való igény nem tűnt még el Jób részéről, folytatja a dialógusról való gondolkodást, elképzei, maga elé idézi a dialógus helyzetét, majd erre a következtetésre jut: *„Ha szólítanám s felelne nekem, nem hinném, hogy figyel szavamra.”* (9,16) A dialógusra való igény megfogalmazódik Jóbban, de a megszólítás lehetősége feltételes mondatban jelenik meg. Elképzei, hogy megszólítja, de nem bízik abban, hogy feleletet kap. Jóbban megvan a dialógus felé törekvés, de e szakaszban elveszti bizakodását és Isten iránti bizalmát is: *„nem enged lélekzetet vennem, hanem jóllakat keserűségekkel.”* (9,18)

15. A dialógus lehetetlensége

A 9. fejezet egésze a kapcsolat fenntarthatatlanságának problémájáról szól. Jób eljut oda, hogy kérdésként megfogalmazódik benne, hogy nincs miért tovább küzdenie: *„Nekem bűnösnek kell lennem, minek fáradozzam hát hiába?”* (9,29) Nem védi magát tovább Jób, megáll ott, hogy bűnösnek tartják, és úgy véli, hogy Isten is bűnösnek tartja. Ez tehát az eddigi legmélyebb pont. Úgy tűnik, hogy Jób feladja a küzdelmét. Jób maga nem fogalmazza még meg, hogy a szenvedés nem büntetésként éri őt, azonosulni látszik tehát azzal a logikával, amit a barátok képviselnek, mert nem kap magyarázatot Istentől. *„Ha igazam volna, szájam ítélné el engem”* (Jób 9,20) – Jób önmagára reflektál, a saját megszólalásának lehetőségére. Kétkedik is igazában. Ha kimondaná az igazát, akkor a kimondás indulata miatt vétene, tehát akkor, ha eddig bűntelen is volt, a megszólalásának a minősége, Isten felé kifejezett indulata tenné bűnössé. *„Egyre megy: azért azt mondom: gáncstalant és gonoszt semmisít*

ő meg.” (Jób 9,22) Kimondja, hogy Isten nem az ember érdeme szerint dönt az ember életéről. Igazságtalan, mondható az emberi fogalmakkal. Itt kifejezi Jób, hogy a ’szenvedés büntetés, és a bűnnek a következménye’ elgondolás nem érvényes. Ez a gondolkodásában fordulópont, mert eddig úgy vélte bár, hogy nem bűnös, de feltételezte, hogy Isten mégis bűnösnek tartja, és ezért éri őt a szenvedés. Itt megszabadul ettől a gondolattól. Isten nem büntetésként bocsát szenvedést az emberre, hanem önkényesen. A kiszolgáltatottságot fogadja el, azt, hogy nem ér semmit a szava. Ez rendkívül reményvesztett állapot. Az fel sem merül Jób gondolataiban, hogy a csapások nem Istentől származnak, hiszen akkor pedig Isten mindenhatóságának gondolata sérülne.

16. Új nézőpont: esély a dialógusra

Jób kezd ráésmélni arra, hogy valahogyan másképp kell viszonyulnia Istenhez, mint eddig: *„mert nem ember ő, mint én, hogy felelhetnék neki, hogy együtt mehetnénk be ítéletre.”* (Jób 9,32) Ha Jób továbbra is úgy véli, hogy Isten büntetésként méri rá a szenvedést, de bűne nem tárulhat fel számára, nem tud továbblépni, mert nem értheti meg abból a logikából a helyzetét, amiben a barátok érvelnek, és amiből ő sem tudott kilépni, annak ellenére, hogy eddig is megélte e logika ellentmondásosságát. Nem jutott el azonban addig a gondolatig, hogy a szenvedés nem büntetés. Ez jelent fordulatot Jób számára és segíti hozzá a dialógusfelvétel következő szakaszához:

17. Felkészülés isten újra megszólítására

Amikor annak jele mutatkozik, hogy Jób legyőzi a félelmét, akkor fogalmazódik meg benne, hogy szólni fog Istenhez. *„Távolítsa el rólam vesszejét, s rettentése ne ijesszen engem: majd beszélnek s nem félnék tőle, mert nem olyan vagyok én magamban”* (9,34-35) Több mondat is kifejezi, hogy Jób tervezi Isten megszólítását: *„megmondom Istennek”* (...) *„Nekieresztem majd panaszomat”* (10,1) Majdnem szó szerint megismétlődik 7,11 (*„Én sem tartóztatom számat, hadd beszéljek lelkem szorultában, hadd panaszkodjam lelkem keservében!”*) Jób 10,1-ben: *„hadd beszéljek lelkem keservében”*. Jób kezdi legyőzni a félelmét, ami utat enged a dialógus megvalósulásának. A félelem volt az, ami gátolta abban, hogy megszólítsa Istent. Jób csak egy olyan Istenben tud hinni, elfogadni tőle a rosszat, a

szenvedést és a veszteségeket is, akivel kapcsolatban tud lenni, akiben bízunk, akitől nem kell rettegnie.

A megszólalás problémájában fontos pontnak tekinthetjük a fenti verset, mert itt Jób végre meg mer szólalni a saját érdekében. Ki meri mondani azt, amit Istenről gondol.

Isten és az olvasó is tudja, hogy Jób, mivel nem tud az Örökkévaló és a Vádló elleni egyezségről, valójában jól gondolkodik, és az ő emberi nézőpontjából logikusan, érthetően jutott arra a nézőpontra, amire jutott: hogy Isten igazságtalan és ok nélkül méri rá a csapásokat. Igaz, ekkor még nem jut el oda gondolkodásában, hogy az isteni igazságosság fogalmát ne emberi fogalomnak tekintse, itt még nem értette meg az isteni igazságosság ember általelérhetetlen, értelme által befoghatatlan egyediségét és megközelíthetetlenségét.

18. Közvetlenül Istenhez

Ebben a fejezetben Jób végig közvetlenül Istenhez beszél. A problémamegoldásban immár az egyéni felelősségvállalás, az aktív szerep kibontakozásának folyamata is megfigyelhető. Jób passzív elszenvedőből kérdezni tudó, önmaga sorsát elemző emberré válik. A dialógus kialakulásának végigkövetésével látható ez a lelki fejlődési folyamat, amelyben Jób megértheti emberi létezésének legfőbb problémáit, a közös emberi létkérdésekre kényszerítődik ki a próbatétel által a válasz.

A kiszolgáltatottságból a kérdés feltevése látszik kivezető útnak. Rákérdez szenvedése miatt. A kérdésfeltevés állapotáig a korábbi szakaszok (megértési és érzelmi szakaszok, gondolkodási fázisok) után jutott el Jób. Isten szabadságot adott az embernek, a kérdés szabadságát is, amivel Jób eddig nem élt, nem mert élni, mert korábbi tudása Istenről elfogadtatta vele a barátai által is sulykolt logikát: a szenvedés csak bűn következménye lehet.

A dialógus kialakulásához Jóbnak el kellett jutnia odáig, hogy korábbi, azaz a próbatétel előtti meggyőződéseit képes legyen módosítani. Tekinthejtük ezt úgy is, hogy Jób e szenvedés-folyamat átélőjeként vált képessé arra, hogy a szabadságát az általa leginkább vágyott történésre: az Istennel való dialógusra képes legyen felhasználni.

Jób a feltett kérdéseiben állításokat is tesz Istenről: nyomorgatja őt, megveti saját teremtményét, a gonoszoknak ragyogást ad. Isten tehát olyannak tűnik fel Jób előtt, mintha

halandó volna, gyarló ember (Jób 10,3-7). Jób úgy beszél Istenhez, mint ahogyan egy olyan emberhez szólnánk, aki őrültséget tesz, aki ok nélkül rombol, pusztít. Jób szerint Isten nem bocsát meg bűnöket, nincs bűnbocsánat az ember számára. Jób tehát többször is reménytelennek látja Istennel való párbeszédet, azt, hogy Isten megenyhül és megbocsátja – a Jób által nem tudott, de mégis hallgatólagosan elismert – bűneit: *„fordulj el tőlem, hogy felderülhessek egy keveset”* (Jób 10,20)

19. A dialógus igényének vállalása

Ez a rövid mondat mottója is a fejezetnek, mert kifejezi, hogy a dialógus létkérdés. *„(...)Ha hallgatnom kell kimulok.”* (Jób 13,19). Csodálatosan kifejeződik a 13. fejezetben az, hogy Jób a személyes Istent keresi, akivel találkozni lehet, aki felel, aki jelen van: *„én a Mindenhatóval beszélnék s Istennel szemben védekezni kívánok”* (Jób 13,3) Itt ennek a jelenlétnek a megszólalás, a dialógus a formája, ezt kívánja Jób és akkor is vállalja, ha számára ez harcot jelent, amiben védekeznie kell. De a jelenlét nemcsak a beszédben nyilvánulhat meg (amint erről egyébként Elihu beszédében is olvashattunk: Isten nem csak szóval szól hozzánk, hanem figyelmeztethet álomban, látomásban, vagy akár betegség, csapás által is.) Jób elképzei a találkozást Istennel, és kimondja a találkozás feltételeit is: meg kell szűnnie a benne lévő félelemnek, mert az gátja annak, hogy Isten előtt beszélni tudjon, megvédje igazát. *„Kezedet távolítsd el rólam, és ijesztésed ne rémítsen engem.”* (...) *„aztán szólíts és én felelek, vagy beszélek én, s te válaszolj nekem.”* (Jób 13,21-22) Ebben a mondatban a dialógus lényegi megfogalmazását olvashatjuk: a megszólítás közvetlensége, a megszólított felelete, a kérdések és az azokra adott válaszok folyamata a dialógus alapfeltétele. Ezt őszinte, bátor kérdések követik. Jób mer nyílt lenni: látni akarja a rejtőzködő Isten arcát: *„miért rejtet el arcodat és ellenségednek tekintesz engem?”* (Jób 13,24)

A néma tűrés, a megszólalás képtelensége, a 'dadogás', Isten helyett a barátokhoz szólás, Istenről, de nem hozzá szólás, a megszólítástól való elfordulás után Jób eljutott az Isten elé való kiállásig, a dialógus vállalásáig. Ami mindaddig benne félelmektől gátolt szándék volt, az a 13. fejezetben döntéssé válik. A 13. fejezetnek gondolatilag folytatása a 14. fejezet. Ebben újra megismételi vágyát a dialógusra: *„Szólítanál és én felelnék neked”* (Jób 14,15)

20. A dialógus hiánya, a felelet hiánya

A barátok beszédeinek hatására, Jób bűnösségének és kiszolgáltatottságának hangsúlyozása következtében Jób hite, bizalma az Isten felé fordulásban ingadozó, újra és újra mélypontra jut, ahogy ezt a 19. fejezetben is olvashatjuk:

„Lám, kiáltok: erőszak, de nem hallgattatom meg, fohászkodom, de nincs ítélet.” (Jób 19,7)

A 19. fejezetben fordulópontra jut és kinyilvánítja, hogy biztos abban, hogy Isten meg fogja hallgatni, személyesen fog találkozni vele. *„De én tudom, megváltóm²⁰⁰ él s utolsónak ott fog állni a por fölött. Húsom nélkül fogom látni Istent! Akit én magam fogok látni és szemeim látják meg s nem idegen” (Jób 19, 22-26)*

Ebben is hangsúlyosan, erőteljesen kifejeződik Jóbnak Istennel való találkozásának vágya. A személyes Istent keresi, aki szól hozzá és ő szólhat hozzá. *„Húsom nélkül fogom látni Istent!”*

21. Esélykérés a dialógusra

A 23 – 31. fejezetben szinte mindvégig Jób beszél. A személyes kapcsolat igénye fogalmazódik meg hangsúlyozottan, kivéve a rövidke 25. fejezetet, amelyet Bildád beszédeként jelöl meg a szöveg. Jób kifejezi, hogy ha szemtől szemben lehetne az Örökkévalóval, ha bizonyíthatná neki, hogy nem bűnös, akkor megmenekülne. Jób egy koncepció per áldozatához hasonlítható, akinek egy választása lehet: bűnösnek vallja magát és akkor a bevallott bűn miatt kell bűnhődnie (ill. már a vádeljárás alatt is bűnhődik) Így is úgy is szenvednie kell, ezért ragaszkodik igazságához. A dialógustörténés szempontjából megállapítható, hogy Jób 'megtanult' Istenhez beszélni: a hallgatáson, a másokhoz beszélésen, az én-en belüli beszéden keresztül eljutott oda, hogy felkészült a dialógusra és megszólalt, vállalta azt, hogy a dialógus a legfőbb igénye. Az igény megfogalmazódik, de a beszédpartner nincs jelen...

22. Nincs kihez...: rejtőzködő Isten

²⁰⁰ A 'megváltó', a goél fogalmáról lásd a 157. lábjelgyzetet

„Lám, keletre megyek – s ő nincs ott, nyugatra: s nem veszem észre; balról midőn működik, nem nézhetem meg, jobbra fordul és nem látom.” (Jób 23,8-9) A rejtőzködő Istent 13,24-ben is kérdőre vonja Jób: „Miért rejtet el arczodat és ellenségednek tekintesz engem?”

Isten elrejtőzése a Soával kapcsolatban Buber válaszában is kiemelt szerephez jut és Buber Jób- értelmezésében is hangsúlyos ²⁰¹

23. Nincs kihez...: közömbös isten

A 24. fejezet legfontosabb mondata Jób Istenről alkotott véleményét tekintve a 24, 12. vers: „A városból emberek hörögnek, a megöltek lelke könyörög és Isten ügyet sem vet a fonákságra.” Jób tehát kimondja: Isten közömbös: „Hisz Isten csüggesztette el szívemet s a Mindenható rémített meg engem; mert nem sötétség miatt semmisültem meg, sem mivel arczomat homály borította” (23,16-17) – Jób itt kifejezi, hogy elkeseredettségének oka Istennel való kapcsolatának megváltozása. Nem azért semmisül meg, mert szenvednie kell, hanem egyrészt azért, mert nem tudhatja, hogy miért szenved, másrészt azért, mert szenvedésében nem beszélhet Istenhez, Istennel. A magára hagyatottság, az Istentől való elhagyatottság érzése és létállapota megsemmisítő a számára.

26. Visszatalálás a kapcsolathoz

Jób nem hagyja, hogy Isten eltűnjön, elveszen a számára: „Él az Isten, ki elvette jogomat, s a Mindenható, ki elkeserítette lelkemet: bizony valameddig lelkem bennem van és Isten lehellete orromban; nem beszélnek ajkaim jogtalanságot s nyelvem nem szól csalárdságot!” (27,1) A 28. fejezetben Jób önmagán kívül Istennel való kapcsolatát is jellemzi. Amit a prológusban az elbeszélő közvetít, itt Jób maga mondja el vallásosságáról és emberi nagyságáról. A könyv elejét olvasva csak sejthetjük, hogy Jób nemcsak formális vallásgyakorló, hanem mélyen hívő ember is, de itt, a 29,2-7-ből pontosan kiderül, hogy Istennel való kapcsolatában a meghittség a kulcsszó. Isten őrizte, ragyogott feje felett, mécsesként világított a sötétben. „Isten meghittsége volt sátorom felett” (29,4) Erről mint múltjáról beszél, és ide akar visszatalálni.

²⁰¹ Erről külön fejezetben, Buber: *Istenfogyatkozás* című esszéjének értelmezése kapcsán írok bővebben.

A 30. fejezet az egyik legszebb kifejeződése az emberi szenvedésnek, amelyben Isten támasza nélkül az ember elveszik. A 30,20-23 részekben Jób Istenhez beszél: *„Fohászkodom hozzád, de nem hallgatsz meg, megálltam és te rám meredtél; kegyetlenre változol irántam, kezed hatalmával gyűlölsz engemet.”* A 31. fejezetben Jób Isten elé viszi életét: mondja meg ő, hogy miben vétkes, mert ő, mint ember nem tudja. *„lehet, hogy hibáztam, akkor tudasd velem”* - ez Jób kérése. Ismét kifejeződik a vágya, hogy Isten hallgassa meg őt: *„Vajha volna, ki rám hallgatna – ime jegyem, feleljen nekem a Mindenható – és a vádlevel, melyet írt a pörös felem: bizony vállamon hordanám azt.”* A 31. fejezettel vége Jób beszédeinek, elhallgatnak a barátok is. Belátják, hogy Jób kitart igazsága mellett, nem tudták meggyőzni, mert nem az ő merev nézőpontjukra van szüksége Jóbnak, hanem Istenre, a tőle jövő válaszra.

Elihu beszédei után (32. – 37. fejezet) a dialógus-kibontakozási folyamat csúcspontjához érkezik a történet: *„S felelt az Örökkévaló Jóbnak a viharból és mondta: Ki az, ki elhomályosítja a tanácsot, tudás nélküli szavakkal. Övezd csak fel férfiként ágyékedet, hadd kérdelek, s te tudasd velem”* (38, 1-2) Isten szava dialógust kezdeményez, hiszen feleletet vár Jóbtól. Megvalósul Jób vágya, Isten szól hozzá. Milyen ez a dialógus Jób számára? Valóban őt kereste Jób? Valóban Ő az? Olyan, amilyennek Jób tartotta? Az az Isten áll előtte, aki meghallgatja, aki megérti? Mondhatjuk, hogy Isten nem ad magyarázatot Jóbnak szenvedéseire, nem tudja meg tőle Jób, hogy mi volt a bűne, tényleg volt-e bűne. (Mi olvasók, tudjuk, hogy nem volt.) De erre a kérdésre már nem is kell választ kapnia, hiszen megértette, hogy a szenvedés nem büntetés. Isten válaszában a fölényesség uralkodik, nem tekinti partnernek Jóbot, nem tárja fel neki a próbatétel előzményeit. Talán Isten nem számított rá, hogy szolgálja, Jób, bár nem átkozza meg, de ellenségének fogja tartani és elfordul tőle, hogy kérdései lesznek, hogy tudni akarja majd, hogy miért történik vele mindez, mert Jób nem csak jámbor és istenfélő, hanem gondolkodó ember is? De arra a következtetésre is juthatunk, hogy a próbatétel miéértje éppen az volt, hogy Jób ilyen emberré váljon. Olyanná, aki mer kritikus lenni, megkérdőjelezni bevésődött, mindenki által elfogadott tanításokat, aki mer konfrontálódni és vállalni a véleményét és rendíthetetlenül hisz abban, hogy a dialógus: létforma. Éppen azért, hogy nincs egyszerű válasz, hogy nincs válasz a próbatétel miéértjére, Jób könyve az általa felvetett, – Istenre, létezésre, szenvedésre, bűnre, dialógusra, etc. – vonatkozó filozófiai kérdések bonyolultsága miatt dialógus-fenntartó mű, állandó újra és újraértelmezésre szólít meglétével és ezzel létrehozva az újabb

és újabb dialógustörténeteket az olvasók között. E sajátosságával azt is mutatja, hogy nem a válaszok, hanem a folyton felteendő kérdések, maga az értelmezés folyamata jelenti a lényegét. A dialógustörténetként való olvasatban jelképesnek tekinthető, hogy az utolsó fejezetben Jób az Örökkévalónak adott válaszában a dialógus alapstruktúráját — megszólítás-kérdés – válasz— fedezhetjük fel: „*Halljad csak, majd beszélek én, hadd kérdelek, s te tudasd velem. Fülhallás szerint hallottam rólad, de most szemem látott téged.*”

Az Örökkévaló meglepően röviden, határozottan szól Jóbhoz és szavaival nem ad magyarázatot a szenvedése miéért. Nem beszél arról, hogy a Jóbot ért csapásoknak mi volt a célja, nem tárja fel Jóbnek azt, amit a *Prológusból* olvasóként megtudhattunk. Pedig bizonyára ez volna Jób számára a várt válasz. Más választ kap Istentől. Olyan választ, amely az emberi gondolkodás szerint nem ad 'megoldást' a kérdéseire, mégis e váratlan tartalmú válasz által a dialógusban való megszólítotttság állapotába kerülhetett (*Jób 38-40,2*) A dialógus sikerességével az isteni válasz szempontjából foglalkozik például Robert M. Seltzer *The Book of Job: A Whirlwind of Confusion — An ambiguous divine speech is the subject of great scholarly debate. c. tanulmányában*²⁰², valamint Wesley Morriston *God's Answer To Job*²⁰³ című dolgozatában. Jób könyvével kapcsolatban született számos olyan tanulmány is, amely a párbeszéd hiányát helyezi az interpretáció középpontjába, és az ezekben az írásokban olvasható érvelések is helytállóak a szerzők nézőpontjából, hiszen Jób és barátai párbeszédstruktúrában megjelenő beszédeivel részletesen foglalkoznak. Leginkább azt emelik ki ezek a tanulmányok, hogy Jób és barátai között nem történik valódi dialógus. Beszédeik — bár reflektálnak néhány ponton egymásra — e pontokon leginkább opponálnak, nem mozdulnak egymás nézőpontjának megértése felé, ezért inkább monológoknak, egymás után álló beszédeknek, retorikai párbajnak, vagy perbeszéd részeinek tekintik őket.²⁰⁴ Ellentmondásosnak látszik tehát, hogy Jób könyvét a dialógus megrekedése felől, a párbeszéd akadályozottsága és a dialógus-kibontakozás felől is olvashatjuk. Ennek egyik magyarázata az, hogy a dialógusnak különféle megközelítéseit figyelembe véve érvelhetünk az egyik vagy a

²⁰² <https://www.myjewishlearning.com/article/the-book-of-job-a-whirlwind-of-confusion/>

²⁰³ <https://spot.colorado.edu/~morristo/GodsAnswerToJob.pdf> Religious Studies 32, 339-356. Cambridge: Cambridge University Press.1996.

²⁰⁴ Ezen a nézőponton van például Robert Alter, Nahum N. Glatzer, David Clines, Harold Kushner is.

ALTER, Robert: *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes*

GLATZER, Nahum N.: *The Dimensions of Job: A Study and Selected Readings*. Eugene,Oregon: Wipfs and Stocks. 2002.(1969.)

CLINES, David J.A.: *Job 1-20; Job 21-37; Job 38–42* (Word Biblical Commentary, 1989, 2006, 2015)

KUSHNER, Harold: *When Bad Things Happen to Good People*. USA: Schokcken Books. 1981.

másik álláspont mellett, és véleményünk a dialógusról attól is függ, hogy Jób és Isten vagy Jób és a barátai, vagy a barátok egymás közötti dialógusát igyekszünk értelmezni. A dialógus kibontakozásának folyamatát pedig nem a barátok és Jób között követhetjük végig, a köztük lévő kapcsolatra lényegében a dialógus kudarca jellemző, hanem Jóbnak Istenhez fűződő viszonyának alakulásában. Több ponton, szakaszban ebben a kibontakozási folyamatban is rámutathatunk a dialógus megrekedésére, akadályozottságára, de lényegében ez is a dialógus kialakulásának részeként értelmezhető.

7. Martin Buber Jób-értelmezése

„A kétségbeesés hatalma olyan elemi erejű, hogy vagy végletesen aláássa az életösztönt, vagy megújítja a lelket.”²⁰⁵

Buber Jób-értelmezését elsősorban két Jób-írása alapján elemzem a dialógustörténet fogalmára fókuszálva, és e fókuszot tekintetbe véve Buber megállapításait igyekszem összefüggésbe hozni a dialógus-nézőponttal. Az első az 1936-ban született *Zur Verdeutschung des Buches Ijob* című írása, amely a Rosenzweiggel írt *Die Schrift und ihre Verdeutschung* című, a bibliafordítási elveiket, hermeneutikájukat tartalmazó, alapvető fontosságú, ezidáig magyar nyelven nem olvasható elméleti-módszertani könyvük része. A második, amelyet részletes vizsgálat alá veszek: *A próféták hite* című munkájában található *A szenvedők istene* fejezetben olvasható Jób-értelmezése.²⁰⁶ Minthogy a nézőpont a buberi dialógusmegközelítés, fontosnak tartom összefüggésbe hozni mindkét Jób értelmezést az *Én és Te* szövegével is, amely Buber dialógusfilozófiájának legteljesebb kifejeződése. Az *Én és Te* egyes szövegrészei – észrevételeim, értelmezésem alapján – Jób-kommentárként is értelmezhetőek és hozzájárulnak Jób könyve lehetséges üzenetének mélyebb megértéséhez.²⁰⁷ Az *Istenfogyatkozás* című művében is több helyen említi Jóbot, és szintén találhatunk benne olyan szövegrészeket, amelyek a jóbi létállapotra, létkérdésekre, Jób hitének változására vonatkoztathatók. Az *Istenfogyatkozás* értelmezésével és Jób könyvéhez valamint az *Én és Te*-hez kapcsolásával külön fejezetben, a kilencedikben, foglalkozom.

E fejezetben végigkövetem és értelmező kiegészítésekkel látom el Buber Jób-értelmezését és egy rátekintő összegzést nyújtok értelmezésének – általam megértett, vagy érteni vélt – fő irányairól. Interpretációmban különös figyelemmel követem Bubernek azokat

²⁰⁵ BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest: Atlantisz. 1998. 226.

²⁰⁶ BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest: Atlantisz. 1998. 225-242.

²⁰⁷ Ennek kifejtése a disszertációmban a következő fejezetben történik meg. Az *Én és Te* szövegrészeit kapcsolom hozzá Jób történetéhez, ezáltal a Buber által írt Jób kommentár is értelmezhető, valamint megerősítést kap disszertációm alaptézise is: a dialógus buberi aspektusa elvezet Jób könyvének egy olyan értelmezéséhez, amely Jób könyvének a szakirodalomban hangsúlyos értelmezési irányai meghaladásának tekinthető. Például annak a nézetnek a meghaladását jelentheti, amely szerint Jób könyvének lényegi mondanivalója Isten igazságosságának megkérdőjelezhetősége, Isten inkonzekvens magatartásáról való tanúságtétel.

a kijelentéseit, amelyek Jób-könyvének dialógustörténésként való olvasatával kapcsolatosak, annak alátámasztásaként értelmezhetők.²⁰⁸

Buber a *Zur Verdeutschung des Buches Ijob* című írásában az isteni igazságosság visszaszerzésének folyamatát helyezi Jób sorsának középpontjába. Jób könyve szerkezetét csak néhány bevezető szóval említi (tehát a bibliakritikai megközelítésről nem szól), majd rátér a dilemma bemutatására: a jutalom és büntetés hagyományos és megingathatatlan tanításából kiindulva Jób nem értelmezheti másként szenvedését, mint büntetést, de mivel nem tud bűnéről, ezért igazságtalannak kell gondolnia szenvedését. Jób és barátai a jutalom-büntetés tan elfogadásának nézőpontjából büntetésként értelmezik a megpróbáltatásokat, a szöveg kerettörténete azonban egy másik nézőpontot mutat be, csak az olvasónak: nem büntetésről, hanem kísértésről van szó. (Megjegyzendő, hogy Buber itt nem tesz különbséget a kísértés és a próbatétel fogalma között) Említi, hogy a Sátán, azaz az 'akadályozó' alakja feltehetőleg egy régi néphagyományból származik. Ebben a rövid Jób értelmezésben Buber a találkozásra irányítja a figyelmet. Kiemeli, hogy amikor Isten előtűnik a viharból, és Jób megláthatta őt, nemcsak hallhatta, mint eddig, akkor Jób számára Isten közelsége volt a valódi válasz, nem az, amit mondott. Hiszen, amit Isten mondott Jóbnak, az nem volt válasz Jób fellebbezésére, Jób kérdéseire, mert a teremtés titkáról beszélt, mindarról, amit Jób már korábban is tudott, Elihu beszédében is elhangzott. Jób az utolsó panaszában éppen arról az időről beszélt vágyakozva, amikor még Isten gondoskodásában élhetett. Ez a találkozás Jób számára a racionális válasznál többet jelentett, „*a jutalom és a büntetés ellentétpárja helyébe a közelség misztériuma lépett.*” Ebben a buberi Jób értelmezésben is hangsúlyos a találkozás és a közelség fogalma. Buber nem Isten elhangzott szavaira fókuszál, nem ezt tekinti a válasz lényegének, hanem azt, hogy Jób Isten megjelenésére hogyan reagál. Elcsitulnak a kételyei, visszavonja fellebbezését, mert láthatta Istent. (Jób 42,5) A kerettörténet Jób számára teljesen ismeretlen maradt, semmit nem tud meg arról, ami a *Prológus*ban történt. Számára az, ami a kísértés, a próbatétel miéértje, leírása a szövegben, saját sorsában a misztérium, az isteni titok megjelenése. Nem tudja meg a titkot. A válasz számára a találkozás létrejött.

Sokkal kidolgozottabb interpretációt jelent Bubernek a későbbi, *A próféták hité*-ben megírt Jób-értelmezése. Minthogy Buber *A próféták hité*-ben Izrael hitének fejlődését mutatja be, véleményem szerint Jób-értelmezésében is a hitfejlődés útvonala látszik

²⁰⁸ Eddigi kutatásomban azt látom igazolhatónak, hogy Buber Jób-értelmezése és Jób-könyvének dialógustörténésként való olvasata egymást erősítik.

kidomborodni. Ahogyan az egész könyvben a hitfejlődés fókuszából tekinti végig a próféták tevékenységét, Jób könyve esetében is ez a nézőpontja. Ez a buberi nézőpont az ontológia értelemben vett dialógus (a *valódi dialógus, a találkozás*²⁰⁹) kibontakozásának végigkövetéséhez is alkalmasnak mutatkozik, hiszen Jób könyvében – mint ahogy azt már a hatodik fejezetben kifejtettem – a hitfejlődési narratívával párhuzamosan, annak kibontakozásában fontos szerepet betöltve fut a dialógus-kibontakozás metanarratívája is, amely a metadialógus szövegszerű kimutatásával láttatható.

Buber egyik legrészletesebb és legösszefüggőbb Jób-értelmezése *A próféták hite*²¹⁰ című kötetben *A szenvedők istene* fejezetben olvasható. Ezen a művén kívül összefüggően alig írt Jóbról, de néhány művében fellelhetők Jób könyvére való explicit utalások, megállapítások.²¹¹ Buber, amint könyve bevezetőjében írja, elsősorban a hittörténeti kérdések iránt érdeklődik a vallástörténeten belül. Eredetileg németül írta meg *Izrael hite* című munkáját, amely *A próféták hité*-nek terjedelmesebb változata, majd ezt a könyvét héberre is lefordította. A könyv célkitűzése a prófétikus hit bemutatása, a babiloni fogság végéig. Buber könyvének e fejezetében először Jeremiás, majd Ezékiel próféta szerepét és helyzetét elemzi. Ezekből a közvetlenül Jóbra nem vonatkozó részekből a következőkben kiemelem és értelmezem azokat a részeket, amelyek szerintem megalapozzák Buber Jób-értelmezését.

²⁰⁹ Bubernél a *találkozás* többletjelentéssel bír. Csak az Én–Te viszonyban jöhet létre találkozás, amely a dialógus feltétele. Buber, 1992. 15.

²¹⁰ Buber, 1998. 231-247.

²¹¹ Jób könyvével más írásaiban is foglalkozik, említésszerűen, utalásokkal. Bubernek Jób könyvével kapcsolatos írásait összegzi: FARKAS, Noah Zvi: *Martin Buber: the Book of Job, and the Shoah*. https://www.researchgate.net/publication/236769120_Martin_Buber_the_Book_of_Job_and_the_Shoah

Noah Zvi Farkas alapján: Buber első megállapítása Jóbról 1941-ben jelent meg:

שאלת דורו של איוב / *She eilat doru shel Iyov* / *The Question of the Generation of Job*. *Moznayim* 13, pp. 322-331. A következő évben került be ez az írás a *Torat ha-Neviim (A próféták hite)* című kötetébe. (New York: Macmillan, 1948.) Egyéb állítások Jób könyvéről alig találhatók Buber későbbi munkáiban. De néhány megjegyzés szerepel a *Two Types of Faith* (1951), a *Dialogue Between Heaven and Earth* (1951), és az *Eclipse of God* (1952) című írásaiban. Jób kommentárjaként ezek a művek két csoportra oszthatók. Az első a *She'eilat doru shel Iyov* című esszéje, amelyet a soa teljes intenzitása előtt, a második világháború első éveiben publikált. Ez Buber legrészletesebb és legátfogóbb vizsgálata Jób könyvéről, mint bibliai műről. A másik csoportot a kommentárok és utalások alkotják, amelyek az utóbbi három műben találhatóak. A próféták hitében írt Jób kommentárjához képest a többi Jóbot említő írásában Buber szűkszavúbb (*Two Types of Faith, Dialogue Between Heaven and Earth, és Eclipse of God.*) A második világháború után Buber egyik fő törekvése az volt, hogy igazolja a vallásos egzisztencializmust mind a modern nyugati filozófiával, mind a szekularizmussal (és az azzal járó teodíceával) szemben.

„Újra meg újra rá kell mutatni arra, hogy Izrael hitét csak akkor foghatjuk fel a maga valóságában, ha teljes konkrétságában tudatosítjuk magunkban e nép kettős tapasztalatát Istenről”²¹² – írja Buber *A próféták hite* bevezetésében. Ez a kijelentése alapmondatnak tekinthető Jób könyve értelmezésével kapcsolatban is, mert Buber itt fogalmazza meg a Tanach-ról alkotott felfogását, azt a viszonyt, amelyet elfogadva értelemezési keretként, én is megtartok disszertációmban:

„Az egyik tapasztalatot Izrael mint nép szerezte, s ez a tapasztalat a vándorlóé: Isten előttünk jár, mi őt követjük, utunk az ő útja, a mi feladatunk az, hogy őt kövessük útján. Izrael Istene kivezető, irányító, útmutató Isten, akinek lépte választ az egyetlen helyes és számtalan hamis út között. És ilyen marad ő – ez különbözteti meg döntő módon minden más nyugati sémi, vándorlásban vezető törzsi istentől – a vallási étosz legnagyobb magasságáig, amely a nyugati sémi területen éppen itt vált ismertté. A második, az előbbtől persze elválaszthatatlan tapasztalat a népé, annak némely tagjaié, a „szószólóké”: Isten a szószólót, a nábi-t szólítja meg, és rajta keresztül szól a néphez. Rajta keresztül mondja el újra meg újra útmutatását (a Tórát), hiszen azt mindenkor csak emberi száj közvetítheti. Az általa kiválasztott embert Isten kivezeti abból az – emberek számára természetes – állapotból, hogy süketek a hívó szóra, újra meg újra „fölébreszti”, hogy hallgassa tanítványként (Jes. 50:4), amit meg kell hallania.” Buber kiemeli, hogy a prófétának tolmácsolnia és újra és újra értelmeznie kell Isten mondanivalóját. „A nábi a néphez szól, amely nem képes közvetlenül felfogni Isten szavát, avagy nem viselné el azt (vö. Exodus 20:19). Ő, a szószóló, mindig ezekhez az előtte álló emberekhez szól, akik Izraelt testesítik meg.” (...) Ott is, ahol az egyes emberhez szólnak, a közösség együttes életének megvalósítása a fontos.” E mondatában is benne rejlik Buber Jób – értelmezésének egyik legfontosabb eleme: Jób Izrael képviselője, sorsa Izrael sorsának megtestesítője.

„(...) A közösség szenvedéseinek a mélységéből a közösség istenének képe a szenvedők istenének képeként merül fel.”²¹³ Bár Bubernek ez a mondata nem utal közvetlenül Jóbra, de a fenti idézetben foglalt nézetet erősíti: Jóbnek egyéni sorsábrázolásában a közösségi sors tárul fel. Jób egyéni sorsát a közösségi perspektívájában tekintve még inkább fontosnak mutakozhat a dialógusra való képesség, mint értelmezői fókusz kiemelése.

²¹² Buber, 1998. 9.

²¹³ Buber, 1998. 15.

Buber Jób könyve keletkezési idejét a babiloni fogság kezdetére teszi. Úgy értelmezi, hogy Jób könyve költője szemben találja magát egy kialakulóban lévő dogmatikával, amelyet a megtapasztalás narratívájába helyezve mutat be.²¹⁴ Ennek a dogmatikának akkor még nem voltak ellenfelei. Jób könyvét a „világirodalom egyik különleges esetének kell tekintenünk”²¹⁵ Buber hivatkozva J. Hempelre²¹⁶ úgy véli, hogy Jób sorsában *„rendkívül keserű, az individuum fölött álló tapasztalatok rejlenek.”* Amint írja: *„Amikor a mindent eltűrő ember így panaszkodik: ‘...letördelt (engem) körös-körül: tönkrementem’ (Jób, 19,10) mintha már nem is a magányos ember szólna. Amikor így kiált: ‘Isten kiszolgáltatt engem az álnokoknak és a bűnösök kezébe juttat’ (Jób 16,11), akkor kézenfekvőbbnek tűnik, hogy ne az individuum szenvedéseire gondoljunk, hanem a nép sorsára a fogságban.”* Ez az átvitel, Jób sorsának a fogságban szenvedő nép sorsára vonatkoztatása Buber érvelésében itt még nem tűnik megalapozottnak, hiszen nem magyarázza meg, hogy mi is az, amitől Jób személyes sorsát a nép sorsára kellene vonatkoztatnunk. Későbbi érveléséből azonban ez kirajzolódik. Talán azért tűnik kézenfekvőnek a Jób-Izrael népe metafora, amelynek közös jegye a szenvedés, mert Buber a próféta tanítások alakulását Izrael hitének alakulása szempontjából tekinti végig és Jób könyve akkor állítható ennek a fejlődési útnak egyik fontos állomásaként, ha a Jób - Izrael azonosítás megszületik. További magyarázatában már megvilágítja Buber, hogy bár Jób személyes sorsának narratívájáról van szó, mégis Izrael egész népére vonatkozóan kell értelmeznünk, hiszen az egész Tanach azokat a történeteket tartalmazza, amelyek Izrael népének sorsát tárgyalják. Buber végül is elvezet a kérdésfeltevéshez: Miért is szerepelne egy ember sorsa a Tanachban, ha nem azért, hogy a népre vonatkozó következtetéseket lehessen belőle levonni, a közösség hitének megélésében jelentsen a személyes sors ábrázolásán keresztül mérföldkövet? Ezzel a kérdésfeltevéssel alá is támasztja Jób-értelmezését. Sokkal meggyőzőbb érve Bubernek az, hogy Jób személyes sorsában is ugyanaz a kérdés vetődik fel, mint ami a fogság nemzedékének a saját létére vonatkozó kérdése: *„Miért szenvedjük el azt, amit elszenvedünk?”*, mert ennek a kérdésnek kezdettől fogva vallási, tehát közösségi jelentősége is volt. Jób számára megkérdőjelezhetetlen, hogy szenvedése Istentől származik, amint ezt Buber kiemeli: *„(...) nem azt kérdezi például: ‘Miért engedi Isten, hogy szenvedjek?’, hanem azt, hogy ‘Miért okoz nekem Isten szenvedést?’* Ezzel

²¹⁴ Buber, 1998. 232.

²¹⁵ E buberi megfogalmazásból kiindulva mintegy felhatalmazást kaphatunk arra, hogy Jób könyvét irodalmi alkotásként vizsgáljuk.

²¹⁶ HEMPEL, J.: *Die althebraische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben.* 1930.179.

kapcsolatban kétségtelen, hogy minden Istentől származik, csak az a kérdés, hogy miképpen egyeztethető össze az én szenvedésem az ő Isten-voltával.” Az első kérdésben ugyanis benne volna annak a lehetősége, hogy Jób szenvedése nem Istentől származik, 'csak' az ő beleegyezésével történik. A másodikban azonban világos, hogy Jób szenvedésének oka Isten.²¹⁷

A próféta, a nábi elnevezés *„bizonyára arra szolgál, hogy jelezze: ezek a személyek közvetítők, akik a küldetés igéjét viszik az égből a földre és a kérő szót a földről az égbe emelik.”* (p. 14.) Buber azt a nézőpontot fogadja el a Tanach szövegére nézve, hogy a próféták leírhatták az üzenetet, ha nem ők, akkor mások írták le hosszú szóbeli hagyományozás után, azért, hogy *„az eredeti igét megóvják az egyre inkább fenyegető torzulásoktól.”* *„(...) az író próféták jelentős mértékben részt vettek az e személyekről szóló elbeszélések megszerkesztésében.”*²¹⁸

Az írott szöveghez való viszonyban Buber hangsúlyozza, hogy *„meghatározott emberek számára készül, – mindig egy meghatározott, történelmileg adott és ilyenként értelmezhető helyzetben”*²¹⁹ Ez a megállapítása is olyan értelmezői irányt kínál fel, amely figyelembe veszi az értelmezésben a történelmi kor, a földrajzi, a szociológiai, nyelvi kontextus stb. befolyásoló hatását. Az utóbbi idézett mondattal Buber a történetkritikához való viszonyát is érinti.²²⁰ Az értelmezői horizonton tehát egyrészt figyelembe kell vennünk a szövegnek a történelmi, társadalmi kontextusát, másrészt el kell szakadnunk tőle ahhoz, hogy a számunkra való, a mi jelenünkben ható jelentését megkonstruálhassuk. A két értelmezői horizontnak a szöveg terében találkoznia kell ahhoz, hogy az interpretációnk a bibliai szöveg történelmi kontextusát meghagyva a számunkra fontos aktuális filozófiai, társadalmi, kommunikációelméleti stb. kérdésekre fókuszálhasson.

²¹⁷ Ezen a ponton is a Jób-történet egyik ellentmondásához jutunk: hiszen a *Prológusból* az derül ki, hogy Isten átengedi Jób próbára tevését a Vádlónak, tehát beleegyezik abba, hogy Jóbot szenvedés érje. Mi a különbség a kettő között: Isten engedi vagy Isten az okozója Jób szenvedésének? Azt mondhatjuk, hogy a beleegyezést adó, a megengedést nyújtó szerep itt azonosítható az okozóval. Azt hiszem, hogy Buber itt azért tehette ezt a distinkciót a két kérdés felvetésével, hogy megerősítse a zsidó vallással összhangban lévő álláspontját, miszerint *„kétségtelen, hogy minden Istentől származik.”*

²¹⁸ Buber 1998. 14.

²¹⁹ Buber, 1998. 10.

²²⁰ Buber a történetkritikához és a hagyománykritikához való viszonyát *A próféták hite* kötetben fejti ki. Úgy véli, hogy akkor van jelentősége a bibliai elbeszéléseknek olyan részeit vizsgálni, amelyek földrajzi, politikai és egyéb, esetleg tudományosan ellenőrizhető adatokat tartalmaznak, ha azoknak van szellemtörténeti vagy vallástörténeti tartalma. *„Kérdésünk arra vonatkozik, hogy vajon az a vallási cselekmény vagy magatartás, az a vallási viszony, amelyről a beszámoló szól, létezett-e abban az időben, amelyről a híradás beszámol.”* (Buber, 1998.18.) Buber a vallás fejlődési szakaszait igyekszik feltárni és történetileg e szakaszok helyét meghatározni.

Buber úgy gondolja, hogy az Északi Birodalom utolsó évtizedeitől a babiloni fogság végéig tartó időszakban (i.e. 538) működő író-próféták nem új tanítással jelentkeztek, hanem meglévő hagyományt, tanítást alakítottak át alkalmazkodva a megváltozott körülményekhez. Ezt a szemléletet igazolja Jób könyve abból a szempontból, hogy benne a bölcsességirodalomban is többször megfogalmazott megtorlás-tan, a jutalmazás-büntetés szerinti isteni ítélkezés tana — ahogyan David Clines rámutat — paradigmaváltáson megy keresztül, dekonstruálódik, majd a könyv végén nem teljes totalitásként, de visszakapja érvényét²²¹. Erről a dekonstrukciós folyamatról a disszertációm harmadik fejezetében részletesen szóltam.

A prófétai tanítás alakulását Buber a hittörténet végigkövetésével mutatja be, mondhatjuk, hogy hittörténeti narratívaként olvassa a prófétai könyveket. Ez Jób könyve értelmezésem szempontjából is kiemelendő nézőpont, hiszen amint Buber értelemezésére támaszkodva megállapítottam a hatodik fejezetben: a hittörténeti narratívával párhuzamosan, annak háttereként és mintegy megvalósulásának feltételeként dialógustörténésként is olvashatjuk a könyvet. A hittörténeti narratíva mögé állított dialógustörténeti folyamat bemutatása a metadialógus láttatása révén dolgozatom újdonságának tekinthető.

Buber szerint a hittörténet, azaz a prófétai tanítás jelzőkövei a próféták. *„Prófétálni annyi tesz: a közösséget, amelyhez az ige szól, közvetlenül vagy közvetve választás, döntés elé állítani. A jövő nem valami úgyszólván már létező és ezért tudható dolog. Lényegét tekintve inkább a valódi döntéstől függ, vagyis attól a döntéstől, amelyet az embernek az adott pillanatban meg kell hoznia.”*²²²

A próféták hitének történeti bemutatásában Buber fontosnak tartja azt, hogy a tanítások egymásra hatását és egymásutániségükben való összefüggésrendszerét is értelmezze. Ebben az összefüggésrendszerben nem a próféták individuális vonásai érdeklők,

²²¹ CLINES, David J.A.: *Deconstructing of Book of Job*. A szerzőnek a tanulmány címéhez fűzött jegyzete: This is Chapter 5 of my *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOTSup, 94; Sheffield: JSOT Press, 1990), pp. 106-23. The first version of this Chapter was read as a paper in a symposium on 'Narrative Strategies' at the Society of Biblical Literature's International Meeting in Jerusalem, August 18-20, 1986. The present version is a slight revision of the chapter with the same title in *The Bible and Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, ed. Martin Warner (Warwick Studies in Philosophy and Literature; London: Routledge, 1990), pp. 65-80, and reprinted by permission of the publishers.

²²² Buber, 1998. 14-15.

hanem a hit útja, a próféták hitfejlődési narratívában betöltött szerepe. Úgy véli, hogy a hitfejlődés során, a prófétai tanítás alakulásának végigkövetésével a hit „mélyebb válásának” lehetünk tanúi. Buber a *Bevezetés*-ben úgy utal Jób könyvére, mint amely „(...)megmutatja, hogyan olvasztja magába a prófétai tanítás a „kérdést”, a szenvedő közösségnek a szenvedés értelmére vonatkozó kérdését, és hogyan jut kifejezésre ez a kérdés a lehető legszemélyesebb módon a didaktikus költészetben és a zsoltárookban.” Buber igazolja, hogy Jóbot a szöveg Isten 'szolgálójának' (Jób 42,8) nevezi, ahogyan Ábrahámot, Mózeszt, Dávidot és Jesaját, tehát szenvedésének és istentapasztalatából származó megértésének következtében a próféták sorába sorolja²²³, így Jób a prófétákhoz hasonlóan a hitfejlődési narratíva fontos része, története a hit elmélyülésének tanúsága.

Buber számára fontos, hogy a hit történetének egy adott állapotáról számot adó elbeszélés esetében tudományos eszközökkel is igazolható legyen annak az eseménynek a tényszerű megtörténte, mert úgy véli, hogy: „Vannak a vallás történetében olyan események, állapotok, személyek, megnyilvánulások, tettek, amelyeknek példátlan volta olyan jellegű, hogy nem lehet sem kiagyaltnak, sem költöttnek, sem kitaláltnak tekinteni őket, csakis ténylegesnek. A tényezők spekulatív kezelése vezethet csak más eredményre.”²²⁴ Buber a tudományos-intuitív metodikát tekinti vezérfonálnak Izráel hittörténete olyan részeinek feltárásában, ahol a szöveg a történelemtudomány által is vizsgálható, kutatható elemeket tartalmaz. Ahol lehet, ott alkalmazni kell a történetkritikai módszert, és más egzakt tudományos módszereket a bibliai szöveg referencialitásának igazolására.

Buber megkülönbözteti a forráskritikai megközelítést a hagyománykritikaitól. Az értelmezés folyamatában a hagyományrétegek feltárása is a célja, tehát azt vizsgálja, hogy milyen hagyományok jelennek meg az adott szövegben és ezek időben egymáshoz viszonyítva hogyan helyezhetők el.

A prófétai irányításban hagyományegységesítő tendencia érvényesült, amelyhez meghatározott kompozíciós elvek is társultak. Ezt a hit fejlődésének bemutatását szolgáló hagyományegységesítő tendenciát nevezi Buber specifikusan biblikus tendenciának.²²⁵

Ez a valószínűleg prófétai irányítású egységesítés a hit fejlődésének későbbi stádiumaiból rátekintve a korábbi szövegekre egységesítő alapértelmezést kíván adni és ebben érhető

²²³ Buber, 1998. 241.

²²⁴ Buber, 1998. 19.

²²⁵ Buber, 1998. 19.

tetten a szerkesztői munka. Ez Jób könyve szempontjából azért fontos, mert Buber a szerkesztői munkát éppen egy nagyon tudatos, a hitfejlődés bemutatásának céljából létrehozott munkának tekinti, ezért pl. Jób könyvének tartalmi és formai inkonzisztenciáira vonatkozó problémái, amelyek a Jób szakirodalomnak markáns kérdései közé tartoznak²²⁶, e nézőpontból megmagyarázottak tekinthetők, azaz: a más-más időszakból származó hagyományok a szövegben különböző hagyománytöredékek lehetnek, amelyek a szöveg szinkronitálásában összevegyülnek, időben nem együtt léteztek, de a prófétai tanítás mégis a számunkra létező, egyes szövegegekből szól hozzánk. Fontos feltárni a szövegek eredeti hagyományrétegét és a későbbi bibliai egységesítés által létrehozott egységet, ami már a hitfejlődésnek egy későbbi szakaszából rátekintve 'változtatott' a kompozíción, hogy a hit fejlődésére irányítsa a figyelmet. *„Minden hagyomány esetében rendkívüli gonddal kell különbséget tenni alapvető egységük (melyből a különböző feldolgozások, eltérő tendenciájuknak megfelelően kiindultak) és a „bibliai” egységesítés között.”* Buber ugyanabban a fejezetben, amelyben Jóbról is szól, Jeremiással kapcsolatban írja:

„Akihez az Ige szól, a szó hangsúlyos értelmében személyiség: még mielőtt emberi nyelven szólnának általa előtte egy másik nyelven beszélnek hozzá, amelyről az üzenetet le kell fordítania. Előtte úgy szólnak hozzá, mint személy a személyhez. Istennek emberré kell válnia, hogy beszélni tudjon az emberhez, de ahhoz, hogy beszélni tudjon hozzá, valóságos személlyé kell az embert tennie. Ez az emberi személyiség nemcsak átveszi a szót, hanem válaszol is rá, panaszkodik, vádol, magát Istent vádolja. (Jer 15:18) Perlekedik vele az igazságát (Jer 12 :1) meghajol előtte, imádkozik hozzá. Izrael összes prófétája közül csak Jeremiás merészelte följegyezni a feltétlen alávetettnak a feltétlen fölérendelttel folytatott, vakmerő és ájtatos párbeszédét – ennyire személyiséggé vált itt az ember. Izrael minden hitbéli viszonya

²²⁶ Lásd pl. erről CLINES, David J. A.: *On the Poetic Achievement of the Book of Job*. [https://www.academia.edu/2441623/On the Poetic Achievement of the Book of Job](https://www.academia.edu/2441623/On_the_Poetic_Achievement_of_the_Book_of_Job) 2018.09.30.

Clines azon a véleményen van, hogy a költői részek nem csak úgy hozzá vannak erőltetve a korábban már meglévő prózai kerethez, amit a Jóbbal foglalkozó szakirodalom egyöntetűen egy jóval korábbi Jób-hagyomány részének tekint, hanem a költő tudatosságának és poétikai jártasságának köszönhetően hagyománytöredékből a mű szerves részévé váltak, tehát e részek között nem áll fenn inkonzisztencia. Jób könyve tehát, amely minden bizonnyal valóban több, különböző korban létrejött hagyományból származik, a végleges formájában nem költészeti fércmunka, amelyben a teológiai mondanivalótól külön, mintegy mellékesen van jelen a poétikai megformáltság, hanem mestermű, amelynek hármas, zárt struktúrája mögött a drámai feszültség kifejeződéseként jelen van e hármas struktúra megbontása is. Clines és Buber véleménye egy iránya mutat Jób könyve konzisztenciáját vizsgálva: Clines a poétikai struktúravizsgálata felől, Buber pedig a hitfejlődési narratíva nézőpontjából tekinti konzisztensnek Jób könyvét.

*dialogikus – ezúttal a párbeszéd tiszta formát öltött. Az ember beszélhet, szabad beszélnie, ha pedig valóban Istenhez szól, akkor semmi sincs, amit nem mondhatna el neki.”*²²⁷ E megfogalmazásban is annak megerősítését láthatjuk, hogy a dialógus és a hit mélyebb válásának, — Buber fogalmi keretét figyelembe véve úgy is mondhatjuk: a hit *találkozás* felé haladásának — központi fogalma és legmeghatározóbb folyamata az *Én-Te* dialógus alakulása, amely az *Örök Te*-hez való kapcsolat alapfeltétele. A fenti idézet szorosan összekapcsolódik az *Én és Te*-ben megfogalmazott résszel, amelyben Buber hangsúlyozza a dialógus (a *találkozás*) alapfeltételeként a személylé válást és a másik *Te*-ként való megszólítását: „*A Te kegyelem által találkozik velem – hiába keresném, hogy megtaláljam. De az, hogy kimondom az alapszót neki, lényem cselekedete. A Te találkozik velem. De én lépek közvetlen kapcsolatba vele. Így a viszony választás és választás, szenvedő és cselekvő egyben. (...) Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja az ember. Önmagam egész lényre koncentrálódása és összeolvadása soha nem történhet általam, és soha nem történhet nélkülem. A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet: találkozás.*”²²⁸ Buber dialógusfelfogásában az ember akkor válik személylé, ha be tud lépni az *Én-Te* viszonyba. Buber a 'személyiség' szó alatt nem csupán az individuumot, az egyént érti, hanem az Isten által megszólított embert, aki belép az *Én-Te* viszonyba, aki kilép a *között* terébe és ezáltal dialógusba kerül a személyként vele átellenben állóval, az emberrel való kapcsolat megvalósulása érdekében személylé vált Istennel.

Jób könyvében a bűn-szenvedés-büntetés összefüggései központi kérdésként szerepelnek és a hitfejlődés felismerésében e fogalmak egymáshoz való viszonya fontos szerepet játszik. Buber is részletesen foglalkozik ezekkel az összefüggésekkel Jób-értelmezésében.

A bűn és a büntetés Jób barátainak érvelő beszédeiben ok-okozati viszonyban szerepel. A bűn és a büntetés kapcsolatát el kell választanunk a bűn és a szenvedés kapcsolatától. A barátok érvelésében Jób bűnösségének az a bizonyítéka, hogy Jób szenved. Ennek az érvelésnek van egy eleme, ami magyarázatra szorul ahhoz, hogy megértsük a retribúció-tan összetettségét. A bűn-büntetés okozatisága ugyanis csak akkor érvényes a szenvedésre vonatkoztatva, ha a szenvedést minden esetben büntetésnek tekintjük. A barátok ebben a logikai keretben érvelnek. Jób azonban a szöveg szerint büntetlenül szenved,

²²⁷ Buber, 1998. 205.

²²⁸ Buber, 1999. 15.

tehát kell lennie olyan szenvedésnek, amely nem bűnnek a következménye. A barátok érveléséből ez a lehetőség hiányzik. Úgy gondolom, hogy Jóbnak és a többi szereplőnek az egymás melletti elbeszélése ebből a szenvedés eredetéről alkotott felfogáskülönbségből származik. A barátok tévedése az, hogy ha a bűnnek következménye a szenvedés, akkor minden szenvedés forrásának is a bűnnek kell lennie. A bűn és a büntetés ok-okozatisága tehát kivetül a bűn-szenvedés viszonyára is és ennek a téves logikai átvitelnek köszönhetően nevezik meg bűnösnek a barátok Jóbot. Csak akkor mondhatjuk, hogy Jób a hitnek egy mélyebb megértési szakaszába került a szenvedése által, ha megértjük, hogy a bűn és szenvedés ok-okozatiságát el kellett ehhez vetnie, de a bűn és büntetés okozatisága eközben érvényben is maradhat; akkor mondhatjuk, hogy Jób hithez való megváltozott viszonyát megértettük, ha megértjük előbb azt, hogy Jób története nem érvénytelenítette a retribúció tanát, hanem totalitását vonta kétségbe.²²⁹ Ez azt jelenti, hogy van olyan szenvedés, ami büntetésként éri az embert és van olyan, amelynek nem előzménye a bűn, nincsen köze a bűnhöz. Erre világít rá — amint Buber utal rá — például Jób 7,6; 12,6; 21,7 és Jób 9,22; 30,29.

Buber *A próféták hitében* ezzel kapcsolatban a következőket írja: „Az isteni számonkérés kauzalitásának dogmatikus felfogása ez: a szenvedés a bűn elkövetését jelzi.” Buber ezután kifejti, hogy az ezékieli dogmatika félreértéséből származik az az állítás, hogy „egyetemes, tényleges összefüggés áll fenn a bűn és a büntetés között (...) Ezékiel semmiképp sem gondolta, hogy minden emberi szenvedésben isten bosszúálló kezét kellene keresnie.”²³⁰

Buber Jeremiást értelmezve írja: „Az élő Isten, Örökkévaló Király (...) nem akar vallást, ember-népet akar: embereket, kik embertársaikkal élnek együtt, akik a döntés hatalmának birtokában vannak, megteremtik a jogot azok számára, akiknek igazságtételre van szükségük, ahol az erősek óvják a gyöngéket (Jer 7:5), olyan embereket akar, akik közösséget vállalnak embertársaikkal”²³¹ Ezek a jeremiási gondolatok segítenek megérteni azt, hogy Jób könyvében Jób barátai miért és hogyan ítéltetnek meg Isten által. Ők olyanok, akik nem vállalnak közösséget embertársukkal, akik nem óvják a gyöngét, hanem támadják és bűnösnek bélyegzik szenvedésében. Jób 6,14–16-ben olvassuk: „Az elcsüggedőt barátjától szeretet illeti, ha el is hagyja a Mindenható félelmét! Testvéreim hűtlenek lettek, mint a patak, mint ahogy a medrükben a patakok eltűnnek.” Ez Jób elvárása, amit Isten ítélete is

²²⁹ CLINES, David J.A.: *Deconstructing of Book of Job*.

²³⁰ Buber, 1998. 234.

²³¹ Buber, 1998. 212.

igazol a könyv végén: a barátoknak kell tanulniuk Jóbtól és nem fordítva. A közösségvállalás a szenvedéshez empátiával való viszonyulásban mutatkozhatott volna meg a barátok részéről. A közösség vállalásának azonban volt egy olyan része, amely a büntetéssel kapcsolatban ellenállást váltott ki a közösségnek azokból a tagjaiból, akik nem voltak bűnösök egy adott cselekedetben. Kritikusan kezdtek viszonyulni a közösségi szolidaritás elvéhez, amelynek következménye, hogy hangsúlyozni kezdték az egyén felelősségét saját tetteiért, saját bűneiért. Ez a közösségi környezet, a szolidaritás eszméjének megingása tükröződik vissza Jób könyvében is a barátok Jóbhoz való viszonyulásában. Hangsúlyozzák, hogy egyedül Jób felelős azért, ami történik vele.²³² Az egyén vétkéért a közösségi szolidaritás elve szerint a közösség is felelős lehet, de ha sorsvetéssel kiderül, hogy ki a vétkes, akkor az egyén megbüntetésével megváltható a közösség. (Jós 7,13; 1Sám 14,38) A természeti katasztrófákat a közösséget sújtó isteni büntetésként fogták fel. Megvolt tehát annak az elképzelésnek a hagyománya a *Tanachban*, hogy a szenvedést okozó rossz valamilyen bűnnek a következménye. Jób könyvében is ez a gondolkodásmód tükröződik. A szenvedés és veszteség, ami Jóbot sújtja, ennek a gondolkodásnak a logikája alapján ítélődik meg barátai által.

Az isteni igazságosság kérdését érintve *Ábrahám közbenjárása Szodomáért* történetét és (Gen 18,22) 2Sám 24 példáját említi Buber, amelyben Dávid a járványt az általa szervezett népszámlálás büntetéseként értelmezi és azt a kérdést veti fel, hogy a nyájnak miért kell bűnhődnie a pásztor vétke miatt. Hogyan egyeztethető össze a pusztító járvány Isten igazságosságával. A korai próféták hangsúlyozzák a természeti katasztrófák büntetésjellegét. (Pl. Ámosz 4,11.) Igazságos-e a bűnhődés szolidaritása, azaz a „kollektív büntetés”? Isten igazságosságának kérdése már Jeremiásnál is felmerül (pl. Jer 31,29): igazságos-e a közösségi szolidaritás, amelyben benne foglaltatik az, hogy az egyén vétkéért a közösség is bűnhődik? Jeremiás hirdeti, hogy *„amikor elérkezik a gonosz sorstól való megváltás ideje, akkor nem mondják többé, hogy az apák ették az egrest, és fiaik foga vásik bele”*: akkor mindenkinek a saját hibáiért kell csak bűnhődnie. Az igazságosság jegyében már a Deut. 24,16 szerint is elrendelték, hogy a fiaknak nem szabad halállal lakolniuk apáik vétkeiért. A hűtlen Manassé szerencséje, a hűséges Jósijjahu balsorsa is felveti az

²³² „Ezékiel bírálja a hit kollektív felelősséggel kapcsolatos teljes hagyományát” (Buber, 1998. 228.) Ezékiel úgy látja, hogy mindenki korlátlanul felelős önmagáért, de senkinek nem kell öröklött bűnöket cipelnie.

igazságosság problémáját. Miért jár szerencsével a bűnös? (Jer 12,1) Isten válasza Jer 12,14-17-ben: megbünteti a bűnösöket, de meg is bocsát nekik irgalommal, hogy nevére esküdhessenek. Ha ezután sem térnek meg, akkor kiszakítja őket.

Jób könyvében Istennek az ember szenvedéséhez való viszonya sokrétűen fejeződik ki. A kérdésfelvetések belső dialektikájának bonyolultságát tükrözi az, hogy a fenti kérdésekre Buber értelmezésében négyféle válasz áll szemben egymással. E válaszokat a dialóguskészség fogalma mentén értelmezve mutatom be a következő gondolatmenetben.

Buber szerint a *Prológus* Istenének indítéka nem méltó magához Istenhez. Ebből kiindulva azt mondhatjuk, hogy ez semmiképpen nem lehet alapja az *Én-Te* dialógus kibontakozásának. Buber azonban úgy véli, hogy a *Prológus* mindenképpen költői hozzátétel a könyvhöz. „*Ennek az Istennek a cselekedetei alaposabban kétségbevonhatók, mint később Jób bármelyik panaszában: hiszen Jób panaszaival ellentétben itt értesülünk a tényleges indítékról, és az indíték nem méltó Istenhez.*”²³³ Ezt az első istenképet, amelyet a *Prológus* szövege mutat be, Buber „*apró mitológiai bálvány*”-nak nevezi és kiemeli, hogy a *Prológus* Istene és Jóbja egészen más, mint a költői részek dialógusainak Jóbja és a könyv végén megszólaló Isten. Olyan ez az Isten-kép, mintha a hitfejlődésnek egy korábbi állapotát mutatná, amelyben Isten átlépi az önmaga által az ember számára felállított etika határait, mintha érvénytelenítené a kinyilatkoztatásának azt a részét, amelyben ígéretet tett az ember számára, hogy igéjének követéséért megjutalmazza.²³⁴ Ez a kiindulópont a dialógus megvalósulása szempontjából meddőnek tűnik, mégis innen bontakozik ki Jób dialóguskeresése.

Kitértünk már többször is a jutalmazás-büntetés tan magyarázatára a korábbi fejezetekben. Buber is foglalkozik természetesen ezzel a tanítással, hiszen a szöveg értelmezésében kiemelt jelentősége van. Ezékiel dogmatikájának nevezi a máshol megtorlástanként, retribúcióként említett nézetet, amelyben a jó úton járás, Isten igéjének követése jutalmat, a jó útról való letérés pedig büntetést von maga után. Buber Jób könyvét Ezékiel dogmatikájának ellenpontjaként is értelmezi. Ha valaki szenved, azt rossznak éli meg, aki pedig rosszat kap Istentől az bűnös. E dogmatikus logika szerint Jób azért szenved, mert

²³³ Buber, 1998.233.

²³⁴ Mintha erre az istenképre reflektálna Jób is, amikor azt mondja: „*Illik-e hozzád, hogy nyomorgatsz, hogy megveted kezeid szerzeményét, míg a gonoszok tanácsa fölött fényt árasztasz?*” (Jób 10,3)

bűnös. Ebben a felfogásban benne értődik az, hogy a bűn és a szenvedés csakis egyféleképpen függhet össze: ok-okozatként. Például Jób 4,7-ben Elifáz érvel így: „Gondolj csak rá: ki az, aki ártatlanul veszett el, és hol semmisültek meg egyenesek?”; vagy Bildád szavai Jób 8,3-ban: „Vajon Isten jogot ferdít-e, avagy igazságot ferdít-e a Mindenható?” Nem veszi figyelembe azt a lehetőséget, hogy bár Isten eddigi szavai, útmutatása és tettei alapján a bűnös megbűnhődik, de a szenvedés forrása nem kizárólag a bűnösség lehet. Jóbnak tehát még nagyobb szenvedést okoz az, hogy barátai ebben a (az emberi korlátok szerint felállított) logikai rendszerben elítélik őt. Így fogalmaz Buber: *„Jób szenvedése arról tanúskodik, hogy bűnös. A szenvedő lélek végtelensége formálódik itt képletszerűvé – de a képlet nem érvényes.”*²³⁵ Buber kiemeli, hogy Ezékiel igehirdetésének egyetemessé (mondhatjuk: totálissá) tétele tette dogmává a bűn és a büntetés közötti összefüggést. Ezékiel azonban *„semmiképpen sem gondolt, hogy minden emberi szenvedésben isten bosszúálló kezét kellene keresni”*

A Prológusban, ahol egy mitológiai istenképpel találkozunk, válasz található arra, hogy miért okoz szenvedést Isten Jóbnak: azért, hogy próbára tegye. Ez a próbatétel a szenvedés oka, ami nyilvánvalóvá vált a *Prológusból*. Buber ezt az istent apró mitológiai bálványnak nevezte. Az ezt követő költői részben – ahol a barátok dogmatikus érvelése ütközik Jób igazságával – az istenkép még mindig egy bálványhoz hasonlítható Buber szerint, de itt már egy nagy ideológiai bálvány jelenik meg a barátok nézeteiben. A hit fejlődése ebben a két egymással szembeállított istenképben is megmutatkozik, de még mindig a bálvány szintjén gondolkodnak istenről. *„Az első esetben a hívő és a szenvedő ember hűségese maradt a hűtlen istenéhez, aki megölette ártatlan gyermekeit – a második esetben nem azt követelik tőle, hogy hű legyen egy kiszámíthatatlan hatalomhoz, hanem hogy ismerjen el egy olyan számlát, amely ellentmond a valóságról való ismereteinek. Az első esetben a sorsával támadták a hitét, a másodikban a vallással.(...) A kegyetlen és élő Isten helyett felkínál neki egy értelmes és az értelemhez szabott Istent, akit viszont sehol sem lát, sem a saját életében, sem a világban és aki bizonyára nem is létezik másutt csak a vallásban.”*²³⁶ Mindkét leírt állapot teljesen meddőnek tűnik a dialógus szempontjából.

Jób istenképét a harmadik értelmezési lehetőségnek tartja Buber: Isten *„azáltal, hogy elrejtí arcát (Jób 13,24) ellentmond kinyilatkoztatásának.”* Úgy értelmezhetjük

²³⁵ Buber, 1998. 234.

²³⁶ Buber, 1998. 234.

Bubernek a négyféle istenképre vonatkozó elemzését, hogy az istenképek többféleségének megmutatásával Buber tulajdonképpen megragadja a könyvben érvényesülő, egymásnak ellentmondó, egymásnak feszülő nézőpontokat, amely feszültségben azt is felfedezhetjük, hogy a dialógusformák is alakulnak és áldialógusként vagy valódi dialógusként mutatkoznak meg. A szereplők nézőpontjaiból különböző istenfelfogások rajzolódnak ki, megnyilvánulásaikból más-más istenképek tűnnek elő. Minden szereplő ragaszkodik ahhoz az istenképhez, amelyet lát, tapasztalt, megélt, megérteni vélt. A barátok istenképe, amely Buber elnevezése szerint „nagy ideológiai bálvány”, egy kiszámítható, következetes, e következetességből származóan az emberi ész határain belül igazságos isten, aki az igaz emberre nem bocsátana szenvedést. Ez egy statikus istenkép, amely nem párbeszédképes, nem megszólítható, nem tehetők fel számára kérdések. Jób is ennek a tapasztalatnak a talaján áll, mindaddig, míg szenvedése tapasztalata ezt kérdőjelek elé nem teszi számára. Nem veti el ezt az ideologikus istenképet, hanem keresi az ellentmondásosság feloldhatóságát. Nem veti el, hiszen azt kéri Istentől, hogy nevezze meg a bűnét: *„Ne kárhoztass engem, tudasd velem, mi miatt pörölsz velem!”* (Jób 10,2)

*„Jób, ellentétben Istennek a Prológusban olvasható ítéletével (Jób 1,8; 2,3) – nem érzi magát büntelennek, de az, amiben vétkezett nem egyeztethető össze a szenvedés mértékével. (...) Azáltal, hogy a vallás elfoglalhatja Isten helyét, Isten megfosztja Jóbot dicsőségétől. (Jób 19,9)”*²³⁷

Buber gondolatmenetét továbbszöve, azt mondhatjuk, hogy amíg Jób keresi bűnét, addig még abban az értelmezési térben mozog, mint a barátai: nem vetette el azt, hogy a szenvedés bűn következménye. Csak nem tudja a bűnét, nem látja a szenvedés mértékét. Jób nem mondja magát büntelennek, de szenvedését nem érzi arányban azzal, amit talán elkövetett. Mivel azonban nem tud mély önvizsgálattal sem eljutni oda, hogy akkora bűnére ébredjen rá, amelynek ekkora szenvedés a következménye, el kell vetnie azt az istenképet, amit eddig látott és amit a barátai is látnak, a vallás nagy ideologikus bálványa összetörik a szemében. Kifejeződik ez a kilencedik fejezetben, amikor Jób megállapítja, hogy *„Egyre megy; azért azt mondom: Gáncstalant és gonoszt semmisít ő meg.”* (Jób 10,22) Tehát Jób istenképe dinamikus. Jób képes arra, hogy változtasson Istenről kialakult képén úgy, hogy közben nem utasítja el Istent, hanem a kényszerű szenvedésben átfarmálódott istenkép

²³⁷ Buber, 1998. 235.

szerint újra elfogadja őt Istenének és ehhez az újraformált Istenhez újként viszonyulni is tud. *„A jogosság igazsága és az Isten igazságtalan tetteivel előidézett valóság kibékíthetetlen. Nem mondhat le Jób sem a saját igazságáról, sem Istenről. (...) Széttört a példakép. Mégis rendíthetetlen marad Jóbnak a jogba vetett hite. De nem hihet már Isten és a jog egységében. A jogba vetett hitére nem fedezet már Isten igazságossága.”*²³⁸

Jób felismeri, hogy a barátok, amikor ellene szólnak és bűnösségét hangsúlyozzák, amikor úgy tűnik, hogy Isten pártján állnak *„nem az igazi Istenért küzdenek (Jób 13,8)”*²³⁹ Jób az egyetlen, akinek istenképe és ezáltal a hithez való viszonya megváltozik a történetben. A barátok hitének fejlődése azon a ponton indulhat el, amikor Isten kimondja felettük az ítéletét, így kapnak lehetőséget arra, hogy újraértelmezzék Jób történetében betöltött szerepüket, Isten igazságosságáról vallott nézeteiket. Jób Istenhez való viszonyulásának változásáról így ír Buber: *„Ő korábban közeli és bizalmas Istenként ismerte meg az igazi istent. most csak a szenvedésen és az ellentmondáson keresztül találkozik vele, de így is Istennel találkozik.”*²⁴⁰ Buber gondolatmenetében fontos, hogy Jób képes az istenképét módosítani, elfogadni Isten értelmezhetetlenségét, és ennek ellenére keresni a kapcsolatot. *„Isten él és kiforgatja a törvényt”* – értelmezi Jóbot Buber. Jób *„végső soron nem gondol másra, csak arra, hogy legyen Isten megint jelenvaló a számára.”* Buber azt a folyamatot emeli ki Jób istentapasztalatában, hogy Isten *„bizalmas személyből kellemetlen hatalommá változott”*. Jóbnak van ereje ahhoz, hogy bármilyen is Isten, szembenézzen vele, mert ez a lehetősége arra, hogy a közvetlen találkozásban megérthesse a történetét. Az isteni jelenben bízik, abban, hogy az igazság és a valóság kettőssége egységgé alakul és egy befogadható istentapasztalatban megnyilvánul: *„Valamikor, valahol meg kell szűnnie ennek az értelmetlen kettősségnek, hogy van igazság, amiről az ember tud és létezik egy valóság, Istentől származó sorsszerű valóság– e kettőnek egyggyé kell válnia egyfajta isteni jelenben. (...) Jób abban reméli meglegelni Istent, hogy az megjelenik neki.”*²⁴¹ Buber Istenről való gondolkodásában hangsúlyos szerepe van Isten rejtőzködő természete felismerésének, amelyet az ó-izraeli életszemlélet sajátjának gondol. Isten előtűnik, majd eltűnik. E

²³⁸ Buber, 1998. 235.

²³⁹ Jób 13,8: *„Személyét tekintitek-e avagy Istenért pöröltök?”*

²⁴⁰ Buber, 1998. 236.

²⁴¹ Buber, 1998. 237.

kettősségben valósul meg az ember és isten közötti szövetség.²⁴² Nem azt várja Jób, hogy visszaálljon a korábbi rend, hogy Isten őáltala vélt igazságossága helyreálljon, hanem azt, hogy találkozasson Istennel. Ez mély és bátor istenismeretről tanúskodik. Legalábbis annak az istentapasztalatnak a Jób általi mély megértéséről, amelyet szenvedése során átélt. Buber ismét visszacsatol Jób és a katasztrófa utáni 'maradék' nép párhuzamára: ahogyan Jób személyként átélte ezt a borzongató istentapasztalatot, úgy Izrael népe is átélte a száműzetésben.

Végül, a négy istenkép értelmezésében az utolsóként az isteni beszédben megmutatkozó istenképet vizsgálja Buber. Isten beszédét átdolgozásnak tekinti, elfogadva a történetkritika eredményeit, és rekonstruálhatatlannak véli az eredeti szöveget. A szöveg célja nem csupán annyi, hogy *„Isten munkálkodásának titokzatos módját a teremtésben élénk tárja”*. Ezzel nem mondana semmi újat Isten beszéde, hiszen erről már Elihu is hosszan szólt és Jób is megerősítette. Akkor mi a beszéd ezen túlmutató célja? Túlmutat azon, hogy annyit állítson az ember számára, hogy az isteni teremtés megfejthetetlen, különös csoda és a teremtető hatalom rejtélyes. Ez már ismert volt az ember számára eddig is. Buber szerint az isteni beszéd célja az, hogy az igazságosság fogalmát az ember számára egy új nézőpontba helyezze. Továbbgondolva Buber gondolatait azt mondhatjuk: a beszédből Jóbna rá kell jönnie, hogy az isteni igazságosság semmiképpen nem azonos az ő emberi igazságfogalmával, amivel eddig értelmezte a szenvedését, amiben valójában ő maga, Jób sem lépte át a jutalmazás-büntetés logika határait, hiszen bűnét tudakolta, ami okozza a szenvedést, és magyarázatot várt Istentől az igazságtalanságra. Jób könyve a hittörténeti fejlődésnek az a pontja, amikor az eddig isteni igazságként kinyilatkoztatott törvény, amely szerint a jó elnyeri jutalmát, az ígét nem követő pedig büntetésben részesül, már nem kizárólagos törvény többé. Nem veszti teljesen érvényét, de az ember számára nyilvánvalóvá válik e törvény totalitásának lebomlása. Helyébe a bizonytalanság lép: annak tudata, hogy olykor érvényben van ez az összefüggés, és az ember jutalmat kap, de máskor – az ember számára nem tudható okok miatt – felfüggesztődik. Kezdetől fogva ez a folytonos emberi állapot, aminek tudatára ébredésének pillanatáról szól Jób könyve. Jóbna tehát a lerombolt világképe helyére egy bizonytalanabb, kiszámíthatatlanabb, de mélyebb istenmegértésen

²⁴² Ennek az istenszemléletnek, a rejtőzködő istenhez való emberi viszonyulásnak a problematikáját fejti ki Buber az *Istenfogyatkozás* című rendkívül izgalmas és inspiráló tanulmányában, amelyet a 9. fejezetben elemzek.

alapuló világfelfogás és istenkép lépett, amit a hitben való folytonos küzdelem állapotának²⁴³ nevezhetünk. „Isten, aki megjelent, hogy Jób megtalálhassa őt. Íme, Isten közeledik hozzá, nem rejtőzik már el, csak fensőbbiségének viharfelhőjébe burkolózik és Jób szeme látja őt. A feltétlen hatalom az ember személye kedvéért vált maga is személlyé. A szenvedőnek, aki elkeseredése mélyén makacs panaszkodással kapaszkodik Istenbe, Isten önmagát kínálja fel viszonzásul. Isten önmagát korlátozza személlyé és így válaszol a személynek.”²⁴⁴

8. Párhuzamos locusok: Jób és az Én és Te dialógusa

A Buber írásaiban érvényesülő módszerről, amelyben fogalmi hálózatot alkotnak a kulcsszavak és a hozzájuk szorosan kapcsolódó gondolatok már szóltunk Buber egyik kiváló kutatója, Dan Avnon könyve és Buber hermeneutikája kapcsán. A Jób-olvasásnak egyik kiterjesztett módjaként értelmezhetjük azt, ahogyan Buber írásaiban rejtetten, utalás nélkül, a figyelmes olvasóra bízva a felfedezést, megjelennek olyan Buber által megfogalmazott gondolatok, amelyek Jóbra vonatkoztathatóak, így Buber esszéinek olvasásakor a Jób-olvasat is gazdagodik. A következő részben Jób könyvét és az *Én és Te* szövegét vonom párbeszédbe, az *Én és Te* bizonyos szövegrészeit Jób könyve reflexióiként, magyarázataként, értelmezését segítő szöveggént olvasva, egymás mellé állítva a két szöveg idézett részeit. Mint a célkitűzések fejezetben is kifejtettem, a buberi dialógusmegközelítés három módon is alkalmazható Jób könyve értelmezésében. Az első két módot a korábbi fejezetekben már láthattuk. A harmadik alkalmazás az, amelyben Jób szövegét és az *Én és Te* szövegrészeit hozom reflektív viszonyba, olyan módon, hogy az *Én és Te* szövegrészei Jób könyve magyarázataként foghatók fel.

Buber az *Én és Te* első részében megfogalmazza azt, hogy a *Te birodalmának* nem lehet az alapja olyan emberi cselekedet, amelynek valamiféle célja van: „Az emberlény életének tere nem csupán a céltudatos igék tartománya. Élete nem csak olyan tevékenységekből áll, amelyeknek tárgya van. Észlelek valamit. Érzékelek valamit. Elképzelek valamit. Akarok valamit. Érzek valamit. Gondolok valamit. Az emberlény élete nem csupán ilyen tevékenységekből és ezekhez hasonlókból áll. Mindezek és a hozzájuk hasonlóak alapítják

²⁴³ Lásd: FORMAN-BARZILAI, David: *Agonism is Faith. Buber's Eternal Thou after the Holocaust. Modern Judaism*, Vol. 23, No. 2 (May, 2003), pp. 156-179. Internetes elérés: <https://www.jstor.org/stable/1396726?seq=1>

²⁴⁴ Buber, 1998. 237.

meg az Az birodalmát. A Te birodalmának azonban más az alapja."²⁴⁵ A Te mondásban az ember a között terébe lép, viszonyba, azaz jelenlétbe kerül a másikkal. Létrejött-e ez a jelenlét Jób és barátai között? És belépett-e Jób a viszonyba? Megvizsgálható a buberi dialógus megvalósulása, akadályozottsága, hiánya Jób és Isten, illetve Jób és barátai között. Jób mindvégig az Én-Te viszonyba igyekezett. Dialógus felé törekvése, belső vívódásai, kérdései Istenhez, kételyeinek és fájdalmainak kifejeződései mind értelmezhetők úgy, hogy készen állt arra, hogy Én-Te kapcsolatot alakítson ki helyzetével, barátaival és Istennel. A barátoknak mindvégig megmaradó nézőpontja, amelyben Jób bűnösségétől nem tágitottak, megakadályozta őket abban, hogy Jóbbal Én-Te viszonyba kerüljenek. Ők maguk Istennel is mindvégig Én-Az kapcsolatban álltak, hiszen nem szólították meg, nem fordultak felé, mindvégig róla beszéltek. Nem fogalmazták meg Isten felé kételyeiket, kérdéseiket, nem tették fel neki azt a kérdést, amely Jóbbal való együttérzésükre, a vele való Én-Te kapcsolat meglétére utalna: Istenem, miért történik ez Jóbbal? Miért kell szenvednie? Ha igazságos és mindenható vagy, akkor hogyan történhet ez meg vele? És mi az a nagy bűn, ami ekkora büntetéssel sújtható? Ehhez hasonló kérdéseket csak Jób tesz fel, mintha ő maga volna saját védőügyvédje.

Ahhoz a viszonyuláshoz kapcsolható a következő idézet, ahogyan Jóbot látják a barátai:

*„Az igazi szemlélet rövid életű; a természeti lény, aki a kölcsönhatás kizárólagosságában épp az imént tárult föl nekem, most megint leírható, elemezhető, besorolható – sokszoros törvénykörök metszéspontja. S maga a szeretet sem képes megmaradni a közvetlen viszonyban(...) Az ember, aki épp az imént még egyetlen és tulajdonságok nélküli volt, nem kéznél lévő, csak jelenvaló, nem tapasztalható, csak megérintható – az ember íme, megint ő, tulajdonságok summája, alakkal rendelkező mennyiség. Most újra elvehetem belőle hajának beszédének, jóságának színét, de mindaddig, amíg ezt megtehetem, már nem az, akinek azt mondhattam, és még nem az, akinek azt mondhatom: Te.”*²⁴⁶ A fenti idézet azt az attitűdöt jellemzi, amellyel Jób barátai rendelkeznek Jóbbal fűződő kapcsolatukban. Nincsen számukra jelen, előítéleteik és meggyőződéseik sáncai mögül tekintenek Jóbra, Az—ként, bírálendő tárgyként.

Így felel Jób beszédére Elifáz a 15. fejezetben: *„Vajjon bölcs felel-e szeles tudással s megtölti-e keleti széllal belsejét—bizonyítgatva mit sem érő beszéddel és szavakkal, melyekkel nem*

²⁴⁵ Buber, 1992. 7.

²⁴⁶ Buber, 1999. 22.

használ. Te az Isten félelmét is megbontod, csökkented az imaszót isten előtt. Mert bűnöd tanítja szájadat s a ravaszok nyelvét választod. Szájad ítélt el s nem én, s ajkaid vallanak ellened.” (Jób 15, 2-6)

„A világ minden dolga képes arra, hogy egy Én számára mint a neki rendelt Te megjelenjen”²⁴⁷ Elifáz viszonyulásával szemben ez lenne Jób számára a segítő, elfogadó hozzáállás a barátaitól, ha így tekintenének rá.

Jób állapotához, vívódásaihoz, az 'agonism in faith' létállapothoz illeszthető képszerű magyarázatként a következő Én és Te idézet: „Az Az: báb, a Te pillangó. Csak éppen nem mindig váltják egymást ilyen világosan az állapotok; az, ami végbemegy, gyakran mély kettősségben örvénylő, önmagával ölelkező eseménysor.”²⁴⁸

Jób a buberi fogalom szerint a viszonyt, a kölcsönösséget keresi, nyitott a másikkal való kapcsolat valódi megélésére, a barátok azonban lényegében eszméik falai közé záródtak, és csak egy — egy pillanatra — lépnek be a között terébe. A jóbi magatartást, a dialógusra törekvést megvilágítja a következő idézet: „Kezdetben van a viszony: mint a lényeg kategóriája, mint készenlét, mint befogadásra kész forma, mint lélekmodell; a viszony a priori-ja; a velünk született Te. A megélt viszonyok a velünk született Te realizálódásai a velünk találkozó Te által.”²⁴⁹ A megélt viszonyok: Jób barátai Én—Az viszonyulást élnek meg Jóbbal, nem engednek opponáló szerepükből, tanításuk, oktató szándékuk mindvégig fölényeskedő Jóbbal szemben, míg Jób őszinte, nyílt kapcsolatkeresése az Én—Te megélésének vágyából származik.

Jóbnak mintha ezt kellene megértenie, mintha ez volna Isten számára való üzenete: „a Te egyszerre hatóként és hatást befogadóként jelenik meg, de nem oksági összefüggések láncolatába illeszkedve, hanem az Én-nel való kölcsönhatásban, a történés kezdeteként és végeként. Az emberi világ alapigazságához tartozik: csak az Az rendezhető. Csak amikor a dolgok számunkra Te-ből Az-zá lesznek, csak akkor lesznek koordinálhatók. A Te nem tartozik a koordinátarendszerhez. De most, hogy idáig jutottunk, ki kell mondanunk azt a másik dolgot, amely nélkül az alapigazságnak ez a része hasznavehetetlen töredék maradna: a rendezett világ nem a világrend.”²⁵⁰ Ez a szövegrész arra a Jób számára a szenvedés által érkezett új istentapasztalatra vonatkoztatható, amelyben meg kellett élnie Istennek a

²⁴⁷ Buber, 1999. 23.

²⁴⁸ Buber, 1999. 23.

²⁴⁹ Buber, 1999. 35.

²⁵⁰ Buber, 1999.39.

teljességét, azon a renden kívüli megnyilvánulásait is, amelyek eddig Jób istentapasztalatában nem szerepeltek. Jób rendje, amelyben Istent valamilyennek ismerte, nem a világrend. Szenvedése által a világrend individuumot megrengető rettenetes tapasztalatában részesült.

„A találkozások nem rendeződnek világgá, de mindegyik a világrend egy-egy jele a számodra. Nincsenek összekapcsolva egymással, de mindegyik a világgal való összekapcsolódásodat szavatolja. A világ, mely így jelenik meg neked, megbízhatatlan, mert mindig újként jelenik meg, s nem foghatod szaván, nincs sűrűsége, mert benne minden mindent áthat; nincsen tartama, mert hívatlanul érkezik, s ha kapaszkodsz bele, eltűnik–áttekinthetetlen: ha áttekinthetővé akarod tenni, elveszíted. Jön, hogy előcsalogasson; ha nem ér el, ha nem találkozik veled, eltűnik, de jön megint új alakban”²⁵¹ Ezt az idézetet összekapcsolva Jób történetével, értelmezhetjük úgy, hogy ez Jób léttapasztalata a csapások után: a rendezett világ helyett, megbízhatatlan, mindig újként megjelenő világgal találkozik, nem tekintheti át, nem ragadhatja meg, nem birtokolhatja, nem képes kontrollálni. Jób könyvében az emberi lét teljességével kell szembesülnie az olvasónak, azokkal a jellemzőkkel, amelyek nem férnek bele az ember által elképzelt, fenntartani kívánt rendbe, amelyet értelme kontrollja alatt szeretne tartani. A *Tanach*ban megnyilvánuló és sok helyen hangsúlyos isteni igazságosság Jób könyvében az ember által belátható távlatból, az igazságosság emberi fogalmának jelentésköréből eltűnik. Azt is mondhatjuk, hogy az isteni igazságosságról az emberi gondolkodásban megképződött jelentés dekonstruálódik.

„Az nélkül nem élhet az ember. De az, aki csak Az-zal él, nem ember.”²⁵² Ez az idézet is vonatkoztatható Jóbnak és barátainak a kapcsolatára. Az Én-Az kapcsolatban, amellyel a könyv jelentős részében Jóbhoz viszonyulnak a barátai, a számukra látható szenvedő ember kizárólag a gondolkodásukat meghatározó és korlátozó eszmék határain belül jelenik meg, nem képesek átalakítani nézeteiket, kilépni a dogmatikus gondolkodásból, azaz nem képesek belépni a közötti terébe, az Én-Te viszonyba. Erre egyetlen ellenpélda található a könyvben: amikor együtt ülnek és hallgatnak a szenvedő Jóbbal: ez az állapot a nyelv előtti, a gondolat előtti Én-Te kapcsolat, amelyben nincsen ítélkezés, értelmezés, megítélés, csak együttérzés és szemlélet a jelenlevésben. *„Csak a Te-hez való hallgatás, minden nyelv hallgatása, a néma várakozás, a megformálatlan, a szétválasztatlan, a nyelv előtti szóban, csak ez engedi*

²⁵¹ Buber 1999. 41.

²⁵² Buber 1999. 43.

szabadon a Te-t, s van együtt vele abban a visszafogottságban, ahol a szellem nem nyilvánítja magát, hanem van. Minden válasz az Az-világba kötözi a Te-t.”

Jób hitének lényegére utal a következő idézet: „*Amíg a Te ege feszül felettem, az okság viharai a sarkamban meglapulnak, s a végzet örvénye megdermed.*”²⁵³ Mondhatjuk azt is, hogy Bubernek e szavai származhatnak az ő Jób-megértéséből is, a megfogalmazás módja—metaforikussága — szerint pedig tekinthetnénk Jób kijelentésének is. Hiszen Jób létállapotának egyik legszemléletesebb megjelenítéseként értelmezhetjük e mondatot. A Te ege feszül felette: beborítja, behatárolja, a maga teljességében jelenik meg számára. Kifejezi ez az idézet azt is, ami Jób könyvében szintén fókuszba helyezett gondolat: Jób az isteni jelenléttel találkozva szenvedésében kikerül az okság viharából, nem magyarázható meg mindaz, ami vele történik ok-okozati gondolkodással, logikával, olyan logikával, amelyet az emberi gondolkodás istennek is tulajdonít a maga emberi szemszögéből.

Talán a 'legtisztább' Jób értelmezésnek felfogható szövegrész az *Én és Te*-ben: „*A sorssal csak az találkozik, aki megvalósítja a szabadságot. Hogy a tettet, mely engem akar, fölfedezem, ebben, szabadságom mozgásában nyilatkozik meg előttem a titok; de abban is, hogy a tettet nem tudom úgy véghezvinni, ahogy gondoltam, az ellenállásban is a titok nyilatkozik meg nekem. Az, aki minden okozatiságot elfelejt, és a mélyből dönt, aki megszabadul javaitól és ruháitól, s csupaszon lép az Arc elé – a szabad emberrel szabadsága képeként a sors néz szembe. Lényének nem határa a sors, hanem kiegészítése; a szabadság és a sors értelemmé öleli át egymást; s az értelemben a sors – az imént még szigorú tekintet most csupa fény – mint maga a kegyelem, úgy tekint.*”²⁵⁴

²⁵³ Buber, 1999. 12.

²⁵⁴ Buber, 1999. 64-65.

9. A dialógus túlélése: az *Én és Te* a soá után

Buber 1923-ban fejezte be a később perszónáfilozófiának nevezett (a német-zsidó gondolkodásban) korszakalkotónak számító művét, az *Én és Te (Ich und Du)* című esszéjét, amelynek középpontjában az Én-Te és az Én-Az kapcsolat, mint a világ létezőihez való kétfajta viszonyulás kifejtése áll. Buber a dialógus-elv megfogalmazásában találta meg filozófiájának legfontosabb alapját. A valódi dialógus az, amely a *találkozásban* valósul meg, *találkozás* pedig az Én-Te viszonyban jöhet létre. „*A szellem nem az Én-ben van, hanem Én és Te között. Nem olyan, mint a vér, mely benned kering, hanem mint a levegő, melyben lélegzel. Az ember a szellemben él, ha képes válaszolni a neki rendelt Te-nek.*”

A posztholokauszti morálfilozófiai diskurzusában Buber dialógusfilozófiája kritika alá került. Megkérdőjeleződött az Én-nel viszonyban álló Te: lehetséges-e Én-Te dialógus a soá²⁵⁵ után? Martin Bubernek erre a kérdésre adott válaszát, az emberi szenvedésnek a hitben betöltött szerepéről alkotott, későbbi műveiben több helyen kifejtett, ám mégis koherensen és ellentmondástól mentesen megnyilvánuló elképzelését mutatom be ebben a fejezetben (elsősorban *Én és Te*, az *Istenfogyatkozás* és *A próféták hite* alapján).²⁵⁶ A Buber által megfogalmazott Én-Te viszony, amely azt is magában foglalja, hogy az ember számára Isten valamilyen módon mindig jelen van, Buber kritikusi egy csoportja számára elégtelen válasznak bizonyult a posztholokauszti morálteológiai-filozófiai diskurzusában. A soá után felvetődő teológiai alapkérdések közül talán a legfontosabb Isten létezésének megkérdőjelezésére irányult. Erre ad markáns választ Buber. A soá teológiájában sokszor megfogalmazódott kérdésre – ‘Hol volt Isten a holokauszti idején?’ – Buber a dialóguselv magyarázatával válaszol, és itt érhető tetten Buber fundamentális bizalmatlansága a teodícea következő kérdésfelvetéseivel szemben: Hogyan engedhette meg Isten mindezt? Ha mindenható, akkor miért nem avatkozott be?

²⁵⁵Dolgozatomban a holokauszti szó helyett a héber soá megnevezést használom. Azoknál a kifejezéseknél maradok a *holokauszti* szó használatánál, amelyekben szóösszetételként a szakirodalomban ebben a formában használatos, illetve, ahol az idézett szerző szóhasználatának ez felel meg. A náci által elkövetett népirtás megnevezésének többféleségéről lásd pl.: Papp Szilvia Anikó: *A megnevezés dilemmái: holokauszti/soá/Auschwitz/véskorszak*. In: Az irodalom visszavág. 2002-2003 Tél, Új folyam 12-13. sz. p. 116-121.

²⁵⁶BUBER, Martin: *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Budapest. Typotex, 2017. /Martin Buber: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. 1952. *Én és Te: Én és Te*. Budapest, Európa. 1999. /Martin Buber: *Ich und Du*. München-Heidelberg, 1962. (1923) *A próféták hite*. Budapest. Atlantisz, 1998. /Martin Buber: *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider. 1984. (1941)

Közvetlenül a soára Buber csak igen kevés megnyilatkozásában reflektált. A zsidó sorsról, hitről alkotott elképzeléséből, amelybe a soá is beilleszthető, mint a zsidó történelem szörnyű eseménye, azonban választ kaphatunk arra, hogy mit gondol a rejtőzködő Istenről, az isteni igazságosság fogalmi megközelíthetőségéről és az emberi szenvedés mértékéről.

Buber 1922-ben, negyvennégy évesen, Franz Rosenzweiggel való megismerkedése után két évvel fejezte be a később perszónáfilozófiának nevezett *Ich und Du* című esszéjét. Filozófiája²⁵⁷ fő művének tekintik ezt az írását, amely dialógusfelfogásának összegzése. Ebben az időszakban Buber már több mint két évtizede – elszakadva Herzltől – foglalkozik a cionizmussal, a haszidizmust kutatja és a 1916-1924-ig a német zsidó értelmiség legfontosabb lapjának a *Der Jude*-nak alapító szerkesztője.

Ebben fejezetben – bár a cím erre is utalhatna – nem recepciótörténet bemutatására vállalkozom. Arra vagyok kíváncsi, hogy Bubernek a soá idején és az azt követő évtizedben írt műveiben hogyan él tovább az 1923-ban megjelent *Én és Te* című, műfaji szempontból nehezen kategorizálható, leginkább költői nyelvezetű filozófiai esszének nevezhető művében megfogalmazott dialógusfilozófiája, és ezáltal hogyan ad választ a teodícea Isten mindenhatóságára és felelősségére vonatkozó kérdésfelvetéseire.

Amikor az *Én és Te* soá utáni továbbélését vizsgáljuk, akkor legfőképpen arra a kérdésre keressük a választ, hogy Buber dialógusfilozófiája milyen módon, miért kérdőjeleződött meg Auschwitz totalitása után. Első lépésként megvizsgálandó, hogy maga Buber megkérdőjelezte-e, és ha igen, hogyan, a dialógus fennmaradását a posztholokauszti diskurzusában felmerülő kérdésfeltevésekkel szembesülve. A soá után újra értékelték és egyben újraértékelték az *Én és Te* fogalmait, különösen Bubernek az Isten és ember közötti dialogikus viszonyról írott gondolatait. David Forman-Barzilai írja *Agonism in Faith: Buber's*

²⁵⁷ Valójában az *Istenfogyatkozás* elolvasása után már nem nevezhetjük az *Én és Te*-t filozófiának, hiszen Buber éppen azt fejt ki említett művében, hogy a modern nyugati filozófia hogyan fosztotta meg Istent a személyességtől és ezáltal az embert az istennel való találkozás lehetőségétől. Az *Én és Te* viszont éppen ennek a találkozásnak, a valódi dialógusnak a természetéről szól, tehát Buber fogalmai szerint nem filozófia. Dan Avnon írja a *Martin Buber: The Hidden Dialogue* című, Buber hermeneutikai kódjának értelmezéséről írott könyvében: „(Buber) élete végén a filozófiáját ért kritikákra válaszul azt mondta, hogy nem igyekezett egy rögzített gondolatrendszer kidolgozásán, nincs tanítása csak valamire rámutat: „valamire rámutatok, a valóságra mutatok, kiemelek valamit a valóságból, ami eddig nem volt látható vagy kissé volt látható” https://books.google.hu/books?id=xVGJiUK4X4YC&pg=PA261&lpg=PA261&dq=Buber%27s+reflection+about+the+Shoah&source=bl&ots=nQvWyMdv_R&sig=ACfU3U3rXnEuZSjBfsorutRMI4BScZ8dGg&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwi91fji9YjoAhVL_CoKHSJOCygQ6AEwC3oECACQAQ#v=onepage&q=Buber's%20reflection%20about%20the%20Shoah&f=false

Eternal Thou after the Holocaust című tanulmányában: ²⁵⁸„Most is értékesnek találjuk Buber dialogikus filozófiáját, és ahhoz, hogy értéknek tekinthessük, meg kell értenünk, össze kell egyeztetnünk Isten holokausz alatti cselekvésnélküliségét Bubernek azzal a gondolatával, hogy az emberiség és Isten együtt örök dialógusban van, össze vannak kötve a dialógus által.”²⁵⁹ A megtörtént, az ember által létrehozott rettenet elviselhetetlen súlyú tapasztalata arra a kérdésre vezethet bennünket, hogy létezett-e egyáltalán dialógus, ha ez megtörténhetett? Hol mutatkozik meg a transzcendens ember iránti részvéte és igazságossága? És a leggyakrabban expliciten is feltett kérdés: Hol volt Isten a holokausz idején, miért engedte meg ennek megtörténtét? Hol volt a segítség? Hol volt az isteni szeretet és gondoskodás egy olyan korszakban, amikor a kegyetlenség ártatlan milliók felfoghatatlan mértékű szenvedését és legkegyetlenebb halálát okozta.²⁶⁰ Ezek a kérdések a genocídium után évtized majdnem némasága után elindították és meg is határozták a holokausz utáni teológiai-filozófiai diskurzust.²⁶¹

Amikor arról gondolkodunk, hogy az *Én és Te* sorsa hogyan alakult a soá után, akkor valójában azt a kérdést tesszük fel, hogy az Örök Te-vel folytatott emberi dialógus megszakadt-e, többek között azt a kérdést tesszük fel, hogy érvényes-e az *Én és Te* egy Auschwitz utáni világban. Lerombolta-e Auschwitz azt, amiről Buber írt? Megmaradhat-e a buberi dialógusfilozófia érvénye mint az egyik létértelmezési alapszöveg számunkra? Auschwitz rettenetes emblémája annak, hogy embertömegek szakadtak el az abszolút etika Buber által eredendőnek tartott értékeitől és elveitől, a soá utáni elnémulás, a traumát elszenvedő társadalmak elfordulása, tagadása, hallgatása pedig nyilvánvaló jele a

²⁵⁸ FORMAN-BARZILAI, D.: *Agonism in Faith: Buber's Eternal Thou after the Holocaust*. Modern Judaism, Vol. 23, No. 2 May, 2003. 156-179. Oxford University Press.

²⁵⁹ Saját fordításom

²⁶⁰ Fájdalmas, hogy jogosnak vélhetjük ezeket a kérdéseket. Elnémulunk és megdermedünk a soában történetek megismerése során. A visszaemlékezések sokaságából tudjuk, hogy a túlélők között vannak olyanok, akik hitüket veszítették, akik nem tudták többé az Isten szót kimondani, évtizedekig hallgattak, vannak olyanok, akik bár nem élték át a holokausztot, de szembesülve a történetekkel irányíthatatlan és nem szűnő dühöt éreznek, teljes elutasítással viszonyulnak Istenhez. Mindezek a lelki következmények érthetőek és teljes mértékben elfogadandók azoktól, akik erre voltak kénytelenek jutni. Vannak azonban olyanok is, akik a soá/holokausz túlélése után megerősödtek hitükben, veszteségeik, rettenetes szenvedéseik, elhagyatottságuk ellenére is. Az ő viszonyulásuk Jóbéhoz hasonlítható. Fontos, további tanulmányokban feldolgozandó kérdés számomra, hogy Jób története, milyen módokon kapcsolódik a soához. Miért, milyen Jób-értelmezésekkel a háttérben vált a jelképévé Jób az áldozatoknak vagy a túlélőknek?

²⁶¹ A soá-teológiáról író legfontosabb modern zsidó gondolkodók közül itt néhányat említek meg: Richard Rubenstein, Emil Fackenheim, Ignaz Maybaum, Eliézer Berkovits, Ellie Wiesel, Irving Greenberg, Harold Kushner, David Wiess Halivni. Fontosnak tartom Dan Avnon, Paul Mendes-Flohr, David Forman-Barzilai, Zachary Braiterman Buber gondolkodása és a soá összefüggésében írt munkáit is megemlíteni.

dialogustörésnek. A kérdés még inkább az, hogy ez a törés lehet-e végleges? Ennek megítélése az azóta eltelt idő függvénye is. A soá utáni évtizedekben erőteljessé vált az istentől való elfordulás, az emberi gonoszság által okozott trauma következményeként Istenre vetődött az árnyék, rá tevődött át a valójában emberi felelősség, a teodícea mindaddig - és máig - megválaszolatlan kérdései harsogóvá váltak. Az azóta eltelt hét évtizedben megmutatkozott az is, hogy a buberi dialógusfilozófiának megmaradt az érvénye, a dialógusigény újraéledt és újraartikulálódott. Közvetlenül a soá után azonban maga Buber is gondolkodott dialógusfilozófiájának érvényéről. Mintha mentegetnie kellett volna felfogását, mert az Örök Te-vel való dialógusigény megkérdőjeleződött a történelem e sötét korszakában.

A dialógus-elvről még egyszer

Buber a dialógus-elv megfogalmazásában találta meg filozófiájának legfontosabb alapját. A valódi dialógus az, amely a találkozásban valósul meg, találkozás pedig az Én-Te viszonyban jöhet létre. „A szellem nem az Én-ben van, hanem Én és Te között. Nem olyan, mint a vér, mely benned kering, hanem mint a levegő, melyben lélegzel. Az ember a szellemben él, ha képes válaszolni a neki rendelt Te-nek.”²⁶² Az *Én és Te*-ben Buber költői képekkel teli, lenyűgözően szemléletes nyelven megfogalmazza azt, hogy az emberek egymás közötti és más létezőkkel folytatott dialógusa hogyan valósítja meg az ember és Isten közötti dialogikus kapcsolatot.

Az ember a világ létezőihez folyamatosan viszonyul valahogyan. Az egyének aktuális viszonyulásai, a megvalósított Én-Te és Én-Az viszonyok és ezeknek aránya folyamatosan alakítja az egész emberiség sorsát. Az egyénnek – szabad döntési lehetőségével élve – aktív szerepe van abban, hogy a világhoz való viszonyát úgy alakítsa, hogy minél több érintkezésben valódi találkozást, Én-Te kapcsolódást élhessen meg. Ha az Én-Te viszonyok töltik ki létezésünk lényegét, akkor az Örök Te-vel/Istennel/ a transzcendenssel való kapcsolatot is megalapozzuk, mert az Én-Te kapcsolatokban jelen van az Örök Te.

²⁶² Buber, 1999. 47.

Az Én és Te továbbélése az Istenfogyatkozásban

Buber az *Istenfogyatkozás* bevezetőjében név nélkül megemlíti egy filozófustársát, akivel egy konferencián mindketten a népoktatás szerepéről tartottak előadást, majd a név szerint nem említett tudós vendégeként Buber kifejtette az 'Isten' szóval kapcsolatos elgondolásait. Ebben a megragadó bevezetőben, amelyet az Én-Te viszony konkrét szituációban való megszületése példajaként is olvashatunk, Buber arról is ír, hogy tudóstársának a háborús évek valóságának megtapasztalása miatt újból kellett mindent gondolnia és kérte hallgatóságát, hogy korábbi filozófiáját felejtse el. A soá rettente utáni újragondolás nyilvánvalóan Bubernél sem maradt el, de ez nem korábbi nézeteinek elvetéséhez, hanem a dialóguson alapuló létfilozófiájának elmélyítéséhez vezette. Az Istenfogyatkozás a soá utáni tanúságtétel a dialógus mellett, az *Én és Te* alapjaira támaszkodó vallásról és etikáról szóló értekezés, amelyben korábban megalkotott dialógusfogalmait vallástörténeti, filozófiatörténeti kontextusba helyezi, alkalmazza az Én-Te és Én-Az szó párokat és egyes helyeken magyarázatokat fűz az *Én és Te*-hez, vagy lényegét nem változtatva meg, újrafogalmazza.²⁶³ Buber a soá tapasztalata ennek az írásnak tanúsága szerint nem fordította el a dialógusfelfogásától, nem tántorította el attól, hogy az emberi lét teljességének elérésben az Istennel való találkozásnak, eleven hitnek továbbra is alapvető jelentőséget tulajdonítson. Buber a maga vallásértelmezésével közvetetten, de komplexen válaszol a soá által felvetett néhány fontos teológiai kérdésre.

Az *Én és Te*-ben megfogalmazott Én-Te viszonyt, a találkozást, a valódi dialógust, az *Istenfogyatkozásban* az abszolút/transzcendentális etika elérése alapfeltételeként írja le. Buber kiemeli dialógusfelfogásában, hogy az egyén más létezőkhöz való viszonyának alakítása az egyén felelőssége: az egyén a viszonyulásai által a sorsát formálja, és ezáltal a világot is formálja. Így kapcsolódik össze az emberi magatartásban megvalósuló döntés az Istenhez való viszonnal és ezen keresztül a transzcendentális etika megvalósításával. Az *Istenfogyatkozás* *Vallás és etika* fejezetében az etika fogalmának meghatározásaként Buber így ír az immanens értékről, amely valójában az Örök Te-vel való kapcsolatban adódik át és tudatosan az ember számára: „*Etikán ebben a szigorú értelemben azt értjük, hogy az ember igent vagy nemet mond a számára lehetséges magatartásformákra és cselekvésekre,*

²⁶³ Buber, 2017. 37. 52. 55-56.

radikális különbséget téve közöttük; a radikalitás azt jelenti, hogy nem az egyénre és a társadalomra kifejtett hasznosságuk vagy káruk szerint, hanem immanens értékük vagy értéktelenségük alapján fogadja vagy utasítja el a cselekedeteket.”²⁶⁴ Az etika „legvalódibb előzetes feltétele” Buber szerint „egy bizonyos fundamentális tudás, ami minden emberben benne lakozik, ámbár különböző erősséggel és tudatossággal, és amit többnyire oly sok minden túlharsog; ez az egyén tudása arról, hogy mi ő ’tulajdonképpen’, miféle létre van rendelve, mire van szánva egyszeri és egyetlen teremtettségében. (...) azt a döntést és választást, amely ilyen mélységből fakad, a mélységi lelkiismeret (Vorgewissen) aktusának nevezhetjük.”²⁶⁵ Buber úgy véli, hogy az élő ethosz csak az élő vallásosságban valósulhat meg: „csakis az abszolútummal való személyes kapcsolatból ered az etikai koordináták abszolút volta”²⁶⁶ Arra a kérdésre tehát, hogy ’Hol volt Isten a holokauszt idején, és miért engedte, hogy mindez megtörténjen?’, Buber nem közvetlenül, hanem a transzcendens etika igazolásával, a teremtettség értelmezésével válaszol a dialógusfilozófia érvényben tartásával. Forman-Barzilai a már említett *Agonism in Faith* című tanulmányában elemzi Bubernek a saját dialógusfilozófiájához való holokauszt utáni viszonyát. Megállapítja, hogy Buber és a holokauszt közötti kapcsolat vizsgálata döntő jelentőségű életművének értékeléséhez. Amint írja, „bár Buber keveset írt közvetlenül a holocaustról, ha összmvét tekintjük, magában a filozófiai antropológiai módszertanában megfogalmazza a viszonyulását a holokauszthoz is, amikor történelemről, judaizmusról, politikáról, vallásról ír.”²⁶⁷ Elsősorban és lényegében nem abból derül ki tehát, hogy hogyan viszonyult a holokauszthoz, amit közvetlenül mondott róla, hanem egész életművét tekintve, filozófiai antropológiájának teljességéből.

Ha a buberi ’teológia’ lényegét akarjuk megközelíteni, akkor meg kell fordítanunk az előbbi kérdést, ahogyan ezt már mások is megtették: Hol volt az ember a holokauszt idején? Erre a kérdésre az *Istenfogyatkozás*-t olvasva kirajzolódik Buber válasza: ahogyan Buber az embernek a transzcendenshez fűződő viszonyát és a belőle származó abszolút értékrendszer létét értelmezi a nyugat-európai filozófiatörténet kontextusában, az olvasóval olyan szellemi utat követtet végig, amelyen eljuthat oda, hogy a soával kapcsolatban ne isten igazságosságát vizsgálja, ne az Abszolút által teremtetett értékek létét kérdőjelezze meg,

²⁶⁴ Buber, 2017. 120.

²⁶⁵ Buber, 2017. 121.

²⁶⁶ Buber, 2017. 124.

²⁶⁷ Saját fordításom

hanem az emberi felelősség és hit kérdését helyezze kételyeinek, kérdéseinek fókuszába. A mélységi lelkiismeret csak akkor működik, ha eleven az Istennel való kapcsolat, ha él az Én-Te dialógus, ha – ahogyan írja az *Én és Te*-ben: „A viszonyban a Te eloldódott, előlépett, egyetlen és átellenben álló. Betölti az égboltot: nem mintha nem létezne más, de minden más az ő fényében él.”²⁶⁸

Buber az *Én és Te* -ben megfogalmazott – jobb szó híján nevezzük így – létszemléletéhez visszatér későbbi, a soá után írt műveiben is, így az *Istenfogyatkozás*-ban is. A világ létezőihez való viszonyt jelölő szópárokat terminusként használja és filozófiakritikai magyarázataiban is alkalmazza. Így ír például az *Istenfogyatkozás*-ban az Én-Te és Én-Az működéséről, a dialógus jelentőségéről: „Isten megszólít minket abban, ami megtörténik velünk, és mi választ adunk abban, amit megcselekszünk.”²⁶⁹ Buber e helyen is, mint az *Én és Te*-ben – Spinoza istenfelfogását értelmezve –, Isten és ember közötti kapcsolat alapformájának nevezi a dialógust. A jelenkorban azonban, írja Buber, az emberi gondolkodás arra törekszik, hogy miközben megpróbálja megőrizni az isteni valóság eszméjét, eltörli az isteneszme valóságjellegét, „és ezzel az Istennel való kapcsolatunk valóságát.” Ennek a valóságos kapcsolatnak a megszakítása az ember részéről felelőssé tehető azért, hogy nem jut el az ember az abszolút etika eléréséig, elzárja magát előle és önmaga által teremtett érték mentén cselekszik. Az *Istenfogyatkozás* 2. fejezetében, amelyben a vallás és a filozófia alapvető különbségeit fogalmazza meg és e kettő egymáshoz való viszonyáról és jelentőségükről gondolkodik, szintén az *Én és Te* alapfogalmaival világít rá a különbség lényegére: „A vallás az Én és Te kettősségén nyugszik, akkor is, ha a Keletkezésnélküli egyáltalán nem mondható ki az ajkunkkal vagy a lelkünkkel; a filozófia viszont a szubjektum és az objektum kettősségén alapul akkor is, ha az egység szemlélésében végződik. Az Én és a Te kettőssége a vallási viszonyban éri el a teljességét; a szubjektum és objektum kettőssége mindaddig hordozza a filozófiát, amíg csak filozofálunk. (...) Az Én és Te a megélt konkrécio erején és konkrétságában áll fenn; a szubjektum és objektum az absztraktív erő produktumai, létük addig tart, amíg az absztrakció hat.”²⁷⁰

²⁶⁸ Buber, 1999. 93.

²⁶⁹ Buber, 2017. 20.

²⁷⁰ i.m. 37.

Arra a Buber által közvetlenül fel nem tett, de az *Istenfogyatkozásban* mégis megválaszolt kérdésre, hogy mi történt a dialógussal a jelenkorban (tanulmánya írásakor, 1952-ben), tehát közvetlenül a soá utáni néhány évben, Buber azt a választ adja, hogy az Én-Az uralma, az Az világ túlsúlya elszakította az embert a dialógustól, az Én-Te kapcsolatok lehetőségétől, és ennek következménye az, hogy az ember(az emberiség azon része, amely a soá létrejöttében felelőssé tehető) elveszítette azt az emberen kívüli szubsztanciával való kapcsolatot, amelyben tovább formálódhatott volna a felelősség, a jó és a rossz közötti döntésre való képesség. Erről szintén ír már az Én és Te-ben is, két évtizeddel a soá megtörténte előtt. *„Egészséges korokban a bizalom a szellem embereitől szétárad, és mindenkit elér; minden egyes embernek, még a legtompábbnak is része van valamiképp a találkozásból, a jelenlétből – a természet módján, valamiféle derengésben –, mind megértik valahol a Te-t, s most a szellem értelmezi a találkozás zálogát a számukra. A beteg korokban nem így van – ekkor következik el az, hogy az Az-világ, melyet immár nem futnak be keresztül-kasul és nem termékenyítenek meg a Te-világból áradó eleven hullámok, az Az-világ különválik és megreked, s hatalmas kísértet-lápként fogva tartja az embert. Mikor az ember megbékél egy olyan világgal, mely számára többé már nem jelenvaló tárgyakkól áll, e világnak áldozatul esik. S íme: a mindközönséges okság nyomasztó, agyonnyomó végzetté fokozódik.”*²⁷¹

Az isteni valóságtól, az ember számára megélhető találkozástól való eltávolodásban Buber szerint negatív szerepe van a modern nyugati filozófiának (pl. Nietzsche, Hegel, Sartre, Heidegger és Cohen filozófiáját elemzi), amely az istenfogalom absztrakciójára törekedve megfosztotta Isten attól az antropomorfizációtól, attól a személyességtől és az ezen alapuló képiségtől, amely által az ember számára fennmaradhat isten személyessége, a vele való találkozás lehetősége. *„(...) a filozófus Istent, az erkölcsi elvre redukálva megfosztotta valóságától.”*²⁷² Nemcsak a személyességtől fosztotta meg, hanem az embertől függetlenül létező szubsztanciaként való létezését is tagadta. Isten összekapcsolása az ember által a képiséggel kétoldalú. Buber rávilágít arra, hogy Isten antropomorfizációja arra irányul, hogy az ember megőrizze az istennel való találkozás konkrétságát, és magában a találkozásban kell lennie valami eredendően antropomorfnak, mert Isten csak így találkozhat az emberrel. *„És Isten – legyen szabad feltételeznünk – nem fordul el a képektől, hanem elviseli, hogy az*

²⁷¹ Buber, 1999. 65.

²⁷² Buber, 2017. 22.

*ember azok révén szemlélik őt, és azokat is úgy veszi, mint képződményeket, amelyeken átragyog. Csakhogy a képek idővel többé akarnak válni, mint amik, többet akarnak, mint Istenre mutató jelekként és utalásokként szolgálni; s végül mindig az történik, hogy elállják az őhöz vezető utat, ő pedig kivonul belőlük.”*²⁷³ Egyfelől szükségszerű tehát az antropomorfizáció, másfelől azonban a kép az Istennel való találkozás helyére kerülve bálvánnyá válhat. Mondhatjuk, hogy Buber tulajdonképpen a megélt vallás valóságából kialakuló ideológia létrejöttét írja le így.

A kanti istenfelfogás szerint 'isten' csupán egy belső viszonyulás bennünk, Jung szerint 'isten' a tudatalattink egy funkciója, a belső énünk része, nem rajtunk kívüli létező. Buber istenfelfogása azonban velük ellentétben ragaszkodik az ember és Isten közötti dialogikához, amelyben Isten az ember számára megnyilvánul személyként, megszólítható és válaszoló. Nem redukálja Istent a személyességre, hanem úgy véli, hogy az emberrel való találkozás érdekében Isten megnyilvánul személyként is (a személyesség itt azt jelenti, hogy képes dialógusban lenni az emberrel). A modern nyugati filozófia absztrakciós törekvéseiben tehát Isten megszűnt személyként, dialóguspartnerként, megszólíthatóként létezni. Hiszen egy absztrakcióval, egy fogalommal nem lehet találkozni, dialógusban lenni. Ebből is következik az, hogy Isten a filozófiai gondolkodásban tárgygyá, vizsgálati objektummá vált, boncasztalra került. Erre utal Nietzsche *'Isten halott. Mi öltük meg őt'* kijelentése is. A buberi fogalmakkal úgy mondhatjuk, hogy Isten a filozófiai gondolkodás istenmegértési igyekezetében teljes mértékben az Az-világba került, Te-ként nincs, nem lehet jelen az ember számára. *„Minden jelentős vallásosság tanúsága szerint a hit valósága: a „hitt”, azaz feltétel nélkül igenelt, feltétlen lényeg felé forduló élet. Ezzel szemben minden jelentős filozófia tanúsága szerint a gondolkodás igazsága: tárgygyá tenni a feltétlent, és levezetni belőle az összes többi tárgyat.”*²⁷⁴ Buber szerint, egyetértve ezúttal és ebben kivételesen Heideggerrel, Nietzsche sokszor idézett mondata ezt jelenti: *„korunk embere az istenfogalmat az objektív létből a 'szubjektivitás immanenciájába' helyezte át.”*²⁷⁵ Heidegger szerint ebből az következik, hogy Isten megölésével az ember eltörli az önmagában létező érzékfölötti világot. Buber továbbgondolva Heidegger kijelentését így ír: *„Tegyük fel, egyszer az embernek végérvényesen sikerül 'eltörölni az érzékfölötti világot, és többé nem léteznek azok az elvek*

²⁷³ Buber, 2017. 17.

²⁷⁴ Buber, 2017. 37.

²⁷⁵ Buber, 2017. 25.

és eszmények, melyek valamiként, valamilyen mértékben körbevették őt, az embert; ennek az elutasításnak az összefüggésében talán elsötétül számára a valódi Szemköztinek a valósága, akit az elvektől és eszményektől eltérően nem lehet Az-ként körülírni, de Te-ként meg lehet szólítani és el lehet érni – Ő maga azonban érintetlenül él a sötétség fala mögött. Az ember persze az 'Isten' nevet is eltörölheti, hiszen ez a név szükségszerűen tulajdonképpen birtokviszonyban áll, így hát alapját veszíti, ha a név tulajdonosa lemond róla, ha nem létezik az 'ember Istene'. Ekkor az, amire az isten-név mutat, a maga örökkévalóságának fényében él; mi viszont, akik 'megöltük őt', ott maradunk a sötétségben lakozva, mint a halálnak hátrahagyottak.”²⁷⁶

A jelenkort Buber szerint ez jellemzi: „Az égi fény elsötétülése, 'istenfogyatkozás' (Gottesfinsternis) – ez a stigmája annak az órának, amelyben élünk. (...) Manapság hiányzik a szellemünkből az a képesség, amely lehetővé tenné, hogy ismét megjelenjen 'Isten vagy az istenek sora' (Hölderlin) és újra magasztos képek vonuljanak el előttünk. Aki vonakodik kiállni a transzcendenciának, a velünk Szemköztinek a hatékony valóságát, az az elsötétülés emberi oldalának erősítésén munkálkodik.”²⁷⁷ Az Istenfogyatkozás cím arra utal, hogy a nyugati filozófia valójában elfogyasztja Istent, vizsgálódásának tárgyává, objektummá teszi, ezáltal megszünteti a valóságos kapcsolatot Istennel. Erre már az *Én és Te* -ben is utal Buber, amikor arról gondolkodik, hogy a tapasztalás az Az-világ része. A filozófusok alakját ábrázolja, azokét, akik az isteni titok általuk való leleplezésének lehetőségéről meg vannak győződve: „És mit sem változtat ezen, ha a nyilvánvaló tapasztalásokhoz hozzáadjuk a „titkosakat”, ama magabiztos bölcsességgel, amely a beavatottak számára fönntartott titkos rekeszről tud a dolgokban, s a kulccsal hadonász. Ó, titokzatosság titkok nélkül! Ó, kibúvók sora! Az, az, az!”²⁷⁸

Hit a rejtőzködő Istenben

A rejtőzködő Isten fogalmának értelmezése nagyon fontos része Buber egész gondolkodásának. Az előbbi idézetben 'titokzatossággént' van jelen, A *próféták hité*-ben „az örök teremtető hatalom rejtvényfejtő jellegét” említi. Fontos kiemelni, hogy Buber nem

²⁷⁶ Buber, 2017. 26.

²⁷⁷ Buber, 2017.29.

²⁷⁸ Buber, 1999. 8.

elrejtett Istenről, hanem rejtőzködő Istenről ír. „(...) *Izrael Istenének képnélküli lénye, aki kinyilatkoztató, de nem kevésbé rejtezködő (bár természetesen semmiképpen nem, mint mondani szokás, elrejtett) Isten (...) magát semmiféle alakban megragadni nem engedő, minden megnyilvánulásából újra és újra visszahúzódó Isten*”²⁷⁹

Buber Aiszkhülosznak és Euripidésznek egy-egy drámájában a főisten megszólításához kapcsolódó momentumát összehasonlítva rámutat, hogy nagy jelentőségű különbség áll fenn Isten megszólítása és az istenről való beszéd között. Ennek a momentumnak szintén a dialógus fennmaradása szempontjából van itt jelentősége. Az az ember, aki Istent csak hallomásból ismeri, „*aki az istenit már nem mint szemközti Valóságot tapasztalja meg – nem meri vagy nem képes megtapasztalni, egyre megy – mivel egzisztenciálisan visszahúzódott előle, ezért elveszítette mint szemközti valóságot.*”²⁸⁰ Ez a gondolat is alátámasztja annak a Jób-olvasatnak a fontosságát, amelyet disszertációmban fogalmazok meg: az Istenről való beszédől az Istennel való beszéd kibontakozásának útja.

Buber szerint a vallásban egy cselekvő létező kapcsolódik egy másik cselekvő létezőhöz, kölcsönösségben. A kapcsolódás révén tapasztalható meg a lét, amely minden értelem forrása. Ha ez a kapcsolódás nem tud megvalósulni, mert ez ember nem hisz abban, hogy van egy emberi lét felett álló, attól független szubsztancia, Isten, akkor elveszíti azt a belső alapot, amire támaszkodva a jót tudja megvalósítani és mint korábban már utaltunk rá: nem gyakorolhatja a mélységi lelkiismeret, a *Vorgewissen* aktusát.

Ha az ember nem hisz Istenben, akkor hite helyére léphet a metafizika, a gnózis, a mágia, politika és ezeknek képei, amelyek az eredetileg csak a valláshoz kapcsolódó mítoszt és kultuszt igájukba helyezik. Buber szerint az emberi és az isteni találkozásnak a helyét a hitetlen világban betölti a vallástól függetlenné vált, de a vallás struktúráját megteremtő politikai kultusz. A mindenkori találkozás egyszeri, döntésre serkentő, az emberi akarat, a sors és a cselekvés, a megszólítás és a válasz titkos párbeszéde. Ezt fenyegetik a valláson kívüli elemek.

Buber az emberi létezés sajátosságaként kiemeli, hogy „*a születés és halál között ívelő létezés titka megrendíti a biztonság tartópilléreit.*” E titoknak lényegi tulajdonsága a megismerhetetlensége. A hétköznapiakban, mint megszentelt térben, az embernek e titokkal kell együttélnie életének konkrét szituációihoz kapcsolva. Ez a Rejtőzködő Isten az ember

²⁷⁹ Buber 2017. 134.

²⁸⁰ Buber, 2017. 35.

sámára. *„Ettől fogva a szituációt úgy fogadja el, mint amit neki szánt az, aki adta – ez az, amit a bibliai vallás ’istenfélelem’-nek nevez.”*²⁸¹

Buber elhelyezi a fájdalmat és a szenvedést a lét teljességében és az Istenhez való viszonyban. Erre vonatkozó gondolatait Jób alakjával kapcsolatban és rajta keresztül a soá kontextusában is értelmezhetjük. *„Aki a szeretettel kezdi anélkül, hogy előzőleg megtapasztalta volna a félelmet, bálványt szeret, amit magához igazított és amit könnyű szeretni, nem pedig a valóságos Istent, aki először is félelmetes és érthetetlen. (...) a hívő, aki átlépett a félelem kapuján, immár létezésének konkrét szituáció-összefüggésére utalva és arra ráutalva él, az pontosan azt jelenti: a megélt valóságát, bármennyire is félelmetes és érthetetlen, Isten színe előtt kiállja, és szereti Isten szeretetében, akit megtanult szeretni.”*²⁸²

E ponton Buber elsősorban Jóbra utal. Nagyon fontos magyarázatot fűz ezután Buber ahhoz, hogy a megélt valóság elfogadása mint Istentől az embernek szánt szituáció, mit is jelent: semmiképpen nem azt jelenti, hogy a vele történő dolgokat a *„maguk tiszta ténylegességében ’istenadta’ realitásként kell elfogadnia.”* Bubernek a dialógusfilozófia terében született Jób értelmezése, amelyet *A próféták hite* című kötetében olvashatunk, – bár a soát közvetlenül egyáltalán nem említi meg Jóbbal kapcsolatban, hiszen egy bibliai könyv magyarázatáról van szó és 1940-ben írta – mégis, a mi, 21. századi jelenünkből tekintve rá felfogható teológiai válaszként a soára. Buber Jób értelmezése is az *Én és Te* gondolati terébe illeszkedik. Jób értelmezése azon a sorselgondoláson és azon az Isten-ember kapcsolat elgondoláson alapszik, amelyet az *Én és Te*-ben megfogalmazott. Az *Én és Te*-ben Jób-megértésekkel találkozunk, *A próféták hite* Jób értelmezésében pedig az *Én és Te* sorsfelfogásával.

Az *Istenfogyatkozás*-ban is találunk közvetlenül utalásokat Jóbra, és ezeken kívül számos olyan részt, amelyek Bubernek *A próféták hitében* megfogalmazott Jób interpretációjához magyarázatként olvashatók, Jób történetének Buber általi értelmezésére vonatkoztathatók. Nemcsak az *Istenfogyatkozás* egyes szakaszai tekinthetők Jób-magyarázatoknak, hanem az *Én és Te* majd három évtizeddel korábban született szövegének számos részlete is.

Az *Istenfogyatkozás* következő gondolatai is hozzákapcsolhatók a Jób-i sors értelmezéséhez, amelyet korábban *A próféták hitében* fejtett ki. *„Aki csupán erkölcsi*

²⁸¹ Buber, 2017. 42.

²⁸² Buber, 2017. 45.

ideálként szereti Istent, könnyen eljuthat oda, hogy kételkedni kezd a gondviselésben, mivel a világ szemlátomást időről időre ellentmond erkölcsi ideálja összes elvének. Jó b kételkedik mert úgy tűnik számára, hogy erkölcsi ideálja és Isten elkülönülnek egymástól. Aki azután a viharból megszólítja, fölötte áll még az idealitás szférájának is. Nem ősképe az erkölcsnek, hanem az ősképforrása. Ő adja az ideált, de az ideálban nem adja ki önmagát. Isten egysége nem a jó, hanem meghaladja a jót. Kinyilatkoztatásának a követését akarja, de ami őt magát illeti, azt akarja, hogy befogadjuk és rejtettsége végső határáig szeressük. Aki szereti Istent, szereti az ideált, de még jobban szereti Istent. És azt tudja, hogy maga Isten – nem az ideál, nem az eszme, hanem az Isten, akit az idealitás nem ér el, - ő, Isten abszolút személye szereti őt. Vajon ez azt jelenti, hogy Isten személyként van? Személyének abszolút volta, a paradoxonok paradoxona megtiltja, hogy ezt állítsuk. Személyessége csupán azt jelenti, hogy személyként szeret, és azt akarja, hogy úgy szeressék, mint személyt. (...) Mert lehetséges szeretni eszméket, de szeretni csak személy tud.”

Forman-Barzilai szerint Buber a soá után a hithez való viszonyát újraartikulálta. Felteszi a kérdést: Lehet-e helye a zsidó hitben az élő Istenben való hitnek Auschwitz után? Buber megvallja, hogy többé nem tudja mi a zsidó élet, és nem tudja, hogy valaha tudni fogja-e. Mégis rávilágít egy olyan irányra, amely felfogható lehetséges válaszként. Buber számára Isten az az Isten maradt, aki kijelentette: „Vagyok, aki vagyok”, aki beszélt Mózeshez és a néphez a Szinájon. Buber válasza, hogy lehetséges az Istenben való bizalom, annak ellenére, hogy már nem lehetünk bizonyosak a kölcsönösségben. A hit ezen túl egy új szakaszába ért, amely a hit kínja, vagy másképpen: a hitben való küzdelem (the agonism in faith) Ebben nem a hit kérdőjeleződik meg, az ember nem a hit és hitnélküliség állapotai között ingadozik és vergődik, hanem a hitben megmaradva, de Isten megismerhetetlenségének tudatában szembesül emberi létében azzal, hogy a hit a hívő ember számára sem jelenti azt a biztonságot, amelyet korábban gondolt. A hitben való küzdelem minden hívő ember sorsa, attól fogva, hogy szembesül a létezésében a szenvedéssel, fájdalommal és az isteni ideálképpnek nem megfeleltethető történésekkel. Minden hívő ember egzisztenciális és ontológiai értelemben jóbi sorsot él.

Buber sorsértelmezése, Isten-ember kapcsolatának leírásai, amelyek először az *Én és Te*–ben formálódtak nyelvvé, tovább élnek és alakulnak *A próféták hite*, az *Istenfogyatkozás* című munkáiban is, e három műben, amellyel e fejezet keretein belül foglalkoztam. A

holokauszt utáni dialógus fennmaradásáról ezekből a Buber által írt könyvekből egyértelmű választ kapunk: a dialógus fenntartása az egyetlen lehetőség arra, hogy az Az-világ uralma ne nyomja el az emberben a lelkiismeret hangját, a Megismerhetetlennel való dialógus keresése és fenntartása az egyetlen, ami megakadályozhatja egy újabb Auschwitz létrejöttét. Az ember felelős azért, amit tesz a világban a minden nap elé kerülő találkozás lehetőségeivel, felelős azért, hogy a saját életében a horizonton tartsa az Én-Te-ben megvalósulható abszolút etika értékeit, hogy a saját lelki és fizikai környezetében az örök Te-vel való dialógus fényében éljen és tűzzön ki célokat.

*„Valamikor, valahol meg kell szűnnie ennek az értelmetlen kettősségnek, hogy van igazság, amiről az ember tud, és létezik egy valóság, Istentől származó sorsszerű valóság – e kettőnek eggyé kell válnia egyfajta isteni jelenben. Jó b nem tudja és nem érti, hogyan történhet ez meg, csak hisz benne. (...) a rejtőzködő Istenben hisz.”*²⁸³ Buber filozófiával folytatott dialógusát, és bár teológiának nem nevezett, de mégis teológiai síkon létrejött gondolkodását végigkövetve arra a következtetésre juthatunk, hogy az embernek nem lehet belépnie az istenigazolás területére. Helyette az ember feladata az *emberigazulás*²⁸⁴ megvalósítása a Biblia tanításán keresztül.

²⁸³ Buber, 1998. 237.

²⁸⁴ saját fogalomalkotásom

10. Összegzés

Ebben a dolgozatban igyekeztem bemutatni, hogy Jób könyvének a különféle tudományterületeken megfogalmazódott dialógusfogalmakkal való értelmezése a szövegnek más-más jelentésrétegét mutatja meg. Ennek bemutatásához Buber hermeneutikájának a vezérszavakra épülő módszerét választottam, kiemelve a szövegből a megszólításra, megszólítottásra, a párbeszédre vonatkozó kifejezéseket. Ezeket egymás utáni láncolatban értelmezve láthatóvá vált, hogy Jóbnak a dialógusra való igénye hogyan bontakozik ki, megmutatkozott a metadialógus.

A dialógusolvasat beleilleszkedik a mai tudományos diskurzus erősödő dialógusigényébe, amely megvalósul a tudományterületek között, és fenntartja Buber dialógusfilozófiájának érvényét és újraértelmezésének szükségességét is. A dialógus megszakadásának soá utáni még mindig erősen látható törésvonalát igyekszik betölteni. Azaz, a soától 70-80 évnyi távlatból már ráláthatunk arra, hogy a dialógus újraéled, a közvetlenül soá utáni hallgatási szakasz után erősödő igény van rá, a transzcendenssel való kapcsolatban egyéni és közösségi szinten is törést, traumát jelentő soá utáni regenerálódás, traumafeldolgozás egyik irányának, eszközének, közegének tekinthető a buberi értelemben vett valódi dialógus. Ennek az újraéledési folyamatnak része Jób dialógusolvasata, amely erősíti a dialogicitásnak a traumafeldolgozásban, illetve a társadalmi katalizmák megelőzésében is betöltött kulcsszerepét, ráirányítja az emberi kommunikációnak egy olyan formájára a figyelmet, amely létformaként értendő, amely nemcsak kommunikáció, hanem az emberi élet egészét átfogó, a morális dimenzióra is kiható elv. A dialógusigény — amelynek ma is egyik legerősebben ható megfogalmazása a buberi dialógusfilozófia — és Jób könyve teodíceai kérdéseinek a soával való összefüggése hozta létre Jób könyve általam történő dialógusvizsgálatát. Buber dialógusfilozófiájának egyes mondatai az *Én és Te*-ben összehasonlítottak korábbi Jób-megértéseimmel. A buberi kijelentéseket mint Jób könyvéhez illeszkedő magyarázatokat kezdtem olvasni. Jób szövege és Buber filozofikus esszéje az én megértési horizontomon dialógusba került. E dialogizálás során figyeltem fel arra, hogy Jób könyvében a korábbi olvasataimban előtérben álló teodíceai kérdések és a szenvedés túrásával való találkozás helyett előtérbe kerültek a dialógusra, az Örök TE -vel való találkozásra vonatkozó kijelentések. Megláttam Jób könyvének azt a jelentésrétegét, amely a

dialóguskeresésről szól, és ezután már ennek a szempontnak az előtérbe helyezésével foglalkoztam tovább a szöveggel.

A metadialógus végigkövetésén keresztül látszik az, hogy a dialógus kialakulása, Jób dialógusigényének egyre erősebbé válása meghatározó jelentésréteget adhatja a Jób-olvasásnak és a szövegben örök kérdésként fennmaradó teodíceai és morális dimenziót egy olyan nézőponttal egészíti ki, amely formáló erőt jelent mind az emberi kapcsolatokban, mind a tudományos, interdiszciplináris diskurzusban. A dialógus a metadialógus által létformaként mutatkozik meg a szövegben.

A buberi szemlélet nemzetközileg ma is aktívan ható formálóerő, amelynek a dialógusolvasat által emblematisztikus szövege lehet Jób könyve.

Munkámmal a buberi szemlélet szélesebb körben történő megismeréséhez és hatásának erősödéséhez szeretnék hozzájárulni. A valódi dialógus jelentősége abban áll, hogy az egyének közötti *Én és Te* folytonos megvalósulásai által a társadalmi törést, katasztrófát okozó történések kockázata csökkenthető, talán egy részük megelőzhető. A buberi szemlélet azáltal, hogy hangsúlyozza az egyének közötti morális dimenzióba is helyezett dialogikus természetét, hozzájárul ahhoz, hogy az egyénnek egyénnel való *Én-Te* kapcsolatai által az *Én-Te* közösségformáló hatóerővé, a jelenlétre fókuszáló elvvé váljon.

Nézőpontom nem a teodíceai problémák megválaszolására fókuszál, csak érinti Jób-könyve vizsgálatában a teodíceai kérdések tárgyalását, habár Jób könyve kapcsán ezek a kérdések relevánsak és megválaszolásukra tett próbálkozások a Jób-irodalom tetemes részét teszik ki. A teodíceai vonatkozású Jób-értelmezéseket²⁸⁵ tanulmányozva arra az álláspontra jutottam, hogy mivel ezek mentén Jób könyve sem ad választ a teodícea által felvetett legfontosabb kérdésekre, más nézőpontból is érdemes közelíteni e szöveg felé. Céлом az volt, hogy találjak egy a teodíceán kívüli horizontot, amelyből tekintve Jóbnak mégis releváns interpretációja születhet. Ez a nézőpont pedig a dialógusfilozófia, a dialógusfogalmak vizsgálata és Jóbra vonatkoztatásuk.

A dialógusfelfogások bemutatása során nem törekedtem új eredményekre, új dialógusmegközelítés vagy definíció kidolgozására. A hangsúlyt arra helyeztem, hogy a különféle tudományterületekhez tartozó dialógusmeghatározásokat és azok alkalmazását

²⁸⁵ A feldolgozott teológiai szakirodalom az irodalomjegyzékben a *Teológiai művek* címszó alatt megtalálható.

mutassam be Jób könyvében, végül rámutatva arra, hogy a metadialógus láthatóvá tételéhez a Buber által leírt, tág, ontológiai értelemben vett dialógusfogalmak a legmegfelelőbbek.

11. Perspektívák

A dolgozat témájának további perspektíváját kínálja dialógusolvasat, hiszen egy olyan nézőpontot adott, amely továbbvihető a Jóbot párbeszédbe vonó irodalmi alkotások értelmezéséhez az Én-Te és Én-Az relációk mentén, különös tekintettel a soá előtti és utáni keletkezés szempontját figyelembe véve, azaz a Jóbot tematizáló irodalmi alkotások vizsgálata Jób-könyvéhez való viszonyukban, a dialógus különféle fogalmaira fókuszálva.

Amint a bevezetőben már írtam, Jób könyvének alaposabb, több tudományterület felőli vizsgálatához valójában a soára való reflexiónak, a soá okozta társadalmi-kulturális kataklizma feldolgozhatóságának kérdésköre vezetett el. Megfigyeltem, hogy a soá művészeti reprezentációjában kiemelt szerepet kapott Jób alakja, mint a szenvedés teológiájának egyik kulcsfigurája. Nemcsak a teológia, hanem a művészet – szűkebben: az irodalom - területén is megmutatkozik, hogy Jób története a soával sokféleképpen kapcsolatba kerül: átíródik, parafrázálják, különféle műfajú szövegek, színpadi művek jönnek létre Jób könyvére alapozva és a soára reflektálva.

Nem egy ezek közül a művek közül — bizonyos nézőpontból tekintve érthető módon — teljesen szembefordul Jób könyvének számos teológiai munkában, elmélkedésben hangsúlyosnak mutakozó mondanivalójával: a szenvedés tűrésének értelmével és erényként való feltüntetésével. A soá olyan méreteken mutatta fel az emberi gonoszsgot és szenvedést, ami után kulturális törésről, az európai kultúra folytathatatlanságáról kezdődött diskurzus, és e folyamatban megkérdőjeleződött Jób könyvének a köztudatban meggyökerezett üzenete: azaz az, hogy az istenhitben megmaradó igaz embernek a próbatételként rá mért szenvedés után boldogságának helyreállítása a jutalma.²⁸⁶ Valóban helyreállítható a boldogság ilyen rettenetes csapások után?

Égbekiáltóan hangosan szóltak erre az üzentre a nem-ek közvetlenül a soá után és az azt követő évtizedekben is. Ennek az üzenetnek a megingása a soá történése által megteremtette az igényt Jób könyvének radikális újraértelmezésére. Ebben az újraértelmezési folyamatban azonban látható, sejthető egy olyan tendencia is, amely végül a Jób könyvében megfogalmazott (illetve egy adott interpretáló szerint megfogalmazottnak vélt) világkép

²⁸⁶ lásd erről pl.: BEN-PAZI, Hanoch: *The Four Faces of Hope following the Book of Job*. Moreshet, Volume 15. 2018. 67-102.

elutasításához, radikális kritikájához vezet el. Egyrészt születtek olyan Jób-értelmezések, amelyek Jób könyvének retorikai vizsgálata alapján a Tanach e szövegét paródiának vagy szatírának tartják²⁸⁷, másrészt léteznek olyan Jób-művek is, amelyekben Jób nyíltan Isten ellen fordul.²⁸⁸ Jób könyve az a könyv, amely példázat jellegénél, drámaiságánál és a benne rejlő filozófiai-teológiai kérdések alapján olyan szövegnek mutatkozik, amely univerzálisan indukálja az emberi szenvedéssel kapcsolatos kérdéseket. Az is megfigyelhető a Jóbot megjelenítő soára való irodalmi reflexiókban, hogy gyakran érvénytelenítik Jób könyve általánosnak vett tanításait, értelmezéseit. A soá irodalmi reflexiói tehát szembetűnő módon utakat találtak Jób könyvéhez. Az említett irodalmi alkotásokban egymásnak igen ellentmondó, sőt magával Jób könyvével is provokatív módon szembeforduló alkotásokkal találkoztam (amelyeknek elemzése és tipizálása jelentheti a tágabb, nagyobb, a Jób-dialógusolvasat utáni perspektívát), amelyekben hangsúlyosnak tekinthető a Jób történetben megjelenő gondolatmenet elutasítása.

Az irodalmi alkotások között találunk olyanokat, amelyek átírják Jób történetét, megváltoztatják Jób magatartását, vagy akár az egész könyv üzenetét. Ezek az alkotások tehát Jób könyvében nem találtak továbbvihető, elfogadható választ, ezért bizonyos értelemben dekonstruálták a szöveget intertextként felhasználva. Ezek az értelmezések és újraalkotások fontosak, és relevánsak is. A dialógusolvasat megalkotásában az inspirált elsősorban, hogy Jób könyve dekonstrukciója nélkül találjak olyan nézőpontot, amelyből tekintve az ember és Isten közötti dinamikus alakuló kapcsolat megtartható.

A dialógusmegközelítésnek éppen az az egyik legnagyobb jelentősége, hogy teret hagy az értelmezések párbeszédének, még az önmagukat nem párbeszédképesnek mutató interpretációk²⁸⁹ számára is láttat egy dialógushorizontot, amely felkínálja az újragondolás megállíthatatlan, és folytonosan meglévő lehetőségét. Ennek a lehetőségnek az előtérben tartása a dialógus-nézőpont relevanciája. Az egymással akár szembenálló értelmezések így elmozdíthatóak a párbeszéd terébe, belehelyezve őket egy olyan interpretációhalmazba, amelynek csak az egészét figyelembe véve, és abban folytonosan mozogva szemlélhető az

²⁸⁷ lásd erről pl. WHEDBEE, J. William: *The Comedy of Job: creation, chaos and carnival*. In: *The Bible and the Comic Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 221-261.

https://researchoutput.csu.edu.au/ws/portalfiles/portal/21870844/21112844_Published_article_OA.pdf

²⁸⁸ Lásd pl: ROTH, Joseph: *Jób. Egy egyszerű ember regénye*. Budapest: Európa, 1989.

²⁸⁹ Valójában minden interpretáció párbeszédképes, ha van rá reflektáló befogadó, még akkor is, ha az adott interpretációval szembehelyezkedik és innen indul a dialógus.

eltérő értelmezések dinamikája. Az ebben való folytonos mozgás lehetősége az interpretációs folyamat szabadsága, a dialógus tere.

Irodalomjegyzék

Dialógusmegközelítések:

ANDERSON, Rob – CISSNA, Kenneth N.: *The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue: A New Transcript With Commentary*. Albany: State University of New York Press. 1997.

BAGI Zsolt: *Az irodalmi nyelv fenomenológiája*. Budapest: Balassi. 2006.

BORONKAI Dóra: *A dialógus szövegtani jellemzői drámai művek és beszélt nyelvi társalgások alapján. Doktori értekezés*. Budapest: 2008.
<http://doktori.btk.elte.hu/lingv/boronkaidora/diss.pdf>

CS. JÓNÁS, Erzsébet: *Gondolatok a dialógus mint szövegvizsgálat kapcsán*. In: *Szemiotikai szövegtan* 5. 129-133. 1992. http://acta.bibl.u-szeged.hu/35638/1/szemiotikai_005_129-133.pdf

Dialógus és retorika. A III. Hermész táborban elhangzott előadások. (Torockó, 1999. augusztus 25-27.) Az Erdélyi Múzeum-egyesület kiadása, Kolozsvár: 2001. Szerkesztő: Dávid Gyula. <https://mek.oszk.hu/04300/04359/04359.pdf>

FORGÓ Sándor: *A kommunikációelmélet alapjai*. Eszterházy Károly Főiskola. Eger: EKF Líceum. Kiadó. 2011.
http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0005_03_a_kommelmélet_alapjai_pdf/03_a_kommelmélet_alapjai_1_1.html (letöltés ideje. 2018. 03.20.)

HABERMAS, Jürgen: *A kommunikatív etika*. Budapest: Új Mandátum. 2001.

HABERMAS, Jürgen: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. *Szociológiai Figyelő* 1987/2. 11.

HABERMAS, Jürgen: *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. (ed. MEDIETA, E.) Cambridge: 2002.

HANKOVSKY Tamás: *Egység vagy dialógus*. In: „Kezdetben van a kapcsolat”. *Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. (szerk. Farkas Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 77-89.

HORÁNYI Özséb: *A dialógusok sikerfeltételeiről. Vázlat*. In: „Kezdetben van a kapcsolat”. *Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. (szerk.: Farkas Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 21-34.

HORÁNYI, Özséb: *A dialógusok sikerfeltételeiről*. In: „Kezdetben van a kapcsolat”. *Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. (szerk.: FARKAS Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 21-32.

https://www.academia.edu/33815659/Veress_K%C3%A1roly_szerk_Ritmus_%C3%A9s_ism%C3%A9tl%C3%A9s_Interdiszciplin%C3%A1ris_p%C3%A1rbesz%C3%A9d_3.pdf

KENT, Michael L.: *Principles of Dialogue and the History of Dialogic Theory in Public Relations*. University of Tennessee. 2017.

KENYERES Zoltán: *Balázs Béla Dialógusa*.

<https://sites.google.com/site/kenyereszoltan/balazsbeladialogusa> (letöltés ideje: 2018.dec.11.)

KERESZTES, György: *Jürgen Habermas: A kommunikatív etika*

http://real.mtak.hu/60908/1/EPA00011_iskolakultura_2002_05_115-117.pdf (letöltés ideje: 2018.04.05.)

LOSONCZI Péter: *Vallás, filozófia, teológia: A vallásközi párbeszéd eszméjéről*

<https://docplayer.hu/11196000-Losoncz-peter-vallas-filozofia-teologia-a-vallaskozi-parbeszed-eszmejerol.html>

MATVEEV, Julia: *From Martin Buber's I and Thou to Mikhail Bakhtin's Concept of 'Polyphony'*.

https://www.jstor.org/stable/j.ctvbj7kb3.5?seq=1#metadata_info_tab_contents

MEINDL, Patricia – LEÓN, Felipe – ZAHAVI, Dan: *Buber, Levinas, and the I-Thou Relation*. In: *Levinas and Analytic Philosophy: Second-Person Normativity and the Moral Life*. (ed. Michael Fagenblat and Melis Erdur) New York: Routledge. 2020. 80-100.

MENDES-FLOHR, Paul (Ed.): *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*.

https://www.degruyter.com/viewbooktoc/product/434003?fbclid=IwAR3ug3PReLUSqZuw3gDmkTnx-J4V9XLFUjnci7_o0ar-n62ZJzBJtgjicOo

ORBÁN Gyöngyi: *Ígérte kertje. A dialógus poétikája felé*. Kolozsvár: Pro Philosophia. 2002.

ORBÁN, Gyöngyi: *Az olvasás mint jelenvalóvá tétel*. In: *Ritmus és ismétlés. Interdiszciplináris párbeszéd 3. Egyetemi Füzetek 26. A Bolyai Társaság és a Babes-Bolyai Tudományegyetem közös szervezésében tartott interdiszciplináris konferencia előadásai*. 2014. november 7-8. (szerk.: Veress Károly) Kolozsvár: 2014. 87-92.

P. SZILCZL Dóra: *Nézőpontok. A dialóguskommunikáció magyarázati lehetőségeinek vizsgálata*. In: *„Kezdetben van a kapcsolat”. Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. (szerk.: Farkas Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 47-61.

PATSCH Ferenc: *Globális sokszínűség és vallásközi dialógus. Útban a civilizációk kölcsönös párbeszéde és az inkulturáció felé*. In: *„Kezdetben van a kapcsolat”. Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. (szerk.: Farkas Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. 165-212.

PUCHALSKA-WASYL, Małgorzata: *Dialogue, Monologue, and Change of Perspective – Three Forms of Dialogicality*.
https://www.researchgate.net/publication/235633108_Dialogue_monologue_and_change_of_perspective_-_three_forms_of_dialogicality

SZŰCS Terézia: *A tanúság poétikai, esztétikai és teológiai kérdései a Holokauszt-irodalomban. Szöveg és emlékezet a kortárs- és utónemzedék műveiben, Pilinszky Jánostól Borbély Szilárdig*. PhD-értekezés, ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola, Esztétika Doktori Program, 2008.

TERESTYÉNI Tamás: *Kommunikációelmélet*. Budapest, 2006.
http://communicatio.hu/oktatasisegedanyagok/konyv/terestyeni_kommunikacioelmelet/terestyeni_kommunikacioelmelet.pdf

TODOROV, Tzvetan: *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. New York: Collier Books. 1985.

VÁRNAI Jakab OFM: *Kinyilatkoztatás és kölcsönösség*. In: „Kezdetben van a kapcsolat”. *Interdiszciplináris dialógus a dialógusról*. (szerk.: Farkas Edit) Budapest: JTMR Faludi Ferenc Akadémia. 2013. p. 91-100.

VERESS Károly: *A dialógus mint létforma*. <http://kellek.adatbank.transindex.ro/pdf/18-19-20/016Veress.pdf>

W. ADORNO, Theodor: *Elkötelezettség*. In: W. ADORNO, Theodor: *A művészet és a művészetek*. Budapest: Helikon. 1998.

Martin Buber írásai

BUBER, Martin — ROSENZWEIG, Franz: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Schocken. 1936.

BUBER, Martin: *A próféták hite*. Budapest: Atlantisz. 1998.

BUBER, Martin: *Between Man and Man*. (Transl. Ronald Gregor-Smith) New York: Routledge, 2002.

BUBER, Martin: *Der Glaube der Propheten*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. 1984. (1941)

BUBER, Martin: *Dialogue Between Heaven and Earth*. In: *The Knowledge of Man. A Philosophy of Interhuman*. (Ed. and intr. Maurice Friedman) New York: Harper&Row.

BUBER, Martin: *Distance and Relation*. Biemann, A.D. (2002). Distance and Relation (1950). pp 206-213. In: Biemann, A.D. (eds) *The Martin Buber Reader*. Palgrave Macmillan, New York, 2002. https://doi.org/10.1007/978-1-137-07671-7_20

BUBER, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. 1929.
https://www.istor.org/stable/40727702?seq=1#page_scan_tab_contents

BUBER, Martin: *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy*. (Transl. Maurice Friedman) Atlantic Highlands, N.J.: International Humanities Press, 1988.

BUBER, Martin: *Én és Te*. Budapest, Európa. 1999.

BUBER, Martin: *Good and Evil: Two Interpretations*. (Trans. R.G. Smith—M. Bullock) Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall. 1997.

BUBER, Martin: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Manasse Verlag. 1953.

BUBER, Martin: *I and Thou*. Transl. Ronald Gregor Smith. Edinburgh. T&T. Clark.

BUBER, Martin: *Ich und Du*. München-Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. 1962. (1923)

BUBER, Martin: *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Budapest: Typotex. 2017.

BUBER, Martin: *On Judaism*. (ed. GLAZTER, Nahum N.) New York. Schocken Books. 1967.

BUBER, Martin: *On the Bible. Eighteen Studies*. Schocken Books. New York. 1968.

BUBER, Martin: *Paths in Utopia*. Boston. Beacon Hill. 1949.

BUBER, Martin: *The Knowledge of Man: Selected Essays*. (Trans. Maurice Friedman and Ronald Gregor-Smith.) Amherst, New York. Prometheus Books. 1998.

BUBER, Martin: *The Prophetic Faith*. New York: Collier Books, 1985.

BUBER, Martin: *Two Letters to Gandhi*. Jerusalem.1939.

BUBER, Martin: *Two Types of Faith*. (Trans. Norman P. Goldhawk) Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2003.

Internetes elérés: <https://dokumen.pub/martin-buber-werkausgabe-band-14-schriften-zur-bibelbersetzung-9783641248635.html>

Martin Buber Werkausgabe. 14 Schriften zur Bibelübersetzung. (szerk, bev. jegyz.: Ran HaCohen, Bernd Witte, Paul Mendes-Flohr) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 2012.

Martin Buber Werkausgabe. (Ed. Paul Mendes-Flohr and Peter Schäffer.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 2001.

The Letters of Martin Buber: A Life of Dialogue. (Ed. Nahum N. Glatzer and Paul Mendes-Flohr. Trans. Richard and Clara Winston and Harry Zohn.) Syracuse— New York: Syracuse University Press. 1996.

The Martin Buber Reader. Essential Writing. (Ed. Asher D. Biemann) New York: Macmillan. 2002.

The Philosophy of Martin Buber: The Library of Living Philosophers. 12. (Ed. Paul A. Schilpp and Maurice Friedman. La Salle, I.L. Open Court. 1967.

The Writings Of Martin Buber. (Selected, Edited, and Introduced by Will HERBER.) Meridian Books— New York, Cleveland: The World Publishing Company. 1956.

Werke. 3 vols. Vol 1: Schriften zur Philosophie. Vol 2: Schriften zur Bible. Vol. 3: Schriften zur Chassidismus. Munich and Heidelberg: Kösel Verlag and Lambert Schneider. 1962-63.

Martin Buber írásairól

"Interrogation of Martin Buber." (Conducted by M.S. Friedman. Philosophic Interrogations. Ed. S. and B. Rome.) New York: Holt, Rinehart and Winston. 1964.

ATTERTON, Peter— CALARCO, Mathew —FRIEDMAN, Maurice (eds): *Lévinas & Buber: Dialogue and Difference.* Pittsburg: Duquesne University Press. 2004.

AVNON, Dan: *Martin Buber: The Hidden Dialogue.* US: Rowman & Littlefield. *20th Century Political Thinkers.* 1996. (letöltés ideje: 2020. március 7.)
<https://archive.org/stream/martinbuberhidde00avno?ref=ol#page/12/mode/2up>

FARKAS, Noah Zvi: *Martin Buber, the Book of Job, and the Shoah.*
[https://www.researchgate.net/publication/236769120 Martin Buber the Book of Job a nd the Shoah](https://www.researchgate.net/publication/236769120_Martin_Buber_the_Book_of_Job_and_the_Shoah)

FORMAN-BARZILAI, D.: *Agonism in Faith: Buber's Eternal Thou after the Holocaust.* In: *Modern Judaism*, Vol. 23, No. 2. May, 2003. 156-179. Oxford University Press.

FRIEDMAN, Maurice S.: *Martin Buber's Life and Work. 3 vols. Vol 1: The Early Years, 1878-1923. Vol. 2: The Middle Years, 1923-1945. Vol 3: The Later Years, 1945-1965.* Detroit: Wayne State University Press. 1988.

FRIEDMAN, Maurice: *Martin Buber and Mikhail Bakhtin: The Dialogue of Voices and the Word That Is Spoken.* *Religion & Literature*, Autumn, 2001, Vol. 33, No. 3 (Autumn, 2001), pp. 25-36. Published by The University of Notre Dame. Internetes elérhetőség: https://www.jstor.org/stable/pdf/40060095.pdf?refreqid=fastly-default%3A603b4f0f2d20d6f3f5f6fab85645a188&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1 (letöltés ideje: 2024. június7.)

FRIEDMAN, Maurice: *The Life of Dialogue.* <https://www.religion-online.org/book/martin-buber-the-life-of-dialogue/>

GLAZTER, Nahum N.: *Baeck, Buber, Rosenzweig - Reading the Book of Job.* Leo Baeck Institute. New York: 1966.

HORWITZ, Rivka: *Buber's Way To I And Thou. The Development Of Martin Buber's Thought And His "Religion As Presence" Lectures.* Philadelphia-New York – Jerusalem: Jewish Publication Society. 1988. <https://archive.org/details/buberswaytoitho00horw>

Internet Encyclopedia of Philosophy. Martin Buber. <https://iep.utm.edu/martin-buber/>

KEPNES, Steven D.: *Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer.* In: *The Harvard Theological Review*, Vol. 81, No. 2 (Apr., 1988) Cambridge: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. pp. 193- 213.

KEPNES, Steven: *Martin Buber dialogikus bibliai hermeneutikája.* Protestáns Szemle, 1992/2. 104-115.

KOHN, Hans: *Martin Buber. Sein Werk und Seine Zeit: Ein Versuch über Religion und Politik.* Hellerau: Hegner. 1930.

LANDESMAN MILLEN, Rochelle: *Martin Buber as Interpreter of the Bible.* Hamilton, Ontario: McMaster University (Religious Studies). 1984.

MENDES-FLOHR, Paul: *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought.* Detroit: Wayne State University Press. 1989.

MENDES-FLOHR, Paul: *Martin Buber. The Life of Faith and Dissent.* New Haven — London: Yale University Press. 2019

SCHMELOVSZKY Ágoston: Martin Buber, a biblikus gondolkodó. In: *Szombat*, 1995.06.01. (Internetes elérés: <https://www.szombat.org/archivum/martin-buber-a-biblikus-gondolkodo>)

SHONKOFF, Sam Berrin: *Sacramental Existence: Embodiment In Martin Buber's Philosophical And Hasidic Writings.* Chicago, Illinois: 2018

SUFRIN, Claire: *History, Myth, and Divine Dialogue in Martin Buber's Biblical Commentaries.* The Jewish Quarterly Review, Vol. 103, No. 1 (Winter 2013) 74–100.

SUFRIN, Claire: *Buber, the Bible, and Hebrew Humanism: Finding a Usable Past.* Oxford: Oxford University Press. 2017. doi:10.1093/mj/kjx034 [https://www.academia.edu/35673281/Buber the Bible and Hebrew Humanism Finding a Usable Past](https://www.academia.edu/35673281/Buber_the_Bible_and_Hebrew_Humanism_Finding_a_Usable_Past)

THIEME, Karl: *Martin Buber and Franz Rosenzweig's Translation of the Old Testament.* Babel, Volume 9, Issue 1-2, Jan 1963, p. 83 – 86. Internetes elérés: <https://www.jbe-platform.com/content/journals/10.1075/babel.9.1-2.11thi#>

Soá teológiához általánosan kapcsolódó művek:

BALÁZS Gábor: *A gondviselés problémája és a soá.* 2019. május 8.
<https://www.youtube.com/watch?v=xXluhZ2vqM4> (letöltés ideje: 2020. dec. 14.)

BERKOVITS, Eliezer: *Faith After the Holocaust.* New York: 1973.

BRAITERMAN, Z.: *(God) After Auschwitz. Tradition and change in Post-Holocaust Jewish Thought.* New Jersey: Princeton University Press. 1998.

BRAITERMAN, Zachary: *(God) after Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought.* Princeton, Princeton University Press: 1998.

COHEN, Arthur A.: *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust.* New York: Crossroad. 1981.

COHN-SHERBOK, Dan(ed.): *Holocaust Theology.* London: Lamp Press. 1989.

FACKENHEIM, Emil: *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections.* New York: New York University Press. 1970.

JONAS, H.: *Az istenfogalom Auschwitz után.* In: 2000. 1996/8. 56- 61.

KATZ, S. T.: *Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought.* New York-London: New York University Press. 1983.

KATZ, Steven: *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought.* New York, New York University Press, 1985.

The Jewish Thought of Emil Fackenheim. A Reader. Detroit: Wayne State University Press. 1987.

KUSHNER, Harold: *When Bad Things Happen to Good People.* USA: Schocken Books. 1981.

MORGAN, Michael A.: *Beyond Auschwitz. Post-Holocaust Jewish Thoughts in America.* Oxford: Oxford University Press. 2001.

Jób könyve és a soá összefüggéseihez

BRACKEN, Joseph A., S.J.: *The Hiddenness of God: An Inter-Subjective Approach.* Dialog: A Journal of Theology. Volume 45, Number 2. Summer 2006.

EARLEY, Glenn David: *The Radical Hermeneutical Shift in Post-Holocaust Christian Thought.* Journal of Ecumenical Studies. Vol. 18(Winter, 1981) No.1. pp.16-32.

HESS, Moses – HAAM, Achad, KLATZKIN Jacob: *Az eszme kovácsi.* Budapest: Magyar Zsidók Pro Palesztina Szövetsége. 1942.

MATHEWSON, Dan: *Death and Survival in the Book of Job: Desymbolization and Traumatic Experience*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies (Book 450) T&T Clark, 2006.

NEMO, P. – LÉVINAS, E.: *Job and the Excess of Evil*. Pittsburgh: Duquesne University Press. 1998.

VALASTYÁN Tamás: *Az áldozat reprezentációi*. Cultura Animi Kultúratudományi Sorozat, Debrecen: Debreceni Egyetem. 2016.

A soá irodalmi ábrázolásai témakörben:

A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature. Bloomington: Indiana University Press. 1980.

EZRACHI, Sidra Dekoven: *By Words Alone: The Holocaust in Literature*. Chicago: University of Chicago Press. 1980.

KAUFMANN, David: *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*. New German Critique, No. 83. Duke University Press. 151-173.

ROSENFELD, Alvin: *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press. 1975.

ROSKIES, David.: *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge: Harvard University Press. 1984.

STEINER, George: *Language and Silence: Essays, 1958—1966*. London: Faber and Faber. 1967.

YOUNG, James: *Writing and Re-Writing the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press. 1990.

Jób könyve értelmezései a rabbinikus irodalomban:

BURSTEIN, Asher H.: *The Book of Job: Rabbinic Dilation of Scope and Narrative*
<https://ajr.edu/wp-content/uploads/Burstein-Asher-Hillel-The-Book-of-Job-Rabbinic-Dilation-of-Scope-and-Narrative-2020-1.pdf> (letöltés ideje: 2023.02.27.)

EISEMENN, Mose – SCHERMAN, Nosson – ZLOTOWITZ, Meir: *Job – New Translation With a Commentary Anthologized from Talmudic Midrashic and Rabbinic Sources*. Art Scroll Tanach Series. New York: Mesorah Publ. 1994.

EISEN, Robert: *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 2004.

HIRSCH, Emil G.— SELIGSOHN M. — SCHECHTER, Solomon: *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. New York – London: Funk & Wagnalls, 1901 – 1906. Internetes elérés: <https://www.jewishencyclopedia.com/>

KALMAN, Jason: *The Book of Job in Jewish Life and Thought: Critical Essays*. De Gruyter. 2023.

LISS, Hanna: *Scepticism, Critique, and the Art of Writing: Preliminary Considerations on the Question of Textual Authority in Medieval Peshat Exegesis*. In: *Yearbook of the Maimonides Centre For Advanced Studies*. (Ed. Rebiger, Bill.) De Gruyter. 2018. pp. 15-46.

SOSHANA, Avraham (ed.): *The Book of Job with the Commentaries of Rashi, Rabbenu Jacob b. Meir Tam, and a Disciple of Rashi*. Contributing Editors: Rabbi Avigdor Arieli, Rabbi Yehuda Shaviv. Jerusalem: 1999; 2000.

KÁLMÁN Ödön: *Jób könyve a középkor magyarázatában. Bölcsészdoktori értekezés*. (h.n.) 1909.

A felhasznált rabbinikus szövegek forrásai: www.sefaria.org

Modern Jób kommentárok és teológiai értelmezések:

ALTER, Robert: *The Wisdom Books. Job, Proverbs, And Ecclesiastes. A Translation with Commentary*. New York- London: W. W. Norton & Company. 2010.

ATKINSON, David: *Jób könyve*. Budapest: Harmat. 2005.

CHENEY, Michael: *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job*. Stockholm: Almqvist& Wiksell International. 1994.

CLINES, David J. A.: „*The Fear of the Lord Is Wisdom*” (*Job 28:28*) *A Semantic and Contextual Study*. In: Wolde, Ellen van (ed.): *Job 28. Cognition in Context*. Brill, Leiden/Boston 2003. 57-92.

CLINES, David J. A.: *Deconstructing of Book of Job*. In: CLINES, David J. A.: *What does Eve do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*. Sheffield Academic Press. 1990.

CLINES, David J. A.: *Job 1–20*. Nelson Reference& Electronic. 1989.

CLINES, David J. A.: *Job 21-37*. Nashville: Thomas Nelson Publishers. 2006.

CLINES, David J. A.: *Job 38–42*. Nashville: Thomas Nelson. 2011.

DELL, Katharine — KYNES, Will (eds.): *Reading Job Intertextually*. Bloomsbury, New York/London: 2013.

DELL, Katharine: *Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians*. In: KRÜGER, Thomas– OEMING, Manfred – SCHMID, Konrad – UEHLINGER, Christoph (Hrsg.): *Das Buch Hiob und Seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob Symposium auf dem Monte Verita vom 14-19. August 2005*. Theologischer Verlag. 2007. 1–19.

DELL, Katharine: *The Book of Job as Sceptical Literature*. Berlin: Walter de Gruyter. 1991.

ESZENYEINÉ SZÉLES Mária: *Értelem és bizalom. Izrael bölcsességirodalmának teológiája. Első rész. Bevezetés és Jób könyve*. Nagyvárad: Királyhágómelléki Református Egyházkerület. 2004.

FLEMING, Daniel E.: *Job: The Tale of Patient Faith and the Book of God's Dilemma*. In: *Vetus Testamentum*. 44. 1994. 468-482.

FOKKELMAN, Jan P.: *The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary*. Boston— Leiden. 2012.

GREENBERG, Moshe: *Jewish Conceptions of the Human Factor in Biblical Prophecy*. <https://doi.org/10.1515/9781575066677-007>

HARTLEY, John E.: *The book of Job. The New international commentary on the Old Testament*. Michigan. 1988.

HESCHEL, Abraham Joshua: *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. Farrar, Straus and Giroux. 1976.

HEVESI Simon: *A Nisszájón Jób könyvében*. *Magyar Zsidó Szemle* 56. évf. (szerk.: Guttman—Löwinger—Hevesi—Friedmann) 1939.

HEVESI Simon: *Jób könyvéről*. In: Hevesi Ferenc-Hevesi Simon: *Az ókor zsidó bölcselete*. Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társulat. 1943. 133-157.

HIRSCHFELD, Ariel: *Is the Book of Job a Tragedy?* In: *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics*. Eds.): Leora Batnitzky, Ilana Pardes. De Gruyter. 2015. 9-36. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk23h.5>

HOFFMANN, Yair: *A Blemished Perfection: The Book of Job in Context*. Sheffield Academic Press. 1996.

JUNG, Carl Gustav: *Válasz Jób könyvére*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 1992.

KARASSZON István: *Az Ószövetség fényei*. (szerk.: Biernaczky Szilárd) Budapest: Mundus Egyetemi Kiadó. 2002. <https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/oszovetseg-fenyei/ch15.html>

KARASSZON István: *Az Ószövetség regénye*. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben. Budapest: Sapientia Főiskola. L'Harmattan. 2011.

Irodalomelméleti háttér

A hermeneutika elmélete. In: *Ikonológia és műértelmezés 3.* Szeged, JATE Press, 1998.

AUERBACH, E.: *Figura.* In: *A hermeneutika elmélete.* In: *Ikonológia és műértelmezés 3.* Szeged: JATE Press, 1998. 17-58.

BACSO Béla: A hermeneutikai hagyomány és a hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitása. In: *A megértés művészete – a művészet megértése.* Budapest: Magvető. 1989.

BARTHES, Roland: *A régi retorika.* In: *Az irodalom elméletei, III.* (szerk. Thomka Beáta) Pécs: Jelenkor. 1997.

BLOOM, Harold: *Elégikus töprengés a kánonról.* In: *Kánon és kanonizáció.* (szerk: Rohonyi Zoltán) Budapest: Osiris. 2011.

BULTMANN, Rudolf: A hermeneutika problémája. In: BacsóBéla vál.: *Filozófiai hermeneutika.* Budapest, Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja. 1990.

EBELING, G.: *Isten és szó. Hermeneutikai füzetek 7.* Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont. 1995.

EBELING, Gerhard: *Isten szava és a hermeneutika.* Ford. Lukács Ilona. In: Fabinyi Tibor vál.: *Isten és szó.* Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont. 1995.

ESCARPIT, Robert: *Az egyéni és a kollektív szerepe az irodalmi alkotásban.* *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 3. sz. 1979. 325-333.

FEHÉR M. István: *A másik igazsága.* Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In: szerk.: *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére.* (szerk.: Lengyel Zsuzsanna Mariann- Jani Anna) Budapest: L'Harmattan. 2012. 265-332.

FEHÉR M. István: *Szót érteni egymással. Jegyzetek a Gadamer-Derrida- vitához.* In: Fehér M. István: *„Szót érteni egymással”. Hermeneutika, tudományok, dialógus.* Budapest: 2013. L'Harmattan. 21-63.

FRANK, Manfred: *A megértés határai. Egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között.* (Ford. Balogh István) Budapest: József Műhely. 1999.

FÜZI Izabella: *Retorika, nyelv, elmélet.* Szeged: Jate Press 2017.
https://books.google.hu/books?id=wEqMDgAAQBAJ&pg=PT10&lpg=PT10&dq=dialogicit%C3%A1s&source=bl&ots=BiPh6ay9rh&sig=ACfU3U3c uCy59flx9x-r-8bHx3W_6djGg&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwjlIp3S8armAhWErlsKHabGDnc4ChDoATAHegQlChAB#v=onepage&q=dialogicit%C3%A1s&f=false

GADAMER, Hans-Georg: *Szöveg és interpretáció*. (Ford. Hévizi Ottó) In: *Szöveg és Interpretáció*. (szerk.: Bacsó Béla) Budapest: Cserépfalvi. 1991. 17-39.

GERÉB Zsolt: *Szenvedés és kegyelem. Szövegrészlet-elemzés Paul Ricoeur 'A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás' című műve alapján*.
<https://www.prophilosophia.ro/assets/files/kellek-53/012gereb.pdf>

GRONDIN, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Budapest: Osiris 2002.

Hideg hermeneutika. Heidegger/Derrida. In: KISS Attila Atila-KOVÁCS Sándor S.K. —ODORICS Ferenc (szerk.): *Testes könyv. I.* Szeged: Ictus és JATE Irodalomelméleti Csoport. 1996.

HORVÁTH-SZABÓ Katalin: *Vallás és emberi magatartás*. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar. 2007.

ISER, Wolfgang: *Az értelmezés világa*. Budapest: Gondolat. 2004.

JAUSS, Hans Robert: *Recepcióelmélet és esztétikai tapasztalat*. Budapest: Osiris. 1997.

KEREKES Erzsébet: *A nyelv dialogicitása és univerzalitása Gadamer hermeneutikájában*
<https://epa.oszk.hu/01100/01148/00015/19kerekestord.htm>

MOLNÁR Gábor Tamás: *Az olvasás és az értelmezés határa az irodalomelméletben*. Pécs: Kalligram, 26. 72-83.

PÁLI-NAGY Veronika: *Lét- és önértelmezés a Biblia tükrében: tanulmánykötet*. (ed. PAFKÓ Tamás— NAGY MÁRTON Károly) 2012.

PALMER, R. E.: *Hermeneuein-hermeneia – ókori szavak használatának mai jelentősége*. In: *A hermeneutika elmélete. Ikonológia és műértelmezés 3*. Szeged: JATE Press. 1998. 59-75.

PALMER, R. E.: *A hermeneutika hat modern meghatározása. Bibliai egzegézis, filológia*.
<https://www.scribd.com/doc/221730764/Palmer-A-Hermeneutika-Hat-Modern-Meghatarozasa>

PATSCH Ferenc, SJ: *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség. A filozófiai hermeneutika mai útjai*. Budapest: Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya. 2014.

RICOEUR, Paul - LCOCQUE, André: *A bibliai gondolkodás*. Budapest: Európa, 2003.

STEINER, George: *A tragédia halála*. (Ford. Szilágyi Tibor) Budapest: Európa. 1971.

SZÁVAI Dorottya: *A "te" alakzatai. Dialógus és szubjektum a lírában*. Budapest: Kijárat Kiadó 2009.

THOMKA Beáta (vál. és szerk.): *Narratív teológia. Narratívák 9*. Budapest: Kijárat Kiadó. 2010. 104-122.

UNGVÁRI Tamás: *A Biblia mint irodalom*. In: *A regény és az idő*. Budapest: Maecenas. 1996. 62-80.

VAJDA Károly: *Antropológiai és ontológiai irodalomtudomány*. In: *Antropológia és irodalom*. (szerk. BICZÓ Gábor—KISS Noémi.) Debrecen: Csokonai Kiadó. 2003. 100-116.

VAJDA Károly: *Kétségek és kettősségek*. Budapest: Anonymus. 2011.

VERESS Károly: *Bevezetés a hermeneutikába*. Dasein Könyvek. Budapest: L'Harmattan. 2019.

Jób könyve mint dráma

PEREMICZKY Szilvia: *Zsidó dráma, színház és identitás*. Budapest: Ráció Kiadó. 2020.

SZÉPE Agata: *The Book of Job as a Drama: Interpretation Possibilities*. January 2018. Roczniki Kulturoznawcze 9(3):51-66. DOI:10.18290/rkult.2018.8.3-3
https://www.researchgate.net/publication/330960733_The_Book_of_Job_as_a_Drama_Interpretation_Possibilities

COOK, Stephen: *A Reading of Job as a Theatrical Work: Challenging a Retributive Deuteronomistic Theodicy*. <https://core.ac.uk/download/pdf/229420925.pdf> *The Book of Job Aesthetics, Ethics, Hermeneutics. Perspectives on Jewish Texts and Contexts*. (Ed. Vivian Liska) <https://library.oapen.org/bitstream/id/0b1ab264-ff04-419f-b0e8-d75f73e0e710/1001726.pdf>

BERNSTEIN Béla: *Az ember tragédiája és a zsidó irodalom*. In: *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat évkönyve*. Szerk. BÄCHER Vilmos – MEZEY Ferencz. Budapest, 1896. 118-127.

STEINER, George: *A tragédia halála*. Budapest: Európa. 1971.

SCHÖKEL, Alonso L.: *Toward a dramatic Reading of the Book of Job*. (Trans.: Robert Polzin) In: *Semeia* 7. 1977. 45-61.

HIRSCHFELD, Ariel: *Is the Book of Job a Tragedy?* pp. 9-36.
https://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk23h.5?seq=12#metadata_info_tab_contents

Bibliai és rabbinikus források:

KITTEL, Rudolf: *Biblia Hebraica Stuttgartensis*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung. 1952.

IMIT Biblia. Teljes kétnyelvű (héber-magyar) Biblia két kötetben. (Ford. Perls Ármin) Budapest: Makkabi, é. n. (reprint)

<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text/>

<https://www.sefaria.org>

BUBER, Martin– ROSENZWEIG, Franz: *Die Schrift*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 2007.

Lexikológia:

BARR, James, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

BAUMGARTNER, Walter, and Ludwig Koehler, eds., *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*. Vols. 1-4 (Leiden: E. J. Brill, 1967-1990).

BENNER, Jeff A.: *Ancient Hebrew Dictionary*: <http://www.ancient-hebrew.org/m/dictionary/modern-nun.html>

Bible Hub: <https://biblehub.com/about.htm>

BROWN, Francis, et al., eds., *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1979).

CLINES, David J. A.: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 1–8. Sheffield: Academic Press. 1993–2012.

CLINES, David J. A.: *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vols. 1-8. Sheffield: Sheffield Academic Press. 1993-2011.

CLINES, David J. A.: *The Dictionary of Classical Hebrew: English-Hebrew Index*. Vol. 9. Sheffield: Sheffield Academic Press. 2015.

EGERESI László Sándor: *Bibliai héber–magyar szótár*. Budapest: 2022.

EVEN-SHOSHAN, Abraham (ed.): *New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible, Hebrew and Aramaic, Roots, Words, Proper Names, Phrases, and Synonyms* Jerusalem: Kiryat Sefer Pub. House. 1985.

GESENIUS, Wilhelm: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee*. Transl. Edward Robinson. Boston: Crocker and Brewster. 1836. és későbbi kiadásai.

GREENSPAHN, Frederick E.: *Hapax Legomena in Biblical Hebrew: A Study of the Phenomenon and Its Treatment since Antiquity with Special Reference to Verbal Forms*. Chico, CA.: Scholars Press, 1984.

GRÓSZ Eliézer: Héber-magyar szótár. Tel-Aviv, 1977.

HOLLADAY, William Lee: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill. 1971. 11

<http://www.ancient-hebrew.org/m/ahlb/nun.html#5254>

<http://www.ancient-hebrew.org/m/dictionary/modern-nun.html>

<https://biblehub.com/strongs.htm>

ISHBÉTHY (Mannheim) Moshe (szerk.): *Modern Magyar-héber szótár*. Tel-Aviv, Sinai Publ.

KOEHLER, Ludwig – BAUMGARTNER, Walter: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1994.

MEYER, Rudolf — DONNER, Herbert: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin: Springer-Verlag. 1987. 1. Lieferung, alef - gimel (1987) 2. Lieferung, dalet - yod (1995) 3. Lieferung, kaf - mem (2005)

RAMBI = Reshimat Ma'amarim be-Mada`ei ha-Yahadut (1966-). (Index of Articles on Jewish Studies) <https://www.nli.org.il/he/research-and-teach/catalogs/bibliographic-databases/rambi>

RICHARDSON, M. E. J.(ed.): *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*. Vols. 1-5. Leiden: E. J. Brill.1994-2000.

WALTKE, Bruce – O'CONNOR, Michael: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns. 1990.

Előadások:

FISHBANE Michael, Divinity School, University of Chicago: *Religious Authenticity and Spiritual Resistance: Martin Buber and Biblical Hermeneutics*. Conference: Martin Buber, Philosopher of Dialogue. <https://www.youtube.com/watch?v=S4gpLJISr5g>

SUFRIN Claire, Northwestern University: *"Buber, the Bible, and Hebrew Humanism: Finding a Usable Past"* Conference: Martin Buber, Philosopher of Dialogue <https://www.youtube.com/watch?v=S4gpLJISr5g>

MENDES-FLOHR, Paul: *Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue*. Paul Mendes-Flohr: <https://www.youtube.com/watch?v=34J8EYeyYFQ&t=331s>

BUBER Martin: Philosopher of Dialogue - 10/18/15
<https://www.youtube.com/watch?v=L6f6KAac-ZM&t=1523s>

Martin Buber: Philosopher of Dialogue Conference:
<https://www.youtube.com/watch?v=98SctfLsf5k&t=1385s>

Why Did Martin Buber Abandon Mysticism? ft. Paul Mendes-Flohr
<https://www.youtube.com/watch?v=cN0XMyJW1ak&t=479s>

Egyéb teológiai munkák:

RAD, von Gerhard: *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon. 1981. (1972.)

<https://media.sabda.org/alkitab->

[2/PDF%20Books/00071%20Rad%20von%20Wisdom%20in%20Israel.pdf](https://media.sabda.org/alkitab-2/PDF%20Books/00071%20Rad%20von%20Wisdom%20in%20Israel.pdf))

OLÁH János: *Judaisztika*. Budapest: Bookmaker. 2005.

HANULA Gergely: *Anyaszentnyelvünk*. Műhelytanulmányok 3. Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, Liturgiátörténeti Kutatócsoport—Pápai Református Teológiai Akadémia. 2016. Internetes elérés:

<https://vallastudomany.elte.hu/sites/default/files/Muhelytanulmanyok/Mu%CC%8Bhelytanulma%CC%81nyok3.-HanulaGergely-Anyaszentnyelvu%CC%88nk-Nyoma%CC%81sra-LA.pdf>

