

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 istenképúség 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 többrétű 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 csúcsonyul 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 megjegyzi, 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 istenképűség 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 Jézushoz, 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 jósnak. 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 engedetlenségnek 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: „Dehogyan 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 teremtésének 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.