

Varga Norbert

## A tudás más szempontból – társadalomtudományi kérdések a Bibliában

### *Bevezető*

Az európai kultúra évezredek óta keresi a tudás pontos szemantikai diszinkcióját, szembe állítva a tudatlansággal. A tudás máig elfogadott meghatározását Platon fejtette ki többek között Philébosz (59e–67b) és Theaitétosz (201a–210d) című műveiben. Az európai közös gyökerek a görög antik világ bölcselése-művészete, és a római jogrendszer mellett tartalmaznak egy harmadik réteget is: a zsidó-keresztény kultúrát. Tanulmányomban azt kívánom megvizsgálni, hogy a Biblia mit tart tudásnak a társadalomra, közösségre és az egyes emberre vonatkoztatva. Teszem mindezt azért, mert az Almond–Verba (1999) szerzőpáros a politikai szocializáció egyik fontos színterének az iskolát tartja, ahol a tanulók megszerzik és pontosítják ismereteiket a politikai struktúrákról és relációkról. A tanintézmények közvetítik korcsoportjaik számára a legfontosabb információkat a társadalom érték- és habitus-viszonyairól. A Bibliát azonban elsősorban nem teológiai aspektusból vizsgálom, hanem társadalomtudományi szempontból. Bízva abban, hogy – felekezeti viszonyoktól függetlenül – az etikai fundamentumát a Dekalógusból is merítő pedagógus új szempontokat figyelembe véve közelítheti meg a világ egyik legismertebb teológiai-irodalmi művét, a Bibliát.

Az első részben azokat a politikai szerkezeteket és sajátosságaikat mutatom be, amelyeknek keretében élt JHWH választott népe az Ószövetség idején. Ennek alapján vetődik fel az a kérdés, hogy létezik-e optimális uralmi forma, és részesíthető-e bármelyik államforma előnyben a többivel szemben.

A második rész témája a Szentírás szerint vélelmezett helyes közszerelői magatartás megjelenítése. A téma felveti az abszolút és a relatív értékek viszonyát abból az aspektusból, hogy melyik milyen mértékben szükséges ahhoz, hogy a közösségben élő ember meg tudja őrizni integritását.

A harmadik részben a vallás és a politika relációját prezentálom az Ó- és Újszövetség alapján. Az isteni törvényhez vagy az állami normához való lojalitás problémáját is felvetem. Bemutatásra kerül az engedelmesség anomáliáinak témája és az imperatívuszok közötti harc esetleges kibékíthetetlensége.

## *A politikai szerkezet kérdésköre az Ószövetség korában*

### **Az államiság intézménye előtti időszak**

A Biblia egyértelmű hagyománya szerint Izrael a Sínai-hegynél kapta meg a törvényt és a szövetséget (Ex 19–24.f.), amely status nascendi volt, mert népé tette, és ezzel párhuzamosan egy új társadalom jött létre. Ez határozta meg a későbbi közösségi élet puritán vallásosságát, szigorú erkölcsi normáit és társadalmi kötelességeit. Bright (1993) Izrael fontos jellemzőjének tartja, hogy nem vérségi alapon, hanem történelmi tapasztaláson és erkölcsi döntésen nyugodott. Később a törzsi liga szintén szövetség formájában jött létre Szichemben (Józs 24.f.), amellyel a kivonulás és a Sínai kijelentés lett egész Izrael hivatalos hagyománya.

A két szövetség formája hasonlít a birodalmak hűbéri szerződéséhez. A preambulumban kijelentette magát az Úr (Ex 20,2; Józs 24,2). Majd ezt követte a történelmi jellegű prologus, amelyben felsorolták JHWH nagy tetteit (Ex 20,2; Józs 24,2–13). Harmadik lépésként a szövetség feltételei következtek, amelyeknek fundamentumát az alkotta, hogy tilos volt más isteni felséghez fordulni. Ezt tükrözi a Dekalógus (Ex 20,1–18) azzal, hogy elítélt minden olyan tettet, amely megcsorbítaná a többi izraeli jogait, és ezzel megrontaná a közösség békéjét. Ez összhangban volt a szövetség lényegével, ami azt jelentette, hogy a hűbéresnek csak egy hűbérura lehetett. A fegyveres segítségnyújtást nem sorolja fel a tízparancsolat, de ez a törzsszövetségben magától érthetően kötelező volt (Bír 5,14–18,23). A hűbéradó intézményét is meglelhetjük, és amint a hűbéreseknak a kikötött hűbéradóval meg kellett jelennie az uralkodónál, úgy az izraeli férfinak is JHWH előtt (Ex 23,14–17). Megtalálható a párhuzama annak a rendelkezésnek is, amely előírta, hogy a szerződés egy példányát letétbe kell helyezni a kultuszhelyen, és meghatározott időnként nyilvánosan fel kell olvasni (Dt 10,5). Az izraeli törzsek esküvel elfogadták Istent hűbéruruknak, aki arra kötelezte őket, hogy feltételeinek engedelmeskedve az ő uralma alatt egymással szent békességben éljenek.

Az Ószövetség Ákán lopásának történetében (Józs 7,16–18) mutatja be az állam előtti korszak társadalmi és politikai struktúráját. Az államiság korát megelőző Izraelt Rad (2000) olyan emberek csoportjának tartja, akik a világot kizárólag a szakrális dimenzió alapján voltak képesek megérteni. Olyan szent rendelkezésekből és törvényekből indultak ki, amelyek a kultusból származtak, és amelyeknek érvényét a szertartások biztosították. Izrael a jog minden formáját isteni eredetűnek tartotta. Az államiság előtti politikai viszonyait tükrözi az úgynevezett Szövetség könyve (Ex 21–23), amely a törvény előtti egyenlőség és az egyetemes szolidaritás gondolatára épít. Ez az izraeli esetjog Izrael népe legkorábbi joggyakorlatát tükrözi.

A letelepedés után az államalkotást megelőző időkből biztonspolitikai célok érdekében a törzsszövetség élére „Izrael bírása” került. Ezt a politikai rendszert egyesek amfikcióniának tartják – egy központi szentély köré szerveződött törzsszövetség –, amelynek ismerve, hogy veszély idején feltámadt egy kiválasztott, akit megszállt az Úr lelke és összegyűjtötte Izrael törzseit, hogy elűzze az ellenséget.<sup>1</sup> Bock (2002, 39) megközelítése alapján akefális törzsi társadalom, amelynek fő attribútuma, hogy központi vezető réteg nélkül is stabil, nagy társadalom, de nem állam. Működésének jellemzője, hogy az egyes tagok a magasabb pozícióba került képviselők vezetése alatt funkcionálnak, akik szituációtól függően lépnek működésbe.

József halálával kezdődött (Bír 2,6), és Sámuelnek az 1Sám 12-ben található búcsúbeszédével zárult a bírák kora. Ezek az elbeszélések elsősorban a politikai téren megmenekülést szerző tetteket dicsőítették, amelyeket JHWH a karizmatikusokon keresztül, az ellenség körében támasztott numinózus rettegés révén vitt végbe. Maga JHWH kelt a szent háborúk révén a nép védelmére. Meg kell azonban különböztetnünk a „kis” bírák (Bír 10,1–5; 12,8–15) tisztségét – feladatuk a jog őrzése, védelme és hirdetése – a „nagy” bírák karizmatikus funkciójától.

A „nagy” bíra feladata nem az ítélt hirdetés volt, hanem az uralkodói hatalom gyakorlása. Politikai vezetőnek számított, de nem rendelkezett királyi hivattal, hanem helyileg és időben korlátozott hatáskörrel ruházták fel. Tiszte nem volt örökölhető és képességein (karizmáján) nyugodott, így kétségbevonhatatlan tekintélyt birtokolt. Izrael alkotmányának ez a fajta hatalom tökéletesen megfelelt, ugyanis maga az Isten vezette népet karizmatikus képviselője által. Annak ellenére, hogy gyenge kormányzási formának bizonyult, a törzsi liga viszonylag sokáig fennmaradt.

A bírák történetében azonban egy általánosnak tekinthető hanyatlásnak lehetünk a tanúi. A bíra karizmája az elhívását követően az ellenségen aratott győzelemben a nyilvánosság előtt is igazolást nyert, élete azonban gyors ütemben hanyatlásnak indult, mert valamilyen katasztrófa sújtotta.<sup>2</sup> Az a pesszimista felfogás áll e mögött, hogy karizmájuk által a nagy bírák csak rövid időre emelkedhettek létük kötöttségei fölé.

### **Az állam megjelenése politikai szervezetként való megjelenése**

A filiszteus veszély hívta fel a figyelmet a törzsszövetség csődjére, és indokolta az átalakulást. A teopolitikai szenvedélyesség helyett egy reálpolitikai mozgalmat hívtak létre, melynek irányultságát Buber (1998) abban látja, hogy

---

<sup>1</sup> M. Noth értelmezése alapján, többek között John Bright, Gerhard von Rad, Martin Buber, A. Alt.

<sup>2</sup> Pl.: Jefe kardélre hányja a rokon törzset, Sámson pedig felemészti az erős és a karizma közötti súlyos viszály, amelynek köszönhetően a sem nem erős, sem nem okos, de alattomos filiszteusok cselszövésével legyőzik.

bevezették az államokban ismert örökölhető karizmát, a kontinuitás dinasztikus biztosítása érdekében. Olyan uralmi formát kívántak alkalmazni, amelynek vezetője biztosítva van a halál és az interregnum ellen. A törzsek egy ilyen biológiailag is szilárdra tett hatalmi személytől várták a megmenekülést.

Saul „hadi királysága” (Rad 2000, 38) és Sámuel személye jelentette az átmenetet az állam nélkülség korából az államiság korába. Sámuel volt a régi rend utolsó képviselője, aki egyszerre volt bíra, pap, próféta és nazír. A karizmatikus hagyomány örökségét vitte tovább az eksztatikus prófétacsoportok irányításával. Ennek a mozgalomnak a célja kettős volt, egyrészt a filiszteusok kiűzése, másrészt a hitelét veszített silói papság helyett az ősi JHWH-hagyomány továbbörzése.

Ebben a konfliktusokkal teli helyzetben választották királlyá Sault. A politikai szerkezetváltás kísérleti jellegét azonban jól tükrözi az Ószövetségben az események párhuzamos elbeszélése. Az egyik hagyomány a királyság intézményével hallgatólagosan rokonszenvez (1Sám 9,1–10,16; 13,3–15), míg a másik elveti az új politikai szerkezetet (1Sám 8.f.; 10,17–27; 12.f.). Ez az uralmi forma azonban tipikusan izraeli volt, ugyanis a felkenésről szóló rész nem királyként (melek) említi Sault, hanem vezérként (nágid). Saul még nem eszközölt változásokat Izrael belső törzsszervezetében. Közigazgatási gépezetet sem alakított ki, és összesen egy tiszt, Abnér alkotta hivatásos hadseregét, aki a törzsi katonaság parancsnoka volt (1Sám 14,50). Karizmatikus királysága a szakrális életben sem eredményezett semmiféle változást. Az állam autonóm hatalomként még nem tudott hatást gyakorolni a hitre. Saul kísérlete, hogy egy szabad törzsi társadalomból államot formáljon, megbukott. Ezért tudott Dávid Júda királyává válni a többi törzs figyelmen kívül hagyásával, majd kiegyezve velük Hebronban, s így az ünnepélyes szövetségkötés után egész Izrael uralkodója lett (2Sám 5,1–3). A karizmatikus hagyomány szerepe ekkor még fontos volt, mert Dávid harci sikerei bizonyították, hogy JHWH szolgája, tehát nágid, akit a néppel való szövetségkötés után felkiáltással választottak melekévé egy ősi kultushelyen. Donner (1984) ennek következményének tartja a perszonálunió létrejöttét az északi és a déli rész között.

Izrael belső életét azok a változások érintették, amelyeket Dávid államférfiként és hadvezérként kezdeményezett azzal, hogy kiterjesztette az egykori törzsszövetség által birtokba vett területet. Dávid ezután már nem törzskirály volt, és ettől kezdve új értelmet kapott az Izrael (és Júda) elnevezés is azáltal, hogy tartós politikai arculatot nyert, és így állammá vált. Az Izrael név, amely eredetileg azt a törzsszövetséget jelölte, amelynek tagjai elfoglalták Palesztina térségének egy részét, most a földrajzi egységet jelentette, amely lényegében az egész országot magába foglalta. Dávid új közigazgatási rendszert vezetett be (1Kir 4,7), és a törzsi berendezkedés végleges bomlása az állam térnyerése miatt felgyorsult. Az ősi határok végső fellazítása Salamon közigazgatási reformjának

volt köszönhető, amikor az adózás bevezetésének érdekében 12 kerületre osztotta az országot úgy, hogy ezekbe a kánaánita területeket is besorolta, és mindegyik élére egy helytartót nevezett ki (1Kir 4,7–9). A régi törzsszövetségi rend így politikai jelentőségét egy időre elveszítette.

Dávid trónját a Nátán-orákulum (2Sám 7,1–17) legitimálta három aspektusból. Egyrészt a dinasztia örök fennállását hirdette, másrészt megígérte az atya-fiú viszonyt JHWH és Dávid utódai között, harmadrészt tartalmazott egy „ellenállási záradékot”, amely hangsúlyozta a király Istennek való alárendeltségét, az uralkodó adott esetben való megbüntetésének kilátásba helyezését. A jövődőlés a dinasztia örök fennmaradását ígerte, és összeolvadt az egyetlen kiválasztott városról alkotott gondolatokkal.

A karizmatikus vezetés az állam kialakulásától kezdve fokozatosan vesztett jelentőségéből. Azonban a királyság – amely számos terület szekularizációját leginkább előmozdító intézmény volt – karizmatikusnak tartotta magát. A királyi hivatal legitimáló jegye a „JHWH felkentje” cím volt, így Dávid trónja is Nátán jövődőlése révén részesült szakrális legitimációban Schubert (1992) értelmezése alapján. A karizma fogalmának azonban módosult a jelentése, és a királyi kormányzás politikai vagy jogi döntéseiben megnyilvánuló bölcsességét tartották karizmatikusnak.

Salamon a templom felépítésével uralmának stabilitását szolgálta. A templom funkciója „királyi szentély” és „birodalmi templom”, ahol állami áldozatokat mutattak be. Így a JHWH-kultusz otthona egy állami szentély lett, amely rangját annak köszönhette, hogy a Dávid által Jeruzsálembé hozatott szent ládát itt helyezték el, és ezt a kultikus tárgyat valamennyi törzs magáénak érezte. A szent láda révén a templom egész Izrael szakrális centrumává vált. Az állam politikai szempontból fokozódó mértékben függetlenítette magát JHWH-től. Ez a templom jogi helyzetéből is jól látható, ugyanis a templomot királyi birtokon építették (2Sám 24,24), és így szoros függés alakult ki a trón és az oltár között, tehát az állam és a templom viszonyában.

A perszonálunió felbomlásakor derült ki, hogy a törzsi függetlenség parazsa képes még fellobbanni, és ez rámutatott a karizmatikus vezetés hagyományának meglétére. Sőt, a szakadás ténye is isteni legitimációt kapott Semajá próféta által, aki JHWH akarataként hirdette azt ki (1Kir 12, 21–24). Az északi birodalom (Izrael) élén nem egy JHWH által elismert dinasztia állt, hanem az állam berendezkedését tekintve az ősi izraelita karizmatikus vezetés hagyományozódott tovább, amely a nép egyhangú elfogadása révén vált szilárd intézménnyé. Wright-Murphy és Carm-Fitzmyer (2003) szerint ennek folyománya, hogy az északi rész első királya, Jeroboám, formailag a sauli példa szerint jutott hatalomra. A valóságban a karizmatikus vezetéshez már nem lehetett visszatérni, és az állandó trónvillongások destabilizálták az államot. Ez a 8. sz. utolsó harmadában végül politikai anarchiába torkollott Izraelben (2Kir 15,8–28).

Izrael saját történetét nem egy mitikusán ünnepelt és politikailag kipróbált királyságból, hanem egy rabszolgacsoportból vezette le, akik Egyiptomból szabadultak ki. Ezért a monarchia elutasítása Rózsa (2001) szerint az exodus-élményre támaszkodott. A királyság elleni polémia Izraelben régebbi keletű, mint maga a királyság intézménye, és ez a környező világtól elhatároló differentia specifica a JHWH-ban való hittel elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Ezt tükrözi Jotám meséje (Bír 9,8–15), amely az Ószövetség egyik legmarkánsabb monarchia-ellenes dokumentuma. Ez a politikai szatíra az első izraeli királyság-kísérlethez kapcsolódik, amit Abimelek hajtott végre Szichemben. A Bír 6–8. fejezetek és a 9. fejezet között Lohfink (1989) összefüggést talál, mert az írás két személyt állít egymással szembe, Abimeleket – aki királyságra tör, és alattvalói halálát és pusztulását okozza –, és Gedeont, aki beszédében (Bír 8,22) JHWH királyi uralmára hivatkozva megtagadta, hogy testvérei felett hatalmat gyakoroljon.

### A birodalmak kora

Jeremiás próféta jelezte, hogy a dávidi ígéretekbe vetett nemzeti bizalom hamis, és a fennálló állam és a királyság intézménye el fog pusztulni. Az állam és a nemzeti teológia Kr. e. 587-ben a pogány babiloni hatalom csapása alatt összeomlott. A nemzeti katasztrófát a próféták az Úr szuverén és igazságos ítéletének tartották, és felszólították JHWH népét, hogy bizalmukat ne egy államformába és állami politikába helyezték, hanem álljanak az Úr szava mellé, és így kialakulhat egy új közösség, amely már személyes döntésen alapul. Ez volt az egyetlen lehetőség arra, hogy Izrael, mint nép fennmaradjon. Ezekiel fogalmazta meg azt a tételt, hogy templom és kultusz nélkül is el lehet jutni JHWH-hoz, még a fogság földjén is. A régi nemzeti remény továbbra is megmaradt, de a jövő tárgyává vált (Ez 34,23).

Az asszírok és a babiloniak előírták a deportáltak és a telepések számára az anyaország állami kultuszának végzését, míg a perzsák kultuszpolitikája ennek ellenkezője volt. A perzsák elismerték a birodalomhoz csatolt népek kultikus gyakorlatát, sőt államigazgatási tisztviselőiken keresztül helyreállították azok megbomlott rendjét. Ebbe a sorba illeszkedik be Kürosz Kr. e. 538-ban kiadott dikrona (Ezd 6,3–5), amely azonban még nem rendelkezik a száműzöttek Júdába történő visszatelepítéséről. A revolútív változások Nehemiás személyével kezdődtek a jeruzsálemi viszonyokban. Nehemiás gondoskodott arról, hogy megvalósuljon Júda – mint Szamáriával egyenrangú, önálló provincia – politikai biztonsága és alkotmányos konszolidációja. Jeruzsálemet képessé tette a védekezésre a falak felépítésével, és Rad (2000) szerint szünoikiszmozzsal növelte a város létszámát. Nehemiás lett az új provincia első helytartója, és megteremtette a gyülekezet mint népközösség politikai alapját.

A kultuszközösség belső helyreállítását Ezdrás pap fejezte be, aki a perzsa hivatalnokrendszer tagjaként – „az ég Istene törvényének titkára” (Ezd 7,12) – a zsidók vallási ügyeivel kapcsolatos feladatokat látta el. Ezdrás vitte Jeruzsálembé azt a törvénykönyvet, amellyel kizárólag a templom körül összegyűlő közösség kultikus rendjét akarta szabályozni és helyreállítani. Ez egyrészt magába foglalta a szakrális igazságszolgáltatás kialakítását, másrészt a törvény iránti engedelmességet ellenőrző hatóság felállításával járt együtt. Polgári ügyekkel csak olyan mértékben foglalkozott, amennyiben a szakrális törvény átnyúlt a világi törvény hatáskörébe. Aki az abar-naharai kormányzóság területén a jeruzsálemi kultuszközösséghez tartozónak vallotta magát – tehát zsidó volt –, az Ezdrás által hozott törvénynek volt köteles engedelmessé válni.

Ezdrás Izrael második alapítója volt, és a zsidó népközösséget a törvény alapján újrászervezte. A Tóra felolvasásával a szövetség megújítását szimbolizálta, amelynek következtében új valóságként jelent meg a zsidóság, s ennek legszembeötlőbb jellegzetessége az állami szuverenitás megszűnése. Izrael túl tudott lépni az államon és a királyságon, ugyanis ez Izraeltől – „JHWH népetől” – idegen létforma volt, de törzsszövetséggé sem vált újra. Lehetetlenné vált a szakrális liga ősi intézményének újbóli életre hívása, s ez azért volt fájdalmas, mert ragaszkodtak a törzsszervezet és a leszármazás ábrándjához. Ezdrás az új Izrael identitását hozta törvénykönyvében, amelynek alapján új és jól körülhatárolható közösség alakult, amely már nem nemzeti egység, hanem Júda szent maradéka volt. A templom funkciója is megváltozott, többé már nem volt a dávidi ház uralkodói szentélye, sem Izrael népének ősi, nemzeti kultuszhelye, hanem az újonnan szervezett zsidó gyülekezet szakrális központjává alakult át, amelynek kultusza az egész gyülekezet hitét és felelősségét fejezte ki.

A törvény magyarázatának függvényeként értelmezi Bright (1993), hogy minek tekinthető Izrael, ahol a Tóra a népközösség alkotmánya lett. A Tórat az adott terület felett uralkodó birodalmak mindig szentesítették, így a zsidók egy olyan jogi helyzetbe jutottak, amelynek révén meghatározható egységként létezhettek, még ha a tulajdonképpeni nemzeti mivoltuk nem is volt meg. Lohfink (1989) ezt a sajátos politikai formát teokráciaként értelmezi, amely már nem rendelkezett földi királlyal, egyedül JHWH uralkodott felettük, aki a Tóran keresztül gyakorolta hatalmát. Az állam alatti létben a mindenkori nagyhatalom garanciáival a jeruzsálemi templomállam mintegy altársadalom jelent meg. Politikailag mindig az adott birodalomnak voltak alávetve, de elismert népközösséget alkottak, amely belső ügyeit a maga Istenének törvénye alapján rendezhette. Izrael ezzel átment a nemzeti létből a törvény szabályozta népközösség, a gyülekezet életébe. Ezt a létformát csak akkor zavarta meg az ismételten megjelenő államiság gondolata és a „nacionalizmus”, ha a Törvény előírásainak betartását a birodalmi kormányzat megakadályozta.

A fogság utáni időben Izraelre a közösségi szerveződés volt jellemző. Az idegen birodalom, mint megszálló hatalom által állított helytartó mellett a főpap (Ag 1,1) és a vének tanácsa (Jo 1,2) vezette a közösséget. Már Zakariás rámutatott arra, hogy a világi címet viselő Zerubbábel és Jósua főpap között vetélkedés zajlott (Zak 4,6). A papi osztály befolyásának növekedésére hívja fel a figyelmet Jagersma (1991), amely abból is kitűnik, hogy a fogság utáni irodalomban jelent meg először markánsan. A Nehemiás utáni korszakban a gyülekezet vallási vezetője, a főpap, mindjobban világi fejedelemmé is vált, és kialakult egy papi arisztokrácia. Ennek következtében új politikai intézmény jött létre, amely egyesítette a vallási és a politikai hatalmat. Az új „templomállam” teokráciának tartotta magát, mivel a korábbi királyi funkciót a papok gyakorolták, és az egész nép Istennek elkötelezett, tehát ahogy Bock (2002) rámutat, szent lett. A birodalmon belül Júda, mint egy „autonómiával” rendelkező egyházi állam működött. A vallásos társadalom ideológiájának fő elve JHWH királyként való értelmezése lett. Ez elősegítette, hogy a templom hatalmi jelképpé váljon, így szimbolikus szerepe fontosabbá vált, mint a királyság korában volt.

### *A helyes közéleti magatartás a Biblia tükrében*

A Biblia emberképének ismerete nélkül nem adhatunk választ arra a kérdésre, hogy milyen a helyes közéleti magatartás. Ebben a témában fundamentumnak számít, hogy az ember Isten képmása és egyben a világ kormányzója (Gen 1,26; Zsolt 8,6). A teremtmény mint uralkodó felel meg Isten képének, ezért értelmezi ezt a szerepkörét Wolff (2001, 199) felelősségtudó ügyvivőként. Uralkodói joga és kötelessége nem autonóm, hanem illusztráló jellegű. Ezen kitételek nem egy személyre érvényesek, hanem kollektíven értendők (Gen 1), amelyek magukba foglalják mindkét nem tagjait. Ennek az uralomnak előfeltétele a demitizált világ, amelyben minden Isten teremtménye, ezért nem létezik az ember számára alapvetően hozzáférhetetlen terület. Az Újszövetségen keresztül egy eszkatológiai interpretációval gazdagodik az Ószövetség (Gen 1,28) azáltal, hogy a „Megfeszített” uralkodói módszere az emberiséget visszarántja az önmegsemmisítésből (Mt 28,18–19).

### **Az uralom, a hatalom és a kormányzás kritériumai**

Az Ó- és Újszövetség minden hatalom, tehát az államhatalom forrásának is Istent tartja, akinek minden politikus felelősséggel tartozik. Pilátusnak tett válaszában, ezért utal Jézus a felső világra, amellyel szubordinális viszonyban van a helytartó. A politika ugyanis sohasem monológ, vallja Buber (1998), hanem párbeszéd a politikus és a „hallgató” Isten között. Izajás próféta számára ezen okból elfogadhatatlan Acház király politikája (Iz 7.f.), aki a szakrális szférát



abszolút mértékben elválasztotta a politikától. A próféta ezért hirdetett „Immánuel” (Iz 7,14) formában ellenkirályt, aki hűséges Istenhez, tehát teopolitikus.

A politikai vezető nem élhet vissza hatalmával, mert az elnyomáshoz vezet. Az Izajás prófétánál megjelenő „sanyargató botja” (9,3) kifejezés a kegyetlen uralmat és kormányzást szimbolizálja. Rózsa (2001) ebben a politikában a szabadság, a függetlenség hiányát és a gazdasági kizsákmányolást látja. A politikus soha nem válhat türannosszá. Jól tükrözi ezt a babiloni királyról szóló gúnydal, aki a teljes erőtlenséggel jellemezhető seólba került JHWH ítélete alapján (Iz 14,15–18). Az ítélet súlyosságát annak tükrében értelmezhetjük helyesen, ha tudjuk, hogy Izrael fontosnak tartotta a halál demitizálását. Az ember, mint Isten képmása kizárja azt a lehetőséget, hogy az egyik ember a másik felett zsarnoki uralmat gyakoroljon. A Róm 13,3 vers ugyanis feltételezi, hogy mindenki a hatalomtól való félelem nélkül akar élni. Az izraeli birodalom kettészakadását és a Roboám elleni lázadást is az okozta, hogy Roboám robotmunkára kötelezte a törzseket (1Kí 12,11).

Az uralkodónak saját népe szolgájává kell válnia, és amennyiben ezt visszautasítja, számíthat rá, hogy Roboám sorsában kell osztoznia. A fennálló uralkodói viszonyok keltette nyugtalanságról tanúskodnak – Eliade (2006) szerint – a Deutero-Izajásnál található Ebed-JHWH (az Úr szolgája) énekek, amelyek radikálisan újszerűen rajzolják meg az igazi uralkodó jellemvonásait, aki a hátát az őt bántalmazók felé fordítja, arcát pedig odanyújtja a verekedőknek (Iz 50,6; 53,3). Magával hordozza a többiek fájalmát (Iz 53,4), szerepet cserél az elnyomottakkal, és a büntetéseiket magán viselve szabadokká teszi őket. Az ideális uralkodó azáltal éri el mindezt, hogy a földkerekség királyai elnémulnak előtte (Iz 52,15). Nem csupán üres paradoxont tanít a szöveg, hanem hangsúlyozza, hogy a legmélyebben megalázott az igazi úr, és ezzel kiemelkedő módon hangsúlyozza, hogy az igazi politikai vezető szolgálatnak tekinti hivatását. Jézus tanítása mutat rá, hogy a szenvedés és az üldöztetés nem tragédia, ha igaz cél érdekében történik. Felhívja arra is a figyelmet, hogy azokat, akik őt követik, vegzatúrának lesznek kitéve a világban (Jn 16,33). Jézus azonban azáltal szerezte meg királyságát, hogy kiitta a szenvedés kelyhét (Jn 19,1–11). Míg a megaláztatást a zsidók erő- és hatalomvesztésként értelmezték, addig az Újszövetség a Zsot 22,7 alapján éppen az ellenkezőjét látja benne.

A politikai vezetőnek példaképként szolgáló emberré kell válnia (Dt 17,19), aki honfitársainak képviselője és hozzájuk hűséges. A hűség motívumának fontosságára JHWH adta meg a modellt azzal, ahogyan a pusztában viselkedett népével. Az emberi együttélést a közösséghez való hűség szempontjából ítéli meg az Ószövetség, amikor Saul azt mondja, hogy Dávid igazabb nála.

Ekkor a király arra utalt, hogy Dávid komolyabban vette kettőjük közösségi kapcsolatát, és nagyobb figyelmet szentelt neki, mint amit Saul elmondhatott magáról (1Sám 24,18). A nacionalista megnyilvánulásoktól és ideológiától azonban távol kell tartania magát a politikusnak. Az Ószövetségben a szélsőséges nemzeti érzéseket JHWH hatalmának helytelen értelmezése táplálta (Iz 1,10–20). A sovinizmus pusztító politikai hatását Cidkija uralkodásának bemutatásával szemlélteti (2Kir 25.f.). Jeremiás személye pedig arra példa, hogy származásából adódóan lehetett volna elkötelezett a politikai elit (establishment) mellett, de nem volt hajlandó a szélsőséges nemzeti politikát kiszolgálni, és ezzel – Komoróczy (1992) véleménye alapján – megjelenítette a kritikai értelmiség archetípusát.

A felkent hivatalának szerves részét képezték a háborúk, ezért az uralkodónak a hadtudományok területén jártasságot kellett szereznie. A feladatát azonban nem a hódításban látja Rad (2000), hanem a szabadításban és a népének védelméről való gondoskodásban. Az uralkodó hadi stratégiáját illetően a királytörvény (Dt 17,14–20) fogalmazza meg az iránymutatásokat, és egyben a felelőtlen harci ambíció elkerülését írja elő. Az elvárás még erősebben jelentkezik, ha ez politikai függőséget jelent egy birodalommal szemben (Iz 30,1). Jozija fellépése Kr. e. 609-ben idioszünkrasszia volt, mert Júda sorsát a nagyhatalmak határozták meg, de a király ezekbe az erőviszonyokba nem tudott belátni és befolyásolni sem tudta őket, így a változások és új konfigurációk a feje felett alakultak ki. Ezért Júda beavatkozása a világpolitikába csak vakon történhetett, és amely kudarchoz vezetett. Minden meggondolatlan és elhamarkodott cselekvés gyanús (Péld 19,2), ezért válik az önuralom fontos jellemvonássá (2Tim 1,7; Tit 1,8). Saul bukását is az okozta, hogy a háborús időszakban képtelen volt megfontolt, józan értelmi döntéseket hozni (1Sám 10,9–13).

A király a béke szerzője (Zsolt 72,3,7), amely üdvös állapot, azaz a legoptimálisabb. A béke több, mint a háború ellentéte, de nem paradicsomi állapot, hanem a dolgok és az ember világa rendjének sértetlen és rendeltetésének megfelelő állapota. A béke akkor válik a háború ellentétévé, amikor a meglévő üdvös állapotot külső ellenség fenyegeti, és így politikai jelentést kap. Izajás teopolitikai tanításának magját Buber (1998) a nyugalomra és békére való felhívásban ragadja meg (18,4; 32,15), amely a helyes politikai magatartást tükrözi. Jeremiás próféta mutat rá, hogy a politikai küzdelmekben és a háborúban a meghódolás vagy ellenállás nem elvi, hanem gyakorlati alternatíva, és a történetileg esetlegest nem lehet egyetemes normává tenni; hol az egyikre, hol a másikkra van szükség.

A politikusnak harcolnia kell a kíméletlen gazdasági rendszer ellen, amely a társadalmi egyenlőséget megingatja, a szegényt kiszolgáltatja és rabszolgasorsra

juttatja (2Kir 4,1). Nem szabad a vagyonát gyarapítania olyan módon, amely a szociális terhek emelkedéséhez vezetne, és egyetlen célja a saját egzisztenciájának növelése lenne. Helyette az uralkodónak segítenie kell az elnyomottakat és a nincsteleneket szabadságuk elnyerésében, ezen a területen is pozitív diszkriminációt kell alkalmaznia. A béreket öncélú nyereségvágyból és önző élvezethajhásból sohasem tarthatja alacsony szinten. Erre hívta fel Jojákim király figyelmét Jeremiás próféta, és figyelmeztette, aki ilyet tesz, az nem tudja, hogy milyen a JHWH színe előtti egyedül legitím királyi hivatal Izraelben (Jer 22,13–19).

A politikusnak terveznie kell akkor is, ha csekély a lehetősége, hogy rendelkezzen a jövő felett (Péld 21,31; 16,9). A megfontolt ember számol a jövő tervezésének és tervei megvalósulásának kiszámíthatatlan különbségével. Aki ezt a deficitet nem tartja tudatosan szem előtt, azt az a veszély fenyegeti, hogy félreérti a politikus emberi mivoltát, és az embert Isten helyére állítja. A Prédikátor könyve óv a vélt bizonyosságtól, miszerint az ember ura a jövőnek, és rámutat arra, hogy a kiszámíthatatlanság nem iktatható ki, de csökkenthető. A politikusnak számolnia kell azzal, hogy nem lehet biztos a jövő körülményeit illetően (Préd 8,7), és még az sincs saját ellenőrzése alatt, hogy milyen állapotban lesz tervei megvalósulásának órájában (Préd 9,1b). A politikust figyelmezteti, hogy az igazán nagy horderejű reform, amely minden kielégítetlen szükségletet, minden erőszakos megosztottságot és minden elnyomó jogtalanságot megszüntet, soha nem történhet meg JHWH tevékenysége nélkül, ahogyan az Újszövetségben is elválaszthatatlanul összekapcsolódik Jézus küldetésével (Jel 21). A Bibliából Wolff (2001) azt a következtetést vonja le, hogy aki a reménység Istenét (*Deus spei*) elhagyja, és a reménység bálványának (*Deus spes*) a humánummal, mint önálló tartalommal hódol, az vagy embertelen módon lehetetlent követel az embertől, vagy szánszalmasan viszonylagossá teszi az új világ eljöveteleire való várakozást. A lényében a jövő felé orientált közszereplő ezzel szemben az ígéret szavában bízva radikálisan reménykedő tud maradni az apró lépések viszonylagosságai között.

### **A bölcsesség és a helyes életvitel**

A Biblia tudásképe/ politikusképe megértéséhez elengedhetetlenül szükséges a bölcsesség szerepének rövid bemutatása is. A bölcsesség az egész életvitelt magába foglalja, és azt az értelmi képességet jelenti Rózsa (2001) értelmezése szerint, amelynek segítségével az ember felismeri a világban uralkodó rendet, és így a valóságos helyzetnek megfelelően tud dönteni. A bölcsesség és az életút (derek) elválaszthatatlanul összetartoznak. A bölcsesség birtoklása azonban nem jelenti a politikai hierarchiában elfoglalt státusnak való automatikus megfelelést

(mint Egyiptomban). A bölcsek és az ostobák a társadalom minden rétegén belül megtalálhatók. Azt, hogy számunkra miért érdekes mégis a bölcsesség kérdése, az indokolja, hogy a bölcsességnek közéleti jelentősége van. Ez a valódi hatalom egy társadalmi struktúrában erősebb a politikainál és a gazdaságinál (Péld 24,1–6). Amennyiben az ember Isten képmásaként a teremtés és a történelem megfelelő felügyelője szeretne lenni, akkor el kell fordulnia az esztelen-ségből fakadó gonosz tettektől, és szüksége van a bölcsesség minden döntést átható megvilágítására. Megnyilvánul azonban valami „sötét” dolog is, mivel JHWH a hasznosabb tanácsot meg tudja zavarni, hogy romlást hozzon (2Sám 17,14; Ez 19,11–14). Ebből következik, hogy a tudás leglényegesebb eleme az istenfélelem, amely magával hozza az ember számára megismerése korlátainak felismerését is (Péld 25,2). Aki a valóság sötét peremeit és az összefüggések áthatolhatatlan burkát nem veszi tudomásul, egy önmaga által gyártott hamis képpel cserélte fel a valódi világot (Jób 26,12–14). Ez érvényes a társadalmi és politikai döntéshozatalra is, ugyanis a tudás minden tárgya Isten teremtése. Ebben a teremtésben azonban bizonyos törvények uralkodnak, amelyek a vizsgálódó ember előtt megnyílnak (Zsolt 104,24). A látszólag képtelen történések vagy tények mögött megpróbálja feltárni a rejtett törvényszerűségeket, és az ember ilyenkor útját állja a káosznak. Ezért beszél a Példabeszédek (1,5) a kormányzás művészeteként a bölcsességről, olyan művészetnek tartva, amely átvezet az élet forrágán. Az Újszövetségben az ismeret és a bölcsesség a hitből gyökerezik, melynek Bultmann (1998) szerint az a gyakorlati célja, hogy világossá tegye a hívő helyzetét, aki ennek következtében megtanulja megérteni magát.

A bölcsességet, amennyiben azt jóra használják fel, McCreesh (2002) a politikai hatalom forrásaként interpretálja. A politikai vezetőnek a bölcsesség birtokosává kell válnia, így az igazi győzelmet „bölc” politikai megoldások révén, és nem hadi cselekményekkel lehet elérni. Ez a megállapítás érvényes az államháztartás területén is (Péld 16,16), ezért a megfontolt politikus a „jó” mellett való döntésének kiemelkedő társadalmi jelentősége van. Buber (1998) határozottan állítja, hogy Isten megköveteli az embertől a döntést, amellyel részt vesz a következő pillanat sorsának meghatározásában. Ebből az aspektusból érthető, hogy Salamon uralkodói képességeit miért teszteli Sába királynője (1Kir 3.f.). Salamon politikai jövőjére minden vetélytársának összes prudenciájánál együttvéve nagyobb befolyással volt az a felismerés, hogy az Isten szerette őt (2Sám 12,21), azonban ezek a kifürkészhetetlen bölcsességek sem esnek kívül Izrael bölcsességén. „A bölcsesség mindig aktuális politikum” (Wolff 2001, 256), akkor is, ha JHWH bölcsességének tulajdonképpeni territóriumuma az egyén akarata –, de éppen ez által lesz hatással a történelem nagyszabású eseményeire.

A bölcsesség hiánya megmutatkozik az erénytelen nevelésben is, amint az jól kitűnik Dávid fiainál (2Sám 13,2; 15,1). Pedagógiai palettájukról hiányzott az alázatosság, amely a bölcsességnek mindig nélkülözhetetlen feltétele. Ezért van megrajzolva Dávid alázatos emberként, amikor Absalom elől menekül (2Sám 15,25), és ezért ábrázolja a szerző Absalomot és Addoniját gőgösként, ami bukásukhoz vezet (Péld 16,18). A házasesetre és a szexualításra vonatkozó elvárásokban intés hangzik el a háremtartásra vonatkozóan. Gedeonnak egy ágyasától származó fia, Abimelek, zsarnoki királyságot állított fel, és Dávid házasságtörésének is mélyreható következményei voltak az állampolitikára nézve (2Sám 11 f.). Salamon esete szintén azt példázza, hogyan fordítja el számos asszony az uralkodót JHWH-től (1Kir 11,1–3). A munkára való nevelés figyelmeztet, hogy a hozzáállástól függ a szabadság és szolgaság, hatalom és elnyomás viszonya. A szorgalmas fog uralkodni (Péld 12,24), elhangzik azonban a figyelmeztetés, hogy aki a politikai viszonyok teljes valóságát akarja látni, annak számolnia kell JHWH szabad közbeavatkozásával. Önmagában az emberi szorgalom nem vezet eredményre, hanem ennek az Úr félelmével kell párosulnia (Péld 15,16). Gondolni kell az eredménytelenség lehetőségére is, amely korlátot szab az emberi önállóságnak (Zsolt 127,1).

Az „ostoba” politikus azokat a törvényszerűségeket ismeri félre, veti meg és hágja át, amelynek a bölcs aláveti magát. Az „ostoba” szó nem egy intellektuális fogyatékosra vonatkozik, sőt, a politikus cselekvésével és nem a megismeréssel áll kapcsolatban. Az ostobaság az ember életének középpontjában uralkodó összhang hiánya, amelynek következtében az ember nincs többé az igazság birtokában. Ha valaki nem ismeri fel azokat a törvényszerűségeket, amelyeket a politikusnak ismernie kellene, az meggondolatlanságot és gőgöt von maga után. A gőgösség helyett a politikusnak az önuralom területén kell eredményeket elérnie, ez ugyanis lényeges a másokon való uralkodáshoz.

A politikusnak sokrétegű képességekkel (pl. nyelvek tudásával) és szakpolitikai ismeretekkel kell rendelkeznie, hogy a különböző helyzetekben megfelelő tanácsot tudjon adni politikai ügyekben (Tób 4,18). A döntések meghozatalához erkölcsi intelligenciára szintén szükség van. A politikai csatározások megvívásához a közszereplőnek magas fokú retorikai kultúrára is szert kell tennie (2Sám 14,5; 17,1). Az emberi beszéd erejét és romboló hatását dramatizálja a Péld 12,6 által használt erőteljes metonímia. Tökéletesen mutatja be ezt a politikusképet a József-történet (Gen 37–48.f.), amely olyan ifjút ábrázol, aki fegyelem, szerénység, tudás, önuralom és istenfélelem révén egész lényét nemessé formálja, és aki minden élethelyzetben ugyanaz marad. Ez a bölcsesség „arisztokratikus formája” (Rad 2000, 342), amely kísérlet a politikai élet biztonságának megteremtésére. Ez a bölcsesség egyfelől az élet szűkebb területével foglalkozik, a népesség szociális szempontból magasabban álló rétegének világával, annak olyan sajátos problémáival együtt, mint a tulajdon, a jó hírnév és a státus megőrzése.

A királytörvény rendelkezései (Dt 17,14–20) az izraeli királyt a keleti uralkodókat jellemző hatalomtól és tekintélytől tartja távol, és ehhez segítő eszközként a Tóra tanulmányozását ajánlja. Ezért jelenik meg a Dávid-kép mérvadóként, amely a hagyomány során erőteljesen tipikus jellegűvé bővült. Ez alapján mérettetnek meg a politikai vezetők, akik közül az lesz a tökéletes, aki teljes szívéből megtartja az összes parancsot. Az Újszövetségben számos erénykatalógus határozza meg az ember helyes életvitelét (Kol 3,5–14; Ef 4, 31; 1Tim 6,4–11; Jak 3,15–18; 2Pét 1,5–7): hit, igazság, kegyesség, önmegtartóztatás, tiszteletreméltóság, állhatatosság, ártatlanság, egyszerűség, tisztaság. Ezeket az erényeket Bultman (1998) a szeretet parancsának fényében tartja értelmezhetőnek (Kol 3,14), mint társadalmon belüli magatartásmódot. Önálló jellemvonásként ezek az erények a perfekcionizmusra és a szentségre törekvés csábításában jelennek meg.

A politikusnak vigyáznia kell, hogy a teremtés lehetőségei feletti uralom helyett a lehetőségek uralkodjanak az ember felett. Az ember megismerhette a szőlészet tudásának birtokában a bor megrészegítő hatalmát (Gen 9,21). Az építészet az embert az öndicsőítés kábulatába ragadta (Gen 11,4). Ezek a példák is bizonyítják: ha az embert uralmuk alá hajtják azok az instrumentumok, amelyek felett neki kellene uralkodni, megszületik az embertelen ember. Az ember végső rendeltetése Isten dicsőítése, e cél nélkül a politikus önmaga bálványaként zsarnokká válik, és az ember elveszíti szabadságát.

### *Isteni törvény versus világi norma*

#### **A prófétáktól a királyokig**

Az állam létrejötte után az uralkodók alapvető és gyakorlati ellenállása az igazságossághoz való alkotmányos kötődéssel szemben azzal a következménnyel járt, hogy az állam és a szakrális szféra relációjában zavarok és konfrontációk keletkeztek. Az állami hatalomgyakorlás megkísérelte „házasítani” a karizmát, amely impossiblenek bizonyult egyesek számára. Az intézményes hatalomgyakorlás korrigálásában látja Bock (2002) a próféták rendjének, egy új konfiguráció létrejöttének okát.

A Kr. e. 9. századtól a 7. századig tartott a belső felbomlás kora, melyben a politikai és a gazdasági élet öncélúvá és önállóvá vált, és ennek következtében a JHWH-hit hátrányos helyzetbe került. Ezzel a tendenciával szemben lépett fel a prófétai mozgalom, amely JHWH szuverén rendelkezési hatalmát hirdette az Izrael életének keretét képező politikai terület felett. Az 1Kir 20. fejezetében (9. században) a prófétaság és a hadvezetés közti együttműködést tárja elénk a szerző, amikor még a próféta adott parancsot a támadásra, sőt meghatározta,

hogy kik vonulhatnak harcba elsőként. Az állam azonban fokozatosan profeszionalizálta a hadsereget, és kiszorította belőle az államhatalmon kívüli komponenseket. Az igazi prófétát jelölő „Izrael szekere és fogata” (2Kir 2,12) kifejezés alapján látható, hogy a prófétaság egyértelműen szembe helyezkedett a hadvezetés technikai szekularizációjával. Izrael valódi védelme nem lehet más, mint a próféták karizmája. Ez az állami és szakrális hivataloktól való polemikus elkülönülés a 8. századtól kezdve a valódi prófétaság sajátossága lett. Bubber (1998) a nábit új társadalmi státuszát úgy fogalmazza meg, hogy ha a próféta nem akart udvari hivatalnok lenni, akkor az államhatalom nélküli ellenzék sorába kényszerült. Ez veszélyes vállalkozásnak bizonyult, ugyanis Isten igazsága, amelyet a prófétának hirdetni kellett, ellentétben állt azzal, amit az udvar – és sokszor a nép – hallani kívánt.

Semajá és Ahijjá viselkedéséből kitűnik, hogy a próféták a törzsszövetségi hagyomány gondolatvilágában éltek, és azt az izraeli óhajt fejezték ki, hogy ha kell, az ország revolúció által térjen vissza a régi rendhez (1Kir 12,21–24). Az északi rész prófétái Sámuel szellemében a dinasztiaalapítás elleni harcot képviselték. Ez vezetett az északi állam legsikeresebb uralkodóházával való konfrontációhoz is. Az Omri-ház uralkodói –, akik a megfontolt kiegyenlítődség és a tolerancia politikáját vezették be – sikeres gazdasági és külpolitikai törekvéseik ellenére válságot idéztek elő valláspolitikájukkal. Világra való nyitásuk „mininagyhatalommá” (Komoróczy 1992, 193) tette Izraelt, de mindez a szoros értelemben vett nemzeti hagyományok sérelme árán történt. Ekkor fordult szembe az államhatalommal Illés (és Michajehu) próféta, aki az ősi mózesi hagyomány megtestesítője volt Izraelben. Illés tiltakozó akciókba kezdett, és szent háborút hirdetett Acháb király és pogány istene ellen. Illés fundamentalistaként lépett fel egy hagyomány belső logikáját követve, s ez azáltal vált végzetessé, hogy politikává és vallási normává, tehát programmá alakult. Illés munkáját tanítványa, Elizeus, és a prófétakörök folytatták, akik a szövetségi törvények szellemében bírálták a királyi hatalmat és beavatkoztak a politikai életbe.

Rad (2000) a politikát a nagy vagy íróprófétáknál látja relevánsnak a hit számára. Nézőpontja szerint azt állították, hogy JHWH megjelenését és végső döntéseit éppen a politikai eseményekben lehet felismerni. Az állam vezetői ezzel ellenkezően saját isteni megbízatásukat szublimálni akarták, és Isten teljhatalmú fiaiként jelentek meg. A hagyomány arra utal, hogy a nagy próféták ez ellen protestálva a vádló szerepében léptek fel, és Isten ítéletét a királlyal szemben is kihirdették (Oz 7,3; Ez 1,22; Jer 22.f.). A politikai szempontok szerint sikeresnek tartott II. Jeroboám (Kr. e. 786–746) és Uzijja (Kr. e. 783–742) királyok kivívták Ámosz és Ozeás bírálatát a társadalom dezorganizációja miatt. Mind a két királyságot éles osztálytagozódás jellemezte, és ezzel karöltve jelent

meg a vallásosság romlása. A kultusznak – pogány mintára – már csak az volt a funkciója, hogy a szertartásokkal és az áldozatokkal kiengesztelje az istenséget és biztosítsa a status quo-t. A vallásos hit azonban belül visszajára fordult, és ezért a nagypróféták közvetítő instanciaként jelentek meg JHWH és Izrael között. A Dt 28,15-ben elhangzó ige és a történelmi beteljesedés megfelelésén dolgoztak. Ennek szellemében szakítottak az államot megalkuvón szolgáló prófétái közösségekkel, amelyeket korrumpálhatónak tartottak.

Az írópróféták valójában sohasem vonták kétségbe igazán a királyság, a papok vagy a bírák hivatalának legitimitását és szükségességét, csak sokkal komolyabban vették ezeket a JHWH akarata eszközeként tartott hivatalokat, mint azok, akik ebben az időszakban birtokolták őket. Az írópróféták elődeiktől eltérően nem tüzeltek lázadásra az államhatalom ellen, hanem meghirdették az „Úr napját”, amely Izrael sorsa, és ez nem jelentett mást, mint az ország pusztulását. Nemzetük bűneit a szövetségi törvény szellemében hangoztatták, de ezt az állam lázadasként aposztrofálta, mivel szembeszálltak a hatalommal és befolyásolni akarták a politikát. Itt mutatkozott meg, hogy a júdai királyságnak nem az ősi mózesi szövetség, hanem az Úrnak Dáviddal kötött szövetsége volt a teológiai alapja. A két szövetség között feszültség húzódtott, mert az erkölcsi parancsok ugyan kötelezték a királyt (Zsolt 72), az isteni ígéretek bizonyosak és feltétel nélküliek voltak (Zsolt 89,1–4). Identifikációjuk is bosszantotta az állam vezetőit, mivel a nagypróféták önmagukat a karizmatikus bírói tiszt folytatóinak vallották, amely egy politikai-kormányzói funkciót takart. Az Úr mennyei királyi udvarának közvetítői voltak, a földi világ feletti uralmának megbízott képviselői.

A nagypróféták minden esetben bírálták a diplomáciai lépéseket, amelyek olyan szövetségekötést vontak maguk után, ami a JHWH-ba vetett bizalom elvesztésének kifejezése volt. Bubber (1998, 190) ezt teopolitikai realizmusként definiálja, amely nem tette lehetővé, hogy próféciajukat pusztán „vallási” kérdéssé légiesítsék. Izajás ezért utasítja el az asszírok elleni kontraktust, amelyet Júda és Egyiptom kötött az egyiptomi istenek nevében (Iz 28,15). A próféták tiltakoztak az ellen, hogy a stratégia kimerült két elhibázott alternatívában, egyrészt a vak és fanatikus bizalomban, amely öngyilkos lázadással volt egyenlő, másrészt a gyáva, hitetlenségből fakadó behódolásban. Izajás és Mikeás összhangba hozták a Sínai szövetséget a Dávidnak adott ígérettel. Júda megfenyítését a birodalmak által az Úr művének tartották, ami pedagógiai célzatú volt. Ebből azonban a politika csak annyit fogadott el, hogy az ország bűnhődött, de mindörökre fennmarad. Sion sérthetlensége vak dogmává lett, amivel életveszélyes volt szembehelyezkedni (Jer 26.f.).

A próféták és az államhatalom között akkor is törés alakulhatott ki, amikor egy uralkodó a JHWH-hit érdekében reformokat vezetett be. Jozija, a király



és a nép ünnepélyes szövetségekötésével a megtalált törvénykönyvet az állam alaptörvényévé tette, amelyhez az ország politikájának alkalmazkodnia kellett. Jeremiás ezért a királyt az „igazság emberének” nevezte, de amikor rádöbbsent, hogy a reform megelégedett külsőséges intézkedésekkel és elsődleges funkcióját politikainak értelmezte, akkor éles bírálattal illette (Jer 6,16–21). Jozija ugyanis nem állami törvényt hozott, amikor a deuteronomiumi törvényt az állam alkotmányaként kihirdette, hanem az államot az Úrral kötött szövetség törvényének megtartására kötelezte. Az uralkodó azáltal, hogy a reformot csak a nemzet biztonsága feltételének tekintette, a hamis béketudatot és ezzel párhuzamosan Bright (1993) szerint a szélsőséges nacionalizmust erősítette. Az államhatalom Jeremiás véleményét nem tolerálta, a királyság és a templom pusztulásáról szóló próféciai miatt üldözte (Jer 15,10; 17,18). A hatalom a politikai véleménykülönbséget kriminalizálta, holott csak a nézetek ütköztek meg. A döntés monopolizálása a másként gondolkodás kizárásával járt, amelynek következtében Jeremiás fokozatosan marginalizálódott. A két eltérő politikai princípium összecsapásánál a hatalmi establishment kerülhet ki győztesen. Jeremiás szilenciumot kapott, amikor kitiltották a templomból, ugyanis megfosztották a nyilvános szólás intézményes formájától. Ezért kellett a gesztus-metaforákhoz nyúlania (Jer 13,1; 18,1), és új politikai megnyilvánulási formaként egyszemélyes politikai happeningeket rendeznie (Jer 19,1; 28,12). Jeremiás így teremtette meg mondanivalójához a második nyilvánosságot.

A birodalmon belüli zsidó gyülekezet csak akkor fordult a politikai hatalom ellen, ha a kormányzat megsértette „autonómiájukat”, és valamiféle *communis opinio* megteremtésére törekedtek. IV. Antiochusz Epifánész (Kr. e. 175–163) szeleukida uralkodó alatt következett be a legsúlyosabb pengeváltás az államhatalom és a vallás között az Ószövetség ideje alatt. Azonban ezt a konfliktust sem pusztán vallási, hanem gazdasági kérdések is generálták.

### **Az új „társadalmi rend”**

Jézus a hegyi beszédben hirdette ki társadalmi rendjét (Mt 5,1–7; Lk 6, 20–49), amelynek lényeges komponensei az erőszakról való lemondás és minden politikai viszony elutasítása önmagától. Zebedeus fiainak kérésére (Mk 10,35–45) kifejtette, hogy nem földi teokráciát akar, hanem „Isten Népet”, amely kiválasztottsága és elhivatottsága révén a világ erőszak- és uralomvágyó társadalmával éles ellentétben áll. Az Újszövetségben koherens képet lát Horgan (2003), ezért tartja Krisztust minden fejedelemség és uralom forrásának, aki Emberfiaként (Mk 13,26) a hatalom igazi birtokosa.

A birodalomnak való adófizetés témájában Jézus egy provokatív kérdésre tett feleletében (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26) nyilatkozott meg. Az

adófizetés ténye azt jelentette, hogy elismerik az idegen, pogány uralmat Izrael felett, amely a dénáron szereplő feliratból is következett: „Tiberius caesar divi Augusti filius Augustus”. (Jagersma II. 1991, 83) Jézus válaszával – „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!” (Mt 22,21) – elfogadta az államot, ahogy van, mint két rossz közül a kisebbet. A nagyobb rossz ugyanis az anarchia lenne. Az állam igényét viszont nem fogadta el arra, hogy isteni eredetűnek tartsák. Jézus erőszakmentes társadalmi változást és a hamarosan elérkező Isten országát várta. Életével kifejezte azonban azt is, hogy amit Isten kért, az prioritást élvez az állam igényével szemben. Amennyiben az evangélium kontextusába helyezve vizsgáljuk meg az adófizetésről szóló tanítást, kitűnik, hogy a császár csak olyan területeken számíthatott lojalításra, ahol működése megfelelt annak, amit Isten kívánt.

Az Újszövetség számos része<sup>3</sup> a polgári hatóságok iránti kötelezettségekre hívja fel a figyelmet, és azok teljesítésére szólítja fel az embereket. Pál az Atyát jelölte meg, mint annak a jólétnek és a békének a forrását, amit a római császári hatalom hozott. Ezt a tételt hangsúlyozza Péter apostol első levele (2,13–17) azáltal, hogy minden emberi intézményt Istentől származtat. Lojalitásokat mutatták meg az uralkodó egészségéért és az állami intézményekért folytatott imával a keresztények (Tim 2,2–4), és azt a reményt fejezték ki, hogy ezek a hatóságok is eljuthatnak az „igazság” ismeretére. Ennek köszönhető, hogy a politikai hatalomnak való engedelmesség az Istenhez való hűség egy formája, hiszen az embernek az Istennel való kapcsolata nem korlátozódik a kultikus szférára. A szabadság ürügyén folytatott társadalomellenes magatartást Dalton (2003), ezért tartja eltévelyedésnek. Az Újszövetség szabadságfogalma ugyanis az Isten akarata iránti készséget jelenti. Ezért ítéli el azokat, akik hamis szabadságot hirdetnek (2Pét 2,19) azzal a programmal, amely az állam és a tekintély ellen irányul, és rámutat, hogy ezek az ígéretek egyedül pusztulást hozhatnak. A kard, mint a világi büntető erő jelképe jelenik meg, amely az állam legitim hatalma. A Rom 13,1–7. verseken végighúzódo feltételezés az, hogy az állam korrekt módon viseli magát, és a közösség érdekében tevékenykedik. Sem egy diktatórikus kormányzás lehetősége nem merül fel, sem egy olyané, amely nem képes megbirkózni azokkal a helyzetekkel, amelyben egyének vagy kisebbségek jogos érdekeit elhanyagolják vagy megsértik. Pál a kérdésnek csupán egy vonzatát emelte ki, az alattvalók kötelességét a legitim hatalommal szemben. Nem beszél azonban a világi hatóság kötelezettségeiről, a „javadra” kifejezés azonban az állami instancia tevékenységének rendeltetését mutatja meg.

<sup>3</sup> Rómaiakhoz írt levél (13,1–7), Filippieknek írt levél (1,27), Péter apostol első és második levele (1Pét 2,13–17; 2Pét 2,19), lelkipásztori levelek (Tit 3,1–8; 1Tim 2,1–4).

Pál tevékenysége mutat rá, hogy az evangélium hirdetése semmiképpen sem ássa alá a római államhatalmat. Személy szerint is igénybe veszi a birodalom kínálta segítséget, amikor hivatkozik a „Lex Porciára”, amely súlyos büntetés terhe alatt megtiltja egy civis Romanus megkorbácsolását (ApCsel 16,37–39). Gallió ítéletét is (ApCsel 18,12–17) példaszerűnek tartotta, aki politikusként a zsidók és a keresztények közötti viszályba keveredett bele. Az ő gondjuk ugyanis nem a vallási törvény, mutat rá Dillon (2003), hanem az államhatalommal szembeni vétség, s ebben a keresztény igehirdetőt nem lehetett elmarasztalni. Erre mutat rá a római parancsnok levele is (ApCsel 23,12–35), amely az állam szemszögéből értékeli a fogoly Pál helyzetét, és kimondja, hogy büntetőjogi szempontból nem bűnös. Rámutat, hogy az apostol esete a vallási viták körébe tartozik, amelyekben a birodalmi hatalom nem illetékes, és ez Lukács evangélista fő érve a közhatalom és az evangélium kapcsolatának a dolgában. Jézus esetében is ez lett volna a helyes eljárási mód Pilátus részéről, aki pozíciójának féltése miatt ezt nem követte, mivel a zsidók részéről politikai fenyegetést kapott. A helytartó ítéletét politikai motívummal indokolja – „a zsidók királya” –, annak ellenére, hogy Jézus nem csinált politikai mozgalmat (Gnilka 1999, 193).

A politikai, gazdasági és jogi állapot jelentéktelenségét tükrözi, hogy Isten hívása minden helyzetben az egyénhez szól (1Kor 7,14–24) és a társadalmi állapot megváltoztatása nem javítja Isten értékelését. A rabszolgakérdés sem létező a keresztény gyülekezet számára, amennyiben az a társadalmi rend kérdése. Az 1Kor 7,20. versben megfogalmazott elv miatt ugyan a rabszolgáknak nem kellett visszautasítaniuk a felszabadítás lehetőségét, de az isteni hívásra adott válasz szempontjából mindegy, hogy valaki szabad vagy rabszolga. A keresztény rabszolgákat Pál „Krisztus szabadosának” (1Kor 7,22) nevezte. A hitnek a világi rendtől való függetlensége és vele szembeni fölénye abban viszont megmutatkozik, hogy a gyülekezeten belül nem volt érvényes az úr és a rabszolga közötti különbség, mivel keresztényként testvérei egymásnak. A zsidóktól eltérően a krisztuskövetők igazi otthona nem annyira a világ, hanem a keresztény közösség.

Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Újszövetségen belül a szövegek komplementer jellegűek, és csak a kánon egésze tekinthető az apostoli örökség részének. Az őskeresztényeket, amíg abban a várandóságban éltek, hogy közel van e világ vége, nem érdekelte az élet profán rendjének szabályozása, és azokat az államra bízta. De minél inkább sor került keresztény életszabályok kialakítására az idő múlásával, annál inkább ki kellett bővülnie a szent jog területének. Ezért sejlik fel az államhatalommal való szembeszállás lehetősége a Filemonnak írt levélben (3,20). Egyes őskeresztények egy szociális forradalom programjának lehetőségeként értelmezték Pál azon tanítását, hogy a másodlagos különbségek eltűnnek azáltal, hogy a keresztények az „egy Lélek” által

elsődlegesen beletestesülnek Krisztusba (Gal 3,28). Ez a Krisztusban való egység Fitzmyer (2003) értelmezése alapján azonban nem vonja maga után a politikai egyenlőséget a társadalomban.

A Rómaiaknak írt levél optimizmusát a világi hatalomról a Tesszalonikaiakhoz írt levél korigálja, ennek okát Farkasfalvy (1994) abban találja meg, hogy az állam a gonoszság eszközeként nyilvánította ki magát. Az államhatalommal szembeni pesszimista és csalódott hangulatot tükrözi az első keresztényüldözések után íródott apokaliptikus mű, a Jelenések könyve. A káosz és az Isten elleni lázadás mitikus szimbóluma a tengeri szörny (Jel 13,1–10), amely Collins (2003) értelmezése alapján nem más, mint a Római Birodalom. A mű egyetlen nagy birodalomra összpontosít, amelyben minden szörnyűség összeadódott. Az eszkatologikus ellenséget Antikrisztusként mutatja be, mert a császári misztérium kultuszát valósította meg (Jel 13,15). Ennek a birodalomnak a sorsa a bukás, és ezt a szerző politikai folyamatként írja le, amikor arról szól, hogy a népek pusztítják el (Jel 17.f.).

Jézus királysága nem volt politikai hatalom (Lk 23,1–25). Igaz, hogy a Jeruzsálembe való bevonuláskor uralkodóként üdvözölték (Lk 19,28–40), de Ő úgy király, hogy halála révén életadó, és ezért használják a zarándokzsoltárt (Zsolt 118) státusának hirdetésére. Fontos rámutatni az „Izrael királya” vallási titulus és a „zsidók királya” politikai cím közötti különbségre, amelyek közül Jézus az elsőt választotta bevonulásakor. Királysága nem e világi, de vele együtt mégis megjelent a földön. Elfogatásának történetében is kidomborodik hatalmának nagysága, de egyben visszafogottsága is, amikor a fegyveresek meghátrálnak előtte (Jn 18,16).

Ez a királyság Gál (1987) megközelítése alapján Isten országa, amely szellemi és természetfeletti, ezért vallja meg Krisztus nyíltan Pilátus előtt, hogy királynak tartja magát. A kereszt azonban mindenre rányomja a bélyegét, Jézus hitéből nem lehet politikai zavargást szervezni, mert vállalni kell a vértanúság következtétét (Mk 8,34–35). A kereszt titka ugyanis az, hogy a kereszténység újjászületés, amely egy romolhatatlan (aphtharsia) örökségre teszi méltóvá az embert.

### *Befejezés*

A 20–21. században a népek állami létre való törekvése evidensnek számít és permanensen megfigyelhető. A Biblia azonban nem tekinti a szuverén állami szerkezetet elengedhetetlennek egy nép számára az ideális „népközösségi” létezéshez. A Szentírás elutasítja azt a felfogást, hogy van egy optimális uralmi forma. Nincs olyan államforma, amelynek abszolút hatalma lenne, és nincs abszolút értékes államrend.

A Biblia nem tartja önálló területnek az etikát és a politikát, és nem engedi a két fogalom éles elkülönülését. A közszereplő legfőbb életértéke a bölcsesség, amely a helyes magatartás egy abszolút erkölcsi normának megfelelően. Értékelését, döntését, szándékát, akaratát és cselekvését különböző célokra irányítja, de ezeket mindig az igazságos vagy igazságtalan bináris kód határozza meg. Megfelelő lehet egy döntés gazdasági, kulturális, külpolitikai szempontból, de csak akkor szolgálja a politikus és az egész társadalom érdekét, ha egyben morális és igazságos, azaz Istennek tetsző. Ez a közszereplő által elérhető tudás legmagasabb foka. A politikus az abszolút értéket nem teheti relatívvá, és a relatívakat nem teheti abszolúttá.

A társadalmi béke releváns része a politika és vallás viszonya, amely lehet harmonikus. A vallásos állampolgár akkor konfrontálódik, ha a vezetők elfelejtik, hogy létezik egy végtelen, teremtő Isten. Ezért kell a Biblia tanúsága szerint az államnak teopolitikát folytatnia, ugyanis Isten teret hagyott a humán aktivizmusnak. A messiási Jézus-mozgalomban ismét megjelent a régi társadalmi ideál utáni vágy (egalitáriánus társadalom). Ebből következően az újszövetségi idők első keresztény közösségeinek célja egy „alternatív társadalom” felépítése volt, amellyel a társadalmi-szociális különbségek mérséklésére törekedtek.

Egy Európai Unióhoz tartozó tagország zavartalan működése számára nélkülözhetetlen a demokratikus politikai kultúra elsajátítása. Ez szocializációs folyamat eredményeképpen valósul meg, amelynek keretében megtanuljuk legfontosabb politikai értékeinket (szabadság, egyenlőség, igazságosság, humanizmus, béke, természetes emberi környezet). Amint a bevezető részben már említettem ennek az ismeretszerzési folyamatnak egyik releváns területe az oktatási intézmény. Jórészt már itt eldől, hogy a fiatal állampolgárnak milyen lesz a politikai közösséghez és rendszerhez való viszonya. A pedagógus szaktanárként, osztályfőnökként vagy egy kötetlen iskolán kívüli program keretében gyakran találkozik a tanulók társadalomra vonatkozó kérdéseivel. A válasz megadásához nem árt a világirodalom egyik legismertebb művét tanulmányoznunk. Bízom benne, hogy a Biblia etikai és társadalmi iránymutatásai hasznosak lehetnek az egyre inkább diffúz és atomizálódott társadalmi környezetben szolgáló pedagógusok számára is.

### *Felhasznált irodalom*

- Biblia Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás.* Szent István Társulat, Budapest, 1979.  
Almond, G. A.–Powel, G. B. (1999): *Összehasonlító politológia* Budapest, Osiris Kiadó.  
Bárány István ford. (2001): *Platón: Theaitétosz.* Budapest, Atlantisz, 106–122.  
Bock, Sebastian (2002): *A bibliai Izrael története.* Budapest, Jel Kiadó.

- Bright, John (1993): *Izráel története*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- Buber, Martin (1998): *A próféták hite*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Bultmann, Rudolf (1998): *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, Osiris Kiadó
- Collins, A. Y. (2003): *Jelenések könyve*. In.: *Jeromos Bibliakommentár II*. Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 631–661. p.
- Dalton, W. J. (2003): *Péter első levele*. In.: *Jeromos Bibliakommentár II*. Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Bp., Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 493–501. p.
- Dillon, Richard J. (2003): *Az Apostolok cselekedetei*. In.: *Jeromos Bibliakommentár II*. Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 229–295. p.
- Donner, Herbert (1984): *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. Göttingen, ATD Ergänzungsreihe 4/1., Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dr. H. Jagersma (1991): *Izráel története 1–2*. Budapest.
- Eliade, Mircea (2006): *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Farkasfalvy Dénes (1994): *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveibe*. Budapest, Szent István Társulat.
- Fitzmyer, Joseph A. (2003): *Levél a Galatáknak*. In.: *Jeromos Bibliakommentár II*. Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 313–329. p.
- Gál Ferenc (1987): *János evangéliuma*. Budapest, Szent István Társulat.
- Gnilka, Joachim (1999): *Die frühen Christen*. Wien, Verlag Herder.
- Horgan, Maurya P. (2003): *Levél a Kolosszeieknek*. In.: *Jeromos Bibliakommentár II*. Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 455–465. p.
- Horváth Judit ford.(2001): *Platón: Philébosz*. Budapest, Atlantisz, 92–105.
- Komoróczy Géza (1992): *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, Századvég Kiadó.
- Lohfink, Norbert (1989): *Das Jüdische am Christentum*. Wien, Verlag Herder.
- McCreech, Thomas P. (2002): *A Példabeszédek könyve*. In.: *Jeromos Bibliakommentár I*. Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 697–711. p.
- Rad, von Gerhard (2000–2001): *Az Ószövetség teológiája I–II*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Rózsa Huba (2001): *Üdvösségeközvetítők az Ószövetségben*. Budapest, Szent István Társulat.
- Schubert, Kurt (1992): *Die Religion des Judentums*. Leipzig Benno Verlag.
- Wolff, Hans Walter (2001): *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest, Harmat-Prta.
- Wright, A. G. – Murphy, R. E., Carm, O. – Fitzmyer, J. A. (2003): *Izráel története*. In.: *Jeromos Bibliakommentár III*. Biblikus tanulmányok. Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.