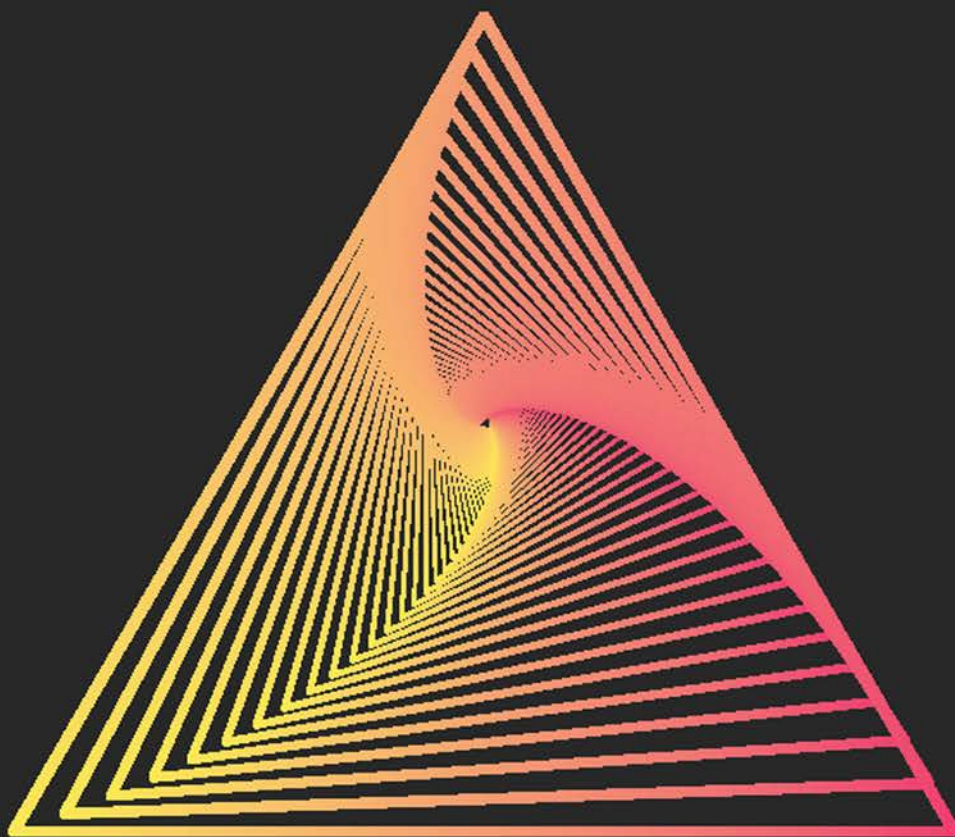


EVANGÉLIUMI FÓKUSZ



TEOLÓGIA ÉS TÁRSADALOM

2019/2

Evangéliumi Fókusz – Teológia és Társadalom

Evangelical Focus – Theology and Society

2. évfolyam 2. szám

Felelős szerkesztő / Editor-in-Chief

Baji Péter

(bajipeter@golgota.hu)

Szerkesztőbizottság / Editorial Board

Ármay-Szabó Ádám, Terry Cokenour, Horváth Kávai Árpád, Márkus Tamás, Szabados Ádám

HU ISSN 2631-0694

Felelős kiadó: Horváth Kávai Árpád

Kiadja a Golgota Keresztény Gyülekezet Egyesület

A kiadó székhelye és címe: 1073 Budapest, Erzsébet krt. 13.

Honlap: www.evangeliumifokus.hu

Tartalom

Főszerkesztői köszöntő

Tanulmányok

- Benke László** – A két torony: a pátriárka-narratívák felépítése és tanulságai 7.
- Szabados Ádám** – Válasz Benke László Tanulmányára 20.
- Molnár Ambrus** – Hol a helyem? Viszonyrendezések és rendezett viszonyok a kortárs protestáns teológiai antropológiákban 22.
- Sebjan Farkas Zsolt** – Van-e szabadság Isten kormányzása alatt? A molinista nézőpont 37.
- Sebők János** – Az örökösödés és az adopcio képeinek használata a páli levelekben 50.

Nemzetközi misszió

- Jayson Georges** – Örömhír a becsület-szégyen kultúrák számára 59.
- Becky Rippert** – Az evangelizáció és apologetika zavara – Jézushoz vezetni az embereket 63.

Könyvajánlók

- Ármay-Szabó Ádám** – KÁROLI RELOADED 2019 69.
- Tóth Krisztián** – Miért van szükség az evangélium „helyreállítására” napjainkban?
Gondolatok Paul Washer trilógiájához 71.
- Nagy Gergely** – Klaus von Stosch: Az iszlám, mint kihívás – keresztény megközelítések 76.

Főszerkesztői köszöntő

Kedves Olvasó,

újra nagy örömünkre szolgál, hogy az Evangéliumi Fókusz harmadik számát (2. évfolyam 2. szám) közre adhatjuk a magyar evangéliumi világ épülésére. Reményeink továbbra is erősek abban, hogy e folyóirat felekezettől függetlenül egy tudásbázist és vitaplatformot adhat az evangéliumi hitű protestáns gyülekezet tagjainak, és kutatásokban elmélyülni vágyó íróinak.

Az idei őszi évadban több érdekes, és publikálásra mindenképp érdemes tanulmány érkezett be szerkesztőségünkhöz. Ezek közül most összesen négy színvonalas tanulmányt közlünk. Első tanulmányunk *Benke László* tollából született, aki a *Teremtés* könyvében található pátriárka-narratívákat vizsgálja az irodalomtudós szemüvegén keresztül. Hacsak másképp nem jelezzük az Evangéliumi Fókuszban publikált tanulmányok evangéliumi teológiai nézőpontból születnek. Benke László tanulmányát azonban azért közöljük, mert számunkra fontos evangéliumi alapvetések megvitatására ad lehetőséget. Szerkesztőségi álláspon-tunkat a tanulmány következtetésével kapcsolatban *Szabados Ádám* válasza tükrözi, közvetlenül a megjelen-tett cikk után. A téma remek elmélyülési lehetőséget ad Mózes első könyvének irodalmi céljainak megismerésében, ezért mind a tanulmány, mind a szerkesztőségi reakció gondos tanulmányozását ajánljuk mindenkinek.

Az őszi szám második tanulmánya *Molnár Ambrus* kiváló összefoglalása napjaink protestáns teológiai antropológiáival kapcsolatban. Szerzőnk a cikkben igyekszik a bibliai teológia emberképét a teremtett világgal és Istennel kapcsolatos viszonyrendszerben átgondolni napjaink kurrens szakirodalma alapján. Az írás általunk is értékesnek tartott szemlélete, hogy a keresztény teológiának lehetőség szerint interdiszciplináris párbeszédbe kell kerülnie a természet- és társadalomtudományokkal. Más tudományok eredményeinek teológiai reflexiója ugyanis izgalmas, és előre vivő diskurzusba vezetheti az evangéliumi hitű teológusokat és kutatókat egyaránt.

A harmadik megjelent tanulmány a filozófiai teológia területére kalauzol bennünket. *Sebjan Farkas Zsolt* szerző az ún. molinizmus teológiai rendszerét igyekszik bemutatni cikkében ismeretterjesztő jelleggel. Mivel a molinizmus egy olyan teológiai irányzat, mely napjainkban új utakat kíván keresni a kálvinizmus és arminianizmus eleve elrendelés és szabad akarat vitájában, ezért izgalmas lehet átgondolni, hogy e rendszer valóban egy eddig nem ismert harmadik utat kínálhat-e ebben a több évszázados vitában. Az Evangéliumi Fókusz szerkesztősége azonban nem kíván állást foglalni a kálvinizmus-arminianizmus vitában, így a molinizmust sem elfogadandó irányzatként propagáljuk, azonban építőnek tartjuk gondolkodni és inspirálódni e kiválóan megírt cikk témáján.

Negyedik leközölt tanulmányunk *Sebők János* műve, mely Pál apostol leveleinek egy nagyon speciális kérdését tárgyalja: az örökösödés és adopcio fogalmi rendszerét. E cikkben az olvasó elmélyedhet az apostol által használt jogi kifejezések képi és teológiai világában, és ez segítség lehet a tanulmányban elemzett levelek helytálló exegézisében.

Kitekintő rovatunkban újra a *Lausanne Global Analysis* folyóirat két kiválasztott korábbi cikkét adjuk közre annak érdekében, hogy lássuk azokat a globális felismeréseket a misszióval kapcsolatban, melyek segítségünkre lehetnek a saját helyi szolgálatainkban is. Recenzió rovatunkban pedig a 2019-ben kiadott újonnan revideált Károli Bibliáról, valamint két fontos könyvről találhatunk kedvcsinálót és evangéliumi kritikát.

Minden olvasónk számára kívánjuk, hogy folyóiratunk építő módon szolgálja életét és szolgálatát a mi Urunk Jézus Krisztusban!

A szerkesztőbizottság nevében

Baji Péter

főszerkesztő

Tanulmányok

A KÉT TORONY: A PÁTRIÁRKA-NARRATÍVÁK FELÉPÍTÉSE ÉS TANULSÁGAI

BENKE LÁSZLÓ¹

Absztrakt

Volt egyszer egy toronyváros. Emeletei szurokkal tapasztott téglákból, csigavonalban épültek egymásra, hogy teteje az eget érje – hogy építői nevet szerezzenek maguknak és ne széledjenek szét. De lázadásból indított vállalkozásuk kudarcba fulladt, „abbahagyták a város építését”, és nemhogy közös nevet nem szereztek, még a közös nyelvet is elveszítették.

Aki romba döntötte ezt az első tornyot, ezután Ő maga indított városépítést – egy másik létsikon. Olyan munkatársakat hívott el, akik alapokkal bíró várost kerestek, és tudták, hogy még az ígéret földjén is idegenben tartózkodnak: idelent ők mindig is hazátlan vándorok lesznek. Eközben nem saját nevet kerestek, hanem életükkel rámutattak, s máig rámutatnak Arra, Aki mindenkinél nagyobb Nevet szerzett magának. Hűséggel végzett vállalkozásuk olyan sikerrel járt, hogy történeteik íve csigavonalban épült tornyot rajzol ki, amely a hitük nyomdokaiba szegődő más vándorokat tényleg elvezeti az égig.

Ez a dolgozat előttük tiszteleg. Szerzője csak egy a számtalan követőjük közül, aki egyben arra is kihasználja a városépítő vándorok úti beszámolóit, hogy azok történetyszerkesztési sajátosságaira, történelemszemléletére is rávilágítson, majd a tanulságok alapján teológustársainak vitaindító kérdéseket tegyen fel az inspirációtan egyik aspektusáról, s végül a hithősök nyomába szegődő útítársait egy feledésbe merült hitgyakorlat felélesztésére ösztönözze, amely hasznukra lehet a célba éréshez.

Kulcsszavak: pátriárkák, Genesis, bibliai irodalom, inspiráció, bibliaolvasás

1. Útban az új toronyváros felé: ahogy a szerkezet kibontakozott a horizonton

1.1 Foltmozaik helyett kétlábú létra

A Tóra szerkezetére vonatkozó, máig meghatározó hagyományos elgondolás, az ún. dokumentum-hipotézis a pátriárka-narratívákat (is) „csak lazán egymáshoz kapcsolt, különböző történeteknek” látja;² egységesülésüket, gyűjteményesülésüket – a szerkesztői kezek nyomát – egyfajta patchwork, foltvarrás jellegű alkotómunkának vagy kirakósjátéknak tekinti. Ahogy Julian Morgenstern – konkrétan az Ábrahám-narratíva kapcsán – fogalmaz: „a különböző történetek szinte mindegyikét (talán csak Ábrahám elhívásának és Izsák megkötésének kivételével), el lehetett volna hagyni; sohasem tűnt volna fel, hogy valami hibádzik.”³ A dokumentum-hipotézis talaján több kutatónak is szemet szűrt például Sára elrablásának történetpárja, de az ismételt történetekben (a *duplumok*ban) éppen a más-más forrásokból származó dokumentumok összeférlésére láttak nyomós bizonyítékot,⁴ s csak egy-egy történetet éreztek kihagyhatatlannak (mint a fentebb idézett

1 Dr. Benke László hebraista filológus és teológus (kapcsolat@benkefordito.hu, independent.academa.edu/LaszloBenke).

2 Morgenstern 1965, 27. A pátriárka-narratívák a bibliai irodalom-tudomány mára bevett kifejezésével: *sagák*.

3 *Ibid.*

4 Rendsburg (1986) több ilyen kutatót is idéz, *passim*, az egyes ciklusokhoz írt bevezetőkből.

Morgenstern Ábrahám elhívását és az *Akédát*). Emellett a kutatók el-elmerengtek olyan kérdéseken, mit keres például Náhór nemzetségtáblája éppen ott, ahol ma olvasható. Gerhard von Rad ebben a konkrét kérdésben így ítélkezett: „Ez a szakasz Ábrahám életének egyik eseményeként került az elbeszélésbe, pedig a vak is látja, hogy ez itt egy arámi nemzetségtábla – amely esetlenül kötött ki éppen itt, a narratíva életrajzi kontextusában.”⁵

A dokumentum-hipotézis kétbalkezes foltozóvarga-szerkesztőkről alkotott képére rácáfolt az 1930-as és 40-es években Umberto Cassuto meglátása, aki az Ábrahám-narratíva történetvezetésében khiasztikus rendszert vett észre, amelyben az egyes történetek két iránypárra oszlanak, egy középső csúcsponttal.⁶ A firenzei, majd jeruzsálemi kutató tíz próbatételt vagy sorseseeményt vett észre, amelyeken Ábrahám áthaladt:

Figyeljük meg a khiasztikus párhuzamot a tíz epizód között! Az utolsó próbatétel megfelel az elsőnek („Menj ki a te földedről” stb., ill. „Menj el a Mórija földjére” stb.; az előbbi szakaszban Ábrahámnak az apjától kell búcsút vennie, az utóbbiban pedig a fiától; a két epizódban az áldások és ígérek tartalma és szóhasználata is hasonló). Az utolsó előtti két próbatétel pedig párhuzama az első követő két próbatételnek (az előbbieken során Sára a fáraó miatt kerül veszélybe, majd Lót távozik; az utóbbiakban Sára Abimélek miatt kerül veszélybe, majd Hágár és Jismael távozik; mindkét eseménypár során szentélyalapításra kerül sor, és segítségül hívják az Úr nevét). A hetedik epizód megfelel a negyediknek (mindkettőben Lót forog veszélyben, és megmenekül). Ehhez hasonlóan a hatodik próba párhuzamos az ötödikkel (mindkettő Jismaelt és Izsákot érinti).⁷

1.2 Kétlábú létra helyett három kerengő (s köztük két hevenyészett átjáró)

Cassuto tehát az Ábrahám-történetfüzérben tudatos szerkesztői egységet látott meg, amelynek tükrében a szerkesztők megfontolt építőmestereknek tekinthetők. Az Ábrahám-narratívára vonatkozó meglátásait Gary A. Rendsburg gondos munkával rendszerezte, s a részletek iránti mesteri figyelemmel kibővítette.⁸ Rendsburg már nem lineáris, középütt tükrözött történet sorokat, hanem „köröket”, „ciklusokat” látott meg a patriárka-narratívákban, szám szerint hármat (*Abraham cycle; Jacob cycle; Joseph cycle*).

Cassuto fenti elgondolásai nyomán az első körpályáról, vagyis a khiasztikus Ábrahám-ciklusról Rendsburg a következő ciklusvázlatot készítette:⁹

- (A) Taré nemzetségtáblája (11,27–32);
- (B) Ábrám lelki vándorútjának kezdete (12,1–9);
- (C) Sárát „elkobozzák” egy külföldi uralkodó palotájában; a konfliktus békében, sikerrel végződik; Ábrám és a Lót elválnak egymástól (12,10–13,18);
- (D) Ábrám fellép Szodoma és Lót megmentéséért (14,1–24);
- (E) szövetségkötés Ábrámmal; kijelentés Jismaelről (15,1–16,16);
- (E’) szövetségkötés Ábrahámmal; kijelentés Izsákról (17,1–18,15);
- (D’) Ábrahám fellép Szodoma és Lót megmentéséért (18,16–19,38);
- (C’) Sárát „elkobozzák” egy külföldi uralkodó palotájában; a konfliktus békében, sikerrel végződik; Ábrahám és Jismael elválnak egymástól (20,1–21,34);
- (B’) Ábrahám lelki vándorútjának csúcspontja (22,1–19);
- (A’) Náhór nemzetségtáblája (22,20–24).

5 Von Rad 1961, 240. Ebben az angol kiadásban az „artlessly” szó jelöli a szerző(k)/szerkesztő(k) ügyetlenkedését.

6 Cassuto 1934.

7 Az idézetet egy 1964-es (posztumusz) kötetből fordítom: Cassuto 1964, 296.

8 Rendsburg 1986.

9 Rendsburg 1986, 28–29.

Rendsburg ciklusbeosztása akkor igazán meggyőző, ha hozzáolvassuk a tükörtörténeteket (tehát az A és A'; a B és a B' stb. történetpárokat) egymással összekötő lexikai kapcsok, szókapcsolat-kötőelemek terjedelmes jegyzékét, amelyek felsorolása Rendsburg idézett munkájának legnagyobb részét kiteszi.¹⁰ Olvasóm toronymagas töreket volna kénytelen elfogyasztani, ha demonstratív mintát próbálnék felmutatni a történetpárokat egybecsengető, hasonló vagy azonos kifejezések sorából, akár csak az egyik ciklusból a három közül. Ezért – vállalva, hogy a Cassuto–Fishbane–Rendsburg triónak a khiasztikus rendszerekre vonatkozó meglátása a jelen dolgozatban közel sem lesz annyira meggyőző, mint az említett tudósok könyveiben – csak egyetlen történetpár, az Ábrahám-ciklus B és B' eleme közötti hasonlóságok közül ismertetném a lényegesebbeket (amely tükörtörténetekre fentebb, Morgenstern meglátásait idézve már utaltam). A következők tehát párhuzamos témák és lexikai kapcsolóelemek azon két történet között, amelyekben Isten első (12,1–9) illetve utolsó ízben (22,1–19) szólította meg Ábrahámot.

- i. A 12,1-ben Isten felszólítja Ábrámot: „eredj... arra a földre, amelyet majd mutatok neked; a 22,2-ben hasonló szavakkal szerepel: „eredj... a Mórija földjére..., amelyet majd mondok neked”.
- ii. Az út pontos célállomása mindkét esetben ismeretlen a pátriárka előtt.
- iii. Mindkét esetben rokonértelmű szavak halmozása erősíti a drámai feszültséget: „a földedről, a szülőhelyedről, apád házából” (12,1), ill. „a fiadat, a kedvencedet, akit szeretsz, Izsákot”. A felsorolt főneveken mindkét esetben háromszor szerepel az egyes szám második személyű birtokrag, ami még inkább Ábr(ah)ámra vonja a figyelmet.
- iv. B-ben apa és fia elválik egymástól; a B'-ben apa és fia arra készül, hogy utoljára látják egymást. Az előbbi szakítást jelent a múlttal; az utóbbi szakítást jelent a jövővel.
- v. A 12,6-ban Ábrámot az útja Móréba viszi; a 22,2-ben Ábrahám úti célja: Mórija.
- vi. A 12,7-ben „oltárt épített ott az Úrnak”; a 22,9-ben „Ábrahám felépítette ott az oltárt”.
- vii. Az Ábr(ah)ámnak adott áldások feltűnően hasonlóak B és B' között: „nagy néppé teszek” (12,2), ill. „nagyon megsokasítom a magodat” (22,17); „megáldalak... áldás leszel” (12,2), ill. „nagyon megáldalak” (22,17); „akik téged átkoznak, azokat megátkozom” (12,3), ill. „a magod megörököli ellenségei kapuját” (22,17); „áldást nyer benned a föld minden nemzetsége” (12,3) ill. „a magodban áldást nyer a föld minden népe” (22,18).
- viii. A 12,4 megjegyzi, „és vele ment Lót”; a 22,6 és 8 megjegyzi, „és együtt mentek ketten”.
- ix. Az „és fogta” (vagy: „és magához vette”) ragozott ige ugyanabban az alakban fordul elő a 12,5-ben és a 22,3-ban.
- x. A 12,5 utal a „cselédekre, akiket Háránban szereztek”, s akik közé tartozhatott a 22,3-ban feltűnő „két szolga”.
- xi. A 12,6 és a 22,3–4 is használja a „hely” főnevet, amely mindkét szöveggörnyezetben valamilyen megszentelt helyet jelent.
- xii. B-ben fontos helyszín Sikem (12,6), amellyel a 22,3-ban egybecseng az „és felkelt” (*va-jaském*) ragozott ige.
- xiii. B-ben fontos jelenet a theofánia: „az Úr megjelent Ábrámnak” (12,7), s később a vers úgy utal Istenre, mint „Aki megjelent neki”; a B'-ben Ábrahám „A Megjelenő Úr” (*JHWH jir'e*) nevet adja a helynek, mert „az Úr megjelent” (22,14).
- xiv. B azzal zárul, hogy Ábrám a Negevbe utazik, a B' pedig azzal, hogy Ábrahám a Negev legfontosabb városában, Beérsében lakik.
- xv. B-ben Isten szava két részletben éri Ábrámot (12,1–3 és 12,7), s a közbülső versek Ábrám tetteit beszélik el. A B'-ben is két részletben éri Ábrahámot az égi üzenet (22,12 és 22,16–18), s a közbülső versek Ábrám tetteit beszélik el. Az „és szólt” ragozott ige mindegyik beszéd

¹⁰ Rendsburg ezek felkutatása során részben Nahum M. Sarna 1966-os munkájára támaszkodik (az Ábrahám-ciklusnál: kül. 160–161).

előtt szerepel, vagyis kétszer a B-ben és kétszer a B'-ben. Mindegyik esetben az első megszólalás áldást közvetít (12,1–3 és 22,16–8), a második pedig a pátriárka leszármazottjára vonatkozik (12,7, „a te magodat”, ill. 22,12, „a fiadat, a kedvencedet”).

Hasonló összekötő elemek biztosítják a szerkezeti kohéziót (s egyben talán a mnémotikus technika eszközeiként is szolgáltak) mindhárom ciklus összes többi történetpárja esetében is.

A következő körfolyosó elsőként Michael Fishbane előtt bontakozott ki: a Brandeis University hebraistája 1975-ben mutatott rá, hogy a Jákob-ciklus „történetei tökéletes szimmetriát, összhangot alkotnak, vagyis a szerkesztői struktúra nemcsak az Előtörténetben és az Ábrahám-ciklusban, hanem a Genesis harmadik nagy egységében is megfigyelhető.”¹¹ Jákob narratívája a következő állomások mentén ér körbe:

- (A) Csodavárás után gyötrelmes szülés, Jákob megszületik (25,19–34);
- (B) Közjáték: Rebeka egy külföldi palotában, szövetségekötés külföldiekkel (26,1–34);
- (C) Jákob fél Ézsautól és elmenekül (27,1–28,9);
- (D) Jákob angyalokat lát, az Úrtól ígéretet kap, majd kötelezettségeket vállal, és Isten követeként keletre indul (28,10–29,1);
- (E) Letelepedés Háránban (29,2–30);
- (F) Jákob feleségei termékenyek (29,31–30,24);
- (F') Jákob állatai termékenyek (30,25–43);
- (E') Menekülés Háránból (31,1–54);
- (D') Jákob angyalokat lát, majd követeket indít nyugatra, egy ismeretlennel verekszik, akitől áldást és új nevet kap, és „felszabadul” (32,1–32);
- (C') Jákob visszatér és fél Ézsautól (33,1–20);
- (B') Közjáték: Dína egy külföldi palotában, szövetségekötés külföldiekkel (34,1–31);
- (A') Megtérés és csoda, Jákob az új neven (ismét) „újjászületik”; gyötrelmes szülés (35,1–22).

A Jákob-ciklust követő József-ciklus felfedezése és feltárása már teljes egészében Rendsburg érdeme, aki egy évtizeddel Fishbane után érkezve (akkor még a Cornell University oktatójaként) vette észre a harmadik körfolyosót:¹²

- (A) József és testvérei, Jákob és József elválnak (37,1–36);
- (B) Közjáték: családi fejlemények József távollétében (38,1–30);
- (C) Kifordított valóság: József bűnös, Potifár felesége ártatlan (39,1–23);
- (D) József Egyiptom hőse (40,1–41,57);
- (E) Két utazás Egyiptomba (42,1–43,34);
- (F) Végző próbatétel (44,1–34);
- (F') A végző próbatétel eredménye (45,1–28);
- (E') Két utazás: Egyiptomba, majd azon belül Gósen földjére (46,1–47,12);
- (D') József Egyiptom hőse (47,13–27);
- (C') Kifordított valóság: Efraim az elsőszülött, Manasse a másodszülött (47,28–48,22);
- (B') Közjáték: családi névsor, József csak említésként van jelen (49,1–28);
- (A') József és testvérei, Jákob és József elválnak (49,29–50,26).

11 A Jákob-ciklus ismertetésénél Rendsburg (1986, 53skk) is jórészt Fishbane-t követi (1979, 40–62), én pedig mindkettejüket, kisebb módosításokkal élve, ahol jónak látom.

12 Józsefnél tehát csak Rendsburg (1986, 80) szerkezeti vázlatát követem; Fishbane itt már nem tart velünk.

1.3 Három kerengő helyett három emeleti körfolyosó (s köztük két tervszerű feljáró)

A három ciklus meggyőző feltérképezése és a kötőelemek alapos feltárása mellett ugyanakkor Rendsburg az e körpályák közötti – a ciklusok részét nem képező – összekötő részeket¹³ még „különböző forrásokból szedegedett, összedobált anyagoknak” tekintette, amelyekben csak valamelyest látszik meg a szerkesztői kéz, a redakciós struktúra.¹⁴ Tehát a ciklusok közé ékelődő anyagok esetében Rendsburg is inkább csak a szedett-vedett dokumentumaikat egy foltmozaik pontosságával összefércelgető redaktorokat látott, ahogy korábban Von Rad és mások a Genesis egészét tekintve.

A dolgozatomban ezen a ponton továbblépést javasol Rendsburg rendkívüli eredményeihez képest. Egy khiazmust csak zárt struktúra esetében ábrázolhatunk X-nek vagy feje tetejére állított V-nek (avagy kétlábú létrának) vagy körnek.¹⁵ A pátriárka-narratívákban azonban – elismerve, hogy a ciklusok közötti két anyagrészt nem része maguknak a ciklusoknak¹⁶ – a két közjáték-történetfüzért átgondolt szerkezeti elemeknek tekintem, mint amilyenek egy magas, többszörös csigalépcsősor szabályos közönként megszakító lépcsőfordulók vagy átvezető párhuzamos lépcsősorok. Már mintha maga Rendsburg is hajlott volna arra a meglátásra, hogy ezek a részek tudatos kompozíció eredményei, amikor az „összedobált” anyagok tárgyalását mégiscsak az „Összekötő anyag” cím alatt vezette elő.¹⁷ Pedig ennél határozottabban látszik, hogy e közjátékokat is irodalmi szerkezetek rendezik, tehát tudatosan felépített elemek: az első esetben (23,1–25,18) konkrétan egy dupla parallelizmus, a második esetben pedig (35,23–36,43) egy tömör khiazmus biztosítja a három ciklus közötti összekötést, feljárást – s egyben az egész narratíva-építmény szerkezeti stabilitását.

Az első, az Ábrahám-kört Jákobhoz áthidaló két – tematikailag párhuzamos – lépcsősorhoz közvetlenül a fent ismertetett Ábrahám-körfolyosó bejárása után érkezünk el:

(A) Sára halála és temetése (23,1–20)

(B) Izsák házassága, valamint Ábrahám újabb házassága és fiai (24,1–67; 25,1–6),

(A') Ábrahám halála és temetése (25,7–11),

(B') Jismael és fiai házasságai (25,12–18).

A Jákob-narratívát követő összekötőelem pedig megítélésem szerint egy tömör khiazmus formájában kapcsol a József-ciklushoz:

13 1Móz 23,1–25,18 és 35,23–36,43.

14 Rendsburg 1986, 71: „These sections are hodgepodes of material which have been culled from various sources. But even here our compiler was able to evince a redactional structuring.”

15 Ilyen zárt struktúrák egyébként tényleg gyakran előfordulnak a héber Biblia kisebb léptékű szövegeiben; talán a leginkább megragadható példa Ámós (5,5) khiazmusa, amely Jeruzsálemi nézőpontból egy Észak, Kelet és Dél felé tartó, majd visszatérő csillagtúra-térképet tartalmaz: „(A) Ne keressétek föl Bételt, (B) Gilgálba se menjetek, (C) Beérseába se járjatok át. (B') Mert Gilgál fogságba megy, (A') Bétel pedig semmivé lesz.” Az Újszövetség lapjain is találunk hasonló – zárt, önmagába visszatérő – khiazmust: „(A) Senki sem szolgálhat két úrnak. (B) Mert vagy az egyiket gyűlöli, (C) és a másikat szereti, (C') vagy az egyikhez ragaszkodik, (B') és a másikat megveti. (A') Nem szolgálhattok Istennek és a mammonnak.” (Mt 6,24) Még tömörebb a Márk 2,27 khiasztikus epigrammája: „(A) Nem az ember van a (B) szombatért, hanem a (B') szombat az (A') emberért.” A Bibliában meglévő nyilvánvaló és feltett khiasztikus rendszerek egészére a jelen dolgozat persze nem világíthat rá; de még a tárgyban fellelhető könyvtárnyi irodalomban sem kalauzolhat el.

16 Érdekes, hogy az Ábrahám-ciklus végpontját maga a hagyomány is itt jelöli ki: a 23,1–25,18 pontosan meg egyezik a Tórának az éves olvasási ciklust szolgáló felosztásában szereplő *Hajjé Szará* („Sára élete”) *parasával*. Vagyis rabbinikus tekintélyek is úgy érezték, hogy ezek a részek már nem tartoznak szorosan az Ábrahám-narratívához, amelyet a *Lékh-lekhá* („Eredj!”) és *Va-jjér'a* („És megjelent”) *parasákra* osztottak. (Erre is Rendsburg hívta fel a figyelmemet: 1986, 51.)

17 „The Linking Material”, Rendsburg 1986, 71.

(A) Jákob feleségei és fiai (35,23–26)

(B) Izsák halála és temetése (35,27–29)

(A') Ézsau feleségei és fiai (36,1–43)

A Genesis 11–50. fejezeteiben a „körfolyosó-emeleteket” alkotó pátriárka-narratívák egyes ciklusai nem elszigetelt kerengők, hiszen egymásra épülnek, egymásból következnek: az Ábrahám-körfolyosó Jákob, majd Jákob József „szintjére” lép fel; ezáltal a három narratíva egymásra épülve körfolyosós toronyszerkezetet alkot. Az így kiépülő, csigavonalú torony – a narratív horizonton – feltűnő ellentétet alkot a félbemaradt, omladozó első toronnyal, a 11. fejezetben leírt, kudarcba fulladt építkezéssel (1. ábra). Így a Kinyilatkoztató a hit által elhívott vándorok útjával, majd a sugalmazott szerzők és szerkesztők keze által bemutatja, milyen tornyot érdemes építeni, miként épül hit által egy szent és alapokkal bíró, maradandó toronyváros, amelynek bejárása az apáink sorsából való kilépéstől végül felvezet az oroszlán Júdától származó, minden népnek parancsoló fejedelemig.¹⁸



1. ábra

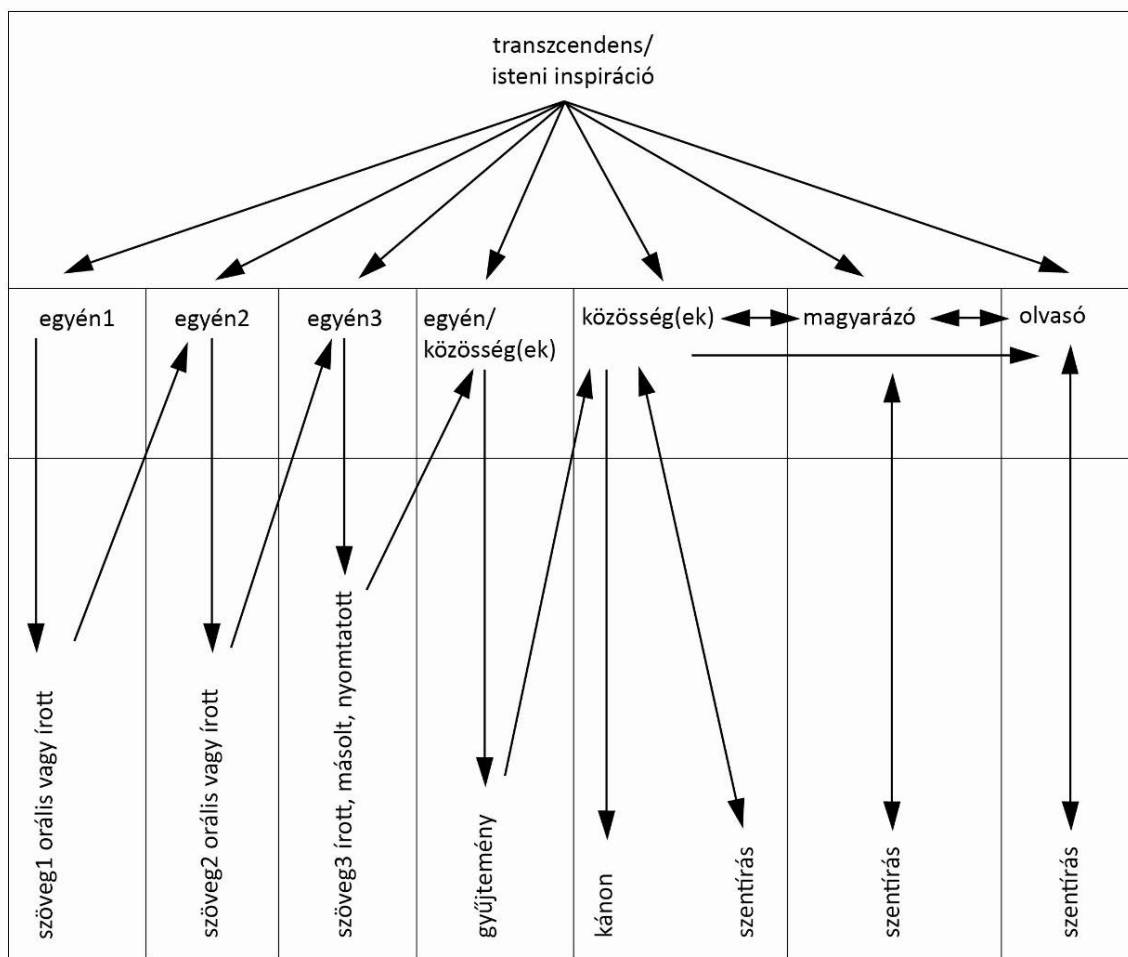
Körfolyosószelvények és feljárók az id. Pieter Brueghel *Bábel tornyának építése* című, 1563. évi festményén (Bécs, Kunsthistorisches Museum)

¹⁸ 1Móz 49,9–12.

2. Kitekintés az új toronyvárosból: a narratívák hatása és tanulságai

2.1 Ihletett irodalom és „helyes hasogatás”

A fentiek egyfelől az inspirációtan és a szerzőség terén szolgálnak fontos tanulsággal. Minthogy a khiasztikus szövegstruktúra – a Cassuto–Fishbane–Rendsburg trió egybehangzó és jól megalapozott gyanúja szerint – szerkesztői szinten állhatott elő, a narratívakeret a hagyományos (naiv, mindenütt egy szerzőt feltételező) sugalmazottság-konceptióval szemben azt az elgondolást erősíti, hogy a szöveg előállása folyamán többek sugalmazottságával is számolnunk kell, egy olyasféle folyamat keretében, amelyet Zsengellér József alábbi vázlata szemléltet (2. ábra). E korszerűbb és árnyaltabb sugalmazás-konceptió szerint a szöveg az ihletettséget több egyén: „a szöveget megfogalmazók, azt hagyományozók, leírók, magyarázók és hallgatók ihletettségéből nyeri”, amely szereplők gyakran kölcsönhatásban álltak egymással és persze az általuk ismert szöveggel:¹⁹



2. ábra

A többszörös sugalmazás vázlata (forrás: Zsengellér, 2014)

¹⁹ Zsengellér 2014, 350.

A narratívászerkezet egy másik fontos tanulsága – ismét a fent idézett tudósok értékes meglátásai nyomán – a Von Rad által képviselt dokumentum-hipotézis tarthatatlansága is, hiszen a pátriárka-narratívák egésze összefüggő spiráltestet alkot, amelynek minden darabkája szerves része az egésznek, és „kell” az átadáshoz. Ez „az írás fel nem bontható”,²⁰ legalábbis a szöveg belső kohéziója sokkalta erősebb, mint amit a dokumentum-hipotézis megengedne.

S míg „helyénvalónak” látjuk mindegyik történetet, egyúttal érdemes tudatosítanunk a szerkezetnek azt a tanulságát, hogy léteznek inkább funkcionális szerepet betöltő bibliai szakaszok, amelyek esetében elengedhetjük a szöveggel szemben támasztott történelmi pontosság igényét. Ezen a téren muszáj engedékenyebbnek lennünk egy khiasztikus rendszerbe foglalt történet esetében, mint amikor valamelyik lineáris vonalvezetésű történeti könyvbe foglalt királyéletrajzot olvassuk. Az igazság beszédének „helyes hasogatásához” tartozik,²¹ ha tekintettel vagyunk a bibliai szövegek által alkalmazott irodalmi kifejezőeszközökre, vagyis készek vagyunk a Bibliát mint irodalmat is befogadni. Ha már a Logosz egy szövegtestet (*corpust*) is választott magának ahhoz, hogy lakozást vegyen köztünk, nem kell doketisták módjára úgy viselkednünk, mintha ez az emberi teste és annak emberi kifejezőmódja nem is létezne, mintha a Szent valahogy közvetlenül közölné magát a Szentírásban, tekintet nélkül az ember kognitív adottságaira és az ember kifejezőeszközök iránti fogékony-ságára. Ha istenkereső hívőként ilyen „hasogatásra” is törekszünk, munkánkkal a 20. század talán legnagyobb hatású keresztény apologétája, C. S. Lewis örökségét visszük tovább, aki főként zsolnárokcommentárjában bocsátkozott e tárgyban fejtegetésekbe. Lewis, miután tisztázta, hogy hívőként, hívőknek írt commentárjában nem kell különösebb figyelmet fordítania a zsolnárok datálására (hiszen ez a könyve elsődlegesen nem tudományos munka), így folytatja:

Annyit azonban muszáj tisztázni, hogy a zsolnárok költemények, mégpedig eléneklésre szánt költemények: nem doktrinális értekezések, még csak nem is prédikációk. Akik azt mondják, hogy a Bibliát „irodalomként” olvassák, azok szerintem ezt olykor úgy értik, hogy bibliaolvasás közben nincsenek tekintettel arra, ami a tartalmát tekintve a legfontosabb dolog. Ennyi erővel Burke-öt is olvashatnák úgy, hogy nem érdekli őket benne a politika; vagy az *Aeneid* úgy, hogy közben nem érdekli őket Róma. Szerintem ennek semmi értelme. *Ugyanakkor bizonyos józanabb értelemben a Bibliát – mivel végső soron mégiscsak irodalom – csakis irodalomként helyes olvasni; sőt a különböző részeit más és másféle irodalmakként. A zsolnárokat leginkább költeményekként kell olvasni, mint dalszövegeket, számolva a lírikus költészet sajátosságaival: a költői szabadsággal és a formai adottságokkal, a túlzásokkal, az inkább érzelmi mintsem logikai összefüggésekkel. Muszáj költeményekként olvasni, ha meg akarjuk érteni őket, pontosan úgy, ahogy egy francia szöveget franciául kell olvasni vagy egy angol szöveget angolul. Ellenkező esetben nem vesszük észre, mit tartalmaznak – vagy éppenséggel olyan dolgokat látunk bennük, amiket nem tartalmaznak.*²²

C. S. Lewis ugyanebben a munkájában az inspiráció tárgyában is fejtegetésekbe bocsátkozik: „hiszük (s én magam is hiszem), hogy a teljes Szentírás *bizonyos értelemben – bár nem minden része ugyanabban az értelemben – Isten Igéje*”.²³ Úgy hiszem, a hívő filológus számára nincs fontosabb feladat és nagyobb tisztesség, mint ezt az Isten által elrejtett mechanizmust kutatni,²⁴ vagyis azt a kérdést, *milyen értelemben tartalmazza a Szentírás Isten Igéjét, a Logoszt; pontosabban: a Szentírás különböző részei, műfajai milyen különböző kommunikációs (irodalmi) hordozóeszközökkel közlik a Logoszt. Ennek pedig egyik alapvető*

20 Jn 10,35.

21 2Tim 2,15.

22 Lewis, 1958, 2–3 (kiemelés tőlem).

23 Lewis 1958, 19 (kiemelés tőlem): „we still believe (as I do) that all Holy Scripture is in some sense—though not all parts of it in the same sense—the word of God.”

24 NB: az Isten által elrejtett titkokat kikutatni „királyi” tisztességet jelent a Példabeszédek szerint (25,2).

módszere, hogy számolunk a Bibliában meglévő sokféle műfajjal és irodalmi kifejezőeszközzel, és a maguk helyén kezeljük őket, helyesen hasogatjuk le a Logosz szó-burkát. Ezzel végső soron azt kutatjuk, miként lakik Krisztus a szövegtestében, s miként jelenti ki magát ebből az emberi testből.²⁵

A pátriárka-narratívák mélyebb és árnyaltabb megértésében segíthet, ha számolunk a fent ismertetett formai (irodalmi) rendezőelvvel, amely nemcsak rendezi, hanem a struktúra érdekében ki is egészítheti az epizódok sorát. Konkrét példával: nem kell feltétlenül ragaszkodnunk ahhoz, hogy Sára második elrablásának történelmi alapja volna, ezt az igényünket elengedhetjük; nem érdemes a hitvédelem erélyével védeni, hogy a patriarkális korban már létezhetett filiszteus királyság a Szentföldön.²⁶ Úgy vélem, ez az egyik lehetséges módja, ahogy C. S. Lewis is érthette, hogy a Szentírás egyes részei „nem ugyanabban az értelemben” hordozzák Isten Igéjét. Sára második elrablásának története nem tart igényt arra, hogy hiteles történeti beszámolóknak is tekintsük (amit talán éppen az anakronisztikus volta is jelez)²⁷ – viszont nem kevésbé fontos vagy „hasznos”, mint ha igényt tartana rá. Egy újszövetségi (ugyanakkor jóval kisebb léptékű, csak mondatszintű) párhuzam, ahogy az ihletett evangélista, Márk is él egy hasonlóan funkcionális történetkiegészítéssel: Jézus „*Talitha kumi*” szavaihoz adott fordításában („Leányka, neked mondom, kelj fel!”) a „neked mondom” szavaknak nincs „történeti alapjuk”, hiszen a „*Talitha kumi*” fordítása mindössze „Leányka, kelj fel” volna.²⁸ Az evangélista nyilván az arámi *imperativus* megértését segítette görög közönsége számára a „neked mondom” kiegészítéssel – amely kiegészítés „történelmi alap nélküli”, funkcionális feladattal bíró elem; egy ihletett olvasó számára semmivel sem kevésbé mérvadó, mint a „kelj fel” szavak, de nem teljesen ugyanúgy mérvadó. Jeromos is hivatkozik Márknak erre a fordítói kiegészítésére az egyik levelében, egy fordítása védelmében: „Vádoljátok hát hamisítással az evangélistát, amiért hozzátette: *azt mondom neked*, pedig a héberben csak ez áll: *leány, kelj fel!* De hogy nyomatékosabbá tegye, és a hívó meg a parancsoló szándékot is kifejezésre juttassa, hozzátette: *azt mondom neked*.”²⁹ Pontosan erről van szó: Márk e „történelmietlen” történetkiegészítése ahhoz kellett, hogy „átmenjen” az *imperativus*; a Genesis „történelmietlen” történetkiegészítése ahhoz kellett, hogy „átmenjen” a khiazmus.

Az ihletettsége viszont az ilyen történetrészeknek is sérthetetlen, sőt az ilyen részek éppen „történelmietlen” funkciójuk folytán hatnak, ekképpen „hasznosak”. Egyfelől strukturálisan fontos elemek a ciklikus forgásban, mint lépcsőfordulók az emeletesházban; másfelől mnémotikai szereppel is bírhattak egyes történetek orális hagyományozódásának (csak feltételezett, de jó alappal feltételezett) időszakában, amikor az elbeszélő a khiazmus csigalépcsőfokain lépdelt végig, hogy átadja a történetet. Sőt, Sára második elrablása még „fontosabb” is, mint az a sok olyan elem, amely minden bizonnyal bírt történelmi alappal, de a szerkezeti és távlati hasznossága csekélyebb³⁰ – hiszen a vándorló ósatyák nyomdokaiba szegődő, Tóra-olvasó Izraelnek és az egyháznak nagyon is szüksége volt és van a bejárható körfolyosókra.

25 A Krisztus emberi teste és szövegteste – vagyis az inkarnáció és az inskripturáció – közötti nyilvánvaló analógiára Órigenésztől fogva az egyház sok tanítója hivatkozik, ugyanakkor az analógia alkalmazhatóságának köre (vagyis a hermeneutika és a krisztológia összefüggéseinek köre) az antikvitástól mindmáig érdekes vitákat vált ki; magyar nyelvű bevezetésül ld. Bolyki 1997, kül. 22–38.

26 A héber nevű, ismételt típusjelenetekben pátriárkafeleséget rabló (anakronisztikus) filiszteus király alakját ld. 20,1–2 és 21, 32, 34 (Ábrahámnál); valamint 26,1, 8, 14–15, 18 (Izsáknál).

27 Érdemes átgondolni, lehet-e esetleg maga a sugalmazott szöveg szándéka, hogy például egy nyilvánvaló anakronizmussal rávezesse az olvasót, ne keressen történelmi jelentésréteget egy történetben. Luther a szembetűnő történelmi pontatlanságok sorát felvonultató Judit könyve kapcsán jutott hasonló következtetésre, 1534-es fordításához írt Előszavában: „Igen nagy gyönyörűségemre szolgál az a vélekedés, és magam is úgy gondolom, hogy a poéta tudatosan és nagy szorgalommal munkálkodott az idők és nevek összezavarásán, arra intve az olvasót, hogy lélek szerint való, szent versnek tartsa azt, és ezenképpen értelmezze.” (Ford. Szita Szilvia, Fabiny–Szita 2010, 107–108.)

28 Mk 5,41.

29 LVII. levél Pammachiushoz a műfordításról (ford. Adamik Tamás; Takács – Adamik 2005, 241, a kurzíválás a fordítói).

30 Egy az ezernyi hasonnemű példa közül: a benjáminita Acél nemzete Azrikámot, ha valakit esetleg érdekelne... (1Krn 8,38).

Vajon miért annyira fontos a történetciklusok épsége, hogy akár egy-egy anakronisztikus kiegészítéssel is érdemes gondoskodni a körbeérésükről?

2.2 Agyagkorsók a fazekasmester korongján

A Genesis történetei nem úgy viszonyulnak a történelemhez, ahogy a fénykép a fénykép tárgyához, hanem inkább úgy, ahogy a fazekas kezei a korongon forgó agyagkorsóhoz. Ezekben a bibliai történetekben erősebb a valóság *formálásának* igénye, mint a valóság *ábrázolásának* igénye. Az ilyen történeteknél lemondhatunk az utóbbi elvárásunkról: ezek a történetek a földi valóságot pontatlanul ábrázolják, mert inkább arra szolgálnak, hogy valóságot teremtsenek.³¹ A bibliai történetek nem mindig a múlt pozitív diái – képek a hajdani eseményekről –, hanem a jövő negatív diái: minták, előzmények a majdani eseményekhez, amelyekből a jövő előhívásra kerül. Pontosán ezen szerepükénél fogva nem ábrázolhatják a történelmet pontosan. Ciklikusan akárhányszor „körbeolvashatónak” kellett lenniük, hogy közben megváltoztassák azokat, akiket körbevezetnek: egy népet felkészítsenek a száműzetésre – a hazatérés reményével töltött hosszú hazátlanságra –; egy új népet, hogy hitben járjon „az Úton”; s egyéneket a kihívásuk követésére, mindenféle sorspróbák mentén. E történetek lendületbe hozó felszállópályák, amelyek célja nem a domborzat pontos lekövetése, hanem a felszállás elősegítése. Csak „kisebb részük”, hogy a múltban gyökereznek; hogy élt egy történelmi Ábrahám, egy történelmi Izsák, egy történelmi Jákob – a történetek „nagyobb része”, ahogy a jövőt alakítják: egyének életét, közösségek életét, nemzetek életét, a világ sorsát. Mindaddig formálják a valóságot, amíg a mester végül le nem vágja a korongról, és tűzzel ki nem égeti ezt a világot, hogy kirakja a polcára az időtlen-ségben, talán más korszok mellé, amelyeket más világokban készített...

Joseph Campbellnek az ókori mítoszok megélésére, az azokkal való egyéni azonosulásra vonatkozó meglátásai abból a szempontból Izrael Tóra-olvasó és Tóra-megelő vallásgyakorlatára is érvényesek, hogy a pátriárka-narratívák az izraeliták közt egyénileg is átélhető „közös életrajzokként” működtek, ahogy a Campbell által tanulmányozott hajdani mítoszok a pogány világban.³² Izrael vallása történetekben is testet öltött, amelyek az egyén sorsának a saját tartamát meghaladó értelmet adtak. Emellett – az egyéni megélésen túl – a pátriárka-történetek olvasása és közösségi átélése Izrael egész népét is rendszeresen megutaztatta egy történelmi spirál-on; ahogy a Genesis egy körfolyosós torony mintájára épült fel, vele együtt épült az azt rendszeresen körbejáró ókori Izrael spiritualitása, népkaraktere is. A narratívák ciklikus, rendszeres közösségi átolvasása és a beleélés egyfelől felkészítette Izraelt a hosszú fogságra, diaszpóralétre: ehhez is kellett a ciklikusságot biztosító – de a történelmi alapot olykor esetleg nélkülöző – történetek, s persze a ciklikus naptár és ünnepekör, amelynek keretébe a tórai történetek felolvasása és megélése ágyazódott (s amelyek szintén „csak árnyékai a következendőknek”).³³ Nemzeti szinten a közösségi szövegolvasás egy egyedülálló néplelket hozott létre, amely túl tudja élni a fogságot, immúnis a nemzethalálra, hiszen a tudatába beépültek a Tóra ciklikus fogság-és helyreállítás-történetei: Ábrahám elvándorolt egy ismeretlen földre, Jákob elvándorolt egy ismeretlen földre, József elkerült idegenbe, a nép szolgáskorban sínylődött Egyiptomban, s közben valamennyien megtartották az ígéreteket...³⁴ A szent szöveg befogadása és az általa kavart érzelmi dinamikák, várakozások segítették

31 NB: nemcsak az irodalom, hanem a grafika is „csal” a valósággal, hogy megnyerje a kívánt pontos érzékelést, kognitív hatást. Grafikusok tanfolyamon tanítják, hogy az alsó margót mindig nagyobbra kell méretezni, mint a felsőt, mert éppen így kerül egyensúlyba, az emberi szem így látja őket egyformának. Ha azonos méretű fejlécet és láblécet készítünk, a szemünk a felsőt magasabbnak érzékeli az alsónál.

32 Ld. Campbell 1968, 3–46.

33 Kol. 2,17; ld. még a Zsid 10,1-et, amely szerint az egész törvényben is csak „a leendő jó dolgok árnyéka, nem pedig a dolgok képe van meg”. A jövőformálás talán legfontosabb biblikus tüpösa, öntőformája a Tóra ciklikus ünnepeköre, amelynek tárgyalása azonban túlfeszítené a jelen dolgozat kereteit.

34 A fogság- és szabadulásnarratívák megélésének néplelktani hatását máshol már bővebben fejtettem: Benke 2014. Érdekes „mellékhatása” a biblikus nemzettudatnak, hogy ha a bibliai minták által formált nép nem elég körültekintő, a túlélést segítő minták olykor „lyukra futtathatják”: Jacob Neusner feltételezi, hogy éppen a babiloni fogságból való szabadulás mint előkép, a 70 év mintájának követése vezetett a Szentély pusztulásához.

a túlélést a diaszpórában, s végül a vallásos cionistákat (de még a vallástalan anticionistákat is) is visszaterelték a Szentföldre.

S legfőképpen: a Tórát felolvasó közösségek egyben Krisztus körül keringtek, hogy részesüljenek a Tórában is élő „Valóságból”, és éljenek általa, miután Krisztus az, akinek élete van önmagában, és fényt és életet ad azoknak, akik ránéznek – a Tóra „Krisztusra nevelt”, még amikor csak pixeleket mutatott is belőle.³⁵ A pátriárka-történeteket olvasó közösségek előtt évről évre felvillantak a pillanatképek Krisztus fényéből: Ábrahám maga, akiben minden nép áldást vesz; a megígért fiú, aki saját áldozati fáját viszi a hátán, majd a fán mint tehetetlen áldozati állat szembenéz a halállal, s azzal, hogy az atyja is elfordul tőle; a fiú számára idegenbe, menyasszonyért menesztett felvigyázó; a sajátos papi szolgálatot ellátó Igazságkirály; a földtől az égig érő lépcső, amely révén velünk az Isten; az ezüstpénzen eladott fiú, akit hamisan vádolnak, s még testvérei előtt is egyiptomivá válik, hogy végül felfedje magát; az oroszlán Júda fejedelmi pálcája, amely nem szűnik meg, míg el nem jön a népek vezére... Az emberi kísérlet – Babel, avagy a civilizációnk³⁶ – kudarca után a Genesis körbevezet a szent történelmen, és a felvillanó pixelek kiábrázolják Krisztust, az áldozati bárányt és világverő oroszlánt.

A kánonnal kapcsolatos viták során szokott elhangozni, hogy nem kaptunk a könyv elejére egy ihletett tartalomjegyzéket – pedig a Genesis gyakorlatilag narratív foglalatok mindannak, ami lényegében a Biblia egészében azután következik; a Genesis *florilegium* a teljes „szent történelem” legfontosabb fejezeteiből. Talán ennek tudatában választotta Máté nyitómondatául a Genesis görög könyvcímével egybecsengő „*biblosz geneszeosz Iészú Khrisztú*” szavakat,³⁷ s a teljes Újszövetség szerkesztői nem véletlenül rendezték úgy az evangéliumokat, hogy az Újszövetség e szavakkal kezdődjön.

Az Üdvözítő születésével ugyanis a fizikai létsíkon „konkretizálódtak” a Genesis történetei. Amikor már kellő ideig forogtak a tóraolvasás és -megélés kerekai, egyszer csak „betelt az idő”, és a régóta fel-felvillanó pixelek helyén ott állt egy ember. Izrael ciklikus istentisztelete – tóraolvasása és ünnepköre – szellemi-rituális körmeneteivel örvényt kavart, féreglyukat nyitott a Fiú létsíkja felé, akinek a szolgálati területét is előkészítette. Az Úr, aki Jákobnak megjelent a lépcsőn, ekkor lett igazán Velünk-az-Isten. Előléphetett, Aki a Tórában már nem az égőáldozatok és egyéb praktikumokat látta, vagyis nem a szöveg felszíni jelentését (még kevésbé a betűjét) ragadta meg, hanem magára ismert a pixelek alkotta képben, és „kiüresedett” állapotában, valamikor még 12 éves kora előtt, talán az öntudatra ébredéssel egyidejűleg döbbsen rá: „rólam írtak a könyvtékercsben!”³⁸ Ezt az énképet mindvégig megvédte a kísértőktől, akik a szolgálata legelső napjától egészen a feláldozása napjáig azzal gyötörték, hogy csak beképzelték magának.³⁹ S amikor végül minden arra mutatott, hogy a kísértőknek volt igazuk, mert már Istene is elhagyta, az elhalt gabonamag új életre támadt a földből, és hamar sokszoros gyümölcsöt termelt. Addigra ugyanis a bibliai szövegek ciklikus átélése már a Szentföld határán túl is előkészítette a Messiás befogadását: a sok „szent közösség” (*káhál kádós*) hálózata olyan messiásváró fogadóközeget jelentett, amelyben termékeny talajra talált a helycserés áldozat örömhíre – és létrejöhetett az egyház.⁴⁰

után közel 70 évvel a Bar Kochba-felkelés kirobbantásához és az abból eredő súlyos veszteségekhez (ld. Neusner 2006, 102; bővebben erről is: Benke 2014).

35 Ld. Rm 10,4; Jn 5,26; Gal 3,24.

36 Hankiss Elemér könyvcímével: „Az emberi kaland”.

37 Máté evangéliuma közelebről minden bizonnyal „Ádám nemzetségekönnyére” (Gen 5,1) utalt vissza e szavakkal, amikor a Második Ádám nemzetségtábláját felvezeti.

38 Fil 2,7; 40. Zsolt. 8.

39 „Ha Isten fia vagy...”; Lk 4,1–13 és Mt 27,40.

40 A pogány világ felé fontos közvetítőkként szolgáltak a diaszpóra-közösségek holdudvarához tartozó nemzsidó istenfélők, a judaizmus „szimpatizánsai”, akik magas számára utal némelyik ókori zsinagoga donatív felirata, ld. Grüll 2004, 120–136.

3. Gyakorlati tanulság: Ön táncoljon

A dolgozat gyakorlati tanáccsal is szolgál azon Olvasói felé, akik szívesen látnák magukat a fenti ábrán jelzett ihletett olvasó szerepében – aki nélkül amúgy nem teljes a sugalmazás folyamata.⁴¹ Engednünk kell a soká őrlő malomkerekek forgását; hagynunk kell, hogy a történetek kifussák magukat előttünk, sőt velünk: hosszú távon, lassan magukkal keringtessenek minket a narratívák ciklikus útjain. S ha együtt akarunk keringőzni a szöveggel, muszáj biztosítani azt a közeget, amelyben a nagyobb struktúrák és az egyes könyvek egészét meghatározó – sugalmazott – szerzői, szerkesztői szándékok érvényesülni tudnak: a hosszú, lassú bibliaolvasást.⁴² S ez még mindig nem elég. Az ihletett olvasónak érdemes felfedeznie a modern korban feledésbe merült eszközt: a hosszú szakaszokat felölélő *hangos* felolvasást. Ez ugyanis több, ha nem mindegyik bibliai könyv eredeti közege; sok szövegünknek ez a „gyárilag” rendeltetészerű „lejátszási” módja. Guglielmo Cavallo szavaival:

Az egész antikvitásban másként olvastak, mint mi: még amikor egyedül olvastak is, hangosan olvastak, és nem csöndben, ahogy mi tesszük... Ennek a könyvtárak felépítésére is hatása volt. Sokan fennakadnak például azon, milyen szűkös volt a pergamoni könyvtár főterme. Nos, az valószínűleg nem volt egyéb pusztá raktárnál, amelyből csak előkeresték a könyveket, hogy az oszlopcsarnokban olvassanak... amiként később a *regula* is előírta: a szerzetes menjen [olvasni] a kolostori kerengőbe, *ut non alias inquiete* [hogy másokat ne zavarjon].⁴³

A csendes olvasók elenyésző kivételt alkottak a könyvnyomtatás elterjedése előtt. A bibliai könyvek keletkezése idején egy kézira nem úgy tekintettek, ahogy ma egy könyvre tekintünk, hanem inkább úgy, ahogy egy CD-lemezre; az olvasóra pedig úgy, amiként ma egy CD-lejátszóra. A megélés és beleélés érdekében forgassuk magunkban ezeket a korongokat, és hagyjuk, hogy minket is megforgassanak: csatlakozzunk az ókori közösségekben felolvasó hívőkhöz, s a középkori kerengőkben keringő, magányukban is hangosan olvasó szerzetesekhez! Ezáltal is változunk az alapokkal bíró toronyváros, a végleges hazánk felé vezető úton, közösségben az Igével, míg

*„Terólad mondja a szívem: keressétek az arcomat!
A te arcodat, Uram, azt keresem!”⁴⁴*

41 Nem teljes – ugyanakkor túlzónak érzem, amilyen mértékben az olvasóközpontú hermeneutika hajlamos áthelyezni az inspiráció kérdését a szövegről vagy annak szerzőiről az olvasás aktusára (az „ihletett olvasóra” összpontosító hermeneutikáról ld. Körtner 1999). Számomra Zsengellér fenti ábrája szemlélteti kiegyensúlyozottan, miként érvényesülhetett az inspiráció többeknél is: elsősorban a szerzőknél, de a szöveg későbbi élete során még mindazoknál, akik hittel fogadják – akár csupán mint hallgatói/olvasói, akár mint hagyományozói is.

42 A hangos, hosszú olvasást nem pótolhatja semmi más, még az igehirdetés (*sermo*) sem, főként, ha tematikus / topikus, és nem exoziciós jellegű, hiszen az gyakran kiemeli kontextusaiból, darabokra szedi a felolvasott *textus*okat, hogy egy téma mentén újrendezze őket.

43 Cavallo 1992, 48, valamint 137, 47. jegyzet. Ld. még: Svenbro *et al.* 2000, kül. a Svenbro által jegyzett „A csendes olvasás feltalálása” c. fejezetet.

44 Zsolt 27,8.

4. Irodalomjegyzék

- Benke, L. (2014): Várakozás, csalódás és megújulás a „zsidó háborúk” idején. In: Benke, L. (szerk.): *Otthonát tett romok: Írások Rugási Gyula hatvanadik születésnapjára*. Kalligram, Budapest, 82–93.
- Bolyki, J. (1997): A Szentírás kettős természetéről. In: Fabiny, T. (szerk.): *Kinyilatkoztatás. Két megközelítés*. Hermeneutikai füzetek 19. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 5–45.
- Cassuto, U. (1934): *La questione della Genesi*. F. Le Monnier, Firenze.
- Cassuto, U. (1964): *From Noah to Abraham*. The Magnes Press – The Hebrew University, Jeruzsálem.
- Campbell, J. (1968): *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, Princeton.
- Cavallo, G. (1992): *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*. Laterza, Róma.
- Fabiny, T. (szerk.), Szita, Sz. (ford.) (2010): *Luther Márton – Előszók a Szentírás könyveihez*. Luther Kiadó, Budapest.
- Fishbane, M. (1979): *Text and Texture*. Schocken Books, New York.
- Grüll, T. (2004): *Kőbe vésett emlékezet*. József Műhely, Budapest.
- Körtner, U. H. J. (1999): *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika főbb aspektusai*. Hermeneutikai füzetek 19. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest.
- Lewis, C. S. (1958): *Reflections on the Psalms*. Harcourt Brace & Co., London.
- Morgenstern, J. (1965): *The Book of Genesis*. Schocken Books, New York.
- Neusner, J. (2006): The Mishnah in Historical and Religious Context. In: Avery-Peck, A. J., Neusner, J. (eds.): *The Mishnah in Contemporary Perspective*, II. kötet. Brill, Leiden.
- Rendsburg, G. A. (1986): *The Redaction of Genesis*. Eisenbrauns, Wiona Lake.
- Sarna, N. M. (1966): *Understanding Genesis*. Schocken Books, New York.
- Svenbro, J., Grafton, A., Petrucci, A., Julia, D., Hamesse, J., Parkes, M. (2000) (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Takács, L. (szerk.), Adamik, T. (ford.) (2005): *Szent Jeromos – Levelek*, I. kötet. Szentpál, Budapest.
- Von Rad, G. (1961): *Genesis*. SCM Press, Philadelphia.
- Zsengellér, J. (2014): *A kánon többszólamúsága. A héber Biblia / Ószövetség szöveg- és kánontörténete*. L'Harmattan – Kálvin, Budapest.

VÁLASZ BENKE LÁSZLÓ TANULMÁNYÁRA

SZABADOS ÁDÁM

Benke László „A két torony” című tanulmányát nagy érdeklődéssel olvastam végig, mert ritka élmény, amikor egy szerző az exegetikai meglátásait irodalmi igényességgel képes megfogalmazni, pláne, ha mindez olyan hermeneutikai meglátásokkal is kiegészül, amelyek az evangéliumi teológia alapfeltevéseinek mélyebb átgondolására is ösztönöznek. Benke László cikke ilyen. Izgalmas és tanulságos volt végigolvasni, de egyben olyan is, mint mikor egy ízletes ételbe harapok, ami hagy azért némi kellemetlen utóíz a számban. A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a pátriárkákról szóló elbeszéléseket egységes irodalmi keretbe foglalja, majd a narratív struktúrát a képzelet számára is egyetlen megragadható képben ábrázolja. Ez önmagában is teljesítmény, a szerző azonban arra is vállalkozik, hogy az irodalmi szerkezet feltárásából hermeneutikai következtetéseket vonjon le a szövegek történeti hitelességére nézve. A szerző célja a bibliai szövegek hitelességének védelme, ehhez azonban feláldozandónak véli egyes történetek történeti megfeleltethetőségét (vagyis valódi történetiségét). A válaszomban elsősorban ezekre a következtetésekre szeretnék kitérni.

1. Helyesnek és előremutatónak tartom, hogy a szerző irodalomkritikai eszközökkel vizsgálja a pátriárkákról szóló narratívákat. A tanulmányban azt bizonyítja (véleményem szerint sikeresen), hogy az irodalomkritikai megközelítés jobb, mint a hagyományos történeti-kritikai módszerek kisebb egységekre fókuszáló, valamint ezek forrásait és a későbbi szerkesztők munkájának nyomait kutató törekvései. A pátriárkákról szóló elbeszélések szerinte egységes történetek, világos narratív struktúra(k)ban vannak egybeszerkesztve, hogy egy nagy egészet alkossanak. A tanulmány különleges értékének tartom, hogy a szerző ezt a nagy struktúrát egyetlen koherens képbe bele tudja foglalni. A körfolyosókkal ellátott torony metaforája izgalmas és találó. A magam részéről egyetértek azzal az (U. Cassuto által is megvédett) állásponttal, hogy a Genézis gondosan szerkesztett narratív mű. Az irodalomkritikai megközelítéseket alapvető áttörésnek tartom a formakritika és forráskritika darabosságával szemben. Benke László tanulmánya e tekintetben feltétlenül utat mutat az evangéliumi exegézis számára is, amely jól teszi, ha odafigyel ezekre az irodalomkritikai szempontokra.

2. Hasonlóan fontosnak tartom, amit a szerző az olvasói magatartásról ír. A szöveggel való megfelelő találkozás nem pontszerű, inkább olyan, mint a narratíva körfolyosóin sétálni körbe-körbe, míg a megértés és a szöveggel való találkozás bennünk is valami újat hoz létre. Ez a fajta bibliaolvasás soha nem volt idegen a hívóktól, adott esetben még a középkori kerengők világa is eszünkbe jut róla, ahol a szerzetesek hangosan olvasták a Biblia könyveit. Sokunk bibliaolvasási szokásaiban hozhat ma is változást, ha gyakoroljuk az ismétlés általi behatolás művészetét, vagyis ha valóban elkezdünk körbe-körbe sétálni a szentírók (és a Szentlélek) által felépített narratív építményben. Azzal nem értek egyet, hogy ez a szöveg inspirációjának része volna (itt lényeges különbség van a posztmodern hermeneutikai irányzatok és az evangéliumi hermeneutika között), de azt nem vitatom, hogy a szöveggel való találkozásban Isten Lelke is részt vesz. A pietista elődök talán nem tévedtek, amikor hittek valamiféle *hermeneutica sacra* létezésében, tehát abban, hogy a Szentlélek nélkül nem tudunk helyes kapcsolatra lépni a Bibliával.

3. Problémát látok viszont abban, ahogy a szerző az inspirációt értelmezi. Evangéliumi szerzők gyakran hangsúlyozták, hogy az inspiráció valójában *spiráció*. Nem *belelehelésről*, hanem *kilehelésről* van szó. B. B. Warfield (még a BDAG által is lehivatkozott) meghatározó tanulmánya¹ szerint erre utal a 2Tim 3,16-

1 B. B. Warfield: *The Inspiration and Authority of the Bible* (1915).

ban használt *theopneusztoz* szó: Isten lehelte *ki* a szent iratokat, ezért hasznosak a tanításra, feddésre, megjobbításra, stb. A Szentírásban eszerint nem „lakik” Isten Logosza, ahogy Benke László írja, hanem az *maga a Logosz*. A Szentírás maga az Isten által kilehelt szöveg. Tehát nem arról van szó, hogy a Szentlélek belelehel a szerzőkbe (és esetleg az olvasókba), hanem arról, hogy a szent szöveg(ek) Isten által kilehelt szövegek. Ez persze – ahogy evangéliumi teológusok unos-untalan hangsúlyozzák – nem isteni diktálást jelent, az emberi szerzők és szerkesztők is részei a folyamatnak, sőt, a végső szöveg akár több szövegrétegből is összeállhat, ezért elvben a források keresése sem ellenkezik a spirációval. A végeredmény azonban Isten lehelete. Theopneusztoz. Az olvasó viszont már nem az inspirációban vesz részt, hanem a szöveg recepciójában. Természetesen ő is rászorul a Szentlélekre, amennyiben a szöveggel helyesen akar találkozni, de az értelmezés folyamata élesen elválik a szöveg születésének a folyamatától. A szöveg (in)spirációja azért zárult le, mert maga a szöveg a spiráció.

4. Legfontosabb kritikám a dolgozattal szemben a történetiség kérdéséhez kapcsolódik. A szerző szerint (ha jól értem őt) az irodalmi cél a történeteknek elsősorban funkcionális szerepet szán, amely szükség-szerűen különbözik a hiteles megfeleltetéstől. Ebben van igazság, de szerintem szükségtelenül messzire szalad a szerző a gondolattal. A történet irodalmi adaptációja nem azonos egy történet invenciójával. Előbbi lehet hiteles akkor is, ha nem precíz, ahogy egy karikatúra is lehet jobb reprezentáció, mint egy fénykép. Egy történet *kitalálása* (amennyiben történetként, és nem fikcióként van prezentálva) viszont egyszerű félrevezetés. Jézus a „meg van írva” (gegraptai) bizonyosságával viszonyult a szövegek igazságához. Más az irodalmi elrendezés, és más az irodalmi elegancia kedvéért való invenció. Az invenció nem megtévesztő, ha nincs történeti igénye (l. példázatok), de megtévesztő, ha történeti igénnyel lép fel. A „Leányka, neked mondom, kelj fel!” (arámból görögre fordított) mondat fordítási kiegészítése azért nem mond ennek ellent, mert ott egy dinamikus ekvivalens fordításról van szó, amely szoros és igaz (!) kapcsolatban van a lefordított valósággal, míg egy történet invenciója semmilyen kapcsolatban nincs a valósággal, vagyis ha az mégis megtörtént eseményként van tálalva, nem más, mint félrevezetés, hazugság.

5. Összességében azt gondolom, hogy tévedés az irodalmi szempontok szembeállítás a történetiséggel. A szerző egyébként remek tanulmányában sem szükséges ez a konklúzió. Benke Lászlónak igaza van, amikor az irodalmi szempontokat kiemeli, és hangsúlyozza, hogy az elbeszélés hangsúlyai is igazodnak hozzá. Abban is igaza van, hogy a történetek rendre adaptálódnak az irodalmi szándékhoz. (Gondoljunk csak arra, hogy a Királyok könyvei és a Krónikák könyvei mennyire máshogy mesélnek el azonos történeteket, attól függően, hogy mit akarnak kiemelni ezekből a történetekből.) Értem a szerző szándékát, amikor a szövegekben vélelmezett történeti problémákat irodalomkritikai eszközökkel igyekszik feloldani, csak ezáltal túl messzire rugaszkodik arról a pontról, amelyen a lábait megvetette. Indokolatlanul korainak tartom a történeti megfelelés igényének elengedését (akkor is, ha időnként egymásnak feszül a történettudomány és a bibliai szöveg), és problémásnak, hogy a műfaji sajátosságokon túl az invenció lehetőségét is a megoldások közé soroljuk. Az irodalmi szempontok hasznát inkább abban látom, hogy az igazmondás keretein belül is megengedik a történetek rugalmas adaptációját. Az irodalmi szempont azt is jelentheti (és evangéliumi szemszögből ezt kell, hogy jelentse), hogy egy bibliai szerző kreatívan felhasználhat úgy is egy történetet, hogy közben megőrzi annak belső integritását. Tehát kiemel, hangsúlyoz, arányosít, de nem hazudik. Ha Benke László csak ennyit állítana a szövegek irodalmi elrendezéséről, minden további nélkül egyetértenek vele.

A tanulmány tehát jó irányba tett lépés, amikor a patriárkák történeteinek feltárásában az irodalomkritikai szempontokat előrébb rangsorolja, mint a történeti-kritikai nézőpontot, azonban szükségtelen és félrevezető az irodalmi szempontok szembeállítás a történeti megfeleléssel. Noha a szerző célja a szöveg hitelességének védelme, mégiscsak gyengíti a Szentírás megbízhatóságába vetett hitet, amikor történeti szövegek esetében is elengedi a történeti megfelelés igényét. Ezért maradt rossz szájjá bennem egy egyébként rendkívül élvezetes tanulmány elolvasása után.

HOL A HELYEM? VISZONYRENDEZÉSEK ÉS RENDEZETT VISZONYOK A KORTÁRS PROTESTÁNS TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIÁKBAN

MOLNÁR AMBRUS¹

Absztrakt

Az ember teológiai értelmezéséről ma is lehet újat és többet mondani. Az újdonság leginkább abban van, ahogy ma összefüggéseket állapítunk meg. Ebben nagy szerepet játszanak a tudomány fejlődésével felvethető új kérdések. A kortárs protestáns teológiai antropológiák az istenképűség értelmét Jézus Krisztusban látják beteljesülni. Az ember és a teremtett világ összetartozását a biológiai kutatási eredményekkel is megerősítik. Sőt, a releváns társadalmi kérdések, mint nemiség és etnikai hovatartozás következtében világossá vált, hogy ezek konkretizálása nélkül nincs történelmi létezés.

Kulcsszavak: teológiai antropológia, imago dei, istenképű, nemiség, etnikum, halál

1. Bevezetés

Talán nem túlzás azt állítani, hogy az ember az írásbeliség kezdetétől fogva készít feljegyzéseket önmagáról. Az, hogy kicsoda az ember és hol a helye, folyamatosan aktuális annak ellenére, hogy a történelem valamennyi korszakában folyamatosan válaszoltak rá. Ugyanakkor a történelmi létezésből szükségszerűen következik, hogy az embert képtelenség önmagában szemlélni, hanem csak és kizárólag egy adott kontextusban, meghatározott viszonyok között válik értelmezhetővé. Westermann megfogalmazásával élve az ember csak komplex módon értelmezhető.² Mindebből természetszerűleg következik, hogy az emberség teológiai értelmezése és ebből következő helyes megállapítások csak világosan definiált és meghatározott, teológiailag releváns kapcsolati viszonyokon keresztül valósíthatók meg.

Az ember protestáns teológiai megközelítéséről ma sok monográfia készül.³ Mindez kétségtelenül hangsúlyozza a téma aktualitását, amit minden bizonnyal a természettudományos kutatások előre törésében vélünk felfedezni. Ezen belül is biológia fejlődéséből nyílt genetikai lehetőségekben. Aktuális, mert képesek vagyunk az ember biológiai alkotóelemeihez hozzányúlni.

Ugyanakkor utalhat egyfajta bizonytalanságra is az emberrel kapcsolatban. Ezt társadalmi szinten a kontroll nélküli toleranciában látjuk megmutatkozni. Amikor az emberség bármiféle megnyilvánulása belefér az emberségbe. Ezzel pedig szemben áll mindaz, aki egy meghatározott és pontos emberképet kér számon, azaz az emberséget megfelelteti bizonyos biológiai és etikai meghatározottságoknak.

1 Molnár Ambrus (molnar.ambrus@reformatus.hu) a KRE-HTK doktorandusza, fő kutatási területe a pszichikus emberi alapszükségletek gyülekezetépítési alkalmazhatósága, református lelkipásztor a Balassagyarmati Református Egyházközségben, az Evangelikál Csoport vezetőségi tagja.

2 Westermann 1976, 92. o.

3 Kelsey 2009, Sauter 2011, Schwarz 2013, Kilner 2015, Cortez 2016, McConville 2016, Cortez 2017, Lüpke 2018, Janowski 2019.

Véleményünk szerint az aktualitás és a bizonytalanság együttesen van jelen ma abban, ahogy és amennyit a nemzetközi teológiai szintéren az emberrel foglalkoznak. Magyar nyelven az emberi önértelmezés aktualitásáról, ugyanakkor bizonytalanságáról más tudományterületekről, leginkább a nemiséggel és a különböző kulturális együttélésből fakadó nehézségekről szóló vitákból értesülhettünk, a teológiai gondolkodásról legfeljebb összefoglaló jelleggel.⁴ Bennünket is körbe vesznek az említett kontextusok, ami szükségessé teszi azt, hogy átfogóan áttekintsük az ember teológiai megközelítésének mai hangsúlyait. Mindezt leginkább az ember teológiai értelmezésének monográfiáin keresztül.

Az aktuális teológiai antropológia mindig egyfajta önarckép is, amiből megtudhatjuk, hogy az adott korban élők leginkább milyen témákon és problémafelvetéseken keresztül gondolkodnak önmagukról. A teológiai antropológiában tehát nagy a tét, hiszen ez kijelöli az ember helyét a világban, ami minden további megállapítás alapját képezi. A legújabb protestáns teológiai antropológiákban viszonyrendezéseket láthatunk, azaz az embert teológiailag pozicionálják Istennel, a teremtett világgal és önmagával kapcsolatban.

2. Az ember és Isten viszonya

A teremtett világban az embert az a bibliai kijelentés teszi különlegessé, ami hangsúlyozza, hogy Isten képére (kép: TSELEM; hasonmás: DEMUT) lett teremtve. Az ember átfogó teológiai értelmezésének kezdettől fogva az Imago Dei, az istenképűség volt centruma és kiindulópontja. Mindezt magából a bibliai kijelentésből ered, ahol az istenképűség az első, kifejezetten csak az emberrel kapcsolatos állításként jelenik meg. Ezzel együtt ma könnyen támadhatna az a benyomásunk, hogy egy tömör összefoglalással tovább is léphetünk az ember és Isten viszonyán és az ember igazán érdekes teológiai kapcsolati viszonyát máshol fogjuk megkapni, valamely vitatottabbnak tűnő kérdéskörben. Ennek ellenére az istenképűség pontos és precíz meghatározása mind a mai napig nem magától értetődő. Sőt, a mai teológiai antropológiai viták, párbeszédnek jelentős része éppen az istenképűséggel foglalkozik; és különféle magyarázatok kínálóznak a meghatározására.

Kezdjük mindjárt azzal, hogy az ember biblikus értelmezésének kortárs protestáns elméletei között megtalálható az, amely tagadja a teljes Biblia vonatkozásában az ember istenképűségének jelentőségét. David H. Kelsey kétkötetes monumentális munkájában szembe megy a hagyományos nézőponttal, miszerint az istenképűség központi fogalom az ember biblikus szemléletében. Meglátása szerint az ember megértéséhez figyelembe kell venni, hogy a Biblia nem egy, hanem három narratívát tartalmaz (teremtés, megváltás és eszkatológiai beteljesülés), melyeknek megvan a maguk belső logikája. A három narratíva közül pedig csupán az elsőben játszik szerepet az istenképűség, hiszen azon kívül maga a kifejezés meg sincs említve.⁵ Kelsey szerint az exegetikai viták túlságosan bizonytalanok ahhoz, hogy egyértelműen megerősítsék az istenképűség hagyományosan központi szerepét az ember bibliai megértésében. Az istenképűség ezért szerinte nem az egész Biblia vonatkozásában, hanem csak a teremtési narratívában játszik központi szerepet, amit nyelvészeti érvekkel támaszt alá.⁶ Kelseynek igaza van abban, hogy az istenképűség szűk nyelvi bibliai referenciákat mutat. Ebből azonban nem következik feltétel nélkül, hogy az általa megkülönböztetett narratívák között ne lehetne kapcsolat. Ezt önmagában az a tény is igazolja, hogy az elkülönített narratívákat meghatározott sorrendben helyezi el, amivel egy nagyobb történet részévé válnak. Sőt, kiemeli az egész Biblia, azaz az átfogó narratív szempontjából a rész-narratívák krisztusközpontúságát is. Kelsey a nyelvészeti érveivel helyesen vázol üdvtörténeti fordulópontokat és stílusbeli különbözőségeket, ugyanakkor azt a logikát követi, amiben az istenképűség jelentésének kibontása csak a teremtési narratívában használt fogalmakon keresztül lehetséges. Érvelése nem

4 vö. Béres 2015, 19–25. o.

5 Kelsey hangsúlyozza, hogy az emberség értelmezése továbbá attól is függ, hogy az egyes narratívák határvonalait pontosan hol húzzuk meg. Kelsey 2009, 924. o.

6 Kelsey 2009, 895–900. o.

alaptalan, hiszen a Biblia elején nincs félreérthetetlenül definiálva az ember istenképűségének értelme, ezért nehézséget okozhat annak későbbi előfordulása más fogalmakon és képeken keresztül.

Láthatjuk tehát, hogy nem csak az kétséges, hogy mit jelent az istenképűség, hanem az is, hogy központi fogalom-e. A továbbiakban a fogalom központi jelentősége melletti kiállítás és a jelentés pontos meghatározhatósága mellett érvelünk.

Az istenképűség mai értelmezésében jelen van továbbá az a gondolat is, hogy a kifejezés magáról az emberről szóló állítás, azaz az *imago Dei* az ember valamely saját tulajdonságát jelöli. Ha ezen az úton indulunk el, olyan különleges emberi képességet kívánunk feltárni, amit maga az ember birtokol szemben a teremtés többi részével.⁷

Tehát ebben az értelemben az istenképűség fogalma, ami csak az emberre jellemző, kizár minden olyan tulajdonságot vagy sajátosságot, ami közös az emberben és más élőlényekben. Kilner a közös dolgokhoz sorolja, hogy Isten az embert és más szárazföldi állatokat is a hatodik napon teremtett, ugyan azt az ételt eszik, ugyan úgy a föld porából alkotta őket és ugyan úgy osztoznak az élet lehetőségében (1Móz 7,21–22).

A Biblia már a bűneset előtt beszél az ember istenképűségéről, amit a bűneset után szintén megerősít. Amennyiben tehát tulajdonságot jelöl, akkor annak töretlenül jelen kell lennie az ember életében akár az Isten közelében él, akár Tőle távol.

Az ember fizikai felépítését tekintve nem sokban különbözik más élőlényektől. A biológiai kutatások eredményei ezt világosan mutatják. Ha az ember pusztán a fizikai adottságaira támaszkodik az élőlények között bőven akad olyan kihívója, aki képes rajta felülkerekedni.

Hans Schwarz a klasszikus nézetet idézve, hogy ember racionalitásában lát olyan kategóriát, ami hasonlóságot mutat magának Istennek a személyével, akit hasonló képességek jellemeznek. Az emberi lény tehát nem pusztán élőlény, hanem racionális lény is, figyelemreméltó mérlegelési képességekkel, céllal és szándékos-sággal.⁸ E mellett pedig felhívja a figyelmet arra, hogy míg az állatok a jelenben élnek, addig az embernek van memóriája, amivel hároméves kora óta egészen az adott jelenig vissza tudja hívni, hogy mi történt. Ebből fejlődött ki aztán az elvont fogalmi nyelv is.⁹

Schwartznak igaza van, hogy az ember racionalitása egyedülállóvá teszi az embert a fizikai világban. A racionalitás ebben az esetben egyfajta gyűjtőfogalom, ami kapcsolatban áll a logikus gondolkodással, az elvont fogalmi nyelvvel, az öntudattal, az ember alkotókészségével és memóriájával. Mit kezdünk azonban azokkal az emberekkel, akik racionalitásukban korlátozva vannak akár betegség vagy baleset következtében? És akik születésüktől kezdve életük végéig gondoskodásra és felügyeletre szorulnak és a racionalitás előbb említett jellemzőit részben vagy egészben nélkülözik? Ha az emberben nem alakul ki a racionalitás, nem lesz istenképű? Ha az ember elveszti racionalitását megszűnik istenképűsége, azaz már semmiben nem „hasonlít” Istenre? Ugyanakkor a racionalitásnak milyen mértéke vagy foka az, ami már istenképűséget jelent? Az istenképűség kérdésköre amennyiben racionális tulajdonságot jelöl, fennáll továbbá a különféle mennyei lények, sőt a Sátán és démonok esetében is, amit a Biblia még véletlenül sem erősít meg.

Michelle Voss Roberts érzékelve ezeket a kihívásokat, teológiai antropológiájában szintén a test istenképűségben játszott szerepére irányítja a figyelmet, mint amivel már az ökumenikus zsinatok idején hangsúlyos

7 Kilner 2015, 3. o.

8 Schwarz 2013, 13. o.

9 Schwarz 2013, 50. o.

és jelentőségteljes, (pl. doketizmus) de keresztyén hagyományt hoz vissza. Mindezt pedig úgy teszi, hogy célját tekintve az újszövetségi gyülekezetek hagyományát követi, akik más vallásokkal történő párbeszéd során fejtették ki és határozták meg gondolataikat, így az emberről alkotott nézetüket is. Roberts ezért párbeszédet folytat a hindu tradícióval, azon belül is az abhinavagupta irányzattal. Ezzel egy olyan holisztikus teológiai antropológiát kíván megalkotni, amiben az istenképűség többértű jelentése szólal meg. Már nem arról van szó, hogy az ember vagy tükrözi vagy nem tükrözi az Isten képét, hanem a fogalom inkább hasonlít egy ékszerre, ami által az istenképűség összetettebb értelme jelenik meg, magában foglalva a mentális tulajdonságok mellett a fizikai szerveket (érzékszerveket) és más elemeket (érzékeléseket) is. Miközben bevonja az ember fizikai megjelenését az istenképűségbe, azt olyan módon ki is tágítja, hogy valamilyen mentális vagy fizikai korlátozás ne foszthassa meg azt az embertől.¹⁰

Annak ellenére, hogy az elmélet tovább finomodik továbbra is igaz, hogy amennyiben az istenképűség valamilyen emberi képességgel vagy képesség halmazzal feleltethető meg, akkor ebből az következik, hogy az képességeik miatt némelyek egyáltalán nem, mások jobban, megint mások kevésbé istenképűek. Mindezzel az istenképűség leginkább nem az emberiség egészét, hanem az emberek közti különbségeket erősíti meg.¹¹

Az istenképűség teológiai értelme szerintünk nem olyan tulajdonságra utal, amivel az ember rendelkezik, hanem többet mond el arról, hogy kicsoda Isten, mint arról, kicsoda az ember, amint azt a következőkben látni fogjuk.

John F. Kilner felsorolja az istenképűség Kelsey által is említett szűk előfordulásait, melyek csupán Mózes 1. könyvében fordulnak elő az egész Ószövetség vonatkozásában.¹² Az első hivatkozás az ember teremtésének történetében található (1Móz 1,26–28), ahol utal egyszer egy személyre, mint egyéni létezőre, az emberre, mint férfira és nőre, ugyanakkor pedig az egész emberiségre is.¹³ A második előfordulással az 1Móz 5,3-ban találkozunk, ami azért rendkívül fontos, mert egyrészt a bűneset után is használja az istenképűséget, másrészt pedig megmutatja, hogy az emberség lényegéhez tartozik, ami a generációkat is jellemzi. Itt megismétlődik az emberiségnek és egy konkrét személynek, Ádám Sétnek az istenképűsége. A harmadik a Nóén keresztül az egész emberiséggel kötött szövetségben kerül elő az 1Móz 9,6-ban, amikor Isten újból hangsúlyozza és megerősíti az istenképűséget.¹⁴ Az istenképűség tehát elmozdíthatatlan az emberi létezésről, elválaszthatatlan része az emberiségnek, akár az Édenben, azaz az Isten közelében, akár tőle távol, a bűneset után él. Annak ellenére, hogy ezen részek alapján még nem lehet az istenképűséget teljesen pontosan definiálni, már beszélhetünk az istenképűség létező fogalmáról.

A kép (tselem) és a képmás, hasonmás (demut) szavakat a Biblia nem csupán az emberre, hanem szélesebb értelemben a bálványokra és a bálványimádásra is használja. Habár a kép kifejezés metaforikusan is értelmezhető, mégis a leggyakrabban a különböző hamis istenek háromdimenziós kultuszi szobrát jelöli. A képmás, hasonmás kifejezés ritkábban fordul elő a bálvány kontextusában, de ez is működhet ugyanebben az általános tartományban.¹⁵

Marc Cortez felhívja a figyelmet, hogy az istenképűség megértéséhez a bálvány fogalmának közelítése vezet. Rendszerint félreértjük a bálvány természetét, amit maga a bibliai szöveg is okozhat. Jónéhány helyen maga a szerző bálványellenes retorikát használ, hangsúlyozva a jelentéktelenségét azoknak a tárgyaknak, melyeket

10 Roberts 2017, XXIV–XXXI., XL–XLII. o.

11 Kilner 2015, 107. o.

12 Az 1Móz szakaszain túl még a 8. zsoltsárt szokták megemlíteni, mint ami egyértelműen utal az ember istenképűségére, ahol azonban inkább a dicsőség és az uralom motívuma domborodik ki.

13 Kilner 2015, 86. o.

14 Kilner 2015, 37–38. o. vö. Kelsey 2009, 922–923. o.

15 Cortez 2017, 107–108. o.

emberi kéz alkotott (pl. 5Móz 4,28; 2Kir 19,18; Ézs 37,19; 40,18–19; 44,9–20; Ez 20,32). A bálvány, mint ami az ember kezének terméke önmagában érdemtelen az imádatra, azonban az ókori Közel-Keleten a bálvány az isteni jelenlét evilági manifesztációja volt. Amellett, hogy leginkább az ember készítette, különféle kultikus rituálékon estek át, mely során az isteni jelenlét behatolt a bálványba és ezáltal élővé válik. Az alapelv az istenség azonosítása a bálvánnyal. Ez az azonosítás az átfogó kerete a Biblia világában a bálvány megértésének.¹⁶ Ebből kifolyólag a bibliai bálványkritikának a lényege, hogy hamis isteneket képviselnek az általuk imádott bálványok.

Ez az a háttér, ami közelebb visz az istenképűség megértéséhez. Ebből kifolyólag pedig az imago Dei annak a deklarációja, hogy Isten olyan emberi személyt kíván teremteni, mely fizikai eszköze lehet annak, hogy nyilvánvalóvá váljon az Ő saját isteni jelenléte a világban. Ezzel a jelentéssel a háttérben azt is mondhatnánk Ádám teremtése kapcsán, hogy ezzel Isten a saját bálványát formázza meg a világban, aki által jelen kíván lenni a világ számára.¹⁷

A fogalom központi jelentősége mellett további érv, hogy centralitást nem csupán az explicit magas nyelvi előfordulás biztosítja. Ehhez nem feltétlenül szükséges egy félreérthetetlenül pontos definíció, hanem elég valamiféle előzetes definiálás, ami az 1Móz-ben megtörténik. Így nem az a lényeg, hogy hányszor fordul elő maga a kifejezés, hanem abban, hogy milyen mértékben integrálja és formálja a történet egészét. Az istenképűségre vonatkoztatva tehát azt jelenti, hogy anélkül lehet központi fogalom, hogy a szövegben explicit módon nagy számban fordulna elő.¹⁸ Ahhoz, hogy mindez igaz legyen az Ószövetség mellett újszövetségi referenciákkal is igazolnunk kell az istenképűséget.

A LXX a héber kifejezést „eikon”-nal fordítja. Az Újszövetség az ember istenképűségét általánosságban is megerősíti (1Kor 3,10; Jak 3.), kifejezetten azonban Jézus Krisztust azonosítja Isten képével. Ezért hangsúlyozza, hogy az embernek Jézus Krisztus képére kell formálódnia, illetve a keresztyén ember élete valamilyen módon már Jézus Krisztust tükrözi (Róm 8,29; 1Kor 15,49; Kol 3,10, ha a Teremtő Krisztusra utal). Az Újszövetségben tehát az istenképűség abszolút módon Jézus Krisztust jelöli, akiben az emberség célját, illetve beteljesülését látjuk (2Kor 4,4; Kol 1,15; Zsid 1,3).¹⁹ Jézus Krisztus emberségében bensőségesen megvalósul Isten jelenléte, ami alapján pedig különbség van Jézus Krisztus és az ember istenképűségében.²⁰

Következésképpen tehát azt mondhatjuk, hogy ha az Isten képe központi jelentőségű a teológiai antropológia számára és ha Jézus maga központi szerepet játszik az imago Dei megértésében, akkor jó okunk van megerősíteni Jézus központi szerepét annak megértésében, hogy mit jelent embernek lenni. Jézus Krisztusban az istenképűség általános értelméből megérkeztünk a pontos képhez.

Az ember Istennel szembeni pozicionálásában, azaz az istenképűség megértésében két fontos megállapítást kell rögzítenünk. Egyetértünk azzal az előfeltételezéssel, ami a Bibliát egyetlen kanonikus narratívaként kezeli el. Hiszen csak akkor van módunk arra, hogy az emberképünk fogalmi központjává tegyük az istenképet, ha azt nem részekhez, hanem az egészhez kötjük.

A másik pedig, hogy az istenképűség pontos megértésében az ószövetségi írók hátrányban vannak az Újszövetséggel szemben. Bár tudnak arról az isteni kijelentésről, hogy az ember az Isten képe, de számukra hiányzott még ennek megvalósulása, amit Isten csak Krisztusban jelent ki számunkra.²¹

¹⁶ Cortez 2017, 108–109. o.

¹⁷ Cortez 2017, 109–110. o.

¹⁸ Cortez, 2017 106–107. o.

¹⁹ Kelsey 2009, 937. o. vö. Kilner 2015, 38–39. o.

²⁰ Kilner 2015, 92. o.

²¹ Kilner 2015, 40. o. vö. Schwarz 2013, 23–24. o.

Az Ószövetséggel ellentétben, amelynek fókuszában leginkább az van, hogy minden ember Isten képére és hasonlatosságára teremtett, az Újszövetség a képet szinte kizárólag krisztológiai fókuszon keresztül szemléli. Jézus egyedül a „láthatatlan Isten képe” (Kol 1,15 vö. 2Kor 4,4) és Isten lényének pontos képmása (Zsid 1,3). Az imago Dei fókusza így oly mértékben csökken, hogy az Újszövetségben már csak egyetlen személynek feleltethető meg.²²

Az imago Dei öröktől fogva Jézus Krisztus emberségére utal, ami pedig az inkarnáció szükségességét húzza alá. Jézus Krisztusnak mindenképpen emberré kellett lennie, hogy az Isten teremtésében megmutassa mit jelent embernek lenni. A teremtés előtt már öröktől fogva Krisztus emberségében gyökerezik annak a lényege, hogy mit jelent embernek lenni. Kifejezetten tehát Krisztus konkrét emberségében van az imago Deinek paradigmátikus jelentősége öröktől fogva minden emberre nézve.²³

Jézus egyedi állapota, mint az Isten képe nem zár ki másokat, hogy részesedjenek ebben a valóságban. A jó hír tehát az, hogy a képére formálódhatunk át (2Kor 3,18) azáltal, hogy felöltözzük az új énünket, amely a Teremtő képének ismerete által állandóan megújul (Kol 3,10 vö. Ef 4,22–24). Ez az, amit Isten már a világ teremtése előtt elhatározott (Róm 8,29).²⁴

Az emberiség istenképűsége tehát sem nem az egyes személyes tulajdonságainak következménye, sem nem csökkenthető a bűn által. Az ember teremtése Isten képére kétségtelenül biztosabb alapot biztosít az emberi jelentőség hangsúlyozására, mint bármilyen egyéb történelmi próbálkozás, különösen azért is, mert az emberi végesség nem gyengíti. Ez a méltóság mivel Istentől ered, ezért rendíthetetlen akár csak Isten.²⁵

Az ember istenképűségének hangsúlyozása tehát annak megvallása és elismerése, hogy a valódi emberség egyedül Jézus Krisztusban érhető meg és általa tapasztalható meg. Emberként arra kaptunk meghívást, hogy Isten bennünk és általunk jelen legyen a teremtett világ számára. Teológiai értelemben pedig annyira vagyunk emberek, amennyiben visszatükrözzük Jézus Krisztust. Pál azt írja az olvasóinak, hogy szemléljék és kövessék őt. Az ember és Isten helyes viszonya tehát Jézusban a tökéletes emberben válik érthetővé számunkra, akinek az embersége modellként kell, hogy előttünk álljon, amikor a saját utunkat keressük (pl. Jn 13,12–15; 1Kor 11,1; Fil 2,3–8; 1Pt 2,21). Az istenképűség Isten kapcsolati és reflexiós szándéka az emberrel kapcsolatban és nem az ember önmeghatározása. Az istenképűség tehát kezdettől fogva Jézus Krisztus képe volt, aki az emberség modellje és célja.

3. Az ember és a teremtett világ viszonya

Az emberrel kapcsolatos teológiai megállapítások sokáig nem vették figyelembe a természettudományos kutatások eredményeit, azaz nem volt interdiszciplináris párbeszéd. Ez az ember és a teremtett világra nézve azt jelentette, hogy a viszony megértését, a kapcsolati felvetéseket csak a Bibliából merítették, azaz természettudományos eredmények, nem járultak hozzá az ember és a természet viszonyának teológiai megértéséhez.

A párbeszéd aztán a teológia és a pszichológia között kezdődött meg.²⁶ Ma pedig már egyre gyakrabban igény mutatkozik a teológia és a természettudományok közti eszmecserére. A természettudományokon belül különösen is a biológiai és a teológiai nézőpont találkozásán érhető tetten a párbeszédben rejlő kutatást

22 Cortez 2017, 114. o. vö. Kilner 2015, 311–312. o.

23 Kilner 2015, 134. o. vö. Cortez 2017, 127–128. o.

24 Cortez 2017, 114. o.

25 Kilner 2015, 314. o.

26 vö. Pannenberg 1983.

segítő erőforrás. A teológiai nézőpont közelítése felfedte a természettudósok körében elterjedt filozófiai-teológiai kutatási előfeltevést, hogy úgy indulnak ki a környezet vizsgálatából, hogy az ember kialakulását kifejezetten Isten nélkül kívánja magyarázni. Itt gondolhatunk a Richard Dawkins-féle evolúciós elméletre vagy az intelligens tervezési mozgalomra. A természettudósok filozófiai-teológiai előfeltevéseik meghatározzák hipotéziseiket és a tények magyarázatát. A biológiai nézőpont teológiához való közelkerülése pedig megmutatta, hogy a teológusok egy részének kifejezett előfeltevése, hogy a biológiai kutatási eredményeket mellőzve csupán a teremtési beszámolók literális értelmezéséből állítják fel rendszerüket, amit természettudományos szintre emelnek, miközben kerülnek mindenféle természettudományos párbeszédet.²⁷

Mindezt az emberre vonatkoztatva azt jelenti, hogy a teológia és a természettudomány találkozása kölcsönösen rámutat a kutatók emberrel kapcsolatos előfeltevéseire, mind a teológiai, mind pedig a természettudományos oldalon, hogy számolnak-e, hajlandók-e számolni vagy eleve kizárják az Isten létét vagy a természettudományos eredményeket. Az étellel kapcsolatos alapvető filozófiai kérdések azt az értelmezési keretet határozza meg, amiben a kutató felteszi a hipotéziseit és értelmezi az eredményeket.²⁸

Ugyan így a teológusok sem takarhatják el a valóságot. Sőt, az élet értelmével kapcsolatos tudatos bibliai igazság jelenlétében nézhetnek szembe aktuális természettudományos eredményekkel.

Talán kissé egyszerűsítve, de mégis a lényegét megragadva John C. Lennox oxfordi matematikus Wittgenstein alapján a teológia és a természettudományok egymáshoz való viszonyát abban látja, hogy míg a teológia érthetővé teszi számunkra a világot, megválaszolva azt a kérdést, hogy „mi értelme?“, addig a természettudományok felismerik és leírják a strukturális szabályszerűségeket, a „hogyan működik?“ kérdésre válaszolva.²⁹

A párbeszéd akkor lehetséges, ha a határvonalak tisztázottak. Viszont ebben az esetben a teológiailag reflektált természettudományos kutatási eredmények, érthetőbbé tehetnek bizonyos teológiai állításokat. Ezen túl pedig meglévő teológiai eredmények új szempontok szerinti újragondolását is eredményezhetik. Ez a párbeszéd azonban korán sem zökkenőmentes, hiszen megkívánja a másik nézőpontjának megértését, ami többletmunka mind a két részről, ugyanakkor pedig kifejezésre juttatja az adott tudós személyes, de talán láthatatlan filozófiai-teológiai meggyőződését, ami érzelmi indulatokat eredményezhet. Valamiféle párbeszéd azonban már létezik.

Ezt láthatjuk Schwarz teológiai munkájában. A Bibliában két teremtésselbeszélés olvasható, az 1Móz 1,1–2,4a és az 1Móz 2,4b–25 szakaszokban. A kettő közül az utóbbi számol be részletesen az ember teremtéséről. Egyesek azt gondolják, hogy Isten teremtő aktivitása az ember megalkotásában csúcsosodik ki. Hans Schwarz hangsúlyozza, hogy az ember teremtése nem az utolsó napon, a nyugalom napján történik, hanem a hatodikon, más élőlények megteremtése után. Az ember teremtésének tehát nincs egy jól elkülönített és meghatározott napja, ahogyan nem kap különleges táplálékot sem. Mindebből Schwarz arra következtet, hogy létezik egy belső kapcsolat az állatok és az emberek között. Az 1Móz 1,27 továbbá háromszor is hangsúlyozza, hogy az ember Isten teremtménye, akinek az aktivitását a világon belül határozza meg, hogy uralkodjon az állatok felett. Az ember megteremtése ezért a világon belül egy hierarchikus rend lehetőségét valósítja meg. Az ember saját feladata tehát a világon belül található meg, nem pedig azon kívül.³⁰ Az ember és a teremtett megkülönböztethető, de elválaszthatatlan kapcsolatban van, ami teológiailag Isten akaratából és teremtői pozicionálásából következik.

27 Schwarz 2013, 40–44. o.

28 vö. Polányi 1994.

29 Lennox 2016, 54. o.

30 Schwarz 2013, 20–22. o.

A kapcsolatot látják a természettudósok is, akik azonban belső hasonló felépítettségéből indulnak ki. Ennek legtöbbet hangoztatott példája mai álláspontja az ember és más élőlények közös őstől való származásában van. Schwarz hangsúlyozza, hogy természettudományos kutatások azt ember majomtól származó evolucionalista előfeltevését a mai napig nem tudták még igazolni. Az előfeltevésekkel szemben a rendelkezésünkre álló leletek nem mutatnak egyenes vonalat a pre-humán életformáktól a modern emberig. Schwarz Johannes Krause német biokémikus, Francisco J. Ayala spanyol–amerikai evolúciós biológus, Camilio J. Cela-Conde spanyol kutatóbiológus, Bruce Bower, a Scienc News újságírója alapján meghökkentő következtetéssel foglalja össze a konklúziót: a modern ember se nem az emberszabású majmoktól, se semmilyen majomtól nem származik. Természetesen ettől függetlenül szoros kapcsolat mutatható ki az ember és különösen is az emberszabású majmok között. A külső hasonlóságon túl mindezt a genetikai kutatások is meggyőzően támasztják alá. Az ember és az emberszabású majmok (pl. gorilla és csimpánz) génjei 95–98,8%-ban megegyeznek, ami alapján sokan közös származásra következtetnek. A képet árnyalja, hogy közös géneket találhatunk minden más élő faj esetében is.³¹

Az állatok közeli kapcsolatban vannak az emberrel. Az emberhez hasonlóan az állatokat is porból formálta Isten és úgy mutatja be őket, mint akik lehetséges segítőtársai az embernek (vö. 1Móz 2,18köv.). Az állatok meghatározását jellegzetességük alapján az embertől kapják. Az állatok elnevezése nem mágikus cselekedet, mintha az ember hatalmat kapott volna az állatok felett, hanem sokkal inkább ezzel az ember elhelyezi őket a világában.³²

Az emberek és az állatok összehasonlításában, ahogyan a testi alkotórészek azonosságában, úgy a környezetre gyakorolt hatásban, az együttélésben és a viselkedésben is sok hasonlóság fedezhető fel. Schwarz különlegességként megjegyyez, hogy az ember fizikai felépítése az idők során közel sem változott annyit, mint amennyit a teljesítménye.³³

Schwarz következtetése nem az ember és az emberszabású majmok közös eredete, hanem alapvető egység és koherencia az élőlények között. Következtetése minden bizonnyal egy valós természettudományos álláspont. Teológiailag nyilvánvalóan könnyen kapcsolható a teremtéstörténetekhez, ami elfogultságra utalhat. Ez a vád sokszor meg is jelenik az interdiszciplináris párbeszédben. Az azonban, hogy valaki a keresztyén nézőpontot felvállalva érvényesíti a világ megismerésében nem jelent más szintű elfogultságot annál, mint akiben ugyan ez nem tudatos vagy esetleg titkolt. Schwarz állításával teljesen egyet tudunk érteni, ugyanakkor az interdiszciplináris párbeszédnek része kell, hogy legyen a másik valós és hangsúlyos álláspont megmutatása is.

A természettudományos kutatások megállapításai összhangban vannak azzal a teológiai pozícióval, miszerint az ember része ennek a világnak. Isten kijelentése hangsúlyozza, hogy az ember része a teremtésnek, ahova maga Isten helyezte, amit a belső felépítéssel foglalkozó kutatások meg is erősítenek.

4. Az ember viszonya önmagához

Az ember önmagához való viszonyában a jelenkori protestáns teológiai antropológiák meglátásunk szerint három különösen hangsúlyos témakörre térnek ki, mely az ember és nemisége, etnikuma és a halállal való viszonyát tárgyalják.

31 Schwarz 2013, 38–39. o.

32 Schwarz 2013, 27–28. o.

33 Schwarz 2013, 27–28. o.

4.1 Az ember és a nemisége viszonya

Az ember és a nemiség viszonyában két témakör és azok egymásra gyakorolt hatása kerül elő a kortárs teológiai antropológiákban: a biológiai meghatározottság és a nemi szerepek. Érdeemes tisztázni, hogy a „nem” (sex) kifejezés a férfi és nő közti különböző aspektusokat jelöli biológiai szempontból. A „gender” kifejezés pedig a férfiak és a nők szerepének, hozzáállásának és viselkedésének kulturális és történelmi különbségeire utal.³⁴

Az 1970-es évektől több német egyetem tudományos szempontból kezdett el foglalkozni a nők társadalmi szerepével. Az ebben az időben keletkezett tanulmányok lényege, hogy nincs ok-okozati kapcsolat a biológiai nem és a társadalmi szerepvállalás között. Míg a biológiai nem többnyire rögzített, addig a társadalomban betöltött szerepkör változhat. Ez azt jelenti, hogy a nemek közti kapcsolat megváltoztatható. A férfi és a női szerepváltozás a történelem során egyébként mindig is nyomon követhető volt (pl. részvétel egyetemi képzésben, tudományos kutatásban, politikában, a gyermekekről való gondoskodásban).³⁵

Schwarz a kutatási eredmények alapján megjegyzi, hogy míg a nemek közti biológiai különbségek fogékonnyá teszik a férfiakat és a nőket egy bizonyos viselkedésre, nem feltétlenül determinálják azt. Ugyanez mondható el a legtöbb testi különbségről is. Az egyetlen biológiai meghatározottság, hogy csak a nők szülhetnek gyermeket.³⁶

Wolfhart Pannenberg már korábban rámutatott a hagyományos férfi-női szerepek és feladatok eredete abban van, hogy csak a nők képesek gyermeket világra hozni. A társadalmon belül a férfi és a nő kapcsolatát úgy alakították ki, hogy az a leginkább jövedelmező és hatékony legyen, amit pedig a hagyományos női-férfi szerepek rögzítenek. Éppen ezért a nemi szerepek nem természeti törvények, hanem a biológiai sajátosságokat figyelembe véve rugalmasan variálhatók.³⁷

Mindezt Cortez is megerősíti teológiai antropológiájában, melyet teljesen a krisztológián keresztül tekint értelmezhetőnek. Megjegyzi, hogy annak ellenére, hogy Jézus biológiailag férfi, a tulajdonságai és erényei mégsem korlátozhatók az emberiség egy részhez. A Krisztológia a maga kiindulási pontjának azt tartja, hogy Krisztus megváltotta az emberi természetet, a férfiakat és nőket egyaránt. Bizonyos értelemben tehát Jézus meghaladja a férfi és a nő közti különbséget, magában foglalva azt a teljességet, hogy mit jelent embernek lenni. Amennyiben tehát Jézus biológiailag férfi lehet, miközben rendelkezik olyan tulajdonságokkal is, melyeket a nőiességgel azonosítunk, akkor ebből az következik, hogy ezek a tulajdonságok valójában lényegileg nem is nőiesek. Egyetlen nemi csoportot sem lehet kizárólagosan azonosítani a „krisztusképűséggel”, hanem csak ezeknek a tulajdonságoknak a részhalmazával.³⁸

Érdeemes még néhány szó erejéig a feminista megközelítésekre is kitérni. Cortez összefoglalva a feminista megközelítéseket azt állítja, hogy amennyiben komolyan vesszük, hogy Jézus szótériológiailag minden emberrel egyesül, férfiakkal és nőkkel egyaránt, valamint a bibliai ábrázolásokat, melyek úgy mutatják be Jézust, mint aki meghaladja maszkulin és a feminin sztereotípiákat, akkor ezek fényében el kell utasítanunk a nemi esszencializmust és nem korlátozhatjuk a különféle viselkedéseket és tulajdonságokat egy meghatározott nemhez sem.³⁹

A helyes viszonyt ezzel még nem zártuk le, hiszen attól, hogy a társadalmilag hagyományos nem-specifikus viselkedések meghaladását látjuk Krisztusban, ami tükröződik a társadalom történelmi előre haladásában is,

34 Schwarz 2013, 270. o.

35 Schwarz 2013, 269–270. o.

36 Schwarz 2013, 270–272. o.

37 Pannenberg 1970, 92. in Schwarz 2013, 272. o.

38 Cortez 2017, 205–206. o.

39 Cortez 2017, 207–209. o.

kezdenünk kell valamit a rögzített biológiai nemiséggel. Teológiailag számításba kell vennünk, hogy Jézus biológiai nemét tekintve férfi volt. Hogy kezeljük a helyén Jézus férfiasságát, ha Ádám és Jézus alapján az emberiség teológiailag egzisztenciálisan hangsúlyos szereplőinek félreérthetetlenül férfi arca van? Teológiailag két út áll előttünk. Vagy azt állítjuk, hogy a biológiai nem meghatározó, mégpedig hierarchikusan, amiben a férfiak mégis magasabban vannak a nőknél.⁴⁰ Vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyjuk a nemiséget, mondván nem része az emberség lényegének.

A kérdéskörben ismét Cortez érvelését vesszük elő, aki rendkívül részletességgel tárgyalja ezt a témakört. Azt állítja, hogy olyan útra van szükségünk, amiben megerősítjük Jézus megtestesült létét anélkül, hogy azt mondanánk, hogy az ő férfiassága normatív általánosságban az emberiségre nézve. Cortez Verna Harrison alapján különbséget tesz általános (univerzális) és sajátos (partikuláris) emberi dimenziók között. Az általános emberi dimenzió az a közös lényeg, aminek a meghatározható teljességében részesedik minden ember tértől és időtől függetlenül. Az általános emberi dimenzió azonban tartalmaz egyéni különbségeket is, mely alapján az emberek megkülönböztethetők egymástól. Jézus sem tudott volna egyfajta „általános emberként” testet öltetni, mert az emberi természet léte csak sajátos személyekben valósulhat meg. Jézus férfiassága tehát egy a sajátos emberi dimenziók közül. A sajátos emberi dimenzióból fakadó férfiasság ami elengedhetetlen ahhoz, hogy emberré legyen, hogy megtestesüljön, de ez nem szolgál más emberek számára normatívaként. Ebből persze nem következik az, hogy mivel mindnyájan különbözünk egymástól a sajátos emberi dimenzió tekintetében, akkor valamennyien ugyanolyan jelentőséggel bírunk az általános emberi dimenzió kapcsán az istenképesség megértésében, mint ahogy ezt fentebb láttuk Jézus esetében. Számunkra az általános emberi dimenzióhoz csak Jézus emberségének sajátos emberi dimenzióján keresztül van hozzáférésünk, ami pedig Jézus esetében az, hogy férfi. Mindezek alapján pedig meg tudjuk azt erősíteni, hogy mivel Jézus nemiséggel rendelkező egyénként öltött testet, a szexualitás lényegi vonása az emberi létnek.⁴¹

A feltámadott testnek azonban többé nincs szüksége a nemiségből fakadó biológiai nemzés funkciójára, mivel akkor már a generációk egymást követő történelmi létezése megszűnik és az Istennel való folyamatos jelenlét valósul meg. A feltámadott testet ezért már nem azok a nemi szerepek határozzák meg, melyekben elválaszthatatlanul tükröződik a biológiai nemzés szükségessége. Egy teljesebb emberi személyiség formálódik ki, amely már nem a másik biológiai nemmel egészíti ki önmagát, hanem látható módon, közvetlenül Istenhez kapcsolódik.

Miközben feltámadással megjelenő lelki test meghaladja a biológiai nemiség nemzési szükségességét, a testet öltés komolyan veszi azt.⁴²

Bár a feltámadás narratívák úgy ábrázolják Jézust, mint akinek a testére a fizikai végeesség másként hatott a feltámadás után, mint annak előtte (képes volt hirtelen megjelenni és eltűnni), de ezek közül egyik sem állítja az identitásának átalakulását, hogy ő már többé nem az a férfi személy lenne, akit a tanítványok ismertek. A figyelmünket tehát a krisztológiai antropológia arra irányítja, hogy Jézus azt jelenti ki, hogy mit jelent embernek lenni most és nem azt, hogy mit jelent majd az eszkatonban. A feltámadás vitális szerepet játszik abban, hogy emlékeztessen bennünket, hogy az emberséggel kapcsolatos jelenlegi tapasztalataink nem tárnak fel mindent, amit Isten tervez az ő teremtményeinek.⁴³

40 Cortez 2017, 190–191. o.

41 Cortez 2017, 195–198. o.

42 Cortez 2017, 195–198. o.

43 Cortez 2017, 199–202. o.

4.2 Az ember és etnikumának viszonya

Míg az ókorban az emberek közti különbséget leginkább a vallási, a rokonsági, a földrajzi és a nyelvi kategóriákban látták, addig mindez a Felvilágosodással megváltozott. A nagy földrajzi felfedezések és a gyarmatosítások következtében egyre inkább a bőr színe és külső fizikai jegyek alapján határozták meg a „mi” és a „ti” megkülönböztetését. A korai modern európai nacionalista mozgalmakban a gazdasági, politikai és társadalmi faktorok együtt vezettek ahhoz, hogy a bőrszín lett a különféle csoportok megkülönböztetésének alapja. Ebből nőtte ki magát a rasszok hierarchikus elrendeződésének elgondolása. A modern tudomány abban hozott változást, hogy különösen is a biológia fejlődésével, magyarázni igyekezett a fizikai és a viselkedésbeli különbségeket. Ezzel a változással átalakult a rasszok megkülönböztetésének alapja és az ókori vallási, földrajzi, rokonsági és nyelvi különbségek helyett, a modern szemlélet ezt már a biológiai különbözőségeken látja. A különféle rasszok biológiai megalapozása azt is eredményezte, hogy az egyén immár nem képes arra, hogy az egyik rasszból egyszerűen átlépjen a másikba. Ez teljes statikusságot jelent, mert a „kereszteződések-ből” kifolyólag van valamiféle változás, de a biológiai különbözőségeket kimerevítette.⁴⁴

Az ember és az etnikum viszonyának témaköre hagyományosan nem a teológiai antropológia tárgykörében kerül elő, hanem a teológiai etikákban, amely fókuszban az van, hogy milyen meghatározottságot és kötelezettséget jelent, hogy az emberiségen belül egy meghatározható etnikumnak is részesei vagyunk.⁴⁵

Az ember és az etnikum viszonya tehát erőteljesen fókuszál az ember testére. Ezt látjuk a felszabadítás-teológiákban is. Miközben komolyan veszik Jézus életének konkrét sajátosságait, mégis kiemelnek egy-egy jellemvonást belőle. Mindezt pedig az adott élethelyzetek alapján teszik. Így eljutunk például a fekete Jézus-hoz, vagy ahhoz, aki etnikailag és kulturálisan megosztott és sokszínű helyen él.⁴⁶

Az ember viszonyaiba ez is beletartozik, és teológiailag akkor válik érdekessé, amikor szembesülünk a zsidó Jézussal, hogy a megtestesülés egy adott faji csoporton belül képzelhető csak el. Felmerül a kérdés. Vajon Jézus etnikai identitása normatív az ember számára? Ha ez így van, akkor mindezzel egy új antropológiai hierarchiát hozunk létre, ahogy Cortez fogalmaz.⁴⁷

A fajok története az egyént a testére redukálja, egy keskeny és sekély történetre. A megoldás egy alternatív történet, mely a fókuszba állítja megtestesülés különbözőségeit.⁴⁸ Amennyiben Izráel elsődlegesen faji entitás, akkor Isten Izráelt kiválasztó döntése azt jelentené, hogy Ő elsődlegesen faji alapon gondolkodik az emberiségről. Ha azonban Izráel identitása elsősorban szövetséges és inkluzíve, akkor úgy kell Izráel történetét néznünk és magának Jézusnak is a zsidóságát, mely megszakítja az emberiség faji alapon történő megértését. Izráel identitása elsődlegesen nem a kultúrából, a biológiából, a földrajzi elhelyezkedésből vagy rokoni kapcsolatokból eredeztethető, hanem alapvetően Isten kiválasztásából, mint ami az Ő szövetséges népe.⁴⁹

Azzal, hogy az isteni és az emberi természet egy személyben egyesül, a megtestesülés a test egy másik magyarázatát példázza, központba állítva a megtestesülés különbözőségeit, mint az emberi gazdagság esszenciális részét. Jézus ezzel a különbözőség új logikáját kínálja, amiben a testi különbözőségeinket ajándéknak tekinthetjük. A különbözőség mindig lehetőség az Isten, a világ, mások és magunk mélyebb megértésére. Az emberi személy krisztológiai perspektívája tehát felforgatja a hagyományos faji logikát.⁵⁰

44 Cortez 2017, 214–216. o.

45 vö. Grudem 2018, , Schirmacher 2011.

46 Cone 2012. és Elizondo 2000. in: Cortez 2017, 220–227. o.

47 Cortez 2017, 231. o.

48 Cortez 2017, 234. o.

49 Cortez 2017, 232–233. o.

50 Cortez 2017, 234. o.

4.3 Az ember és a halál viszonya

Az emberiség kezdettől fogva nem csak lenyomatát hagyta itt a földön, hanem azt a gondolatot is kifejezte, hogy a halál nem a végső cél. Az ember az egyetlen élő faj, amely halál tudattal rendelkezik, tudva saját végeségéről. Ugyanakkor az ember soha nem fogadta el a halált véglegesnek, hanem átmenetként értelmezte. Az ember nem teljesen elégedett itt és most a létezésével, ezért más módon várja és reméli rendeltetése beteljesedését.⁵¹

A különféle archaikus temetkezési szokások a legkorábbi időktől kezdve megerősítik az élet folytatásába vetett hitet. Ilyen többek között a halottak színekkal történő meghintése, sajátos testhelyzetben és irányban történő eltemetése, akár megkötözése, illetve a sírba temetett különféle eszközök is. Ahogy megjelent az a gondolat, hogy a lélek különbözik a testtől, ebből egyenesen következett, hogy a halál már nem a személy abszolút vége.⁵²

Annak ellenére, hogy az Ószövetség keveset beszél a halál utáni életről (ld. 1Móz 5,24), az izráéliek számára egyértelmű volt, hogy a halál nem a személyes létezés végét jelenti. Gondolkodásukban a Sheol az a hely, ahová az ember halála után „lemegy” (4Móz 16,30). Mivel a Sheol szorosán kapcsolódik a sírhoz, érthető módon senki nem akart oda menni. Azért sem, mert arról a helyről van szó, ahol megszűnik az Isten dicsérete (Ézs 38,18).⁵³

Az Újszövetségben a halállal kapcsolatos állítások még tisztábbá válnak. A bűn és a démoni erők mellett a halál a harmadik nagy ellensége Jézusnak, amit legyőz. Pál következetesen Ádám engedetlenségével azonosítja a halált (Róm 5,12–21; 6,15–23; 7,13; 8,2; 1Kor 15,54–56). Az újszövetségi szentírók a halált olyan ellenségnek állítják be, amit el kell pusztítani (1Kor 15,26) Jézus Krisztus halálával (Zsid 2,14–15), aminek következtében végül maga a halál is a tűz tavába fog vettetni (Jel 20,14).⁵⁴

A teljes Újszövetség alapján a hagyományos teológiai álláspont a halállal kapcsolatban, hogy a bűn büntetésének része, melyet Jézus magára vállalt a kereszten. Halálának oka az volt, hogy megmentsen minket az ellenségtől, ami a bűn következményeként szolgátságban tartott (1Kor 15,26; Zsid 2,14–15).⁵⁵ Ezzel szemben több modern teológus azt állítja, hogy a halál valamiféleképpen az ember teremtettségi állapotának lényegi része, azaz tagadják azt, hogy a halál maga a bűn következményeként jelent volna meg.⁵⁶

A kérdés eldöntése előtt, a halál és az ember viszonyának meghatározásakor Cortez megjegyzi, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy mi már minden anyagi dolgot a bűneset után tapasztalunk ebben a világban. Ez azt is jelenti, hogy az Isten által teremtett, de a bűn által már valamilyen módon az eredeti teremtéshez képest tovább formálva tapasztaljuk a valóságot. A bűn formálta a világ termőképességét, az emberi kapcsolatokat, aminek következtében a jelenlegi állapot már csak paródiája az eredeti teremtett jóságnak. Lehetséges, hogy ugyan ezt mondhatjuk el magáról a halálról is?⁵⁷

Cortez a hagyományos nézetet követve arról beszél, hogy az 1Móz 2–3 a halált egyértelműen úgy mutatja be, mint ami a bűn következménye. Isten maga figyelmeztette Ádámot a bűneset előtt, hogy az engedetlenségének a halál lesz a következménye (1Móz 2,16–17). A bűneset után pedig Isten ismét megerősíti a halál következményeit (1Móz 3,19). Mindezek alapján könnyen megállapíthatjuk, hogy maga a halál csak a bűneset után

51 Schwarz 2013, 358–359. o.

52 Schwarz 2013, 360–361. o.

53 Schwarz 2013, 364. vö. Cortez 2017, 238–239. o.

54 Cortez 2017, 239. o.

55 Cortez 2017, 237. o.

56 Pl. Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, John F. Kilner

57 Pl. Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, John F. Kilner

lett része a teremtésnek. Hiszen maga Isten köti a halált ahhoz a naphoz, amikor eszik a fáról. Ádám azonban nem halt meg rögtön azon a napon, sőt 930 évig élt! Akkor hogyan értsük mindezt? Cortez szerint ez leginkább azt jelenti, hogy Ádám és Éva engedetlensége következtében a halál abban az értelemben valósult meg azon a napon, tehát az engedetlenség napján, hogy ki lettek zárva abból az áldásból, amit az Isten jelenlétében élő ember élvez. Ez nem azt jelenti, hogy Isten teljesen megvonta volna az áldását, mint pl. a gyermekeket, a házasságot, a munkát, az ételt, hanem azt, hogy mindezeket már a bűn fertőzésén keresztül tapasztaljuk. Bár ez nem válaszolja meg számunkra azt a kérdést, hogy a biológiai halál a bűn következménye, vagy a természetes rendje még az eredeti teremtésnek. A bűneset után azonban azt látjuk, hogy a biológiai halálról Isten az átok kontextusában beszél (vö. 1Móz 3,19).⁵⁸

Ezzel szemben Kilner amellet érvel, hogy az ember a bűneset előtt is halandó volt, mert az ember nem elpusztíthatatlan. Az ember bűneset előtti halhatatlanságának gondolata elhangzik, de a bűnbeesés történetében és a kígyótól: „Dehogy haltok meg!” (1Móz 3,4). Ádám és Éva eszik a tiltott fáról és Istentől elhangzik a halálos ítélet. Ennek ellenére Isten az embernek teremtésétől fogva biztosította az elpusztíthatatlanságot. Megteremtette az élet fáját, aminek a gyümölcséről az ember szabadon ehetett. Ugyanakkor Isten azt is megállapította, hogy a halhatatlanság az engedetlenséget követő bukott állapotban nem jó az embernek. Ezért üzte ki Isten Ádámot az Édenből és akadályozta meg azt, hogy visszatérhessen (1Móz 3,22–23). A halhatatlanság az, ami Isten szándéka az emberrel, nem pedig ami jelenleg jellemző az emberre.⁵⁹

A két megközelítés állításai az ember egzisztenciájával kapcsolatban megegyeznek. Az ember a bűneset előtt halhatatlan volt, utána pedig megjelent a halál. Kilner azonban teológiailag konkretizálja a bűneset előtti emberi halhatatlanságot, ami annak következményeként valósult meg, hogy az ember alkalmazkodott az Isten által számára alkotott létezéshez. Amint ez a bűnesettel megszűnt, megjelent a halál. Még nem a bűn aktív büntetéseként, hanem az Istentől eltávolodott emberi élet természetes következményeként.

Ádám és Éva halandók voltak abban az értelemben, hogy az életet ajándékba kapták, ahelyett hogy a halhatatlanság az ő létezésük lényegi tulajdonsága lett volna. Mindezzel együtt azonban azt is mondhatjuk, hogy maga a halál nem volt a része az Isten eredeti teremtettségi szándékának. Mindaddig nem is vált az emberi tapasztalat részévé, míg a bűneset eredményeként az ember azonnal elvesztette a teremtési áldást.⁶⁰

Ha a természettudományos perspektívát vesszük alapul, akkor azt mondhatjuk, hogy a halálnak a teremtési rend részének kell lennie. A tudomány számára elképzelhetetlen, hogy hogyan is lehetne az univerzumnak folytonossága halál vagy pusztulás nélkül.⁶¹ Amennyiben tehát Isten elhatározta már az idők előtt és így a bűneset előtt is Jézus Krisztus testet öltését, akkor a halál, mely a generációk valamiféle egymásutániságát is jelenti, azaz a teremtés végességének természetes része.

5. Összegzés

A legújabb protestáns teológiai antropológiák különleges figyelmet fordítanak arra, hogy az ember különféle viszonyait részletezzék és meghatározzák. Mindebben egy erős teológiai alapozás figyelhető meg, mely a teológiai antropológiát a krisztológia felől közelíti meg. Jézus Krisztusban nem csak a klasszikus antropológiai megállapítások válnak érthetőbbé, hanem új távlatok is nyílnak az embert érintő témák kapcsán.

58 Cortez 2017, 242–244. o.

59 Kilner 2015, 299–300. o.

60 Kelsey 2009, 435–438. o. vö. Cortez 2017, 245. o.

61 Cortez 2017, 240. o.

Bár még jelen van, de egyre inkább háttérbe szorul, amikor az ember teológiai értelmezése nem a teljes Bibliát átfogva, hanem külön szövetségekre vagy könyvekre nézve történik. Az istenképűség értelmezésében a krisztológia fontos előrelépést és konkretizálást jelent. Az istenképűség nem az emberről, hanem Istenről szóló állítás. Ezért az ember nem tudja „elveszíteni”. Jézus Krisztusban tárul fel előttünk, hogy Isten gondolata alapján kezdettől fogva mit jelent a valódi emberség. Benne az emberségnek nem elvont, hanem egészen konkrét valóságát láthatjuk, akiben Isten evilági jelenléte maradéktalanul megvalósul. Az emberségnek ez a rendeltetése szembe megy minden Isten nélküli önmegvalósító törekvéssel, be kíván vonni az Isten közelségébe Jézus Krisztus konkrét személyén keresztül, és az ember által keresett teljes életet az Istennel való kapcsolatban és visszatükrözésben látja.

Egyre inkább hangsúlyossá válik az interdiszciplináris párbeszéd, mely által a természettudományos eredményekkel kapcsolatban megjelenik a teológiai reflexió. Ez minden bizonnyal egy olyan út, ami mind a teológia, mind pedig a különféle természettudományok számára gazdagodást és kontrollt is jelent. Közben érthetőbbé válhatnak korábbi teológiai tételek, világossá válik, hogy a természettudományos kutatások is teológiai-filozófiai előfeltevésekkel számolnak. számára iránymutatással szolgálhat. A párbeszéd rámutat a kutatók emberrel kapcsolatos előfeltevéseire, mind a teológiai, mind pedig a természettudományos oldalon. Az étellel kapcsolatos alapvető filozófiai kérdések azt az értelmezési keretet határozza meg, amiben a kutató felteszi a hipotéziseit és értelmezi az eredményeket. A teológusoknak is el kell hagyni az teljes elvontságot és az élet értelmével kapcsolatos tudatos bibliai igazság jelenlétében nézhetnek szembe aktuális természettudományos eredményekkel.

Az ember teológiai értelmezésére immár hatást gyakorolnak a természettudományos kutatások, leginkább pedig az ember biológiai megismerésében történt előre lépések. Ezek alapján az ember nemiségéhez és etnikumához való viszony tovább pontosítható. Ugyanakkor ismét megerősödik az ember megbonthatatlan egységének teológiai képe, aminek része a test is. Ezeket a valós fizikai meghatározottságok nem szabad tagadni, funkciójukat tekintve jól kell velük élni, de nem a tökéletes emberség beteljesítésének és megvalósításának az eszközei.

Összességében tehát azt láthatjuk, hogy a protestáns teológiai antropológiák világos állásfoglalással élnek az ember helyét illetően egy bizonytalan történelmi korszakban, másrészt pedig közelebb kerülnek a funkcionalitáshoz, a hétköznapi életfelvetésekhez.

6. Irodalomjegyzék

- Béres, T. (2015): *Kérdések és irányok a kortárs evangélikus teológiai antropológiában*. *Vallástudományi Szemle*, 11(1), 19–25.
- Cone, J. H. (2012): *A Black Theology of Liberation*, 40th anniv. ed. Orbis, Maryknoll, New York.
- Cortez, M. (2016): *Christological Anthropology in Historical Perspective*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan.
- Cortez, M. (2017): *ReSourcing Theological Anthropology, A constructive Account of Humanity in the Light of Christ*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan.
- Elizondo, V. P. (2000): *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*. Orbis, Maryknoll, New York.
- Grudem, W. (2018): *Christian Ethics*. Wheaton, Crossway, Illinois.
- Janowski, B. (2019, veränderte Auflage 5.): *Konfliktgespräche mit Gott*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kelsey, D. H. (2009): *Eccentric Existence I–II*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.
- Kilner, J. F. (2015): *Dignity and Destiny, Humanity in the Image of God*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Lennox, J. C. (2016): *Isten és Stephen Hawking*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár.

- Lüpke, von J. (2018): *Gottesgedanke Mensch, Anthropologie in theologischer Perspektive*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
- McConville, J. G. (2016): *Being Human in God's World: An Old Testament Theology of Humanity*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan.
- Pannenberg, W. (1970): *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*. Fortress, Philadelphia.
- Pannenberg, W. (1983): *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Polányi, M. (1994): *Személyes tudás I-II*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Roberts, M. V. (2017): *Body parts: A Theological Anthropology*. Fortress Press, Mineapolis.
- Sauter, G. (2011): *Das verborgene Leben, Eine theologische Anthropologie*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Schirmacher, T. (2011, 5. Auflage): *Ethik*. RVB-VTR, Hamburg-Nürnberg.
- Schwarz, H. (2013): *The Human Being, A Theological Anthropology*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.
- Westermann, C. (1976): *Genesis 1. Teilband - Kapitel 1-11, Biblischer Kommentar Altes Testament (begründet von Martin Noth, Herausgegeben von Siegfried Herrmann und Hans Walter Wolff)*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

VAN-E SZABADSÁG ISTEN KORMÁNYZÁSA ALATT? A MOLINISTA NÉZŐPONT

SEBJAN FARKAS ZSOLT¹

Absztrakt

Az egyháztörténelem folyamán a keresztény teológusok mind Isten szuverenitását, mind az ember döntési felelősségét fontosnak tartották, azonban a két igazságot különböző módon értették, és különböző mértékben hangsúlyozták. Ez alapján a 16. századra két jelentős tábor alakul ki: az arminiánusok és a kálvinisták. Bizonyos teológusok azonban nem tudták elfogadni egyik rendszert sem, és új utakat kerestek ezzel a kérdéssel kapcsolatban. Többen közülük a molinizmus mellett döntöttek, amely Isten mindentudásának egy különös aspektusán alapuló filozófiai/teológiai rendszer. A molinizmus nevét Luis de Molináról (1535–1600), egy Katolikus reformátorról kapta, és Isten ún. köztes tudásán alapszik. A köztes tudás révén Isten nem csupán azt tudja, hogy egy szabad akarattal rendelkező személy mi mindent tehetne egy adott szituációban, hanem azt is, hogy az a személy pontosan mit tenne abban a szituációban. Ezen tudás alapján Isten megteremtette a világot, amelyben szuverén módon mindent Ő irányít, miközben az emberek szabad döntéseket hoznak. Más szóval, Isten a köztes tudása által olyan világot teremtett, melyben a felelősséggel felruházott teremtmények pontosan azt teszik szabadon, amit Ő előre meghatározott. A molinista teológusok szerint nézetük megvalósítja Isten szuverenitását és az ember szabadságának a Szentírás által kijelentett egyensúlyát.

Kulcsszavak: molinizmus, köztes tudás, predestináció, gondviselés, szabad akarat

1. Bevezetés

Amikor valaki hitre jut, akkor egy lelki újszülött naivitásával és örömeivel fogadja a beoltott ígét. Ahogy azonban telik az idő, minden hívő ember szembe találkozik bizonyos teológiai kérdésekkel, melyeket nem lehet egyszerűen lesöpörni az asztalról. Ezek a kérdések alkalmanként visszatérnek, és feszültséget okoznak a gondolkodásában; sőt kihathatnak az életvitelére is. Egy ilyen téma, mely többször előkerül lelkipáncsázási szituációkban is, Isten szuverenitását és ebből fakadó gondviselő munkájának, valamint az ember szabad akaratának kapcsolata.² Ezzel kapcsolatban két fontos kérdés merülhet fel: „Hogy lehet szabad akaratom, ha Isten irányít mindent?” Vagy: „Hogyan valósíthatja meg Isten az akaratát a világban; sőt, hogyan ismerheti egyáltalán a jövőt, ha az emberek szabadon döntenek egy-egy kérdésben?” Az első gondolat túlhangsúlyozása extrém esetben fatalizmushoz vezethet. A fatalizmus azt sugallja, hogy ha mindent Isten irányít, akkor mindegy, hogyan él az ember, hiszen minden Isten akarata, beleértve a bűnt is. Ez természetesen tarthatatlan álláspont a Szentírás alapján. Ha viszont valaki az emberi szabadságot hangsúlyozza túl, akkor könnyen olyan teológiai nézetre juthat, amely tagadja Isten jövőbeli ismeretét, vagyis Isten mindentudását. Ez a gondolkodás szintén ellentmond a Bibliának.³ Az előbbieket miatt tehát lényeges, hogy a hívőknek egészséges, kiegyensúlyozott látása legyen ebben a kérdésben.

¹ Sebjan Farkas Zsolt (sebjanfzolt@gmail.com) Észak Karolinában, a Southeastern Baptist Theological Seminary-ban szerezte M.Div. majd később Ph.D. fokozatát. Jelenleg egy Baptista gyülekezet lelkipásztora, valamint Rendszeres Teológiát tanít a Szünergosz Bibliaiskolában

² Kosciuk 2010, 1.o.

³ Az egyik legnépszerűbb teológiai irányzat, mely ezt az elvet vallja, a „nyitott teizmus.” Bővebben angolul: <https://www.iep.utm.edu/o-theism/> Letöltve: 2019. augusztus 7.

Fontos hozzátenni, hogy mind Isten szuverenitása, mind pedig az ember felelőssége igazolható a Bibliából. Például Ézsaiás Könyve 46,9–10 különösen hangsúlyozza Isten szuverenitását: „Emlékezzetek az ősrégi dolgokra, mert én vagyok az Isten, nincs más, Isten vagyok, nincs hozzám hasonló! Előre megmondtam a jövőndöt, és régen a még meg nem történteket. Ezt mondom: Megvalósul tervem, mindent megteszek, ami nekem tetszik.”⁴ Ugyanezt az igazságot ismerte fel Jób, amikor így vallott Istennek: „Tudom, hogy mindent megtehetsz, és nincs olyan szándékom, amelyet meg ne valósíthatnál. Ki merné elhomályosítani az örök rendet tudatlanul? Azért mondtam, hogy nem értem. Csodálatosabbak ezek, semhogy felfoghatnám.” (Jób 42,2–3) Számtalan példát lehetne hozni mind az Ószövetségből, mind az Újszövetségből, amely megerősíti, hogy Isten szuverén Úr, aki aktívan irányítja a világ sorsát.

Ugyanakkor a Szentírás egészen végigvonul az a gondolat, hogy az ember szabadon dönthet az élete felől, és ezért jogosan felelősségre vonható. Mielőtt az izraeli nép belépett az ígért földjére, Mózes felolvastatta az átok és az áldás ígét az egész nép füle hallatára, és ezt mondta nekik: „Taníuul hívom ma ellenetek az eget és a földet, hogy előtökbe adtam az életet és a halált, az áldást és az átkot. Válaszd hát az életet, hogy élhess te és utódaid is! Szeresd az URat, a te Istenedet, hallgass szavára, és ragaszkodj hozzá, mert így élhatsz, és így lakhatsz hosszú ideig azon a földön, amelyet Istened, az ÚR esküvel ígért oda atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak.” (5Móz 30,19–20) Jósué később hasonló döntés elé állította a népet (Józs 24,14–15), de Jézus és az apostolok is arra biztatták a hallgatóikat, hogy térjenek meg és higgyenek az evangéliumban. Mindez teljesen értelmetlen lenne, ha az embereknek nem lenne valamiféle szabad akarata. Tehát úgy tűnik, az Ige mind Isten szuverenitását mind az ember szabadságát tanítja, de be kell látni, hogy ezt a két fogalmat nagyon nehéz összeegyeztetni egymással.

A fenti dilemmának természetesen szótériológiai jelentősége is van, hiszen többféle vélemény alakult ki a kereszténységen belül azzal kapcsolatban, hogy az ember üdvösségre jutásában milyen szerepe van Isten szuverenitásának és az emberi szabad akaratnak. Az egyháztörténelem folyamán két jelentős tábor alakult ki ebben a kérdésben, melyek ma is fellelhetők a teológiai tanulmányokban. Az egyik oldal az emberi szabadságot hangsúlyozza, míg a másik Isten gondviselését és szuverenitását.⁵ Ez persze nem azt jelenti, hogy a két tábor teljesen figyelmen hagyja az ellentétes bibliai érveket, csak azt, hogy azokat bizonyos mértékben alulértékeli. Az arminiánusok is hisznek Isten gondviselésében. Maga Arminiusz Jakab állítja, hogy az isteni gondviselés „megőrzi, szabályozza, irányítja és kormányozza egész mindenséget, és a világon semmi nem történik véletlenül.”⁶ Az egyetlen kikötés, amit Arminiusz tesz az, hogy Isten aktívan cselekszi a jót és saját szabad akaratából kifolyólag megengedi a gonoszt. Ezt azért mondja, hogy kihangsúlyozza, Istent nem lehet felelőssé tenni az emberek és a gonosz angyalok bűneiért. A hívők kiválasztásával kapcsolatban Arminiusz kijelenti, hogy az isteni kiválasztás az előrelátáson alapszik, vagyis Isten az örökkévalóságtól fogva előre tudta, hogy kik fognak mellette dönteni, és őket választotta ki az üdvösségre. Az isteni gondviselés ezen értelmezése különbözik a kálvinista nézettől, mert Arminiusz teológiai rendszerében a jövőbeli eseményeket nem csupán Isten, hanem bizonyos mértékben a szabad akaratú teremtények határozzák meg.

Ezzel szemben a kálvinista tábor tagjai azt állítják, hogy az ember szabad akarata nem korlátozhatja Isten szuverenitását. Nem tagadják ugyan a szabad akarat létezését, de másképp értelmezik azt, mint az arminiánusok. Például R. C. Sproul, egy közismert kálvinista teológus, a következő kijelentést teszi, „Isten szabad. Én is szabad vagyok. Isten szabadabb, mint én. Ha az én szabadságom szembekerül Isten szabadságával, akkor én veszítek.”⁷

4 Ha másképp nincsen megjelölve, akkor a bibliai idézetek a Magyar Bibliatársulat 1990-es újfördítésű Bibliájából származnak.

5 Ha az utóbbi évszázadokat nézzük, amikor ez a vita a mai formájában igazán kibontakozott, akkor az első nézetet Arminiusz Jakabnak tulajdonítják, és a követőit arminiánusoknak nevezik; míg az utóbbi nézőpontot Kálvin János fogalmazta meg, akinek utódai lettek a kálvinisták.

6 Arminius 1986, 657–658. o. A cikk szerzőjének fordítása; a továbbiakban is, ha nincs másképpen jelölve.

7 Sproul 1986, 43.o.

Sproul, Szent Ágoston tanításait követve, különbséget tesz a szabad akarat („free will”) és az emberi szabadság („liberty”) között.⁸ Meglátása szerint a bűneset után az ember elveszítette szabadságát, de megmaradt a szabad akarata. Ez a bonyolultnak tűnő megfogalmazás tulajdonképpen azt jelenti, hogy az ember továbbra is szabadon hozhat döntéseket, de nincs szabadsága arra, hogy Istennek engedelmeskedjen. Másszóval, amikor Sproul azt állítja, hogy az embernek szabad akarat van, akkor nem azt érti alatta, hogy az ember szabadon dönthet a jó és a rossz között, hanem azt, hogy kényszer nélkül, szabadon cselekszi a rosszat.⁹

Vannak azonban olyan evangéliumi teológusok, akik nem elégszenek meg az előzőekben tárgyalt magyarázatokkal. Ők szeretnék az erőteljes isteni gondviselést megtartani, de nem értenek egyet az emberi szabad akarat kálvinista értelmezésével. Ilyen teológus többek között Alvin Plantinga, Thomas Flint, William Lane Craig, Kenneth Keatley, és mások. Azt tartják, hogy nem feltétlen kell az előző két teológiai rendszer között választani, mert van más lehetőség is, mint például az úgynevezett molinizmus, amely megoldást nyújthat az emberi szabad akarat és isteni szuverenitás közötti látszólagos ellentmondásra. Craig szerint a molinizmus az egyik leggyümölcsözőbb teológiai eszme, mert nemcsak azt magyarázza meg, hogyan tudhatja Isten a jövőt, ha léteznek szabad akaratú teremtények, hanem választ adhat az isteni gondviselés és az eleve elrendelés kérdéseire is.¹⁰

2. A molinizmus magyarázata

A molinizmus egy olyan filozófiai/teológiai rendszer, amely Isten mindentudásának egy különös aspektusán alapszik. A teória magyarázatához azonban szükséges kissé mélyebben megérteni az isteni gondviselés és az emberi szabad akarat fogalmát.

2.1 Gondviselés

Thomas Flint szerint a keresztények nagy része vonzónak tartja az erőteljes isteni gondviselés nézetét, mert hisznek abban, hogy Isten egy tökéletes lény, tehát tökéletes tudással, szeretettel, és erővel rendelkezik, melyek segítségével uralkodik a teremtett világ minden részlete fölött. Másszóval, a gondviselés azt jelenti, hogy Isten „tudatosan és szeretettel irányít minden egyes teremtényt érintő minden egyes eseményt azon cél felé, amit előre meghatározott.”¹¹ Az erőteljes gondviselés nézetének két fontos eleme van, ami kapcsolatos a molinizmussal: az isteni előrelátás és szuverenitás. Mivel Isten mindent tökéletesen előrelát, nincs olyan jövőbeli esemény, ami felől tudatlan vagy bizonytalan lenne. Soha nem kell B tervet készítenie, hogy felkészüljön a váratlan történésekre, és soha nem számol valószínűségekkel; számára a jövő abszolút biztos. Másrészt Isten abszolút értelemben vett szuverén Úr, aki aprólékos gonddal irányít mindent a világban. Ha ez nem lenne igaz, akkor Isten nem lenne képes betartani az ígéreteit és nem lehetne benne megbízni. A gondviselés egyik legszebb megfogalmazása a Westminsteri Hitvallás-ban található:

„Isten – minden dolgok nagy alkotója – minden teremtényt, cselekvést, dolgot a legnagyobbtól a legkisebbig fenntart, irányít, elrendel és kormányoz. E legbölcsebb és legszentebb gondviselését az ő tévedhetetlen eleve ismerése, akaratának szabad

8 Sproul 1997, 130–131. o.

9 Bár Kálvin árnyaltabban tárgyalja ezt a kérdést a műveiben, az Institutio II. könyv 2. fejezet 7. bekezdésében nagyon hasonló következtetésre jut, „Így az embert szabad akaratúnak nem azért fogják mondani, mivel szabad választása van a jó és rossz között, hanem mivel a rosszat készakarva cselekszi s nem kényszerből. Nagyon helyes beszéd. De ily csekélyke dolog fölé ugyan mért van biggyesztve oly büszke cím?” <https://palheidfogel.gportal.hu/gindex.php?pg=20114121&nid=3338954> Letöltve: 2019.10.29.

10 Craig 1987, 127. o.

11 Flint 1998, 76. o.

és változhatatlan tanácsvégezése alapján gyakorolja bölcsessége, hatalma, igazsága, jósága, és irgalma dicsőségének magasztalására.”¹²

Összefoglalva tehát, az erőteljes isteni gondviselés magába foglalja a jövőbeli dolgok tökéletes ismeretét és a világegyetem aprólékos irányítását.

2.2 Szabad akarat

Kenneth Keathley magyarázata szerint kétféle megközelítés létezik az emberi szabad akarral kapcsolatban: a determinizmus és a libertarianizmus. A determinizmus azt jelenti, hogy egy személy jelleme és körülményei teljes mértékben meghatározzák a döntéseit, vagyis egy adott szituációban tulajdonképpen csak egyetlen választási lehetősége van.¹³ A determinizmusnak két formája van: a kemény és a puha determinizmus. A kemény determinizmus szerint szabad akarat egyszerűen nem létezhet, mert az eleve ellentétes a determinizmus fogalmával. Persze a teológusok többsége elutasítja a kemény determinizmust, de vannak, akik azt állítják, hogy a puha determinizmus (vagy más szóval kompatibilizmus) összeegyeztethető a szabad akarral.¹⁴ Ők a szabad akarat fogalmát sajátosan értelmezik: számukra az nem más, mint a hajlam szabadsága. Ez azt jelenti, hogy az ember képes arra, hogy megtegye, amit akar, de nincs hatalma a hajlamai felett. Más szóval, „Az ember szabad arra, hogy úgy döntsön, *ahogy* akar, de nem szabad arra, hogy megválassza, *mit* akar.”¹⁵ A kompatibilizmus, vagy puha determinizmus ezen formája szerint tehát az emberi döntések mindig rögzítve vannak.¹⁶

Akik elutasítják a determinizmust, azok a szabad akaratot libertariánus módon értelmezik. Ez azt jelenti, hogy „az erkölcsi felelősséggel felruházott cselekvő személy bizonyos értelemben a saját döntéseinek [független] okozója.”¹⁷ Csakúgy, mint a determinizmus esetében, a libertarianizmusnak is van kemény és puha verziója. A legtöbb libertariánus keresztény elutasítja az elsőt, és az utóbbi mellett áll ki, mely nem azt állítja, hogy az ember mindenkor szabadon cselekszik, hanem csupán azt, hogy vannak olyan helyzetek az életben, amikor az ember döntései és cselekedetei valódi értelemben szabadok. A puha libertariánusok belátják, hogy az ember szabadsága korlátozott, de nem olyan mértékben, mint ahogy azt a kompatibilis tábor tagjai hiszik. Összegezve tehát, a kálvinisták és az arminianusok elutasítják a determinizmus és a libertarianizmus kemény fajtáit, és valamelyik puha verzióban hisznek. Értelemszerűen, a kálvinisták általában a determinizmus felé, míg az arminianusok a libertarianizmus felé hajlanak. Maga Molina, akiről a molinizmus a nevét kapta, az ember szabadságát libertariánus módon értelmezte. Úgy gondolta, hogy a Szentírás tanítása szerint a bukott embernek (is) libertariánus szabad akarata van, vagyis szabadon dönthet az üdvössége tekintetében és egyéb szellemi kérdésekben.¹⁸ Ugyanígy, a molinizmus hívei a szabad akaratot mindig libertariánus értelemben veszik. Szerintük ennek a gondolkodásnak az egyik legnagyobb előnye, hogy az ember erkölcsi felelősségének a ténye nagyobb összhangban van a libertariánus, mint a kompatibilista nézőponttal.

12 Westminsteri Hitvallás, 5.1. Internet, <http://www.reformatus.net/westminsteri-hitvallas>. Letöltve: 2019. augusztus 14.

13 Keathley 2010, 6. o.

14 A kálvinista teológusok egy része ezt vallja.

15 Keathley 2010, 68. o. Vagyis, az ember szabad arra, hogy kívánsága szerint döntsön, de nem szabad arra, hogy megválassza a kívánságait. Kiemelés eredeti.

16 Keathley 2010, 69. o.

17 Keathley 2010, 69. o.

18 MacGregor 2007, 21. o.

2.3 Köztes tudás (*scientia media*)

A molinizmus nevét Luis de Molináról (1535–1600) kapta, aki Katolikus teológus és spanyol Jezsuita volt. 1571-ben teológiai doktori címet szerzett az Evora egyetemen, és több évet azzal töltött, hogy megpróbálja összehangolni az emberi szabad akaratot az isteni kegyelemmel, előrelátással, gondviseléssel és predestinációval. Véleménye szerint a reformátorok hibáztak, amikor az ember szabad akaratát tagadták, hogy fenntartsák az isteni szuverenitás tanát. Molina azt állította, hogy Isten egy különleges típusú tudás birtokában van, amely segíthet megmagyarázni és kiegyensúlyozni az ember szabad akaratának és Isten szuverenitásának a kapcsolatát. Ezt ő *köztes tudásnak* (*scientia media*) nevezte el.¹⁹

A *köztes tudás* megértéséhez szükséges különbséget tenni időbeli és logikai elsőbbség között. Az időbeli elsőbbség egyszerűen azt jelenti, hogy valamely esemény egy másik eseménynél hamarabb következik be. A logikai elsőbbségnek viszont semmi köze az időhöz. Ha egy dolog logikai elsőbbséget élvez egy másik dologgal szemben, az egyszerűen azt jelenti, hogy az magyarázatul szolgál a másik számára.²⁰ A molinizmus hívei azt tartják, hogy Isten tudásának három logikai szintje, vagy momentuma van. Ez nem jelenti azt, hogy ezek a momentumok időben egymás után következnek, hiszen Isten mindig egyidejűleg tud mindent, hanem azt jelenti, hogy logikai momentumok egymáson alapulnak.

Az első momentum Isten *szükségszerű tudása*, vagyis az a tény, hogy Isten tudatában van minden szükségszerű igazságnak. Egy példa erre a fajta tudásra a logikai törvények rendszere. Ezek a törvények nem függenek Isten akaratától, hanem azért igazak, mert Isten jelleméből fakadnak.²¹ Ugyanígy Isten *szükségszerű tudásának* része az, hogy Isten ismer minden elképzelhető lehetőséget. William Lane Craig magyarázata szerint, „Ő [Isten] ismeri az összes lehetséges személyt, akit megteremthetne, az összes lehetséges körülményt, amelybe belehelyezhetné őket, az összes lehetséges cselekedeteiket és reakcióikat, és az összes lehetséges világot vagy világrendet, amit megteremthetne.”²² Fontos még leszögezni azt, hogy Isten *szükségszerű tudása* logikailag megelőzi azt a (szabad) döntését, hogy megteremti a világot.²³

Kicsit előre szaladva, Isten tudásának egy későbbi momentuma a *szabad tudása*, ami által tökéletesen ismeri a tényleges világot, amiről eldöntötte, hogy megteremti. Ez természetesen magába foglalja a jövőbeli dolgok tökéletes ismeretét is. *Szabad tudásnak* nevezik, mert Isten szabad teremtői akaratán alapszik. Amikor Isten eldöntötte, hogy megteremti a világot, akkor ezzel azt is meghatározta, hogy mely állítások lesznek igazak és hamisak ebben a világban. Ha egy másik világot teremtett volna, akkor bizonyos állítások, amik most igazak, hamisak lennének, és fordítva. Ha például Isten egy olyan világot teremt, amelyben Molina nem létezik, akkor a Molinával kapcsolatos összes igaz állítás hamis lenne. Tehát az, hogy Isten tudásának harmadik momentumában mely állítások igazak vagy hamisak, attól függ, hogy melyik lehetséges világról döntött úgy, hogy megteremti.²⁴ Isten *szabad tudása* tehát posztvolucionális, vagyis logikailag későbbi, mint az az elhatározása, hogy megteremt egy világot, ezért *szabad tudásának* tartalma tulajdonképpen feltételes (akaratától függő) igazságok halmaza.²⁵ Molina azt állította, hogy Isten szükségszerű tudása és szabad tudása között helyezkedik el Isten köztes tudása. Ez a tudás lehetővé teszi, hogy Isten „tévedhetetlenül tudja, hogy a szabad akaratú teremtmények mit tennének egy-egy adott szituációban.”²⁶ Craig a következő magyarázatot adja:

19 MacGregor 2007, 14–15. o.

20 Craig 1987, 127. o.

21 Craig 1987, 129. o.

22 Craig 1987, 127. o.

23 Flint 1998, 38. o.

24 Craig 1987, 129. o.

25 Flint 1998, 39. o.

26 Keathley 2010, 5. o.

Például, [Isten] tudja, hogy Péter, ha bizonyos helyzetbe kerülne, háromszor megtagadná Krisztust. A természetes [vagy szükségszerű] tudása alapján Isten az első momentumban tudta az összes lehetséges dolgot, amit Péter *tehetne*, ha ilyen helyzetbe kerülne. De most a második momentumban azt is tudja, hogy Péter valójában mit választana szabadon ebben a helyzetben. Ez nem azért van, mert Péter a körülményei által determinálva lenne, hogy így cselekedjen. . . . Isten tudása Péterről ebben az esetben nem egyszerű előre tudás. Mert lehetséges, hogy Isten úgy dönt, nem helyezi be Pétert ebbe a szituációba, vagy akár nem is teremti meg őt. A köztes tudás tehát, csakúgy, mint a természetes [vagy szükségszerű] tudás, logikailag elsőbbséget élvez Isten azon döntésével szemben, hogy megteremt egy világot.”²⁷

A feltételes módú igéket, melyek kifejezik, hogy egy teremtmény mit tenne egy adott helyzetben, úgy is nevezik, hogy a „teremtényi szabadság alternatívái.” (TSZA)²⁸

Most már minden részlet készen áll a molinizmus felvázolásához. A molinizmus szerint az első logikai momentumban Isten ismeri az összes lehetséges világot. A második momentumban tudja, melyek azok a világok amelyek aktualizálhatók, hiszen a teremtnyek szabad döntései bizonyos mértékben leszűkítik a lehetséges világok sorát. Ezek után döntést hoz, hogy melyik világot teremti meg. Tehát Isten tudásának a logikai sorrendje a következőképpen alakul:

- Első momentum: Isten *természetes tudása*
- Második momentum: Isten *köztes tudása*
- Harmadik momentum: Isten szabadon dönt, hogy megteremti a világot
- Negyedik momentum: Isten *szabad tudása*²⁹

A logikai momentumok megértésében segíthet egy másfajta megfogalmazás. E szerint Isten a természetes tudása révén tudja, hogy egy személy mi mindent tehetne egy adott szituációban; köztes tudása révén tudja, hogy az a személy valójában mit tenne abban a szituációban, és szabad tudása révén tudja, hogy az a személy tulajdonképpen mit fog tenni. Vagyis logikai értelemben Isten először ismeri az összes lehetséges világot, majd az összes megvalósítható világot, végül pedig a ténylegesen megvalósított világot. A molinisták úgy hiszik, hogy ez a teória megoldja az isteni gondviselés és az emberi szabad akarat problémáját. Flint a következőképpen érvel,

Isten tökéletesen előre látja, hogy teremtményei hogyan fognak viselkedni, és teljesen irányítása alatt tarja a cselekedeteiket abban az értemben, hogy amit tesznek, az vagy az Ő konkrét akarata, vagy megengedi őket. Mégis, mivel az a tudás, mely [Istennek] ezt a jövőbe látását és szuverenitását realizálja, nem Isten szabad tevékenységének a terméke, cselekedeteink valóban szabadok maradnak, nem pedig az isteni elhatározás robotszerű következményei lesznek.³⁰

Bár az emberek szabadon döntenek a cselekedeteik felől, végeredményben mégis Isten kezében marad az irányítás, mert Ő választja ki, hogy az összes lehetséges világ közül melyiket teremti meg. Isten a *köztes tudása* által azt a világot fogja megteremteni, amelyben a felelősséggel felruházott teremtmények pontosan azt fogják tenni *szabadon*, amit Ő előre meghatározott.

27 Craig 1987, 130. o. A jelen esszében a *természetes tudás* és a *szükségszerű tudás* szinonimaként van használva.

28 Angolul: *counterfactuals of creaturely freedom* (CCF). Ld. Martin 2010, 97. o.

29 Craig 1987, 130. o. E mellett Flint 1998, 42. oldalon hasznos táblázatot készít Isten háromféle tudásáról. E szerint Isten *természetes tudása*: prevolucionális, szükségszerű, független Isten szabad akaratától; *köztes tudása*: prevolucionális, feltételes, független Isten szabad akaratától; és *szabad tudása*: posztvolucionális, feltételes, függ Isten szabad akaratától.

30 Flint 1998, 42. o.

3. Bibliai alapok

Ezen a ponton talán felmerülhet az olvasóban, hogy ezeknek a filozófiai fejtegetéseknek mi köze a Bibliához. Molina is tudatában volt ennek a felvetésnek, és megjelölt több bibliai részt is, ami szerinte alátámasztja Isten *köztes tudásának* a tényét.³¹ Az első történet Sámuel első könyvében található, amikor Dávid Keíla városában tartózkodott és megkérdezte az Urat, hogy a város lakói ki fogják-e szolgáztatni őt Saulnak:

„De megtudta Dávid, hogy Saul rosszat forral ellene. Ezt mondta Ebjátár papnak: Hozd ide az éfódot! És ezt mondta Dávid: URam, Izráel Istene! Azt a hírt hallotta szolgád, hogy Saul ide akar jönni Keílába, hogy elpusztítsa miattam a várost. Kiszolgáztatnak-e neki Keíla polgárai? Idejön-e Saul, ahogyan szolgád hallotta? URam, Izráel Istene, jelentsd ki szolgádnak! Az ÚR így felelt: Idejön. Akkor ezt kérdezte Dávid: Kiszolgáztatnak-e engem és embereimet Saulnak Keíla polgárai? Az ÚR így felelt: Kiszolgáztatnak. Elindult tehát Dávid mintegy hatszáz emberével, kivonult Keílából, és mentek, amerre mehettek. Amikor jelentették Saulnak, hogy Dávid elmenekült Keílából, lemondott arról, hogy ellene vonuljon.” (1Sám 23,9–13)

Amikor Isten igenlő választ ad mindkét kérdésére, Dávid úgy dönt, hogy elmenekül a városból. De ebből úgy tűnhet, hogy ebben az esetben Isten szava nem teljesedett be. Mivel a Biblia világosan és folyamatosan kijelenti, hogy Isten nem téved és nem hazudik, a legvalószínűbb magyarázat erre a kérdésre az, hogy Isten nem a *szabad tudását* (előrelátását) osztotta meg Dáviddal, hanem a *köztes tudását*. Vagyis Isten azt mondta Dávidnak, hogy ha ott *maradna* a városban, akkor a lakói kétségkívül *kiadnák* őt. Dávid ezt pontosan így értette, mert el is menekült. Egy másik fontos biblia részben Jézus megfedd bizonyos városokat, mert nem tértek meg:

„Akkor azokat a városokat, amelyekben legtöbb csodája történt, feddeni kezdte, mert nem tértek meg: »Jaj neked, Korazin! Jaj neked, Bétsaida! Mert ha Tíruszban és Szidónban történtek volna azok a csodák, amelyek nálatok történtek, régen megtértek volna zsákban és hamuban! Sőt mondom nektek: Tírusznak és Szidónnak elviselhetőbb sorsa lesz az ítélet napján, mint nektek. Te is, Kapernaum, talán az égig emelkedsz? A pokolig fogsz levettetni! Mert ha Sodomában történtek volna azok a csodák, amelyek benned történtek, megmaradt volna a mai napig. Sőt mondom nektek, hogy Sodoma földjének elviselhetőbb sorsa lesz az ítélet napján, mint neked. «” (Mt 11,21–24)

Ebben a szakaszban szintén úgy tűnik, hogy Jézus a *köztes tudását* használta, hogy megfeddje Bétsaida és Korazin városokat. Még több példát is fel lehetne hozni, amelyek Isten *köztes tudásának* a lehetséges tényére utalnak, azonban több teológus is felhívja a figyelmet, hogy ezek az ígék nem *egyértelmű* bizonyítékok ilyen nemű tudás létezésére.³² Azt mindenesetre biztonsággal ki lehet mondani, hogy a molinizmus alapját képező *köztes tudás* nem ellentétes a Bibliával; sőt, számos ige alátámaszthatja azt.

4. A molinizmus előnyei

A molinizmus hívei szerint a *köztes tudás* fogalma számos kérdésben alkalmazható. Például Craig szerint a *köztes tudás* segítségével Isten jövőbeli tudása, gondviselése, és eleve elrendelése olyan módon magyarázható, mely összeegyeztethető az emberi szabad akarattal. Miután a legnagyobb jóindulattal elolvastuk brit és az amerikai modern teológusok, szellemi újítók munkáit, valóban arra a következtetésre kell jutnunk, hogy

31 Angolul: *counterfactuals of creaturely freedom* (CCF). Ld. Martin 2010, 97. o.

32 Martin 2010, 105. o.; Flint 1998, 41. o.

a modernizmus lényegénél fogva az a szofizmus, amiről Pál beszél az 1Kor 1,19–22-ben, a Róm 1,22-ben, a Kol 2,8-ban és az 1Tim 6,20-ban.³³ Mivel az isteni gondviselés molinista értelmezéséről már szó esett, érdemes foglalkozni az isteni előre tudással.

4.1 Előre tudás

A Biblia világosan tanítja, hogy Isten teljes tudással rendelkezik a teremtett világ múltját, jelenét és jövőjét illetően.³⁴ E mellett, mint láttuk, úgy tűnik, hogy a Szentírás feltételezi bizonyos mértékű emberi szabad akarat létezését. Ez a két tény látszólag ellentmond egymásnak, és az egyháztörténelemben kialakult teológiai rendszerek különböző módon igyekeztek ezt feloldani. Vannak közöttük olyanok, melyek ellentmondanak a Biblia kijelentésének (pl. nyitott teizmus, fatalizmus), de vannak olyanok is, melyek legitim opciók. Az egyik ilyen opció a kálvinizmus, mely szerint Isten azért tud előre minden eseményt, mert Ő az, aki azokat aktívan elrendeli. A molinisták azonban ezzel nem értenek egyet, és más megoldást ajánlanak Isten előre tudása és az emberi szabad akarat problémájára.

Craig szerint Isten előre tudása nagyszerűen magyarázható Isten *köztes tudása* és szabad akarata segítségével. Az egyik könyvében ezt írja:

„*Köztes tudása* segítségével Isten tudja az összes lehetséges világot, melyet megteremthet, és azt is tudja, hogy mit tenne egy-egy szabad teremtmény a különböző helyzetekben ezekben a lehetséges világokban. Például Isten tudta, hogy ha Péter létezne, és egy adott szituációba lenne helyezve, akkor háromszor megtagadná Krisztust. Szabad akarata által Isten úgy döntött, hogy megteremti az egyik ilyen lehetséges világot. Azáltal, hogy Isten tudja az összes lehetséges világot, melyet megteremthet, és úgy dönt, hogy az egyiket meg is teremti, Isten előre tudja, hogy mi fog történni, vagyis van előre tudása. Például, mivel Isten tudja, hogy Péter háromszor megtagadná Krisztust bizonyos szituációban, Isten pontosan tudja mit fog Péter szabadon cselekedni. Tehát köztes tudása és teremtő akarata alapján Isten előre tudja a jövőbeli szabad cselekedeteket.”³⁵

Így Isten tévedés nélkül, tökéletesen tudja a jövőt, beleértve az emberek gondolatait, szándékait és cselekedeteit, úgy, hogy közben meghagyja teremtményei szabad akaratát.

4.2 Eleve elrendelés

Előfordul, hogy teológusok a molinizmust az arminianizmus egy rejtett formájának tartják,³⁶ de ez nem fedti a teljes valóságot. Maga Molina például teljesen más állásponton van a predestinációval kapcsolatban, mint Arminiusz. A Római levél 9. fejezetének magyarázatában Molina kifejti, hogy az a tény, miszerint Isten előre tudja, kik fognak a jövőben hinni és kik nem, nem lehet alapja az eleve elrendelésének. Molina ragaszkodik hozzá, hogy „szuverén akaratán kívül semmilyen más okot nem hozhatunk fel arra vonatkozóan, hogy Isten miért részesít előnyben egy megteremthető világot a többivel szemben.”³⁷ Azáltal, hogy Isten szabadon eldönti, melyik lehetséges világot fogja megvalósítani, egyeseket örök életre, másokat pedig örök kárhozatra választ ki. Molina szerint Isten megvalósíthatott volna egy olyan világot, melyben azok, akik e mostani a világban üdvözülnek, elvesztek volna, és fordítva. Sőt, teremthetett volna akár egy olyan világot is, melyben mindenki üdvözül, vagy amiben mindenki elkárhozik. Fontos megjegyezni, hogy Molina számára mindez nem

33 Craig 1987, 133. o.

34 Néhány példa: Ézs 41,21–24, 44,6–8, 46,9–10; Zsolt 139,1–6, ApCsel 2,23–24, 15,8, Róm 8,28–30; 1Pt 1,1–2; etc.

35 Craig 1987, 133. o.

36 MacGregor 2007, 64.

37 MacGregor 2007, 67–68.

jelenti azt, hogy az Isten által megvalósított világban levő körülmények határoznák meg ki fog üdvözülni és ki nem. E helyett, „Isten tökéletesen ismeri az összes megteremthető ember személyiségét, így pontosan tudja, hogy ha megteremt valakit, akkor az mit fog szabadon választani.”³⁸ Molina tehát úgy hitte, hogy Isten *köztes tudásának* segítségével sikerült összehangolnia a predestináció és a libertariánus szabad akarat tanát.

Felmerülhet azonban néhány kérdés a molinizmus és az eleve elrendelés viszonyával kapcsolatban. Először is, amikor Isten szuverén akarata által eldönti, hogy megteremt egy világot, akkor *köztes tudása* által tudja, kik fogják szabadon elfogadni az evangéliumot, és kik fogják szabadon elutasítani azt. De kérdés marad, hogy a teremtés menetében mi az egyes isteni elhatározások logikai sorrendje? Más szóval, Isten először kiválaszt bizonyos embereket az üdvösségre, azután a *köztes tudása* segítségével megvalósítja a szükséges körülményeket, hogy azok a személyek valóban meg is térjenek, vagy éppen fordítva; Isten elhatározza, hogy megteremt egy bizonyos világot, és azután előre látva, hogy kik fogják szabadon elfogadni az evangéliumot, kiválasztja őket? Az első esetben a molinizmus a feltétel nélküli kiválasztás tanát vallja, mint a kálvinizmus, míg a második esetben inkább az arminianus szotériológiához válik hasonlónak. A molinista teológusok között mind a két irányzat előfordul.³⁹

Egy másik kérdés, hogy az emberek szabad döntésén alapuló cselekedetei olyanok-e, hogy Isten mindig el tudja érni az előre meghatározott célját? Vagyis igaz-e minden emberre, hogy léteznek olyan helyzetek, amiben egyféleképpen döntenének, és más helyzetek, amiben másképpen döntenének ugyanabban a kérdésben? Craig szerint ez a hipotézis nem igaz. Szerinte inkább indokolt azt feltételezni, hogy a legtöbb ember, aki nem fogadja el Krisztust, olyan állapotban van, amit ő „világtól független kárhozat”-nak (*transworld damnation* [TWD]) nevez.⁴⁰ Ez egyszerűen ezt jelenti, hogy ezek az emberek bármilyen körülmények közé lennének is helyezve, minden esetben (szabadon) elutasítanák Krisztust.⁴¹

A világtól független kárhozat tana persze erősen vitatható.⁴² Kirk R. MacGregor egyenesen azt állítja, hogy ez a fogalom ellentmond a Szentírásnak. Azt az ígérest idézi, amelyben Jézus inti Korazin és Bétsaida lakóit, mert nem tértek meg, bár sok csodát tett közöttük. Jézus azt is mondja nekik, hogy ha Tíruszban és Szidónban történtek volna ezek a csodák, akkor azok a városok megtértek volna.⁴³ Ebből az igéből úgy tűnik, hogy bár Tírusz és Szidón a jelenlegi világban elkárhozott, de egy másik világban, ahol a körülmények mások lettek volna, üdvözültek volna. MacGregor szerint ez világosan megcáfolja a világtól független kárhozat eszméjét. Ez azonban túlságosan erős állítás, mely ráadásul egyetlen ígéreszen alapszik. A legtöbb, ami kimondható a Biblia alapján, hogy van legalább két város, melyre nem igaz a világtól független kárhozat tana. A kérdés azonban megmarad, hogy vannak-e olyan személyek, akik bármely lehetséges világban elutasítanák Krisztust?

A fentiekén kívül még több terület is van, ahol a molinizmus tana hasznos lehet. Például Keathley szerint a *köztes tudás* fogalma segíthet megmagyarázni, hogyan tudja Isten irányítani a világot anélkül, hogy okozója lenne az emberek által elkövetett gonoszságoknak és bűnöknek.⁴⁴ Mint láttuk, a molinizmus szerint Isten mindentudása és szuverén akarata által kormányozza a világot, meghagyva az emberek libertariánus értelemben vett szabad akaratát.⁴⁵ Mivel az emberek szabadon követnek el bűnöket, ők maguk felelősek értük,

38 MacGregor 2007, 67–68.

39 A feltétel nélküli kiválasztás tanát vallja többek között maga Molina is, de ugyanígy gondolkodik Timothy John Martin is, egy mai teológus. A jelen írásban szereplő molinista teológusok nagy része azonban a feltételes kiválasztásban hisz.

40 VanArragon 2001, 240. o.

41 Craig 2005, 359. o. Craig természetesen feltételezi, hogy az embereknek libertariánus szabad akarata van.

42 MacGregor 2007, 68. o.

43 Mt 11,21–24

44 Keathley 2010, 141–152. o.

45 Feltéve persze, hogy mindig léteznek olyan körülmények, melyekben egy adott személy pontosan azt teszi

nem pedig Isten.⁴⁶ E mellett egyes molinista teológusok a *köztes tudás* fogalmát gyümölcsözőnek tartják többek között a Biblia tévedhetősége kérdésében, valamint a pápai tévedhetetlenség, a prófécia, a megválaszolatlan imák, a gonosz problémája (*problem of evil*), és a szotériológiai exkluzivizmus témakörökben is.⁴⁷

5. Főbb kritikák a molinizmussal szemben

5.1 A megalapozottság ellenvetés

Bár a megalapozottság ellenvetés erősen filozofikus megközelítést feltételez, a szakirodalomban messze-menően ez a leggyakoribb ellenvetés a molinizmussal szemben. Mint láttuk, a molinizmus azt állítja, hogy Isten a mindentudása által tökéletesen irányítása alatt tartja a teremtett világot. Mindentudásának lényeges része a *köztes tudás*, mely által pontosan ismeri a teremtényi szabadság alternatíváit (TSZA).⁴⁸ Isten *köztes tudását* használva eldönti, mely teremtményeket és körülményeket fogja megteremteni. Mivel azonban, mint láttuk, a *köztes tudás* feltételes, és prevolucionális (logikailag előbb van, mint Isten döntése, hogy megteremti a világot), honnan tudhatjuk, hogy valóban igaz? Más szóval, mi garantálja, vagy mi alapozza meg az Isten *köztes tudásában* szereplő állítások igazságát?

Maga Flint is belátja a kérdés fontosságát, és igyekszik megvizsgálni a lehetséges kandidátusokat, melyek alapként szóba jöhetnek. Az első nyilvánvaló jelölt, maga Isten. Ha azonban Isten lenne a TSZA alapja, akkor Ő döntené el, hogy pontosan mely alternatívák lesznek igazak, és így nem létezne libertariánus szabadság. Ez azonban elfogadhatatlan egy molinista számára. Ezután Flint megvizsgál más lehetséges alapokat is, de egyiket sem találja megfelelőnek. Végül arra a következtetésre jut, hogy maga a felvetés rossz, mert semmi nem okozza a TSZA igazságát, vagyis nincs olyan alap, ami miatt a TSZA-t igazzá lehetne nyilvánítani.⁴⁹ Sok írás született ebben a témában, de a kérdést ez ideig nem sikerült megnyugtatóan megoldani. Ez a tény azonban nem készteti a molinizmus híveit arra, hogy feladják álláspontjukat. A molinista teológusok továbbra is kijelentik, hogy jobban hisznek a TSZA igazságában, mint egy megalapozó tényező szükségességében.⁵⁰

5.2 A fatalizmus ellenvetés

Vannak, akik úgy érvelnek, hogy Istennek jövőbeli szabad cselekedetekre vonatkozó tévedhetetlen tudása filozófiai értelemben szükségszerűvé teszi azokat a cselekedeteket. Más szóval, mivel Isten bizonyosan tudja, hogy valaki mit fog tenni egy adott pillanatban, annak a személynek nincs szabadsága arra, hogy másképp döntsön. A szabad akarat csupán egy illúzió; ami történik, annak szükségszerűen meg kell történnie; semmit nem tehetünk ellene. Ezt az elvet fatalizmusnak nevezik. A molinisták szerint viszont a teológiai fatalizmus összekeveri a bizonyosságot a szükségszerűséggel.⁵¹ Csupán az, hogy egy esemény bizonyosan megtörténik, nem teszi azt szükségszerűvé.

Például, ha Isten előre tudja, hogy valaki (nevezzük Jánosnak) le fogja nyírni a fűvet, az nem jelenti azt, hogy János nem dönthetett volna másképp. János szabad arra, hogy ezt ne tegye meg, de akkor Isten előre tudásának tartalma az lenne, hogy János nem nyírja le a fűvet. Craig érvelése szerint, „[Valójában] az a tény képezi

szabadon, amit Isten előre meghatározott.

46 Itt meg kell jegyezni, hogy a puha determinizmus hívei sem teszik Istent felelőssé az emberek bűneiért, ezért kérdéses, hogy mekkora „előnye” van ebben a kérdésben a molinizmusnak.

47 Craig 1999, 45–82. o.; Flint 1998, 179–250. o.; Hasker, Basinger, Dekker, eds. 2000, 181–298.

48 Vagyis, hogy egy teremtmény mit tenne egy adott szituációban.

49 Flint 1998, 125.

50 Jensen 2008, 139. o.; Craig 2001, 348. o.

51 Keathley 2010, 31. o.

Isten előre tudásának alapját, hogy János le fogja nyírni a fűvet... Isten előre tudása *időben* megelőzi János fűnyírását, de a fűnyírás *logikailag* megelőzi Isten előre tudását.⁵²

5.3 A körülmények determinizmusa

Travis James Cambell hasonló kihívás elé állítja a molinizmust a „Middle Knowledge: A Reformed Critique” című cikkében. Érvelését a molinizmus szuverenitás értelmezésének felvázolásával kezdi, „Például Péter döntésével kapcsolatban, hogy megtagadja Krisztust, a *köztes tudás* képviselői ragaszkodnak hozzá, hogy Isten, tudva, hogy melyek azok a körülmények, melyekben Péter (ha bele lenne helyezve) úgy döntene, hogy megtagadja Krisztust, Pétert pontosan ezekbe a körülményekbe helyezi bele.”⁵³ Ezután Cambell felteszi a kérdést, „Pontosan mi az a dolog ezekben a körülményekben, ami Pétert befolyásolta, hogy úgy döntjön, ahogy döntött?”⁵⁴ Ha a válasz az, hogy „semmi,” akkor az a mondat, hogy „Isten tudta Péter milyen körülmények között tagadná meg Krisztust” irreleváns, hiszen Péter körülményei egyáltalán nem befolyásolták őt. Ha azonban a válasz az, hogy „Van valami a körülményekben, ami befolyásolta Pétert, hogy úgy döntjön, ahogy döntött” akkor a körülmények válnak meghatározó tényezővé Péter döntésében, nem pedig maga Péter.⁵⁵ E cikk írója ez ideig nem talált molinista választ a szakirodalomban erre az ellenvetésre, azonban egy molinista teológus felvethetné, hogy különbséget kell tenni befolyásolás és determinizmus között. Csupán az, hogy a körülmények befolyásolnak egy döntést, még nem jelenti azt, hogy meg is határozzák. Valakire lehetnek befolyással a körülményei, de az a személy eldöntheti, hogy enged-e a befolyásnak, vagy nem.⁵⁶

5.4 Korlátozott szuverenitás ellenvetés

Bár a molinisták kijelentik, hogy erőteljes isteni szuverenitásban hisznek, a molinizmusban a megteremthető világok halmazát, és ezzel Istennek a világ feletti irányítását, a teremtett lények szabad döntései korlátozzák. Robert Merrihew Adams szerint, „Természetesen vannak olyan helyzetek, amiket Isten ilyen módon nem tud elérni – mégpedig adott teremtmények adott cselekedetei olyan körülmények között, melyekben azok a teremtmények ezeket nem tennék.”⁵⁷ Ez a tény ellentétesnek tűnik az erőteljes szuverenitás elvével. A „világtól független kárhozat” gondolata pedig csak még tovább bonyolítja ezt a kérdést, hiszen ha valaki „világtól független kárhozat” állapotában van, akkor Istennek nincs hatalma üdvözíteni őt.

Erre az ellenvetésre válaszolva a molinisták elismerik, hogy Isten világ feletti irányításának vannak korlátai, de szerintük ez nem befolyásolja döntően a szuverenitását. Egyrészt igaz, hogy Isten nem valósíthatja meg, hogy valaki szabadon azt válassza, amit nem választana egy meghatározott szituációban. Ez azonban nem korlátozza Őt akarata megvalósításában, mert teremthet olyan körülményeket, melyekben az adott személy az ellenkezőjét választaná. Ami pedig a „világtól független kárhozat” lehetőségét illeti, Timothy John Martin a disszertációjában igyekszik kimerítő választ adni erre a kérdésre. Elismeri, hogy valaki a következőképpen érvelhetne a molinizmus ellen: „Ha Isten egy olyan világot akar teremteni, amiben [pl.] Elemér *E* körülmények között úgy dönt, hogy sajtortát eszik *t* időpontban, de nincs olyan kapcsolódó TSZA, amely igaz lenne [vagyis, nincs olyan lehetséges világ, amelyben ez előfordulhat], akkor Istennek nincs szabadsága arra, hogy egy ilyen világot válasszon – tehát a szuverenitása korlátozott.”⁵⁸ Azonban Martin kijelenti, hogy Isten képes olyan világot teremteni, melyben Elemér „kompatibilis” szabad akarat által úgy dönt, hogy megeszi a sajtortát. Más szóval, Isten ideiglenesen felfüggesztheti valakinek a libertariánus szabadságát azáltal, hogy megváltoz-

52 Craig 1987, 73–74. o. A kiemelés eredeti.

53 Campbell 2006, 19. o.

54 Campbell 2006, 19. o.

55 Campbell 2006, 20. o.

56 Feltéve, hogy létezik libertariánus szabad akarat.

57 Adams 1991, 344. o.

58 Martin 2010, 103. o.

tatja az adott személy szívét, gondolatait és akaratát. Ez nem teszi semmissé a libertariánus szabadság eszméjét, hiszen a puha libertarianizmus, amiben a molinisták hisznek, egyszerűen azt jelenti, hogy bizonyos emberi döntések és cselekedetek valódi értelemben szabadok.

6. Konklúzió

A molinizmus persze más kérdéseket is felvet, de ezekkel nincs lehetőség a mostani cikk keretében foglalkozni. Fontos megjegyezni azonban, hogy a molinista szakirodalom igyekszik mindezekre a kérdésekre hiteles választ adni.⁵⁹ Hogy a molinizmus valóban megoldást nyújt-e az isteni gondviselés és az emberi szabad akarat problémájára, azt döntse el az olvasó. Ha nincs is meggyőző, az vitathatatlan, hogy a molinizmus, mint lehetséges teológiai rendszer, megbontja a kálvinizmus és arminianizmus status quo-ként emlegetett szotériológiai dichotómiáját, és bemutatja, hogy e két megközelítésen kívül létezhetnek más lehetséges magyarázatok is.

Végezetül valaki talán jogosan mondhatná, hogy a molinizmus által felvetett kérdések inkább filozófiai, mint teológiai jellegűek, ezért nem érdemes túl sok időt szánni rájuk. Fontos azonban megjegyezni, hogy a keresztény filozófia és teológia nincs olyan messze egymástól, mint azt egyesek hiszik. Elég, ha az egyháztörténetben a Szentháromság tanának kialakulására gondolunk, ahol a tant úgy kellett a keresztény teológusoknak megfogalmazni, hogy az akkori kor filozófiai miliójében élő emberek megértsék. Jézus azt parancsolta híveinek, hogy „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből.” (Mt 22,37) A jelen írás ezt a célt próbálta megvalósítani, különös tekintettel az elmére. A cikk írójának reménye, hogy ez a téma felkeltette az olvasó érdeklődését, és akár kritikusan, akár egyetértően (vagy a kettőt kombinálva) tovább gondolja az itt leírtakat, és ennek eredményét tudja majd hasznosítani a tanítói és a pásztori szolgálatban.

7. Irodalomjegyzék

- Adams, R. M. (1991): *An Anti-Molinist Argument. Philosophical Perspectives*, 5, 343–53.
- Anderson, M. B. (2011): *Molinism, Open Theism, and Soteriological Luck. Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, 47(3), 371–81.
- Arminius, J. (1986): *The Works of James Arminius. Translated by James Nichols*. Baker Book House, Grand Rapids, Mich.
- Barrett, M. (2010): *Salvation and Sovereignty: a Molinist Approach. Journal of the Evangelical Theological Society*, 53(2), 437–40.
- Campbell, T. J. (2006): *Middle Knowledge: A Reformed Critique. Westminster Theological Journal*, 68(1), 1–22.
- Craig, W. L. (2006): *Flint's Radical Molinist Christology Not Radical Enough. Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 23(1), 55–64.
- Craig, W. L. (2005): *Is 'Craig's Contentious Suggestion' Really So Implausible? Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 22 (3), 358–61.
- Craig, W. L. (1999): *'Men moved by the Holy Spirit Spoke from God' (2 Peter 1:21): A Middle Knowledge Perspective on Biblical Inspiration. Philosophia Christi*, 1(1), 45–82.
- Craig, W. L. (2001): *Middle Knowledge, Truth-Makers, and the 'Grounding Objection'. Faith and Philosophy*, 18(3), 337–52.
- Craig, W. L. (2003): *Response to David Myers. Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, 39(4), 421–26.
- Craig, W. L. (1987): *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*. Baker Book House, Grand Rapids, Mich.

⁵⁹ A cikkben leírtak továbbgondolásához ld. Irodalomjegyzék

- Engelsma, D. (2014): *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel: An Examination of the "Well-Meant Offer" of the Gospel*. Reformed Free Pub. Association, Grand Rapids, Mich.
- Flint, T. P. (1999): *A New Anti-Anti-Molinist Argument*. *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, 35 (3), 299–305.
- Flint, T. P. (1998): *Divine Providence: The Molinist Account*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Hasker, W. (2000): *Anti-Molinism Is Undefeated! Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 17(1), 126–31.
- Hasker, W., David B., Dekker, E. (eds.) (2000): *Middle Knowledge: Theory and Applications*. Peter Lang, New York.
- Helm, P., Terrance, T. L. (2009): *Does Calvinism Have Room for Middle Knowledge? A Conversation*. *Westminster Theological Journal*, 71(2), 437–54.
- Jensen, J. L. (2008): *The Grounding Objection to Molinism*. Umi Dissertation Publishing, Charleston, S.C.
- Keathley, K. (2010): *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*. B&H Academic, Nashville, Tenn.
- Kosciuk, C. J. (2010): *Human Freedom in a World Full of Providence an Ockhamist-Molinist Account of the Compatibility of Divine Foreknowledge and Creaturely Free Will*. Diss.
- Laing, J. D. (2004): *The compatibility of Calvinism and Middle Knowledge*. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47(3), 455–67.
- MacGregor, K. R. (2007): *A Molinist-Anabaptist Systematic Theology*. University Press of America, Lanham, Md.
- Martin, T. J. (2010): *Significant Responsibility Amidst Robust Providence: A Defense of Reformed Molinism as a Rapprochement Between Divine Election and Metaphysical Human Freedom*. Dissertation.
- Myers, D. B. (2003): *Rejoinder to William Lane Craig*. *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, 39(4), 427–30.
- Olson, R. E. (1999): *Don't Hate Me Because I'm Arminian*. *Christianity Today*, 43(10), 87.
- Page, F. S. (2006): *Trouble with the Tulip: A Closer Examination of the Five Points of Calvinism*. Riverstone Group, Canton, Ga.
- Perszyk, K. J. (2011): *Molinism: The Contemporary Debate*. Oxford University Press, Oxford; New York.
- Reitan, E. (2002): *Eternal Damnation and Blessed Ignorance: Is the Damnation of Some Incompatible with the Salvation of Any?* *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, 38(4), 429–50.
- Sproul, R. C. (1986): *Chosen by God*. Tyndale House Publishers, Wheaton, Ill.
- Sproul, R. C. (1997): *Grace Unknown: The Heart of Reformed Theology*. Baker Books, Grand Rapids, Mich.
- Timpe, K. (ed.) (2009): *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*. Routledge, London.
- Tomberlin, J. E. (1991): *Philosophical perspectives 5 Philosophy of Religion*. Ridgeview Publ. Co., Atascadero, Calif.
- Van Arragon, R. J. (2001): *Transworld Damnation and Craig's Contentious Suggestion*. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 18(2), 241–60.

AZ ÖRÖKÖSÖDÉS ÉS AZ ADOPCIÓ KÉPEINEK HASZNÁLATA A PÁLI LEVELEKBEN

SEBŐK JÁNOS¹

Absztrakt

Tanulmányomban két – minden történelmi korszakban létező és meghatározó – jogi folyamatot, nevezetesen az adopción és az örökösödést vizsgáltam meg Pál apostolnak a galatákhöz, illetve a rómaiakhoz írott levelében. Kiemelten foglalkoztam a két szakaszban előforduló görög és latin jogi kifejezések etimológiájával, melynek érdekében a görög nyelvű Szentírás mellett különböző klasszikus szerzők szövegeit is felhasználtam. Jogi tankönyvek segítségével szemléltettem az örökbefogadás és az örökösödés Pál leveleiben előforduló fajtáit. Kiemeltem a két szakasz szóhasználatára közti hasonlóságokat és különbségeket, és mindeközben igyekeztem rámutatni arra, hogy mi volt az apostol célja egy-egy jogi elem alkalmazásával.

Kulcsszavak: Pál apostol, adopció, örökösödés, római jog, filológia

1. Bevezetés

Első hallásra meglepőnek tűnhet, de tény, hogy számos jogi kifejezés fordul elő a bibliai szövegekben. Az Újszövetségen belül különösen Pálra jellemző ezek használata. Az apostol születésétől fogva római állampolgár volt (ApCsel 22,25–28), ami azt jelenti, hogy már a szülei is rendelkeztek római polgárjoggal. Pál tisztában volt a római jog szabályaival, és élt is annak lehetőségeivel, elég csak arra gondolnunk, amikor elégtételt követelt azért, mert ítélet nélkül megvesszőzték (ApCsel 16,37), vagy amikor a császárhoz fellebbezett (ApCsel 25,11).

A Galata levél mélyebb tanulmányozása közben döbentett meg, hogy az apostol milyen gyakran, illetve milyen szakszerűen használt jogi partikulákat leveleiben. Ekkor született meg bennem az a gondolat, hogy behatóbban is foglalkozzak a témával. Fontosnak tartom leszögezni, hogy mivel nem vagyok jogász, így elsősorban nyelvészi, másodsorban teológusi szemszögből vizsgálom meg a kérdést.

Jelen írásban a Gal 4,1–7² és a Róm 8, 14–17³ alapján két, Pál apostol által használt jogi képpel foglalkozok röviden: az örökösödéssel és az örökbefogadással. Bár több páli levélben is előfordul mind az örökösödés,

¹ Sebők János (sebjan112@gmail.com) a SJE-RTK ötödéves hallgatója, fő kutatási területe: római jogi elemek a páli levelekben, Augustinus és ellenfelei.

² „Mondom pedig, hogy a meddig az örökös kiskorú, semmiben sem különbözik a szolgáltól, jóllehet ura mindennek; Hanem gyámok és gondviselők alatt van az atyjától rendelt ideig. Azonképen mi is, mikor kiskorúak valánk, a világ elemei alá voltunk vettelve szolgálaként: Mikor pedig eljött az időnek teljessége, kibocsátotta Isten az ő Fiát, a ki asszonytól lett, a ki törvény alatt lett, hogy a törvény alatt levőket megváltsa, hogy elnyerjük a fiúságot. Mint-hogy pedig fiak vagytok, kibocsátotta az Isten az ő Fiának Lelkét a ti szíveitekbe, ki ezt kiáltja: Abba, Atya! Azért nem vagy többé szolga, hanem fiú; ha pedig fiú, Istennek örököse is Krisztus által.” A bibliai idézeteknél a Károli-fordítást használom.

³ „Mert a kiket Isten Lelke vezérel, azok Istennek fiai. Mert nem kaptatok szolgaság lelkét ismét a félelemre, hanem a fiúságnak Lelkét kaptátok, a ki által kiáltjuk: Abbá, Atyám! Ez a Lélek bizonyosságot tesz a mi lelkünkkel együtt, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekek, örökösök is; örökösei Istennek, örököstársai pedig Krisztusnak; ha ugyan vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt is dicsőüljünk meg.”

mind az örökbefogadás motívuma, ebben a két levélben jelenik meg egy rövid szakaszon belül egyszerre a κληρονομία és a υιοθεσία fogalom is. Minden bizonnyal a Galatákhoz írott levél keltezése a korábbi, így mindkét témát ezen íráson keresztül vizsgálom meg először, majd pedig a Római levél jelzett szakaszát veszem „gőrcső” alá, rámutatva a közöttük levő hasonlóságokra, illetve eltérésekre.

2. Az örökösödés és az örökbefogadás Pál apostol galatákhoz írott levelében

2.1 „Ameddig az örökös kiskorú”

Pál apostol a galatákhoz írt levelében először az öröklést említi, és csak pár verssel később ír az *adoptióról*. Ez talán furcsának tűnhet, de szem előtt kell tartanunk, hogy Pál a jogi elemekkel csupán hangsúlyozni próbálja az evangéliumi üzenetet, ezért nem ragaszkodik mereven a formulákhoz. Jó példa erre, amikor az öröklésről ír: erre az apa halála után kerül sor, azonban értelemszerűen Isten nem halt meg. Tehát miközben jogi elemeket keresünk a páli levelekben, nem függhetünk gőrcsően az analógiáktól. Az apostol az örökös (κληρονόμος) képét hozza elénk. Pál azt írja, hogy a kiskorú örökös semmiben sem különbözik a szolgától. Ez az állítás egy picit eltúlzott, vagy ahogyan H. D. Betz írja, „cum grano salis” van fűszerezve. Valójában egy bizonyos aspektusban érvényes ez a kijelentés, mégpedig, hogy sem a kisgyermeknek, sem a rabszolganak nincs önrendelkezési joga.⁴ Azért emeli ki Pál ezt a szempontot, hogy jobban érzékeltesse, hogy a még nem keresztyén ember nem szabad.⁵

A görög, ill. latin szöveg (νήπιος/parvulus) még pontosabban jelzi, hogy egy kisgyermekről van szó, aki ugyan már képes beszélni, de még messze van az önálló élettől, ezért gondozókra és gyámokra van szüksége. Két különböző kifejezést használ itt Pál. Ezek közül az első tökéletesen illik a római jogrendbe. Az *ἐπίτροπος*/tutor névvel illették a 7–14 éves korú gyermekek (impubes infantia maiores) gondozóit. Erre a kategóriára a korlátozott cselekvőképesség jellemző. Már ilyen korban is köthettek ügyleteket, melyekből egyoldalúlag jogot szereztek, ilyen például az ajándék elfogadásának joga. Olyan esetekben viszont, amelyekben a jogok mellett kötelezettségek is hárultak rájuk, gyámjuk hozzájárulására is szükség volt.⁶ Pál ezzel a kifejezéssel szemléletesen ábrázolja a Krisztus „előtti” ember függő és önállótlan állapotát.

Bármennyire is jól kapcsolódik az *ἐπίτροπος* kifejezés a jogi sémákhoz, ahogy az lenni szokott, a jelen esetben is árnyaltabb a kép. A *τρέφω* alapige táplál, gondoz jelentéssel bír, ebből kiindulva az *ἐπίτροπος* főnévre kifejezetten illik a gyám megnevezés. A gond akkor adódik, ha szemügyre vesszük a szó újszövetségi előfordulásait.⁷ Mindössze két alkalommal találkozhatunk a kifejezéssel az Újszövetségben, a Galata levélen kívül. Ezekben a versekben ez a szó egyáltalán nem egy kiskorút felügyelő gyámra utal, hanem vezető emberre, akinek főképp gazdasági feladatai vannak. Ha kitekintünk a klasszikus görög irodalomra, hasonló megállapításra juthatunk. Néhányszor azonban a Pál által használt értelemben is megtalálható az *ἐπίτροπος*. Ezek közül kiemelném, ahogy Thükididész használja ezt a szót A peleponnészosi háború című művében. Itt – akárcsak a Galatákhoz írt levél elején – teljesen egyértelmű, hogy gyermek melletti gyámról van szó, hiszen mindkét esetben konkrétan utal a kiskorúságra (*νέον ἔτι*, ill. *ἔτι παιδὸς ὄντος*).⁸

4 Betz 1989, 203.

5 „Mielőtt azonban elérkezett ez a hit, a Törvény őrzött bennünket, és egészen addig raboskodtunk, amíg Isten meg nem ismertette velünk az eljövendő hitet.” (Gal 3,23)

6 Földi-Hamza 2008, 226–228.

7 „Vele volt a tizenkettő és néhány asszony, akiket gonosz lelkektől szabadított meg, és betegségekből gyógyított meg: Mária, akit Magdalainak neveztek, akiből hét ördög ment ki, Johanna, Kuzának, Heródes egyik főemberének felesége, és Zsuzsánna, de sok más asszony is, akik szolgáltak neki vagyonukból.” (Lk 8, 2–3)

„Miután pedig beesteledett, ezt mondta a szőlő gazdája a munkások vezetőjének: Hívd ide a munkásokat, és fizesd ki a bérüket, az utolsók kezdve az elsőig.” (Mt 20,8)

8 „A lakédaimóniaknak – sem Pauszaniász ellenségeinek, sem az államnak – nem volt semmi határozott bizonyíté-

A másik szó még problémásabb. A magyar „gyám” fordítás ebben az esetben inkább a jogra való következtetés, mintsem a bibliai szöveg fordítása. A jog szerint ugyanis 14 éves kor után curator veszi át a tutor szerepét. Pál azonban más kifejezést alkalmaz. Az οίκονόμος/actor jelentése vagyongazd, intéző, de valójában nem is szükséges lefordítanunk, hiszen manapság nagyon divatos az ökonómus megnevezés is. Érdekes közelebről is megvizsgáljunk a szó újszövetségi előfordulásait. Pál az idézett szakaszon kívül három alkalommal folyamodik ehhez a kifejezéshez, ráadásul eltérő szituációkban alkalmazza. Rajta kívül csak Lukács és Péter apostol ír οίκονόμος-ról. A Róm 16,23-ban Pál, mint egy konkrét személy, Erasztusz, tisztségeként, a Tit 1,7-ben pedig a püspökökre vonatkozóan használja a szót. A legérdekesebb talán az 1Kor 4,1-ben való előfordulása, ahol a következőket írja: „Úgy tekintsen minket minden ember, mint Krisztus szolgáit és Isten titkainak sáfárait” (οίκονόμους μυστηρίων Θεοῦ). Mit akar ezzel a szóhasználattal üzeni Pál? Annyi bizonyos, hogy az οίκονόμος feladata vagyonnal, értékes dolgokkal van összefüggésben. Talán ezzel akar rámutatni arra, hogy az ígért örökségünk, vagy éppen Isten titkai, nagy értéket rejtjenek magukban.

Mielőtt lezárnánk a gyámság eredetének és feladatának boncolgatását, vessünk egy pillantást Platón munkájára, melyben részletesen leírja, hogy mikor és kit lehet gyámnak nevezni. „Akinak pedig gyermekei még kiskorúak és gyámokra van szükségük, ha az illető úgy hal meg, hogy végrendelezik, és gyámokat jelöl ki gyermekei számára, akik e tisztet készséggel elfogadják, annyi és olyan gyámot jelölhet ki, ahányat csak akar, és a gyámok kiválasztása a végrendelet rendelkezése szerint lesz érvényes; ha azonban vagy egyáltalán nem végrendelezett, vagy a gyámok kijelölése hiányzik a végrendeletből, akkor azok jogosultak a gyámi tisztre, akik az apai és anyai részről a legközelebbi rokonok, mégpedig kettő apai, kettő anyai részről, egy pedig az elhunyt barátai közül, s ezeket szükség esetén a törvények őrei válasszák ki az árvák számára.⁹ Szembetűnő, hogy mind ebben az idézetben, mind az egész műben sokszor használja a filozófus a gyám szót, de egyszer sem, mint οίκονόμος-t.

Pál, miután ismertette a jogi helyzetet, „lefordítja” az eddigieket. Amiképpen a kiskorú gyermek a gyámok fennhatósága alatt van, úgy Krisztus előtt a „világ elemei” (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) és a Törvény uralkodtak. Egyes vélemények szerint az „elemek” kifejezés alatt azt a négy „alkotóelemet” (föld, víz, tűz, levegő) kell érteni, amelyekből az ókori felfogás szerint a világ létrejött. A Tóra és a „világ elemeinek” összekapcsolása pedig arra utalhat, hogy az apostolnak egy zsidó gnosztikus tévtanítással kellett szembenézni a galáciai gyülekezetben.¹⁰ Mások, mint például H. D. Betz, vagy hazai oldalról Varga Zsigmond J. mellett érvelnek, hogy ezek az elemek nem csupán „materiális szubsztanciák”, hanem démonikus vagy angyali lények, melyeket sokszor kultikus tisztelet övezett.¹¹ Bármelyik magyarázatot fogadjuk is el, látnunk kell, hogy Pál gyakorlatilag párhuzamot von a „Törvény alatti” és az „elemek alatti” létezés, szolgaság között.¹² Meglátásom szerint ennek kettős jelentősége van. Egyrészt Pál egyformán megszólítja a zsidókat és a pogányokat, másrészt megmutatja, hogy egyik oldal útja sem vezet üdvösségre.

Pál a következő versben azt is leírja, meddig tart a kiskorúság: „az apa által megszabott ideig” (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός). A magyarázók többsége szerint az apostol itt a hellenisztikus jogra hivatkozik, ugyanis a római jogban nem az apa jelölte ki ezt az időpontot, hanem meghatározott ideje volt (ad vicesimum

ka, amely alapot nyújtott volna arra, hogy felelősségre vonják ezt a királyi családból származó s ekkoriban igen fontos tisztséget betöltő férfit, mert hiszen ő volt a még kiskorú királynak, Leónidasz fiának, Pleisztarkhosznak a nagybátyja s ennek folytán a gyámja.” A peleponnészoszi háború. I. 132.

„A molosszoszokat és az atintanesz népet a kiskorú Tharüpsz király gyámja, Szabülinthosz, a parauaiói népet pedig királyuk, Oroidosz vezette.” A peleponnészoszi háború. II. 80.

9 Platón: Törvények 924b.

10 Radl 1994, 90.

11 Betz 1989, 204.

12 Varga 1998, 71.

quintum annum completum).¹³ Valószínűleg azért választotta ezt a megoldást Pál, hogy még jobban érzékeltesse a párhuzamot a 4. verssel, amelyben az olvasható, hogy mikor eljön az idők teljessége, Isten elküldi a Fiút. Amint a földi apa kijelöli az idejét annak, hogy fia nagykorúvá váljon, így cselekszik a mennyei Atya is, amikor eljön az ideje.

2.2 „Hogy a törvény alatt levőket megváltsa, hogy Isten fiaivá legyünk”

Az apostol üzenetének illusztrálása céljából az örökbefogadást hozza fel példaként, ami közkedvelt beszéd-téma volt a korabeli Római Birodalom területén. Annál is inkább, mert a császárság kezdetén, a Iulius-Claudius dinasztia idején szinte kivétel nélkül adoptio útján került sor az uralom továbbvitelére. Iulius Caesar adoptálta Octavianust, aki már Augustusként hasonlóképpen járt el Tiberiussal, majd pedig Tiberius fogadta örökbe Caligulát. Itt megtörik a sor, mivel Claudius Caligula nagybátyja volt. Ezután azonban Claudius ismét visszatért az elődök útjára, ráadásul elég botrányos körülmények közepette. 50-ben – tehát Pál apostol munkásságának közepette – fogadta örökbe Nerót, annak ellenére, hogy Britannicus lévén saját fia is volt. Tovább borzolta a kedélyeket, hogy Nero eljegyezte Claudius lányát, Octaviát, aki az adoptiónak köszönhetően jogilag a testvére volt, ezért még a vérfertőzést tiltó ősi törvényt is hatálytalanították.¹⁴ Mindezek a dolgok közszájon forogtak, így ezeket a jogi kifejezéseket még az egyszerűbb emberek is könnyen értelmezheték.

Ebben a részben Pál nagyon precízen használja az örökbefogadás jogi formáit annak bemutatására, hogy miképpen lehetünk Isten gyermekei. A kiemelt versben Pál nem a megszokott *υιός* szót használja, mint a következő versben, vagy épp a 3,26-ban, ahol Isten fiainak (*υιοί θεοῦ*) nevezi a hívőket; hanem a *υιοθεσία* (adoptio) kifejezést, mely örökbefogadást jelent. Az egész Újszövetségben csak a páli levelekben találkozhatunk ezzel a szóval (a Galata levélen kívül még az Efézusiakhoz és a Rómaiakhoz írott levélben).

Ha a latin adoptio szó eredeti értelmére figyelünk egy kicsit – mely kiszemelés, kiválasztás jelentéssel is bír – még inkább hangsúlyossá válik, hogy Isten a cselekvő fél, Ő választ ki és fogad örökbe, nem pedig az ember választja Őt.¹⁵

Érdekesség, hogy sem a zsidó, sem a görög jog nem ismerte az örökbefogadás intézményét. Előbbi esetben az 5Móz 25,5–10 a mérvadó, mely a levirátus szabályait taglalja, és ezáltal akadályozták meg egyes családok kihalását. A görögöknél pedig ugyan létezett örökbefogadás, de az örökbefogadott gyermek jogilag nem lehetett egyenrangú a vér szerinti leszármazottal, sőt, eredeti családjával sem szakadt meg a kapcsolata teljesen.¹⁶

A római jogban apai hatalom háromféle módon keletkezhetett: 1.) törvényes római házasságból, 2.) örökbefogadás által, 3.) törvényesítéssel (ez csak később, a keresztény császárság korában alakult ki). A római jogban az adoptált gyermekek nem voltak hátrányos helyzetben, sőt, az örökösödésnél a vér szerinti utódok mellett ők is az első öröklési osztályba, azaz a sui heredes kategóriába tartoztak.¹⁷

A római jog szerinti örökbefogadás további két kategóriára oszlik. Az egyik az arrogatio, amikor egy önjogi személyt, a másik az adoptio, mely esetében pedig egy hatalom alatti személyt fogadtak örökbe. Pálnál a második, gyakoribb módszer jelenik meg. Ez az eljárás egy színleges eladással (mancipatio) és egy színleges

13 Földi-Hamza 2008, 227.

14 Burke 2006, 62.

15 Másfelől tény, hogy Pál apostol nem a latin, hanem a görög kifejezést használta. Tehát jelen esetben is helytálló D. A. Carson óvatosságra intő figyelmeztetése a túlzott etimologizálás kapcsán: „Először is nem azt állítom, hogy bármely szó bármit jelenthet. (...) Csak annyit állítok, hogy egy szó jelentését etimológiával nem lehet biztosan meghatározni.” Carson 2003, 34.

16 Lyall 1969, 459.

17 Földi-Hamza 2008, 246–248.

perrel (vindicatio filii) ment végbe.¹⁸ Mindezekre azért volt szükség, mert azt szimbolizálta, hogy megszűnik a régi atyai hatalom (patria potestas), és új jön létre. Pál leírásánál tökéletesen megfigyelhetők ezek az elemek: a törvény/világ elemei töltötték be a régi pater familias szerepét, és bírták a patria potestas-t. Krisztus váltásghalála által, mely a mancipatio-nak feleltethető meg, megvásároltatunk, következésképp megszűnik a korábbi atya (jelen esetben a törvény/világi elemek) uralma, és így Isten patria potestas-a alá kerülünk.

Varga Zsigmond találóan írja le ennek a folyamatnak a lényegét: „Ezért a kifejezésből már eleve következik az, hogy Isten valóban, lényegünk és lényünk szerint is fiaivá formál át bennünket (tehát – a reformáció korabeli kifejezésmóddal élve – nem csupán iustitia imputativa, „nekünk tulajdonított megigazulás”, hanem iustitia realis, „valóságos igazzá tétel” az, ami a megváltás által osztályrészünké válik).”¹⁹ Ezzel végbemegy az adoptio folyamata, melynek végén – amint Pál is írja – így szólíthatjuk Istent: „Abbá, Atya”. Az apa szót héberül és görögül is leírja az apostol. Ezzel mintegy demonstrálja, hogy az örökbefogadás lehetősége egyformán érvényes lehet zsidókra és pogányokra nézve is.²⁰

„Mivel pedig fiak vagytok, Isten elküldte Fiának Lelkét a mi szívünkbe, aki ezt kiáltja: »Abbá, Atyám!« – írja Pál a Gal 4,6-ban. Ha ezt a verset vizsgáljuk, szinte elkerülhetetlen, hogy ne tegyünk említést a Róm 8,15-ről: „Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét féljete, hanem a fiúság Lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: »Abbá, Atyám!«” A υιοθεσία kifejezés Római levélben való megjelenéséről a későbbiekben kicsit részletesebben is értekezem, azonban e két vers viszonyáról itt írok röviden.

Szembetűnő a hasonlóság a két igevers között, mégis vannak különbözőségek a Római, ill. Galata levélben megjelenő υιοθεσία metafora értelmezésében. Minderről Erin Heim részletesen értekezik Adoption in Galatians and Romans című könyvében. Szerinte a Galata levélben Pál jobban támaszkodik görög-római kulturális háttérhez, és egyfajta „vertikális dimenzió” szerint vázolja fel a υιοθεσία metaforát, melyben megjelenik a Szentháromság. Az Atya a kezdet, Ő küldte a Fiút, és végül eljött a Szentlélek.²¹ Ezzel szemben a Római levélben a horizontális dimenzió kerül előtérbe, mely a római gyülekezet eszkatologikus várakozásaihoz illeszkedik.²² Itt nem a hármasság, a logikus rendszer a lényeg, hanem az, hogy az adoptio révén a fiúsággal együtt a szenvedés is közös Krisztussal.²³

Mindezek ismét azt támasztják alá, hogy Pál apostol mennyire odafigyelt arra, hogy mondandójának képei igazodjanak aktuális hallgatóságának világához, ismereteihez. Meglátásom szerint éppen az a legfontosabb, miközben jogi szövegeket keresünk a páli levelekben, hogy lássuk, hogy az apostol jogi jártasságát mindig alárendeli az evangéliumnak, és eszközként használja fel, hogy azáltal is az igét magyarázza.

3. Az örökösödés és az örökbefogadás Pál apostol rómaikhoz írott levelében

3.1 „A fiúságnak Lelkét kaptátok”

Ami első látásra is szembetűnő, hogy ebben a levélben Pál megfordítja a sorrendet. Először ír a fiúságba (υιοθεσία) való fogadásról, majd pedig az örökösödésről ír. Mint fentebb említettem, messzemenő következtetéseket ebből nem lehet levonni, azonban érdemes megfigyelni, hogy a Galata levélben földi képekkel indít, a pogány

18 Uó. 247.

19 Varga 1998, 74.

20 Betz 1989, 211.

21 Heim 2017, 198.

22 Heim 2017, 248.

23 „Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek és örökösársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk” (Róm, 8,17)

népek és Ábrahám magjának egymás mellé állításával, s ez utóbbi kapcsán jegyzi meg, hogy ígéret által lehetünk örökösök. Ezzel szemben a Római levélben – pneumatológiai síkon közelítve meg a kérdést – a test, illetve a lélek szerinti élet kontrasztját mutatja be. Míg a Gal 4,4–5-ben azt írja, hogy Isten elküldte Fiát, hogy általa mi is Isten fiai (υιοί θεοῦ) lehessünk, addig a Róm 8,14-ben pedig azt, hogy azok Isten fiai, akiket Isten Lelke vezérel. Bolyki János kommentárjában a következőképpen magyarázza ezt a szakaszt: „A υιός θεοῦ ószövetségi zsidó kifejezés, Izrael minden fia Isten fia – így gondolták.²⁴ A keresztyénségben csak a keresztség által, a megváltás által leszünk Isten gyermekei.”²⁵ Kálvin még hozzátézi, hogy „a törvény alatt élő hívők is Atyának nevezték ugyan Istent, de nem olyan szabad bizalommal, mert távol tartotta őket a szentéltől a kárpit; most azonban, amikor Krisztus vére által megnyílt előttünk a bemenetel, bizalmasan és szinte tele torokkal dicsekedhetünk azzal, hogy mi Isten fiai vagyunk; s innen ered ez a kiáltás.”²⁶

Érdeemes megfigyelni, hogy a Róm 8-ban – a Gal 4-el ellentétben – a υιοί θεοῦ mellett egy másik kifejezés is megjelenik: τέκνα θεοῦ. Mi a különbség a kettő között? Russel D. Moore több lehetőséget is felvázol. Megemlíti, hogy többen úgy vélik, hogy a τέκνα (gyermekek) kifejezés mindkét nemre vonatkozik, szemben a υιός (fiú) szóval. Moore szerint azonban a υιός egyfajta rangként jelenik meg, és egy érett fiúra utal, aki már elért egy pozíciót, és bizonyos mértékben részese az atyai hatalomnak is. A τέκνον (gyermek) ugyanakkor egyértelműen alárendelt kapcsolati viszonyt sejtet, ahol a gyermek függ az apjától, vagy éppen a nevelőjétől, tanítójától.²⁷ Meglátásom szerint további üzenetet is rejthet ez a szóhasználat. A υιός szót gyakran használták az örökbefogadott gyermekek esetében is, a τέκνον kifejezés azonban a τίκτω (szülni) igét hordozza magában, ami így egy még közvetlenebb, mélyebb viszonyt tár fel.

Bármelyik magyarázatot fogadjuk is el, az mindenesetre világos, hogy egyrészt azt próbálja kifejteni az apostol, milyen kegyben részesít minket az Atya, másrészt milyen kötelezettségek járnak a fiúsággal.

3.2 Örökösársai Krisztusnak

Tanulmányom szempontjából nagyon fontos a következő vers is: „Ez a Lélek bizonyítást tesz a mi lelkünkkel együtt, hogy Isten gyermekei vagyunk.” (Rm 8,15) Pál itt egy olyan kifejezést használ, amely az Újszövetség könyvei közül egyedül a Római levélben fordul elő. A Károli fordítás jelen esetben nem a legérzékletesebben adja vissza a szó jelentését. A συναρτυρέω ige jelenik meg itt, melynek eredeti jelentése: együtt tanúskodik. A tanú szerepe (testis) rendkívül fontos a római jogban, különösképpen az öröklés kapcsán, ezt mi sem jelzi jobban, mint hogy a végrendelet (testamentum) kifejezés is a testis főnévre eredeztethető vissza. „A tanúk (testes) jelenléte, s az előttük történő ünnepélyes akaratnyilvánítás nem egyszerű formalitás, hanem messzemenő fontossága van: biztosítja ugyanis, hogy a halál bekövetkezte után legyenek olyan személyek, akik szükség esetén igazolni tudják az örökhagyó végakaratainak tartalmát, s azt, hogy az örökhagyó a végrendeletet milyen körülmények között tette”.²⁸ A Vulgatában Hieronymus a testimonium reddit szókapcsolatot használja, így lemarad az „együtt” előjárószo, amelyet meglátásom szerint nem véletlenül használ ez esetben Pál. A további versekben is láthatjuk majd, hogy Pál ezzel mintegy nyomatékot ad mondandójának. Még Kálvin is megjegyzi, hogy helytállóbb lenne a contestor ige használata, ennek viszont más jelentése is van²⁹, s ezért követi Hieronymus a fenti módszert.³⁰

24 Másfelől a mitologikus gondolkodásban is megjelenik ez a szókapcsolat, a görögök Zeusz gyermekeinek tartották az embereket. Pecsuk 2006, 197.

25 Bolyki 1994, 52.

26 Kálvin 2010, 203.

27 Moore 2009, 47–48. Ezt támasztja alá az is, hogy az ókori írók, mint például Homérosz vagy Hérodotosz előszeretettel használják a φίλε τέκνον megszólítást.

28 Földi-Hamza 2008, 624.

29 erősít, bizonyít, esdekel

30 Kálvin 2010, 204. Hieronymus egyébként a „csupasz” μαρτυρέω igét is a testimonium reddit kapcsolattal adja

Pál ezúttal másképp alkalmazza az öröklés képének szimbólumát, mint a Galatákhöz írott levélben, nem beszél sem gyámokról, sem gondozókról. Jelentős viszont a már említett „együtt” fogalom. Egymás után sorjáznak a következő kifejezések: συμμαρτυρέω (együtt tanúskodik), συγκληρονόμος³¹ (társörökös, együtt öröklő), συμπάσχω (együtt szenved), συνδοξάζομαι (együtt megdicsőül). Ráadásul a felsorolás első és utolsó szava csak a Római levélben fordulnak elő az Újszövetségben, tehát hapax legomenonoknak tekinthetők. Úgy gondolom, hogy az apostol szándékosan nyúl ezekhez a ritkán alkalmazott szókapcsolatokhoz. Az együttes cselekvés egyrészt megerősítőleg hat az adott szituációban, másrészt ünnepélyes hangulatot is kölcsönöz. Ez jelenik meg Sophoklés Élektirájában is, mikor a címadó hős találkozik halottnak hitt testvérel, így kiált fel: „Ó, drága szép nap!” Erre testvére, Orestés így felel: „Én is mondom (συμμαρτυρῶ): drága szép”.³² Az együtt tanúskodás minden kétséget kizár, mindent felülmúl, jelen helyzetben pedig ez különösen igaz, hiszen „maga a Lélek” tanúskodik. A συγκληρονόμος³³ kifejezés még az előző igénél is ritkábban jelenik meg irodalmi szövegekben, a συγκληρονομέω (együtt örökl) igei alak egyetlen egyszer fordul elő a Septuagintában, Jézus, Sirák fia könyvében, ebben az igeversben azonban meglehetősen hasonló gondolat jelenik meg, mint a Róm 8,17-ben.³⁴ A következőképpen hangzik a Sir 22,23 a Szent István Társulat fordításában: „Légy hú barátodhoz, hogyha tönkremegy is, hogy majd szerencséjében is részed lehessen. Tarts ki mellette nélkülözésében, hogy örökségében is osztozhassál vele (ἐν τῇ κληρονομίᾳ αὐτοῦ συγκληρονομίης).”

A római jogban az öröklésnek két szakasza volt: az örökség megnyílása (delatio hereditatis), ami az örök-hagyó halálával következik be; valamint annak megszerzése (acquisitio hereditatis).³⁵ A pater familias bizonyos esetekben feltételeket is felállíthatott az örökösével szemben.³⁶ Ilyen „feltételként” fogható fel az, hogy a társörökösöknek együtt kell szenvedniük Krisztussal. Vagy, ahogy a nagy reformátor írja: „Isten öröksége azért a miénk, mert kegyelemből gyermekeivé fogadott minket; és hogy az örökség felől kétség ne legyen, annak birtoklását már ráruházta Krisztusra, akinek mi résztársainvá lettünk; Krisztus pedig éppen a kereszt által jutott hozzá az örökséghez, tehát nekünk is ezen a módon kell hozzájutnunk.”³⁷

4. Befejezés³⁸

Összefoglalásképpen három dolgot szeretnék még megjegyezni. Először is, hogy a családok, dinasztikák továbbélése mennyire fontos volt az antikvitásban. Még mai világunkban is sokan megpróbálják visszavezetni

vissza.

31 Az együtt öröklés nem jelenti azt, hogy Jézussal teljesen egyenrangúvá válhatunk, hanem amint a Róm 8,29-ben is olvashatjuk, Jézus az elsőszülött a sok testvér között (εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς). Ugyanakkor azt is hozzá kell tennünk, hogy a primogenitúra intézménye a római jogban még nem igazán játszott annyira meghatározó szerepet, mint később a középkorban.

32 Sophoklész 2004, 242.

33 Érdekes, hogy a szó latin tükörfordítása (coheres) – amit Hieronymus is alkalmaz – ezzel szemben meglehetősen elterjedt volt a római irodalomban. A Pál apostolt mintegy egy évszázaddal megelőző Marcus Tullius Cicero gúnyosan alkalmazta Verresre, aki ellen több beszédet is intézett: „Semmi sem hiteltelenebb, mint ha egy városi praetor hivatalgyakorlása során azt a jogelvet állítja fel, hogy a praetornak mindenki örököstársává kell válnia, aki örökséghez jut! (omnibus quibus hereditas venerit coheredem praetorem esse oportere.)” Cicero: In Verrem. II. 1. 127.

34 „Krisztusnak pedig társörökösei – ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.”

35 Földi-Hamza 2008, 603.

36 P. Szabó 2012, 30.

37 Kálvin 2010, 205.

38 Tanulmányomban a Pál által használt örökbefogadással kapcsolatos képeket a római jog alapján magyarázom, azonban meg kell említeni, hogy egyes kutatók más nézőpontot képviselnek. John M. Scott Adoption as sons of God című művében amellet érvel, hogy a görög υἰοθεσία szó nem feltétlenül azonosítható az adoptio kifejezéssel. Scott Pál apostol adopcións metaforáját nem görög-római, hanem inkább zsidó háttérre vezeti vissza, a 2Sám 7,14-t („Atyja leszek, és ő a fiam lesz.”) hozva fel példaként. Ld.: Kyu Seop Kim: Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules.

felmenőiket minél részletesebben, az ókorban azonban ez hatványozottan igaz volt, elég, ha csak az ószövetségi nemzetségtáblázatokra vagy az egyiptomi, római uralkodók dinasztiáira gondolunk. Létfonosságú volt, hogy a „név” továbbéljen, és ebből kifolyólag mind az örökbefogadás, mind az örökösödés kérdése a mainál sokkal nagyobb hangsúllyal bírt. Ennek köszönhetően a Pál által használt képek ismertek és hatásosak voltak.

Másodszor, látnunk kell, hogy az apostol mindig figyelt arra, hogy egy-egy adott gyülekezetet milyen gondolatok, problémák foglalkoztattak, s ennek tükrében domborította ki a mondanivalóját. Esetünkben is, hasonló motívumokat nem teljesen ugyanazon a módon alkalmazott. A galáciai gyülekezetben a zsidó- és pogánykeresztyének közötti eltérésekből fakadó viták vetettek fel kérdéseket, ennek megfelelően az örökség témáját is ebből az irányvonalból közelítette meg az apostol. Ezzel szemben római gyülekezet számára, – amelyben jellemző volt az eszkatologikus váradalom – a test és a lélek harcát vette kiindulópontjául.

Harmadszor, bár a két szakasz jogi szóhasználatában néhány különbség is felfedezhető, ezek azonban csak azt támasztják alá, hogy az apostol minden esetben úgy nyúl egy-egy jogi elemhez, hogy azokat csak eszközként alkalmazza üzenete szemléltetéséhez. Nem az a célja, hogy teljes mértékben megfeleljen a jogi terminusoknak, hanem az, hogy azokat felhasználva megértesse olvasóival azt a csodálatos és megdöbbentő folyamatot, amely által Istent Atyánknak szólíthatjuk, és Jézus Krisztus örökösársai lehetünk.

Jelen munkát Magyarország Collegium Talentum 2018 programja támogatta.

5. Irodalomjegyzék

- Betz, H. D. (1989): *Galatians (Hermeneia: a critical & historical commentary on the Bible)*. Fortress Press, Minneapolis.
- Bolyki, J. (1994): *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*. A Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Nyomdája, Budapest.
- Burke, T. J. (2006): *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor (New Studies in Biblical Theology)*. IVP Academic, Downers Grove, Illinois.
- Földi A., Hamza, G. (2008): *A római jog története és intézményei*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Heim, E. M. (2018): *Adoption in Galatians and Romans (Biblical Interpretation)*. Brill, Boston.
- Kálvin, J. (2010): *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- Kim, K. S. (2014): *Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules. Biblical Theology Bulletin*, 44(3), 133–143.
- Lyall, F. (1969): *Roman Law in the Writings of Paul: Adoption. Journal of Biblical Literature*, 88(4), 458–466.
- D. Moore, R. (2019): *Adopted for Life: The Priority of Adoption for Christian Families and Churches*. Crossway Books, Wheaton.
- Pecsuk, O. (2009): *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Kálvin Kiadó, Budapest.
- P. Szabó, B. (2012): *Segédanyag a római öröklésjog tanulmányozásához*. Szent István Társulat, Budapest.
- Radl, W. (1994): *Galata levél*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.
- Scott, M. J. (1992): *Adoption as sons of God*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Varga, Zs. J.: *A galatákhöz írt levél*. Kálvin Kiadó, Budapest.

Nemzetközi misszió

ÖRÖMHÍR A BECSÜLET-SZÉGYEN KULTÚRÁK SZÁMÁRA¹

JAYSON GEORGES²

Felfedezni Isten küldetésének egy kiemelt aspektusát

A szégyen akadályozza Isten tervét a világban. Isten küldetésének a része a szégyen eltávolítása és a becsület helyreállítása. A becsület és a szégyen az evangélium velejárói és létfontosságúak a keresztyény misszióban.

Kezdetben: a családunk története

Isten az embert dicsőséggel és tisztességgel teremtette (Zsolt 8,6). Ádám és Éva tiszteletben álló társuralkodók voltak, meztelenül és szégyen nélkül (2Móz 2,25). Ezután belépett a történetbe a szégyen. Miután Ádám és Éva engedetlenek voltak Isten felé, elrejtőztek és eltakarták magukat – ezek a szégyen fémjelei. Az embercsalád a hitelét veszítette Isten előtt, és kitiltatott a jelenlétéből. Hogy ezt a szégyent eltöröljék, az emberek a kulturális rendszereket manipulálják, hogy „nevet szerezzenek maguknak” (1Móz 11,4).

A szégyen nem csak nem-nyugati kontextusban jelenik meg. Az emberek minden kultúrában méltatlannak érzik magukat, és félnek a mások általi elutasítástól, mert mindannyian „szűkölködünk az Isten dicsősége nélkül” (Róm 3,23).

A nyugati szégyen leleplezése

A nyugati gondolkodásmód a szégyent régóta a „civilizáció előtti” kultúrákkal azonosítja. Ugyanakkor a médiában zajló párbeszédnek fényt derítenek a szégyen kiemelkedő jelenlétére a nyugati kultúrákban:

- Brene Brown legjobbra értékelt TED előadásait a szégyenről több, mint 30 millióan tekintették meg.
- Andy Crouch a Christianity Today (Kereszténység ma) című folyóirat 2015. márciusi számában megjelent „The Return of Shame” (a szégyen visszatér) című cikke szerint „a kultúránk jelentős részei egy posztmodern becsület-szégyen kultúrára kezdenek hasonlítani”.³
- Nem kevesebb, mint négy különböző, 2016-ban publikált keresztyény könyv viseli a *Szégyen nélkül* címet.⁴
- Az „internetes megszégyenítés” problémája gyakran vitatott a New York Times cikkeiben, TED előadásokon és sikerlistás könyvekben.⁵

1 A tanulmány eredeti angol verziója a Lausanne Global Analysis 2017 márciusi számában jelent meg, és a Lausanne Global Analysis engedélyével kerül publikálásra magyar nyelven. Az eredeti folyóirat kéthavonta megjelenő, és ingyenesen hozzáférhető kiadványáért a www.lausanne.org/analysis weboldalra érdemes ellátogatni.

2 A cikket Szabó Tünde fordította magyar nyelvre.

3 Andy Crouch, 'The Return of Shame', Christianity Today, March 2015.

4 Christine Caine, *Unashamed: Drop the Baggage, Pick up Your Freedom, Fulfill Your Destiny* (Grand Rapids: Zondervan, 2016); Tracy Levinson, *Unashamed: Candid Conversations About Dating, Love, Nakedness and Faith* (TBL Publishing, 2016); Lecrae Moore, *Unashamed* (B&H Books, 2016); Heather Davis Nelson, *Unashamed: Healing Our Brokenness and Finding Freedom from Shame* (Wheaton: Crossway, 2016).

5 Jon Ronson, 'How One Stupid Tweet Blew Up Justine Sacco's Life', The New York Times, February 12, 2015,

A nyugati kultúra egyre inkább szégyen-központúvá kezd válni. Mindeközben a nyugati kereszténység a megváltás törvényi vonatkozásait hangsúlyozza, mint a bűnök megbocsátása és az ártatlanság. A misszióknak nyugati kontextusban megoldást kell nyújtania azok számára, akik azt mondják, „ha igaz vagyok, akkor sem emelhetem föl a fejem. Eltölt a szégyen” (Jób 10,15).

A becsület-szégyen kultúrák globális arca

A becsület és a szégyen jelentős szerepet játszik a fejlődő világ kultúráiban, ahol ezek a morális értékek alkotják a mindennapi élet működési rendszerét. Az emberek igyekeznek elkerülni a szégyent és a közösség szemében státuszt szerezni. Négy globális jelenség teszi szükségessé a becsület és a szégyen megnövekedett szerepét a huszonegyedik századi teológiában és misszióban:

Globális kultúra típusok. Ahogy a Global Mapping International alábbi térképén látható, a világon a legtöbb ember számára a becsület-szégyen típusú kultúra domináns.⁶ A kultúra formálja az emberek tapasztalatát a bűnről (pl. büntudat, szégyen) és az elképzelését a megváltásról (pl. megbocsátás, becsület), éppen ezért a keresztény misszióknak számolniuk kell a becsület-szégyen kultúrák globális jelentőségével.

Globális migráció. Amerika és Európa lakói most kezdenek találkozni a becsület-szégyen kultúrákból érkezőkkel. A nemzetközi diákok, menekültek és bevándorlók áradata megváltoztatta a nyugati népesség felépítését.⁷ A becsület és a szégyen megértése segít a keresztényeknek engedelmessé válni a legnagyobb parancsolatnak, szeretni felebarátainak a világ minden tájáról.

Globális kereszténység. A keresztények egyre növekvő hányada származik becsület-szégyen kultúrákból. Ez a változás a globális kereszténységben a kontextus folyamatos felülvizsgálatát vonja maga után. A globális egyháznak olyan teológiát kell megfogalmaznia, amely felkészíti a fejlődő világ keresztényeit, hogy a saját, becsület-szégyen jelenségekkel terhelt társadalmi-kulturális környezetükben kövessék Jézust.

El nem ért embercsoportok. A becsület és szégyen különösen azon embercsoportok kulturális nézeteit hatja át, akiknek az evangéliumhoz való hozzáférése korlátozott, vagy egyáltalán nincs. A bibliai misszió kutatás becsület-szégyen kontextusban stratégiai fontosságú annak érdekében, hogy betöltsük a „Nagy Elhívást” minden nemzet között, különösen a „10/40 ablakban”.

A becsület és a szégyen globális jelenléte misszió kutatási felülvizsgálatot igényel. Timothy Tennent szerint „a Krisztuson kívüli, büntudat, félelem és szégyen által meghatározott emberi identitás mélyebb bibliai megértése Krisztus kereszten elvégzett munkájának egy nagyobb és átfogóbb megbecsülését eredményezheti.”⁸

<http://www.nytimes.com/2015/02/15/magazine/how-one-stupid-tweet-ruined-justine-saccos-life.html>; Jennifer Jacquet, *Is Shame Necessary?: New Uses for an Old Tool* (New York: Pantheon, 2015); ‘The Outrage Machine’, *The New York Times*, June 19, 2016, <http://www.nytimes.com/video/us/100000004467822/the-outrage-machine.html>; Monica Lewinsky, *The Price of Shame*, accessed June 22, 2016, http://www.ted.com/talks/monica_lewinsky_the_price_of_shame; ‘Shame on You(Tube)’, *CBC News*, accessed June 22, 2016, <http://www.cbc.ca/radio/ideas/shame-on-you-tube-1.3086407>.

⁶ ‘Culture’s Color, God’s Light’, *Global Mapping International*, 2016, <http://www.gmi.org/services/missiographics/library/honor-shame/>. The data is based on the initial 8,500 results from <http://theculturetest.com>.

⁷ Editor’s Note: See article by Sadiri Joy Tira entitled ‘Diasporas from Cape Town 2010 to Manila 2015 and Beyond’ in the March 2015 issue of *Lausanne Global Analysis*.

⁸ Timothy Tennent, ‘Anthropology: Human Identity in Shame-Based Cultures of the Far East’, in *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church Is Influencing the Way We Think about and Discuss Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007), 92

Isten méltóságának megoldása⁹

Isten vágya, hogy méltósággal áldja meg a nemzeteket és megossa a nevét a népével. A státusz visszaállítása, amelyre minden ember vágyik, kulcsszerepet játszik Isten missziójának történelmében.

Isten Ábrahámot egy megbecsült életre hívta el – hatalmas család, nagy név, áldások, isteni védelem a megszégyenüléstől (1Móz 12,1–3). Ezek a szövetségi ígéretnek kiterjednek Izraelre is. Egy nemzetnyi megvetett szolga Isten kincsvé vált, „hogyan fölébe emeljen téged hírből, névből és dicsőségben minden nemzetnek” (5Móz 26,19). Isten népe a kiválasztott, aki közvetíti Isten dicsőségét minden nemzet felé.

Isten Fia elhagyta a menny dicsőségét, hogy Isten megmentő méltóságát elhozza minden ember számára. Jézus bizonyítást tett Isten igazi megbecsüléséről azzal, hogy megosztotta a kenyerét a kívülállókkal, meggyógyította a kivetettek, és megszégyenítette a gyalázkodókat. A kereszten – a hatalmas megaláztatás szimbólumán – elhordozta a szégyenünket és visszaállította a becsületünket. Így most „aki hisz benne nem szégyenül meg” (Róm 10,11), mert Jézus megosztja a dicsőségét a népével (Jn 17,22, Róm 8,14–18, Zsid 2,10).

Becsület és szégyen a kortárs misszióban: gyakorlati javaslatok

Jézus eltörli a szégyent és megbecsülést szerez az embercsoportoknak. Az egyház folytatja Isten küldetését, hogy minden nemzetet megáldjon Isten méltóságával.

A becsület és szégyen társadalmi-teológiai jelenségek, amelyek a bibliai misszió összes részletére hatással vannak. Isten népének fel kell ismernie, hogyan tudja különböző kontextusokban megtestesíteni és hirdetni Isten megmentő megbecsülését. Pál, Péter és János ugyanezzel a kihívással néztek szembe a korai egyház vezetésekor. Az írásaik (különösen a Római levél, Péter első levele és a Jelenések) bibliai példákat hoznak a misszióra a becsület-szégyen kontextusban.

Néhány kezdeti javaslat a becsület és a szégyen beépítésére a kortárs misszió hét területébe:

- ***Evangelizáció.*** Az evangélium nyugati típusú előadása, amely a bűnök megbocsátását hangsúlyozza, kevés hatást tud gyakorolni azoknak az életére, akiket a szégyen befolyásol. Az evangélium kimondja, hogy mindenki megszégyenülve áll Isten előtt, de Jézus Krisztus egy megbecsült státuszt ajánl azáltal, hogy Isten családjának tagjai lehetünk. Fel kell adnunk a világi becsület hajszolását, és Istentől kell méltóságot szereznünk. A bibliai hit azt jelenti, teljes hűséggel becsüljük Jézust.
- ***Tanítványozás.*** A becsület és a szégyen nem csupán kulturális nyomás, hanem azoknak az értékeknek a kifejeződése, amelyek egy ember világnézetét formálják. Így a becsület és a szégyen elengedhetetlen a tanítványozáshoz.¹⁰ Jézus követése azt jelenti, hogy átvesszük Isten becsületkódexét az élet minden területén, és megtanuljuk azt értékelni, amit Isten értékesnek tart. Az Isten által értékelt méltóság erőt ad a keresztényeknek, hogy ellenálljanak a kulturális megszégyenítésnek és Isten nevének a dicsőségéért éljenek, még a megalázó üldöztetés közben is (ApCsel 5,41, 1Pt 4,13–15).
- ***Békítés.*** A becsület-szégyen kontextusban a becsület visszaállítása előfeltétele a békülésnek. Emberek megszakítanak kapcsolatokat, ha úgy érzik, nem tisztelik

⁹ For a fuller discussion of honor and shame in salvation-history and Christian theology, see Jayson Georges and Mark D. Baker, *Ministering in Honor-Shame Cultures: Biblical Foundations and Practical Essentials* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 67–116.

¹⁰ Jackson Wu, 'Does the "Plan of Salvation" Make Disciples? Why Honor and Shame Are Essential for Christian Ministry', *Asian Missions Advance* (January 2016), 11–17.

őket, a tekintély visszaállítása pedig elősegíti a békét. A nyugati büntető igazságszolgáltatás megközelítése súlyosbítja a szegény problémáját azzal, hogy példát statuál az elkövetőn. Ugyanakkor a „visszaállító igazságszolgáltatás” gyakorlata a közösségbe való visszaintegrálódásra helyezi a hangsúlyt, és így talán hatékonyabb eszköze lehet a békítésnek egy szegény-érzékeny környezetben.¹¹

- **Fejlődés és támogatás.** A szegénységnek pont annyira része a társadalmi elszigeteltség és a szegény, mint az éhezés. Az ingyen alamizsna növeli a megaláztatást. A feltörekvő missziós paradigmák több megbecsüléssel közelítik meg a szegénységet. Az Üzlet mint Misszió (Business as Mission. BAM) méltóságot megőrző munkákat kínál.¹² A vagyonalapú közösségfejlesztés (Asset-based community development, ABCD) megerősíti az emberek veleszületett méltóságát azzal, hogy a saját eszközeikből indulnak ki. A hatékony fejlődés növeli az emberek társadalmi tőkét.
- **Partnerség.** A nyugati ember hasonlóan közelíti meg a szolgálatot, mint az üzleti szerződéseket (pl. egyetértési nyilatkozatok, meghatározott célok, aláírt megállapodások). Egy becsület-szegény környezetben ez a megközelítés összezavaró és sértő lehet, minimális partneri kapcsolatot feltételez. A pénzügyi kapcsolatoknak magában kell foglalniuk a pártfogolás dinamikáját – a tehetőseknek morális kötelessége nagylelkűen adakozni, a pártfogolt pedig nem anyagi jellegű forrásokkal viszonzozza ezt, mint a megbecsülés és a hűség. A pártfogolás rendszere felelősségteljesen használható egy királyság céljaihoz.¹³
- **Börtön szolgálat.** Dr. James Gilligan pszichiáter azt nyilatkozta „még nem láttam olyan komolyan erőszakos cselekedetet, amelyet nem a szegény és a megalázottság érzése, a tisztelet érzésének hiánya és a kigúnyoltság érzése váltott ki, és ami nem a hitelvesztés visszafordítására tett kísérletet mutatna.”¹⁴ A bűnözők szegényteljes számkivettként élnek a bűn elkövetése előtt és után is. A börtön szolgálatnak számolnia kell a szegénnyel az erőszak körforgásában.
- **Gyülekezet plántálás.** A legtöbb ember egy hívő rokonon vagy a keresztyén közösségen keresztül talál el Jézushoz. A becsület-szegény kultúrákban a kapcsolatok (jobban, mint a tények) befolyásolják a döntéseket az életben. Jézus követése azt jelenti, a hűségünk és rokoni kötelezettségeink áthelyeződnek Isten közösségébe. Az emberek érezhetően megtapasztalják Isten megbecsülését a gyülekezetben.

A becsület és a szegény pozitív irányba építheti a keresztyén misszió más területeit (pl. tanácsadás, etika, teológia oktatás, pásztor képzés, orvosi ellátás) és közönségét (pl. egyetemi hallgatók, menekültek, banda tagok, LMBTQ, muszlimok).

Konklúzió

Isten missziójának a része a megalázottak méltóságának visszaállítása. A becsület és szegény teológiai jelenségei elengedhetetlenek az evangélium és a keresztyén misszió szempontjából.

11 Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse, PA: GoodBooks, 2015).

12 Mats Tunehag, 'Business as Mission', *Lausanne Global Analysis* 2:5 (Nov 2013).

13 Editor's Note: See article by Phill Butler entitled 'Is Our Collaboration for the Kingdom Effective?' in the January 2017 issue of *Lausanne Global Analysis*.

14 James Gilligan, *Violence: Reflections on a National Epidemic* (New York: Vintage, 1997), 110.

AZ EVANGELIZÁCIÓ ÉS APOLOGETIKA ZAVARA – JÉZUSHOZ VEZETNI AZ EMBEREKET¹

BECKY RIPPERT²

Az evangelizáció és az apologetika kapcsolatát illetően a globális egyházban bizonytalanság uralkodik. Hallottam ezt pásztorok, szolgálók, munkások, és más hívők szájából a világ minden táján. Láttam, amikor hinni kezdtem és megpróbáltam a barátaimat Krisztushoz vezetni.

Bemutatok egy elméleti modellt, amely megváltoztatta az életem, és úgy tapasztaltam, hogy pontosan megfelel a bibliai irányelveknek, csak úgy, mint a teljesebb bibliai narratívának. Az *Apologetika spektrumon* három tevékenység található, amelyekkel a hívők elérhetik a még nem hívőket: *Megkérdőjelezés*, *Meggyőzés* és *Kijelentés*.

A megkérdőjelezés szakaszában a hívőnek lazítania kell a kötelékeken. A célja, hogy olyan kérdéseket és gondolatokat vessen fel, amelyek kizökkentik a szkeptikusokat. Jézus sokat használta ezt a megközelítési módot, és a kérdései azt mutatták, hogy odafigyelt. A kérdései felkavarók voltak, mert felnyitotta a problémát és megragadta a lényegét. Megbeszélni a népszerű világi filmeket, zenét, művészetet – közben a lelkiismeretünket Isten előtt tisztán tartva – fantasztikus eszköz lehet a beszélgetés elindítására. Lehet, hogy nem mindig fogsz eljutni az evangéliumig, de ez egyáltalán nem baj.

A meggyőzésnek része a meghallgatás, és a keresztyén világnézet igazságának és megbízhatóságának megindoklása is. A saját pozíciódat véded meg azzal, hogy megosztod a hited mögött álló okokat. Ez történhet például néhány kiváló érv bemutatásával a szkeptikusok felé amellet, hogy miért fogadjuk el a Bibliát Jézus valódi képeként. De akár olyan egyszerű is lehet, mint megosztani, milyen hatalmas változást hozott a saját életedbe az Istennel való kapcsolat. Ha visszanezel azokra a kérdésekre vagy ellenvetésekre, amelyeknek a megválaszolását kérték tőled, rejtett, vagy személyesebb aggályokat fedezhetsz fel. A kérdések mögött mindig van egy másik kérdés, és csak figyelned kell és néhány jó kérdést feltenni, hogy ezt megtaláld. Így amikor beszélünk és felkínáljuk az apologetikánkat, oda célozhatunk, ahol a másik van – a szívéhez. Ezt tette Jézus is, egyénenként kezelte az embereket, különböző kérdésekkel és aggályokkal.

A kijelentéshez az evangélium központi üzenetének kibontása szükséges. Óvatosan kell kezelni az Igét, hogy a Biblia üzenetét hűségesen feltárhassuk, és ez segíthet megbizonyosodnunk abban, hogy mi magunk tényleg értjük, mi valójában az evangélium (ld. 1Kor 15,1–4). Jézus sok különféle emberrel beszélt, de mindig rá tudott világítani, hogy szükséges döntést hoznunk arról, hogyan válaszolunk Isten munkájára. Körültekintőbben kell megvizsgálnunk, hogy az üzeneteink és tanításaink hogyan hangozhatnak egy még nem keresztyén számára, és a kommunikációnk stílusát és hangját gyakran jelentős mértékben ehhez igazítanunk, hogy ugyanazt az evangéliumot hirdethessük olyan szavakkal és gondolatokkal, amelyek ismerősek számukra (ahogyan Pál tette az Apostolok Cselekedetei 17. fejezetében).

¹ A tanulmány eredeti angol verziója a Lausanne Global Analysis 2016 szeptemberi számában jelent meg, és a Lausanne Global Analysis engedélyével kerül publikálásra magyar nyelven. Az eredeti folyóirat kéthavonta megjelenő, és ingyenesen hozzáférhető kiadványáért a www.lausanne.org/analysis weboldalra érdemes ellátogatni.

² A cikket Szabó Tünde fordította magyarra.

Az *Apologetika spektrum* tehát a misszió egy olyan értelmezését mutatja be, amely összeházasítja az evangelizációt és az apologetikát. Az eddig bemutatott modell azonban egy dolgot kihagy: Isten szerepét. Ez Isten megmentő szerelmes története, nem a miénk. Ezért fenn kell tartanunk egy imával telt párbeszédet Istennel miközben kinyúlunk mások elé, és az találhatjuk, hogy a Szentlélek felnyitja a másik ember lelkét és bepillantást enged nekünk, ahogy imádkozunk.

A globális egyháznak szüksége van rá, hogy a missziós munkánk barátságosabb, meggyőzőbb és bibliaibb legyen. Az *Apologetika spektrum* egy hatékony és bibliai módszer arra, hogy elérjük a világot Krisztusért. Bátorítanálak, hogy lépj ki a világba, találd kreatív módokat arra, hogyan érd el és győzd meg az embereket és hogyan jelentsd ki az evangéliumot, és ne feledd, hogy Isten sokkal nagyobb, mint a hibáid, és mindig el tudja kapni, amit te elejtesz.

A technológiai összekapcsoltság korában mindenki, aki rendelkezik egy webkeresővel láthatja, hogy az egyház tagjai egy izgalmas és komoly közös evangéliumi alapon állnak. Természetesen kihívások mindig vannak, és nem szabad figyelmen kívül hagynunk a kapcsolatainkat fenyegető összezavarodást, amely az evangéliumot próbálja megrontani, különösen a médiában. Ez az óvatosság azonban ne oltsa ki a lelkesedésünket – nagyon sok mindent tudunk ünnepelni és méltányolni. És mégis, míg ez a széleskörű egyetértés – a történelmi evangéliumot illetően – könnyen feltárható, van egy komoly akadály.

Az apologetika és az evangelizáció félreértése

Arra kezdtem gyanakodni, hogy a globális egyházban bénító félreértés van az apologetika és az evangelizáció közötti kapcsolatáról. Gyakran észrevehettem ezt a több mint 450 jelölt történeteiben, akikkel az elmúlt hét év alatt az Oxford Keresztény Apologetika Központ (Oxford Centre for Christian Apologetics, OCCA) számára készítettem interjút. Hallhattam pásztorok, szolgálók, munkások, és más hívők szájából a világ minden táján. Láthattam, ahogy filozófia hallgatóként hitre tértem, és megpróbáltam a barátaimat Krisztushoz vezetni. Nagyon is valós a zavar az evangelizációval kapcsolatban, és még mélyebb a félreértés az apologetikáról.

Mi a misszió? Mi az apologetika? Egy nem lelki dolog? Mi az evangelizáció? Hogyan működik? Meg kéne osztanom az okaimat arra, miért hiszek?

Ahelyett, hogy beleugranék az ógörögből származó definíciókba, bemutatok egy elméleti modellt. A felfedezése megváltoztatta az életem, és úgy tapasztaltam, hogy pontosan megfelel a bibliai irányelveknek, csak úgy, mint a teljesebb bibliai narratívának. Lehetséges, hogy rosszul értelmezzük az evangelizációt, ha az „egy méret mindenkinek” megközelítésünk ellentétes azzal, hogy Krisztus képes volt 290 embernek egyedi kérdéseket feltenni. Vagy ha párhuzamba állítjuk Pál zsidókkal és görögökkel alkalmazott különböző taktikáival, hogy az Apostolok Cselekedetei 17. fejezetében lévő beszédét már ne is említsük.

Az apologetika spektrum

A modellt, amit az evangelizáció és az apologetika kapcsolatának megértésére használok, Dr. Andrew Fellows-tól kaptam (korábban a LAbri munkatársa, jelenleg a *Christian Heritage*-é, Cambridge, Egyesült Királyság). Ő ezt *Apologetika Spektrum*nak hívja³. Egyszerre gyakorlati és bibliai, de nem az a célom, hogy megvédjem az álláspontját, vagy hogy egy átfogó teológiai védelmet mutassak be. Andrew szerint három tevékenység-típus van, amelyekkel a hívők elérhetik a még nem hívőket: *Megkérdőjelezés*, *Meggyőzés* és *Kijelentés*.

3 Ez a modell írásban még semmilyen formában nem került publikálásra.

1. Megkérdőjelezés – felkapcsolni a villanyt, kérdéseket feltenni, ajtókat kinyitni, részt venni a kultúrában.

A megkérdőjelezés szakaszában a hívőnek lazítania kell a kötelékeken. A célja, hogy kérdéseket és gondolatokat vessen fel filmek, zene, irodalom és művészet formájában, ami elég kapcsolati és szociális támogatást nyújt a szkeptikusok számára, hogy megkérdőjelezzék a mögöttes és ellentétes gondolataikat és hitüket. A cél a másik kizökkenése. Megpróbálhatsz megnézni egy hírműsort egy szkeptikus barátoddal, és elkapni a morális reakcióját egy igazságtalanságról szóló történetre egy kérdéssel: „*Nem gondolod, hogy a morális felháborodásod a valós jó és rossz közötti különbségre mutat?*”

Jézus sokat használta ezt a fajta megközelítést, és a kérdései azt mutatták, figyelmesen hallgatott. A kérdései felkavarók voltak, mert felnyitotta a problémát és megragadta a lényegét. Ha túlságosan az evangélium kereteire és a lelki törvényekre koncentrálunk, lehet, hogy nem vesszük észre, mit kérdeznek valójában az emberek. A kereteknek és értekezéseknek is megvan a helyük, de a megkérdőjelezés fázisában a művészet, filozófia és kortárs kultúra mélyebb megértésén van a hangsúly.

Megbeszélni a népszerű világi filmeket, zenét, művészetet – közben a lelkiismeretünket Isten előtt tisztán tartva – fantasztikus eszköz lehet a beszélgetés elindítására. Lehet, hogy nem mindig fogsz eljutni az evangéliumig, de ez egyáltalán nem baj. Bízz Isten önálló tervében és munkájában, hogy elérje azt az embert – más szóval ne feszülj meg és viselkedj furcsán ezen a ponton. Adj nekik teret, ha erre van szükség, de imádkozz is velük, ha engedik.

Nem kell azonnal mindent elmondanod az evangéliumról, a cél, hogy gondolatoként egyesével egy kicsit közelebb tereljük a világlátásukat. Ha például megértik, hogyan szereti őket Isten, vagy, hogy egyáltalán mi lehet az igaz szeretet, talán kevésbé rémíti meg őket Isten ítélete, vagy jobban felismerik az értük hozott áldozatát.

Hogy nézhet ez ki gyakorlatban?

- Ha a cél a megkérdőjelezés, a gyülekezet szervezhet film fesztivált, fénykép versenyt, művészeti vagy költészeti fesztivált, „nyílt mikrofonos” estét, és befektethet nagyszerű minőségű kulturális és művészeti eseményekbe. A RZIM/OCCA-nál láthattuk ezt nagyon jól működni.
- Egy vállalatnál vagy irodában ez történhet egy előadás, nyílt fórum vagy beszélgetés formájában olyan témákról, mint „Bizalom és igazság a munkában és a magánéletben” vagy „Ambíció és siker a munkában és a magánéletben”.
- Egyetemen, iskolában vagy főiskolán egy tanszéki előadás formáját is felveheti „a szenvedés problémája” címmel, vagy lehet egy nyilvános előadás „a vallás és a film” vagy „JRR Tolkien: A gyűrűk ura és a keresztény hit” témákban, vagy egy nyilvános beszélgetés vagy vita egy közvetetten kapcsolódó kérdéstről.
- Egy közösségi esemény vagy szolgálat keretein belül is történhet, amely felhívja a figyelmet arra, milyen felforgató és különleges közösség tud lenni az egyház, ha akar.

2. Meggyőzés – megosztani az indokokat, okot adni a reményre, meggyőzni a teljes embert a teljes evangéliummal.

A meggyőzésnek része a meghallgatás, és a keresztény világnézet igazságának és megbízhatóságának megindoklása is. A saját pozíciódat véded meg azzal, hogy megosztod a hited mögött álló okokat. Ez történhet például néhány kiváló érv bemutatásával a szkeptikusok felé amellet, hogy miért fogadjuk el a Bibliát Jézus valódi képeként. De akár olyan egyszerű is lehet, mint megosztani, milyen hatalmas változást hozott a saját életedbe az Istennel való kapcsolat.

Ha visszanezel azokra a kérdésekre vagy ellenvetésekre, amelyeknek a megválaszolását kérték tőled, rejtett, vagy személyesebb aggályokat fedezhetsz fel. Lehet, hogy az Istenről és a szenvedésről szóló kérdést feltevő ember valójában azt kérdezi a szívében: „Isten jó? Rábízhatom magam Istenre?” A kérdések mögött mindig van egy másik kérdés, és csak figyelned kell és néhány jó kérdést feltenni, hogy ezt megtaláld. A szeretet felveheti a hallgatás formáját, és gyakran, ahogy Francis Schaeffer tenné, sokkal több időt kell töltenünk hallgatással és kérdezéssel, mint beszéddel. Így amikor beszélünk és felkínáljuk az apologetikánkat, oda célozhatunk, ahol a másik van – a szívéhez.

Ezt tette Jézus is: egyénenként kezelte az embereket, különböző kérdésekkel és aggályokkal. Hogy fejlődni tudjunk a meggyőzésben, mélyebben meg kell ismernünk az apologetika, filozófia és kritikai gondolkodás témáit is. A célunk, hogy megértsük, mi a logikai tévedés, és hogy fel tudjunk ismerni néhányat, mint az ún. „szalmabáb érvelést”, a személyes támadást és az eredetre vonatkozó érvelési hibákat. Jézus nagyszerű meggyőző képességgel rendelkezett, és kiválóan tudott a józan eszére hatni azoknak, akikkel találkozott. Amikor ezt a megközelítést próbáljuk alkalmazni, elkerülhetetlen, hogy néhány embernél több meggyőzésre lesz szükség, mint másoknál, és hogy néha félreértjük a helyzeteket. Velem is előfordult néhányszor, és jó tudni, hogy Isten nagyobb, mint a hibák, amiket elkövettem.

3. Kijelentés – a kereszt üzenetét hirdetni, kifejtetni a Bibliát, kijelenteni a kegyelmet, igazságot és reményt, válaszra invitálni.

Végül a kijelentéshez az evangélium központi üzenetének kibontása szükséges. Jézus kijelentett üzenetét akarjuk átadni, és a teológiai arany igazságokat a Szentháromságról, teremtésről, bukásról, Jézus testben való eljövételéről, a bűnhődésről, feltámadásról, megváltásról és szentté válásról. Itt jól működhetnek az összefoglalások az evangéliumról. Ha szeretnénk fejleszteni a kommunikációnkat ebben a fázisban, a legjobb, amit tehetünk, hogy mélyebben megvizsgáljuk a teológiát, és térdre ereszkedünk, hogy először a saját életünkben alkalmazzuk.

Óvatosan kell kezelni az Igét, hogy a Biblia üzenetét hűségesen feltárhassuk, és ez segíthet megbizonyosodnunk abban, hogy mi magunk tényleg értjük, mi valójában az evangélium (ld. 1Kor 15,1–4). Jézus sok különféle emberrel beszélt, de mindig rá tudott világítani, hogy szükséges döntést hoznunk arról, hogyan válaszolunk Isten munkájára. Át tudta adni, hogy az embereknek abba az Egyetlenbe kell a bizalmukat helyezniük, aki meghalna értük a kereszten, hogy megmentse őket mindentől, amit a bűneik alapján érdemelnének.

Ez jelenheti azt, hogy a gyülekezet kibérel egy éttermet, vagy más semleges helyszínt, vagy az első evangélistákhoz hasonlóan kimennek oda, ahol az emberek vannak, és saját szavaikkal mondják el, mit tett Isten Krisztusban. Gyakorlatban a kijelentés keveredhet a meggyőzéssel (hagyományos apologetika), ha őszinte kérdésekre őszinte válaszokat adunk, amelyek Jézus személyére, munkájára és evangéliumára fókuszálnak és világítanak rá.

Körültekintőbben kell megvizsgáljunk, hogy az üzeneteink és tanításaink hogyan hangozhatnak egy még nem keresztény számára, és a kommunikációnk stílusát és hangját gyakran jelentős mértékben ehhez igazítanunk, hogy ugyanazt az evangéliumot hirdethessük olyan szavakkal és gondolatokkal, amelyek ismerősek számukra (ahogyan Pál tette az Apostolok Cselekedetei 17. fejezetében). A RZIM-nél megpróbálunk tisztán és érthetően, de mégis gyengéden beszélni, amikor kitarjuk az evangéliumot az emberek felé. Ez azt is jelentheti, hogy imádkozunk értük, bűnbánatra hívunk, és megbizonyosodunk róla, hogy készültünk visszajelzés kártyákkal és követő stratégiákkal. A földek megérették az aratásra, de hol vannak a munkások?

Isten legfelsőbb szerepe

Az *Apologetika spektrum* tehát a misszió egy olyan értelmezését mutatja be, amely összeházasítja az evangélicizációt és az apologetikát. Az eddig bemutatott modell azonban egy dolgot kihagy: Isten szerepét. Ez Isten megmentő szerelmes története, nem a miénk. Ezért fenn kell tartanunk egy imával telt párbeszédet Istennel miközben kinyúlunk mások elé, és az találhatjuk, hogy a Szentlélek felnyitja a másik ember lelkét és bepillantást enged nekünk, ahogy imádkozunk.

A globális egyháznak szüksége van rá, hogy a missziós munkánk barátságosabb, meggyőzőbb és bibliaibb legyen. Az *Apologetika spektrum* egy hatékony és bibliai módszer arra, hogy elérjük a világot Krisztusért. Bátorítanálak, hogy lépj ki a világba, találd kreatív módokat arra, hogyan érd el és győzd meg az embereket és hogyan jelentsd ki az evangéliumot, és ne feledd, hogy Isten sokkal nagyobb, mint a hibáid, és mindig el tudja kapni amit te elejtesz.

Gyakorlati tanácsok

Megkérdőjelezés

Ne állj negatívan a művészetekhez vagy a populáris kultúrához. Járj moziba. Várd, hogy a filmek, zene és TV műsorok üzeneteket közvetítsenek, és figyeld, mik lehetnek ezek. Keresd meg a dalok szövegét, add át magad neki. Próbáld megkeresni a mélyebb kérdéseket, amelyeket feltesz.

Tedd fel a következő kérdéseket az embereknek:

- Mik a legnagyobb kérdéseid?
- Mit gondolsz, honnan tudjuk, mi a jó és rossz?
- Vallásos környezetben nevelkedtél?
- Milyen filmek és/vagy zenék szólnak hozzád személyesen?

Meggyőzés

Próbáld érzések helyett tényeket megosztani. Kerüld a vitát, próbáld inkább megbeszélni. Egy téma lehet például: *Jézus történelmi személy?* Ne prédikálj, legyél érzékeny. Fejezd ki az örömed, tegyél fel sok kérdést.

Kijelentés

Tudd, mi az evangélium üzenete (ld. 1Kor 15,1–4). Legyél gyakorlatias, és magyarázd el, téged személyesen hogyan érint az evangélium.

Könyvajánlók

KÁROLI RELOADED 2019

ÁRMAY-SZABÓ ÁDÁM

A Biblia régóta bestseller a nyugati világban. Egy hívő kereszténynek pedig tényleg nem fontos magyarázni, hogy miért olvasson Bibliát. Tehát most nem is az a kérdés, hogy miért a Biblia, hanem hogy miért ez a Biblia?

Már az a tény, hogy magyar nyelven is olvashatunk többféle fordítást, áldás a magyar bibliaolvasóknak. Időnként jó, ha megrögzött szófordulatok helyett egy olyan fordítással találkozunk, ami egy új módon mutat rá a szöveg jelentésére. Frissíti a mondanivalót, és olyan új dimenziókkal gazdagíthatja a bibliaismeretünket, amiket korábban nem vettünk észre. Ez a fordítás viszont azt mondja magáról, hogy közvetve és közvetlenül az első teljes magyar nyelvű fordításból ered, az 1590-es Vizsolyi Bibliából, ami majdnem 430 éve jelent meg. A kihívás viszont abban állt az alatt 10 év alatt, amíg a fordítás készült (2000–2010), hogy úgy őrizze meg a „Károli-ízt“, hogy közben ne legyen nehezen fogyasztható az 1908-as kiadás most már régiesnek ható nyelvtana és szófordulatai miatt. Miközben az idő halad, a nyelv folyamatosan változik. 1908-ban az akkori revízió annyira újszerű és modern nyelvezetű volt, hogy egyesek nem is tartották szentnek, és a közvélemény konzervatívabb része úgy fogadta, mint 100 évvel később az Egyszerű fordítást. Ma pedig vannak, akik ihletettebbnek tartják az 1908-as szövegváltozatot, mint bármelyik másikat, mert a költői nyelvezete és a megszokás miatt a szívükhöz ez került közel. A 2011-es újonnan revideált Károli (ÚRK) elkészítésénél nem csak a ma már tényleg nehezen olvasható Vizsolyi Bibliát és az 1908-as kiadást vették figyelembe, hanem számos egyéb szöveggel is összevetették, hogy a lehető legjobban fogyasztható Károli-feldolgozást adhassák a kezünkbe. Tehát nem csupán az 1908-as szöveg mai magyar helyesírás szerinti átírásáról szól, hanem a többszáz éves magyar protestáns szentírásszöveg esszenciáját tartalmazza ez a teljes fordítás, ami tekintetbe veszi az újabb tudományos eredményeket is.

Amikor ez a fordítás először napvilágot látott, 2011-ben, akkor nem tartalmazott vers és fejezetszámozásokat kívül csak bekezdéscímeket, és kizárólag az evangéliumok párhuzamos igehelyei voltak benne jelölve. Mondhatjuk úgy is, hogy a szöveg önmagáért beszélt. Ez a mostani 2019-es kiadás ennél sokkal több segítséget nyújt a Biblia olvasásához és a minél teljesebb megértéséhez. Először is a nyolc év alatt felhalmozódott visszajelzések alapján a hibák, elütések javításra kerültek. Ez nagyobb részben helyesírásról szólt, és kisebb részben teológiai pontosítás, amire talán a legjobb példa a Kolossé levél 1,15-ben van:

„aki képe a láthatatlan Istennek, és ő az egész teremtés elsőszülötte”.

Itt Jézus Krisztusról van szó, a Fiúról, aki ugyanúgy Isten, mint az Atya. A 2011-es szövegváltozat még úgy hozta, hogy *„aki képe a láthatatlan Istennek, és minden teremtmény előtt született”* – ami félreértésre adhat okot. Fontos, hogy itt nem csak minden teremtményről van szó, hanem az egész teremtésről. És Krisztus nem a teremtmények közül az első szülött, hanem az egész teremtés felett áll, hiszen ő az Isten képmása, aki-ben Isten teljessége lakik. Így folytatódik a szöveg: *„Mert benne teremtetett minden a mennyen és a földön, [...] Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn.”* (Kol 1,16–17) Tehát Jézus nem csupán részese a teremtésnek, és nem csak időben első, hanem aktív művelője is: az Alkotó maga. Az elterjedt magyar protestáns és katolikus fordításokhoz képest ez a mostani újonnan revideált Károli hozza a legpontosabban ezt a szakaszt.

És végül gyorsan fussuk át, hogy mivel több a 2019-es kiadás, mint a nyolc évvel ezelőtti. Ez már tartalmazza az 1908-as kiadás kereszthivatkozás-rendszerét, de nem igeversenként, hanem a lap alsó részén egy blokkban és már javított verzióban. Ez alatt jelenik meg egy időegyes, ami alapján azonnal láthatjuk a történelmi események és személyek, illetve a bibliai könyvek kronológiai sorrendjét. Ami egyrészt azt tudatosítja az olvasóban, hogy amit olvas nem mese, hanem a történelem része; másrészt segít kontextusba helyezni az éppen olvasottakat. Az oldal alsó felében találhatunk még lábjegyzeteket, amik segítenek megérteni a nehezebb kifejezéseket, illetve a fontosabb eltérő szövegváltozatokra hívják fel a figyelmet. Az oldal tetején nem csak azt látjuk, hogy éppen melyik könyvet olvassuk, hanem azt is, hogy milyen könyvek veszik ezt körül. Ezáltal könnyebben tud keresni benne az is, aki még járatlan a bibliai könyvek sorrendjét illetően. Minden könyv előtt egy rövid bevezetőt találunk, amiből gyorsan kiderül, hogy az adott könyv miről szól, kik a főszereplői és milyen a szöveg felépítése; illetve egy jellemző szakaszt is kapunk kóstolónak. Amikor pedig a bibliai szöveget olvasva a lélek/szellem szavaknál egy kis háromszöggel találkozunk az azt jelzi, hogy az eredeti nyelvekben a *ruah* (Ószövetségben), illetve a *pneuma* (Újszövetségben) áll, ami segítség lehet az eredeti nyelveket nem ismerők számára is, hogy elmélyülhessenek ebben a kérdésben is.

Két tulajdonságát szükséges még megemlítenünk ennek a szentíráskiadásnak. Az egyik, ahogy kezdődik: egyből megszólítja az olvasót és elmondja neki, hogy miért és hogyan olvassa a Bibliát. A másik pedig az, ahogyan végződik: egy vaskos függelékkel, ami témakörökre bontott bibliai kislexikont tartalmaz betűrendes mutatóval, olvasási terveket, különböző élethelyzetekre igeversgyűjteményeket, egyéb hasznos dolgokat és végül az üdvösség tervét, ami az Istenhez téréshez készít fel. A függelék után jól használható térképekkel zárul a kötet. Egy dolgot nem említettem még: az újonnan revideált Károli Biblia kívül is és belül is színes. Noha egy-egy színről beszélünk, amiből csak a külsőt választhatja ki a vásárló, mégis ezzel a plusz dimenzióval lehet elérni azt, hogy a kiadvány könnyen áttekinthető legyen és nem utolsó sorban feltudja hívni a figyelmet az Ószövetségben és az Újszövetségben is Isten közvetlen szavaira.

Tehát nem csak azoknak ajánlott, akik eddig még nem találkoztak ezzel a Károli Bibliával (vagy nem találkoztak még egyetlen Bibliával sem), hanem azoknak is, akik már ismerik, de most egy jobban használható, gazdagabb verziót szeretnének forgatni.

MIÉRT VAN SZÜKSÉG AZ EVANGÉLIUM „HELYREÁLLÍTÁSÁRA” NAPJAINKBAN? GONDOLATOK PAUL WASHER TRILÓGIÁJÁHOZ¹

TÓTH KRISZTIÁN

A szerző alaptétele, hogy Jézus Krisztus evangéliuma a legnagyobb kincs, ami a keresztyén egyháznak és a keresztyén hívőnek adatott. Ez nem *egy* üzenet – mint mondja – sok közül, hanem az üzenet az összes többi fölött. Az örömhír Isten ereje az üdvösségre, és a leghatalmasabb kinyilatkoztatás Isten sokoldalú bölcsességéről, emberek és angyalok számára.² Ha bibliai példát keresünk, láthatjuk, hogy ez az oka annak, hogy Pál apostol igehirdetésében az első helyre helyezte az evangéliumot, minden erejével igyekezett azt világosan hirdetni, és még átkot is megfogalmazott mindazokról, akik elferdítenék vagy akarva – akaratlanul is eltorzítanák annak igazságát.³

Egyetérthetünk Washerrel abban, hogy minden újabb keresztyén generáció sáfára az evangélium üzenetének, és a Szentlélek erején keresztül Isten arra hívja újszövetségi népét, hogy őrizze azt a drága kincset, amely rájuk bízott.⁴ Az első korinthusi levél 4. rész 2. vers szerint „*a sáfároktól ... azt várják el, hogy mindegyik hűségesebben bizonyuljon*”⁵, amihez el kell mélyednünk az evangélium tanulmányozásában, komoly áldozatokat kell vállalnunk, hogy megértsük igazságait, és el kell köteleződjünk, hogy megvédjük tartalmát, mert ezzel vigyázunk magunkra és a ránk bízottakra.⁶ Pál nem kevesebbet állít Timóteusnak írott második levelében, minthogy ezzel „biztosítod” a megváltást – szó szerint „*magadat is, és hallgatóidat is megmented*”.⁷

Ez a fajta gondoskodás vagy sáfár-szemlélet készítette arra az amerikai misszionárius-író⁸ hogy az evangéliumról szóló sorozatot közre adja. Személyes ars poeticája Jeremiás prófétával és Pál apostollal rokon; hasonló okból gyűjtötte össze a könyvben található – lényegében korábban elhangzott – prédikációkat, amiért elmondta őket; hogy szabaddá válhasson „terheitől”. Jeremiás is átélte, hogy „*mintha égő tűz volna szívemben, a csontjaimba rekesztve; erőlködöm, hogy elviseljem, de nem tehetem.*” Pál is így kiáltott fel: „*Jaj ugyanis nekem,*

1 A Recovering the Gospel (Az evangélium helyreállítása) három részes sorozat a Reformation Heritage Books kiadó gondozásában jelent meg angol nyelven a következő sorrendben: The Gospel's Power and Message (Az evangélium ereje és üzenete) 2012-ben, The Gospel Call and True Conversion (Az evangélium hívása és valódi megtérés) 2013-ban, Gospel Assurance and Warnings (Az evangélium biztosítékai és figyelmeztetései) 2014-ben.

2 Róm 1,16; Ef 3,10 (a szerző által is idézett igék – a továbbiak legtöbbje is – a könyvek azonos előszavából).

3 1Kor 15,3; Kol 4,4; Gal 1,8–9

4 2Tim 1,14

5 Bibliai idézetek az Újjonnan Revideált Károli-Biblia felhasználásával: <http://www.karolibiblia.hu>

6 Paul Washer: The Gospel's Power and Message (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), vii. o.

7 2Tim 4,15-16

8 Paul Washer (1961-) Peruban szolgált misszionáriusként kb. 10 évet, mialatt 1988-ban megalakította a HeartCry Missionary Society nevű szervezetet – kezdetben, eredetileg a perui gyülekezetplántálók támogatására. Paul napjainkban ennek a – most már 5 kontinensre kiterjedő – misszióknak a vezetésében szolgálja Istent. Céljuk Isten dicsőítése és a lehető legnagyobb áldás és jó elérése az emberiség számára az evangélium hirdetése biblikus gyülekezetplántálások támogatása által, felkészítve és kiküldve helyi misszionáriusokat. Feleségével Charo-val négy gyermekük van: Ian, Evan, Rowan, és Bronwyn. Családjával a Virginia állambeli Radford városában él 2010 óta.

*ha az evangéliumot nem hirdetem!*⁹ Számunkra is fontos a kérdés: vajon mi érezzük-e, tapasztaljuk-e az örömet, az üzenet sürgető-feszítő, belőlünk felszínre törni akaró erejét? Másrészt: látszik-e ez kívülről, vagy megpróbáljuk „elnyomni”?

A szerző azzal az alapvetéssel folytatja a sorozathoz írt előszavát, bevezetését, hogy az evangélium szó háttérét ismerteti. Közismert, hogy a görög *euangelion* „jó hír”-t jelent. Washer szerint bizonyos értelemben a Szentírás minden oldala tartalmazza az evangéliumot, más értelemben ugyanakkor az evangélium egy nagyon konkrét és specifikus üzenetre utal. Ez nem más, mint a bukott emberek számára elvégzett üdvösség; Jézus Krisztusnak, Isten Fiának életén, halálán, feltámadásán és mennybemenetelén keresztül.

Mi is ez az üzenet pontosan?¹⁰ Az örök Fiú, aki egyenlő az Atyával és természetének pontos képviselője, az Atya jó tervével összhangban, az idők teljességében önként elhagyta a menny dicsőségét, egy szűz leány méhében fogant a Szentlélek által, és megszületett az Istenember: a názáreti Jézus.¹¹ Mint ember, Isten törvényéhez való tökéletes engedelmséggel járt ezen a földön.¹² A rendelt időben, földi élete végén az emberek elutasították és keresztre feszítették. A kereszten elhordozta az emberiség bűnét, elszenvedte az Isten haragját és az övéit helyettesítve halt meg.¹³ A harmadik napon Isten feltámasztotta Őt a halálból. Ez a feltámadás isteni visszaigazolása annak, hogy az Atya elfogadta Fiának halálát áldozatul a bűnért. Jézus megfizette az ember engedetlenségének büntetését, kielégítette az igazságosság igényeit, és lecsillapította Isten haragját.¹⁴ A feltámadás után negyven nappal Isten Fia felment a mennybe, Atya jobbjára ült, és adatott Neki dicsőség, tisztelet és uralom mindenek fölött.¹⁵ Ott Isten jelenlétében képviseli az Ő népét, és közbenjár Istennél érdekünkben.¹⁶ Mindazoknak, akik elismerjük bűnös, tehetetlen állapotunkat és Krisztusra bízunk magukat, Isten teljesen megbocsát, minket igaznak nyilvánít és megbékéltet Magával.¹⁷ Ez tehát a sorozat mindhárom könyvének elején található kompakt összefoglalás, Istennek és Jézus Krisztusnak, az Ő Fiának evangéliumáról¹⁸.

A továbbiakban négy fő okot, csoportot említ Washer, mely magyarázza azt a sokszor siralmas lelkeségi állapotot, ami tapasztalható a nyugati evangélikalizmusban. A jelenlegi „keresztyén” nemzedék egyik legnagyobb vétsége, mondhatnánk „bűncselekménye” az evangélium figyelmen kívül hagyása, és ebből a hanyagságból ered a szerző szerint minden más bajunk. Szokták gondolni, mondani az emberek, hogy a nem hívőket nem érdeklik az „istenes dolgok”, mégis ami látszik, hogy az elveszett világ nem annyira *megkeményedett*, mint amennyire *tudatlan* az evangéliummal kapcsolatban, mert sokan, akik hirdetik az örömhírt, szintén nem ismerik annak legalapvetőbb igazságait. Washer szerint sok kortárs evangéliumi közösségnek nincs alapos biblikus teológiája, nem nyúl vissza történelmi hitvallásokhoz identitása megfogalmazásakor.

1. A negatív hatásokat vizsgálva a szerző messze ható pusztítást lát és vizionál azokban a gyülekezetekben, ahol „kiirtották” a teológiát a show-műsor kedvéért. Ugyanakkor hazánkból szemlélve – lehetséges, hogy jogosan – gondolhatjuk: ebben van egy jó adag amerikanizmus. Valószínűleg nem tart ott a magyar egyház sem méretben, sem technikában, sem elterjedtségben, sem „profizmusban” mint ahol a tengeren túliak. Mégis érdemes megfontolni Washer következtetését, mely szerint az üzenet-leegyszerűsítés vagy evangélium-redukcionizmus először is megkeményíti a megtéretlenek szívét. Akik elindulnak, gyakran

9 Jer 20,9; 1 Kor 9,16

10 Paul Washer: *The Gospel's Power and Message* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), viii. o.

11 ApCsel 2,23; Zsid 1,3; Gal 4,4; Fil 2,6–7; Lk 1,35

12 Zsid 4,15

13 1Pt 2,24; 3,18; Ézs 53,10

14 Lk 24,6; Róm 1,4; Róm 4,25

15 Zsid 1,3; Mt 28,18; Dán 7,13–14

16 Lk 24,51; Fil 2,9–11; Zsid 1,3; Zsid 7,25

17 Mk 1,15; Róm 10,9; Fil 3,3

18 Paul Washer: *The Gospel's Power and Message* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), viii. o.

kiesnek, vagy olyan életet élnek, amelyet a megrögzött világiasság és testiesség jellemez. Sajnos rengeteg egyháztag ül a padjainkban úgy, hogy nem formálta át Jézus Krisztus valódi evangéliuma, a legszörnyűbb mégis az, hogy mindeközben meg vannak győződve saját üdvösségük felől, mert életük során mondjuk korábban egyszer felemelték kezüket egy evangelizációs alkalmon, vagy egy evangélista után elismételtek egy imát. Összegezve a hamis üdvbizonyosság hatalmas akadályt jelent, amely gyakran elszigeteli az ilyen egyént attól, hogy valóságosan elérjen szívéig a megmentő evangélium.

2. Tovább menve, egy ilyen evangélium eldeformálja az egyházat az – elvileg – újjászületett hívók lelki közösségét olyan testi emberek gyűjtőhelyévé, akik azt állítják, hogy ismerik Istent, de cselekedeteik által megtagadják Őt.¹⁹ Az igaz evangélium prédikálásával az emberek szórakoztatása, különleges extra tevékenységek, vagy olyan előnyök ígérete nélkül jutnak el istenkeresők vagy érdeklődők a gyülekezetbe, amik túl vannak az evangélium által nyújtott ígéreteken. A probléma sokszor az, hogy úgy gondolja az egyház, hogy „többet” fog nyújtani – lásd: „sikerevangélium”²⁰ – bibliátlan tévtanításával, miközben gyakorlatban kevesebbet ér el és még azt is elveszíti, amit megtarthatott volna: a tiszta evangéliumot.²¹ Akik Krisztushoz jönnek, azért teszik és azért tudják ezt tenni, mert vágnak Krisztusra, és éheznek a Biblia igazságaira; a szívből jövő imádatra és a szolgálat lehetőségeire²². Amikor az egyház leegyszerűsített vagy lebutított evangéliumot hirdet, feltöltődik világi emberekkel, akik kevés érdeklődést mutatnak Isten dolgai iránt. Egy ebből fakadó gyakorlati következmény Washer meglátása szerint, hogy az ilyen emberek lelkigondozása súlyos terhet ró a gyülekezetekre.²³ Mi lesz ezután? A láncreakció következő elemeként az egyház elkezd „leszállítani” az evangélium radikális igényeit egy kényelmes erkölcsösségre, és a Krisztussal való igazi hitgyakorlat közé vegyülnek olyan tevékenységeknek, melyek a tagok vélt szükségleteinek kielégítésére hivatottak. A Krisztusközpontú gyülekezetből tevékenységorientált klub válik, mely gondosan szűri, majd újra csomagolja az igazságot, nehogy megsértse a már testi és világi többséget. Megfigyelhető, hogy az egyház félreteszi a Szentírás és a hithű keresztyénség hosszú évszázadok által megőrzött jelentős igazságait, és a pragmatizmus²⁴ – vagyis bármi, ami fenntartja az egyház működését és növekedését – válik napjainkban uralkodó egyház-szervezeti, gyülekezet-igazgatási programmá.
3. Harmadsorban, az ilyen evangélium nem sokkal többre gyengíti az evangelizációt és a missziót olyan humanista törekvésnél, melyet a legfrissebb kulturális trendek gondos tanulmányozásán alapuló ötletes reklámozási tervek vezetnek. Ennek kapcsán egy lehetséges ellenvetésként merülhet fel sokakban, hogy az Egyházban is fontos az internet által széles körökben elérhető közösségi média használata, valamint gyülekezeti tereinkben előnyös lehet a társadalom egyéb szegmenseiben megszokott technikai eszközök biztosítása. Kétségtelen, hogy ilyen téren a jó irányú „fejlődés” nem ördögtől való, inkább ennek szándékolt megtagadása, hátráltatása vet(ne) fel komoly kérdéseket és gördít(ene) akadályt az örömhír terjedésének útjába. Érdeemes olyan szemüveggel is olvasni a mű esetleg számunkra merevebb,

19 Tit 1,16

20 A hazánkban sem ismeretlen úgynevezett sikerevangélium (prosperity gospel) „egy tanításbeli áramlat, amely a 20. század második feléből származik” egyik ismérve ennek a hamis tannak, hogy „ha valaki Istennel jár, akkor a gyógyulás és az áldások magától értetődően jönni fognak: a sebek behegednek és a szenvedés véget ér.” Forrás, bővebb kapcsolódó cikk: <https://www.baptist.hu/sebek-es-remenysegek/> (letöltés időpontja: 2019. október 1.)

21 Mk 4,25

22 Jn 6,44,65

23 1Kor 2,14

24 A 20. századra meghatározóvá, kollektív egyházi viselkedést irányító szabállyá vált a pragmatizmus, mely nem csak, de főleg „amerikai” export-filozófia. Albert Mohler szerint a jelenség elmélyítette a Biblia abszolút megbízhatóságának, tekintélyének és elsősorban elégségességének megkérdőjelezését a gyakorlatban. „A pragmatizmus eszméje szerint az igazság társadalmi konszenzus kérdése, és az eszmék csak eszközök, melyeknek megbízhatósága kizárólag attól függ, hogy megfelelnek-e az adott kulturális igényeknek és elvárásoknak. A pragmatikus szemében az eszmék nem többek, mint hasznos válaszok különféle aktuális kihívásokra, és az igazság definíció szerint mindig relatív az idő, a hely, az elvárás és a személy függvényében.” Idézet forrása: <http://www.evangelikalcsoport.hu/2019/07/14/albert-mohler-a-biblia-tekintelye-a-reformacio-nelkulozhetetlen-oroksege/> (letöltés időpontja: 2019. október 1.)

szigorúbb, hagyománykövetőbb megállapításait, hogy figyelembe vesszük azt a miliót, amiben keletkezett. Az amerikai konzervatívabb körökben a megfelelő tartalom mellett nagyon – lehet túlzottan is – fontos a hagyományos forma. Van azonban egy másik véglet: ezt bírálja Washer. A szerző beszámolója szerint a bibliátlan evangélium hatástalanságát tapasztaló időszakokat követően sok evangéliumi hívő gondolta, hogy a tiszta öröm üzenet nem fog működni, és a 21. századi posztmodern ember valahogy túlságosan összetett, bonyolult lényé vált ahhoz, hogy egy ilyen egyszerű és botrányos üzenet által üdvözüljön, majd pedig formálódjon át. Azt gondolom, jogos kritika, hogy manapság nagyobb hangsúlyt fektet sok közösség a bukott kultúránk divatjainak megértésére (*forma*), mint az egyetlen üzenet mélyebb megismerésére és hirdetésére (*tartalom*), amelynek megvan az ereje, hogy megmentse az elveszetteket. Mit eredményez ez? Az evangéliumot folyamatosan átcsomagolják, hogy megfeleljen annak, amit a mai kultúra legfontosabbnak és legaktuálisabbnak tart. A szerző emlékeztet minket: a valódi evangélium mindig releváns minden kultúrában, mert az Isten örök szava minden emberhez!

4. Végül, az eredetitől bárhogy eltérő²⁵ evangélium szégyent hoz Isten nevére. Egy leegyszerűsített evangélium hirdetése révén a világiak és megtéretlenek az egyház közösségébe kerülnek és a szinte teljesen elhanyagolt bibliai egyházfegyelem következtében megengedett számukra, hogy tényleges helyreigazítás, gyakorlati korrekció vagy intés nélkül maradjanak. Ez bemocskolja a gyülekezetek tisztaságát és hírnevét, továbbá káromolja Isten nevét a hitetlenek között.²⁶ Végezetül a szerző siralmas összképe a következő: Isten nem dicsőítették, az egyház nem épül, az újjá nem született egyháztagok nem változnak, és a gyülekezeteknek kevés vagy semmilyen tanúságtétele, missziós hatása sincs a hitetlen világ számára.

Aktuális Washer figyelmeztetése, akár a szószék egyik vagy másik oldalán helyezkedünk el, hogy ne váljunk olyan lelkésszé vagy laikussá, aki közelről látja, hogy „*az áldott Isten dicsőséges evangéliuma*” (1Tim 1,11) helyébe egy kevésbé dicsőséges evangélium lép és mégsem tesz semmit. Mint e reménység sáfárai, kötelességünk köreinkben helyreállítani az egyetlen valódi evangéliumot, majd bátran és világosan hirdetni mindenkinek!

Kinek ajánlom elolvasni az evangélium helyreállításáról szóló sorozatot? Hasznos és érthető azoknak az angolul tudó új hívőknek, a hit útján még csak nemrég elindultaknak, sőt olyan keresőknek is, akik szeretnék jobban megérteni a keresztyénség lényegét. Elsősorban nekik íródott a könyv! Mielőtt azt gondolnánk, hogy ez „csak alap téma”²⁷, hiszen az evangélium kerül fókuszba; garantálom, hogy fog újat mondani a mű évek, évtizedek óta már hitben járó keresztyéneknek, teológiával behatóbban is foglalkozóknak is. Releváns és aktuális az írás, mert a mellett, hogy az evangélium szisztematikus bemutatására is kísérletet tesz úgy, hogy az alapvető elemeinek többségével foglalkozik, különösen azokra összpontosít, amelyek a leginkább elhanyagoltak a kortárs keresztyénségben. Még egy kritikai megjegyzést említek, mely a művet formailag illeti; az eredeti könyvek puha fedeles, fóliázott borítója tapasztalatom szerint könnyen szétesik, illetve a záró fejezettel rögtön véget érnek – mintha „elvágták volna” – miközben várnánk esetleg névmutatót, igejegyzéket, bővebb hivatkozási listát, kapcsolódó ajánlott irodalmat. A szerző – és a recenzió írójának is – reménysége az, hogy az írás útmutatóul szolgál majd sokaknak az evangélium újrafelfedezésében, hogy ráébredünk az örömhír teljes szépségére, botrányára és megmentő erejére²⁸. Adná Isten, hogy egy ilyen – újbóli – rátalálás vagy felfedezés formálná és átalakítaná életünket, erősítené bizonyáságtételünket²⁹ és Isten nevére még nagyobb dicsőséget

25 Vagy „más evangélium”, lásd: Gal 1,6–9. Szinonimák lehetnek még a jelenség jobb megértéséhez: leegyszerűsített, lecsökkentett, lebutított, eltorzított, felvizezett, felhígított...

26 Róm 2,24

27 Mintha az evangélium valamilyen 1.0-ás üzenet lenne a keresztyénségben, amin gyorsan túl leszünk megtérésünk után és már „mélyebb” tanításokra vágynánk...Ez a mai korszellem megtévesztő tanítása. Valójában egész életünk folyamán szükségünk van a megmentő üzenetre!

28 1Kor 1,23–25

29 Az evangélium nem egyenlő a személyes bizonyáságtétellel, persze az örömhír megosztása kiegészülhet személyes megtérési történettel, de maga az evangélium nem más, mint Jézus Krisztus személyéről és megváltó munkájáról szóló igaz történet, jó hír, amely valóban végbe ment a történelem legfontosabb pontján. Ennek voltak

hozna! Végül a Szentírás egyik legtömörebb összefoglalását szeretném idézni mely az evangéliumról szól; ez hitünk alapja és kivonata. Pál apostol a következőképpen fogalmazta meg drága kincsünket³⁰.

„Eszetekbe juttatom, testvéreim, az evangéliumot, amelyet hirdettem nektek, amelyet be is fogadtatok, melyben álltok is, amely által üdvözültök is, ha megtartjátok úgy, amint hirdettem nektek, hacsak nem hiába lettetek hívőkké. Mindenekelőtt azt adtam át nektek, amit én is úgy kaptam, hogy Krisztus meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint, és hogy eltemették, és hogy feltámadt a harmadik napon az Írások szerint...” (1Kor 15,1–4)

számos szemtanúi, akik leírták a történeteket és az Újszövetség lapjain rögzítették az utókornak.
30 2Tim 1,14, 1Tim 6,20

KLAUS VON STOSCH: AZ ISZLÁM, MINT KIHÍVÁS – KERESZTÉNY MEGKÖZELÍTÉSEK¹

NAGY GERGELY

Napjaink közéletének és vallásközi párbeszédeinek talán legtöbbeket érintő és legtöbbeket foglalkoztató kérdése az iszlám vallás, a muszlim emberek értékelése, megközelítése. A „hogyan” közéleti, politikai oldaláról számos politológus vitázik, a vallási, vallástörténeti oldalával kapcsolatban valláskutatók hallatják egyre többet hangjukat, míg a keresztény megközelítés kapcsán teológusok megnyilvánulásaival találkozunk egyre gyakrabban. A kérdés releváns, hiszen az iszlám lassan mindennapi életünk részévé válik, a muszlim hívők köztünk élnek, így talán nem véletlen Klaus von Stosch azon könyvének magyar nyelvű kiadása, mely az iszlám vallás kihívásait katolikus keresztény megközelítésből igyekszik értékelni, és az Új Ember kiadványok részeként látott napvilágot idén.

Klaus von Stosch nemzetközi szinten is ismert római katolikus teológus, kinek tíz könyve és közel százötven tanulmánya jelent már meg. Az iszlámmal kapcsolatban díjnyertes pályaművel, továbbá a jelen recenzióban bemutatott köteten kívül egy másik, magyar nyelven olvasható könyvvel is rendelkezik.

Az *Az iszlám mint kihívás* felépítése logikus és átfogó. Hét fejezetből áll, melyek több, egymáshoz kapcsolódó, egymásra épülő, a megértést még a laikusok számára is megkönnyítő alfejezetekből állnak. És mivel olyan fontos kérdéseket feszeget, mint például „El kell-e határolódnunk az iszlámtól?” „Távol kell-e tartanunk magunkat a muszlimoktól identitásunk megőrzéséhez?” „Élesen szemben áll-e egymással Kelet és Nyugat?” „Hogyan kell keresztényként viszonyulnunk a muszlimokhoz?”, az alapvetésekkel, az iszlám szent könyvével, a Koránnal, illetve Mohamed próféta személyének ismertetésével és e két téma körüli kérdések felvetésével és megválaszolásával indít, mielőtt a későbbi fejezetekben olyan kardinális témákat mutatna be és értékelne, mint például, hogy ugyanabban az Istenben hiszünk-e, vagy éppen hogyan értékelhetjük Jézus alakját a Korán Jézus-képe alapján. Ezek után képet kaphat az olvasó az iszlám öt pilléréről, annak lehetséges keresztény értékeléséről, az iszlám emberképéről, valamint a modernizálódás és erőszak viszonyáról. Természetesen a mű nem pusztán a jelen kornak íródott, nem elégszik meg a múltbeli és jelenbeli értékeléssel, így az utolsó fejezetben a jövőbeli kapcsolatokra, a két vallást elválasztó teológiai kérdések illetve különbségek lehetséges értékelésére és a közeledés lehetőségeire igyekszik kitérni a szerző. A könyv nem titkolt célkitűzése, mely minden fejezetben megjelenik az, hogy igyekezzen olyan perspektívákat felmutatni, mely által a keresztények közelebb kerülhetnek az iszlámhoz – vagy legalább olyan kérdéseket felvetni, melyek megválaszolásával e közeledés talán kézzelfoghatóbbá válik.

Mivel az iszlám vallás középpontjában a Korán áll, és a muszlimok szent könyvének ismerete elengedhetetlen ahhoz, hogy egyáltalán az iszlámról beszéljünk, óhatatlanul is ezt a témát kell először körbejárni és megismernünk. Mivel a Korán értelmezésének, illetve megközelítésének több módja is fellelhető az iszlámban, ezen értelmezésektől függ, hogy a keresztények és a muszlimok milyen mértékben és hogyan tudnak közeledni egymáshoz. Ahhoz azonban, hogy ezen kérdéskörben valaki állást tudjon foglalni, de legalábbis kiismerje magát, ismernie kell a Korán kialakulásának körülményeit, valamint a muszlim teológiai állásfoglalásokat annak szerepéről és jelentőségéről. Mindezek bemutatása után a szerző arra vállalkozik, hogy két

¹ Klaus von Stosch: *Az iszlám, mint kihívás – keresztény megközelítések*. Magyar Kurír, Budapest 2018.

olyan értelmezési modellt vonultasson fel (keresztény teológiai nézőpontból), melyek segítségével az értelmező egyszerre maradhat hű a hagyományokhoz és emellett összhangban maradhat azzal a legitim, kortörténeti, vallástörténeti és exegetikai szempontokat egyaránt figyelembe vevő tudományos értelmezéssel, melyet Stosch egyszerűen történeti-kritikai exegézisnek nevez. Ez a két megközelítés a Korán-értelmezés etikai (az erkölcsi kérdéseket helyes történelmi kontextusba helyezve értékelő) és esztétikai (a Korán nyelvi és stílusformájának utánozhatatlanságából fakadó értékelés) modelljei. A Koránról szóló fejezet utolsó része az az addig felvonultatott Korán-értelmezések alapján arra keresi a választ, hogy vajon keresztényként lehet-e olyan értelmezési aspektus, melynek alapján Isten ígéjének tekinthetjük a Koránt. Ennek kapcsán a szerző arra a következtetésre jut, hogy ha a krisztológiai és szentháromságtani, Koránból kiinduló ellentétek feloldása vagy feloldhatatlansága fogja a kérdést megválaszolni, de részletezi azt is, hogy esztétikai tapasztalatok megvilágításában, a szóbeliség hangsúlyozásában, az emberi útkeresésekben megjelenő isteni ígének a felmutatásában és egyes szakaszok többértelműségéhez való hozzáállásban elgondolkodtató lehet a keresztények számára a Korán és annak muszlim értelmezési metódusai.

Az iszlám megértésének második kardinális pontja, az iszlám másik alapja, Mohamed és az ő élete, melyet több aspektusból is felmutat a szerző. Miután hiteles forrásokból rekonstruálható Mohamed életrajzot közöl, részletesen kifejti azokat az okokat, amik miatt a muszlimok oly nagymértékben lelkesednek prófétájuk személye iránt. Bemutatja Mohamed követésének különböző árnyalatait, érintve a szalafistákat, akikre nyugaton szinte azonnal a fundamentalista jelzőt aggatják, ebből kiindulva pedig egyetértését fejezi ki Tuba Isikkel, aki a muszlim valláspedagógia céljának azt tekinti, hogy „Mohamed nyomdokán járva megtaláljuk a saját utunkat.” (64. o.) A Mohameddel kapcsolatos keresztény kétely eloszlatására tett kísérlet során a fejezet következő részében számba veszi azokat a prófétával szembeni bizalmatlanság alapjait meghatározó legfontosabb érveket, melyeket Mohamed bírálói említenek, és összeveti őket az előző fejezetekben lefektetett történelmi adatokkal. Mohamed kapcsán három kritikai pontot vizsgál Stosch: a nőkkel szemben tanúsított magatartását, az erőszak kérdésében elfoglalt álláspontját és a zsidókhoz fűződő viszonyát. Mindezek alapján, részletes elemzés után arra jut a szerző, hogy történeti alapon, a Koránból merített érvek segítségével azokat a kritikákat, melyek Mohameddel kapcsolatban nyugaton felmerülnek, jogos kétséggel lehet illetni. Bár Mohamed nem volt bűntelen, Stosch szerint mivel a bibliai próféták sem voltak azok, Mohamed egyes hibái, tévedései, melyek viszont kimutathatók a szírából (Mohamed életrajza) és a Koránból, még nem zárják ki azt, hogy keresztényként Istentől jövő prófétának tekintsük őt. Így ad a fejezet végén nem teljesen elutasító választ arra a kérdésre, hogy keresztényként tekinthetünk-e raszúlként (küldöttként) Mohamedre. A szerző szerint érdemes megfontolnunk azt, hogy nem alkothatunk-e pozitív képet Mohamed prófétai küldetéséről annak fényében, hogy az iszlám is prófétaként és Isten ígéjeként beszél Jézusról. Abban az esetben lehet „igen” erre a felvetésre a válasz, ha felismerhetők Izrael Istenének és Jézus Istenének vonásai az iszlám Istenében, így a könyv harmadik fejezetében azzal a kérdéssel foglalkozik Stosch, hogy szolgál-e ilyen istenképpel a Korán.

Az iszlám istenképével kapcsolatos alapvetés a szerző részéről, melyet már a fejezet elején lefektet, az, hogy ha azt az Istent, aki a Koránban megjelenik valamilyen módon össze tudjuk kapcsolni Izrael és a kereszténység Istenével, akkor pozitív választ kapunk arra, hogy Mohamed a bibliai próféták nyomdokain jár-e, illetve keresztényként el tudjuk fogadni, hogy a Korán valóban Isten ígéjére utal. Így foglalkozik a fejezet először azzal, hogy mire is gondolnak a muszlimok akkor, mikor Isten egységéről beszélnek, hangsúlyozva, hogy a társítás nem csak Isten egyetlenségére vonatkozik, hanem páratlanságára is, és bár ez utóbbi hangsúlyos akkor, hogy ha valós képet szeretnénk az iszlám Istenéről kapni, a szerző szerint ahhoz, hogy a Biblia Istenét és a korán Istenét hitelesen tudjuk összehasonlítani, a legfontosabb tulajdonságot, az irgalmat kell megvizsgálnunk. Mindezek után Isten megtapasztalhatóságába és a muszlim misztikába vezet be minket a szerző annak érdekében, hogy még árnyaltabb képet kaphassunk az iszlám sokszínűségéről. A kérdés, miszerint mit lehet kezdeni keresztényként a Korán, szentháromságtannal szembeni állásfoglalásával kapcsolatban természetesen elkerülhetetlen. Bár a szerző e probléma kapcsán szintén igyekszik közös pontot találni,

illetve legalábbis felmutatni a lehetséges megoldás felé mutató irányt, mégis, keresztényként óvatosan kell megközelítenünk nem csak a problémát, hanem a szerző ezirányú gondolatait. Ugyanis Stoch itt talán túlzott békítési szándéka miatt, kerüli a szentháromságtan személyeket kiemelő nyelvezetét és már-már a modalizmus felé közelít. Mindenesetre ezen szakaszban leírt fejtegetése végén arra a végső következtetésre jut, hogy véleménye szerint a koráni kifogások inkább a kereszténységen belül fellelhető szentháromság-értelmezések közti irányok veszélyeire hívják fel a figyelmet, mintsem a kereszténység lényegi tanítását utasítanak el.

Az elméleti-teológiai megközelítés után a szerző röviden bemutatja az iszlám vallás gyakorlati megvalósulási formáit és az e mögött felsejlő emberképet, érintve a predestináció és szabad akarat kérdéskörét és a nemek közti megkülönböztetéséről is ír(na), de ezt az alfejezetet valamilyen megfontolásból indoklás nélkül kihagyták a szerkesztők a magyar kiadásból úgy, hogy a fejezet elején még említi a témát főszöveg. A muszlimok vallásgyakorlási módjához, mely által elmélyítik hitüket, megerősítik identitásukat, a hitgyakorláshoz kapcsolódó feladatok (*ibádát*) tartoznak, ezeket nevezzük az iszlám 5 pillérének (*arkán*): hitvallás, imádság, alamizna, böjt és zarándoklat. Ezek megtartása minden muszlim (tartozzon az iszlám bármely ágához) alapvető és elhagyhatatlan kötelessége. Természetesen keresztény nézőpontból szól Stoch az 5 pillérről és közülük hármát kiemelve (imádság, böjt és zarándoklat) mutatja fel azt, hogy milyen élet- és vallásgyakorlatot hoz létre az iszlám hit. Két aspektusból, esztétikai és erkölcsi horizonton vizsgálja ezek jelentőségét a muszlimok életében, és arra a következtetésre jut, hogy ha pusztán erkölcsi, életvezetési szempontból értjük meg a vallásgyakorlás ezen elemeit, akkor nem jutunk el azok valódi értelmének feltárásáig, illetve ha az esztétikai megközelítés alapján vizsgáljuk a pilléreket, akkor keresztényként akár tanulhatunk is belőlük és így közelebb kerülhetünk Istenhez. Az antropológia kapcsán is összehasonlításra kerül a Korán és a Biblia emberképe, illetve azok a történetek, melyek bár nem a maguk teljességében, de mindkét műben megtalálhatóak (például a bűneset, kiűzetés stb.). Kiemeli a mű az ember két feladatát: Isten helytartója legyen a földön és tisztelje Istent. Ebből a kettős szerepből kiindulva mutatja be az iszlám emberképét és tér ki a keresztény és muszlim teológiában is meglévő, szabad akaratról szóló problémakör tárgyalására, melynek kapcsán miután bemutatta a muszlim tudományosságon belül meglévő töréspontokat, egyoldalúan kijelenti, hogy a libertárius szabad akarat elfogadása nélkül „aligha tudják (a muszlimok) meggyőzően integrálni a gondolkodásukba a helyes teológia alapvető intuícióit” – minősítve ezzel nem csak a muszlim teológusokat, hanem a kereszténység azon református részét is, melyek az ember autonóm szabadságának elvetéséből indulnak ki, így vallva az isteni eleve elrendelést.

A könyv utolsó előtti fejezete azokat a szakaszokat vizsgálja, melyek első ránézésre az általános erőszakra szólítanak fel. Összeveti a monoteista vallások kialakulásakor megjelenő, elnyomás alatti esetleges erőszak megjelenését, abból a magaskritikai megközelítésből kiindulva, miszerint a zsidó vallás monoteizmusa pusztán a babiloni fogság végső terméke, ahol is az elnyomás hatására alakult ki a politeizmussal szembeni monoteizmus, összekapcsolva ezt az iszlám kialakulásakor, a Közel-Keleten fennálló helyzettel, ahol Mohamed szintén egy politeista közegben hívta fel a monoteizmus fontosságára a figyelmet. A szerző részletesen elemzi az erőszakkal kapcsolatos koráni verseket, hangsúlyosan azokat, melyeket az iszlámmal szembeni kritikusok említenek, végül kitérve arra, hogy a nyugati világban tapasztalható muszlim fundamentalizmus valójában a nyugati kor szülötte. Mindezek után fog bele talán a leg súlyosabb kérdésbe, és vizsgálja meg Jézus személyét, mint a muszlim-keresztény szembenállás legfőbb okát.

A Jézusról szóló fejezet talán a legfontosabb része a műnek, minden korábbi vélemény és érv ide mutatott, ez az előző gondolatok csúcса. A szerző öt alfejezetre osztja a szakaszt, melyet a Korán Jézus-ábrázolásának bemutatásával és értékelésével kezd. A mekkai szúrákban megjelenő Jézus-kép kapcsán megtudhatjuk, hogy miért nem említenek a Korán ezen szakaszai olyan titulusokat, melyeket a keresztények Jézushoz kapcsolnak, és azt, hogy milyen, keresztény szempontból elgondolkodtató állításai vannak a mekkai szúráknak Krisztus személyével kapcsolatban. Mindezt főleg a Marjam, tehát a Mária szúra értelmezésével mutatja fel Stoch.

Egy olyan Jézus-képet ismerhetünk meg e fejezet szerint a Koránból, amely Isten szolgájának, az Ő akaratának ismerőjének, prófétának mutatja be Isa-t, aki alárendeli magát istennek, engedelmisségre szólít fel és nem utolsó sorban nem engedi, hogy személyét isteni rangra emeljék. Érdekes, és figyelmeztető jel lehet számunkra, hogy a szerző szerint mindezt keresztény forrás is elmondhatná számunkra (184. o.). A medinai szúrákban tükröződő Jézus-kép kapcsán elemzi a szerző azokat a kritikákat, melyet a Korán megfogalmaz Jézussal kapcsolatban. Szót ejt – sajnos talán túlságosan röviden – arról, hogy a muszlimok szent könyve elutasítja Krisztus váltságát (de a szerző szerint nem a halálát), és úgy látja, úgy elemzi ezeket a szakaszokat, hogy meglátása alapján a legtöbb kritika nem az ortodox kereszténységet, hanem a kereszténységen belül felbukkanó heterodox tanokat ítéli el. Stosch szerint a Korán nem a keresztény vagy zsidó hitvallást bírálja általánosságban, hanem a két vallás túlzó és egyoldalú megnyilvánulásait veszi célba. Ilyen túlzó állításnak tartja a szerző – mely a sokadik figyelmeztetés lehet számunkra –, hogy a keresztények egyenlőséget tettek Jézus és Isten közé. Stosch szerint ezzel olyan tévedést követtek el, melyet jogosan kifogásol a Korán. A fejezet harmadik részében a Korán Jézusra tett megállapításait értékeli keresztény nézőpontból, és olyan érdekfeszítő exegézist folytat, melynek során felmutatja, hogy számára a Korán 5:109–115-re adott legjobb magyarázat az, hogy ezen szakasz megerősíti az eucharisztia alapítását. A szerző szerint a Korán készségesen elfogad néhány olyan tényezőt, amely központi eleme a Krisztusról szóló tanításnak, és olyan felhívásokat intéz a keresztények felé, amelyek a keresztény teológia torzulásaira figyelmeztethetnek bennünket.

A mű értékelése és szerepe kapcsán egyrészt fontos kiemelnünk, hogy érdekes gondolat kísérletet végez a szerző, melynek során igyekszik minél közelebb helyezni egymáshoz a két vallást és a jövőbeli kihívások megoldása kapcsán akár új horizontokat is nyitni. Előnye továbbá a műnek, hogy több olyan muszlim iskolát is megismerhetünk, melyekkel laikus érdeklődők nem találkoznak, és így árnyaltabb képet kaphatunk az iszlámon belüli értelmezési keretekről és hagyományokról is. Mindemellett megjelenik számos olyan gondolat, melyek lehetséges, hogy túl sokat engednek a keresztény ortodoxiából és már-már a heterodoxia határait súrolják, továbbá talán túlságosan is hangsúlyossá válik egy-egy muszlim iskolás értelmezés és a katolikus-keresztény teológia meglátásai. A szerző javára írandó, hogy nem rejti véka alá sem hitbeli elköteleződését, sem azt, hogy az iszlámról szóló képét saját személyes kapcsolatait, barátságait, élményeit és akár harcai is a Korán olvasásakor erősen meghatározták, és nyitottan áll a muszlim hittudósok oldaláról érkező kritikák elé. Reménység szerint a kiadvány elősegíti azt, hogy a benne foglaltak keresztény és muszlim kritikái a két vallás közti párbeszédet előre mozdítsák. A könyv azonban sajnos számos nyelvtani és stilisztikai hibát tartalmaz, továbbá érthetetlen, hogy miért maradt el egy teljes alfejezet, mely a nők helyzetéről szól, az eredeti kiadványhoz képest, jelölés nélkül. Súlyos problémának tartom, muszlim vallástudósokkal egyeztetve, hogy úgy tűnik nem lektorált magyar nyelvű Korán-értelmezést használnak az idézetekhez, hanem vélhetően a német szövegből történt a fordítás. Felelős kiadó: Török Csaba és Kuzumányi István. Korrektor: Kállay Sarolta. A kötet az Új Ember kiadványok részeként jelent meg.

