

KÓKAI NAGY VIKTOR

Az ember istenképősége Alexandriai Philónnál

ABSTRACT

Imago Dei des Menschen war und ist ein spannendes Thema. In meinem Artikel möchte ich dieses Problem bei Philon von Alexandria untersuchen. In dem ersten Teil erörtere ich kurz diese Frage in dem Alten Testament, dann in dem zweiten Teil bei Philon. Der zweite Teil enthält vier Punkten: Die Erschaffung des Menschen; Die Beziehung des Schöpfers mit dem Geschöpf; Die „Komponente“ des Menschen; Die Kommunikation zwischen Mensch und Gott. Ich möchte aufzeigen, wie Philon die Transzendenz Gottes gegenüber seinem Geschöpf bewahrt und doch die Gottebenbildlichkeit des Menschen ernst nimmt.

I dén a Theologische Universiteit Kampenel közösen tervezett Comenius-konferencia Pápan a koronavírus miatt sajnos elmaradt. Ugyanakkor mégsem kell feltétlenül keserű szájjal gondolni erre, inkább lássuk meg a lehetőséget, hiszen jövőre a konferencia megrendezésre kerül, és egy év múltával talán mi is ismeretekkel és élményekkel gazdagodva fejezhetjük be az elkezdett tanulmányainkat. Ezzel a reménységgel osztom meg az olvasókkal egy előtanulmány formájában néhány gondolatomat a meghirdetett „*Imago Dei*” témához formálódó előadásomból. És bízom abban, hogy észrevételeikkel, tanácsaikkal és építő kritikájukkal segítik a további munkát.

Írásomban elsőként röviden az εἰκὼν kifejezés ószövetségi begyökerezettségét szeretném áttekinteni, majd megvizsgálni, miként beszél Alexandriai Philón az ember istenképőségről.

1. Az ember mint Isten képe az Ószövetségben

A kutatók napjainkban egyetértenek abban, hogy az „istenképőség” nem csupán az ember valamely részét érinti, hanem teljes személyiségét. Az ember az, aki Istent reprezentálja a földön. Az istenség az ember képében van jelen, abban manifesztálódik.¹ A kérdés fókuszában Mózes első könyve áll. Pontosabban két irányzatról beszélhetünk az Ószövetség *imago Dei* koncepciója kapcsán. Az első, a *minimalista* irányzat – melynek képviselői pl. Westermann, Groß és Schellenberg – az értelmezendő szövegek körét a papi irat locusaira korlátozza; a másik, a *maximalista* irányzat képviselői – pl. Hartman, Di Lella és van Kooten – más perikópákat is hozzávesznek ehhez (Ez 1,5.26; 10,1.21; Zsolt 8, Dán 7, és utalnak néhány szövegre

az intertestamentális iratok köréből is, pl. Sir 17,3–4; Bölcs 2,23k).² Nem kívánánk döntőbíró lenni a két irányzat között. Két dolog viszont biztosan állítható: egyfelől az „istenképőség” minden emberre vonatkozik Izrael gondolkodásában, nemcsak a királyra,³ másfelől a probléma gyökere mégiscsak a papi irat kijelentéseiben keresendő.

Az 1Móz 1,26-ban azt olvassuk, hogy Isten אדם-ot képmására (צֶלֶם) és magához/magukhoz hasonlóvá (דְמוּת) teremtette. אדם-ot a LXX következetesen az általános ἄνθρωπος ‘ember’ kifejezéssel fordítja. Ettől majd csak a 2,20-tól kezdődően tér el, ahol az Ádám szó már tulajdonnévként jelenik meg. Az ok nyilvánvaló, innentől kerülnek megkülönböztetésre a nemek, ennek ellenére mégsem a különbségre koncentrál az író, hanem a közöttük levő egységre.⁴ Ez az egység tükröződik az 1,27-ben is, ahonnan kiderül, hogy a férfi és a nő együtt az Isten εἰκὼν-ja (vö. 1Móz 5,2). Ahogyan az 1Móz 1 korábban sem egy-egy állat teremtését írja le, hanem fajokat említ, „ennek megfelelően az 1,27b.c-ben אדם-ot is általánosan kell értelmezni, amit egyes számra (b: ‘őt’) és többes számra (c: ‘őket’) is vonatkoztatunk, vagyis kollektív jelentéssel bír, a 27c-ből pedig kiderül, hogy ez férfi és női individuumokból áll”.⁵ Más szavakkal, az ember úgy jelenik meg itt mint közösségi/közösségben létező, mint egy, aki kettősen létezik,⁶ és akinek az a feladata, hogy uralkodjon. Az ember istenképőségéről szóló kijelentés a teremtésről és az uralkodásról szóló kijelentés között helyezkedik el, ami arra utal, hogy abban az ember kettős felelőssége jelenik meg Isten és a teremtett világ iránt.⁷

Ami a szövegünkben előforduló, az emberre vonatkozó kifejezéseket illeti, a צֶלֶם az esetek többségében ‘szobor, képmás’ jelentésben áll. Éppen úgy vonatkozhat egy istenség kiábrázolására, mint egy uralkodóra. Ugyanakkor érdekes, „hogy éppenséggel nem vált az istenségek kiábrázolásának a terminusává, még ha esetenként a צֶלֶם jelentheti is azt”.⁸ A másik kifejezés esetében könnyebb dolgunk van: דְמוּת ‘az, ami hasonlít valamihez, hasonlóság, képmás’.⁹ És ezen a ponton már bele is ütközünk az első fontos kérdésbe, amelyhez aztán számos másik kérdés is kapcsolódik: a szerző vajon miért két kifejezést használ, amikor az ember istenképőségéről szól? Sokáig úgy vélték, hogy a צֶלֶם a fizikális hasonlóságra utalna, amit a szerző éppen a דְמוּת-tal enyhítene. Évszázadokon keresztül tartó spekulációk után az ember istenképőségével kapcsolatban mára az a meggyőződés dominál, hogy amikor a szerző Istennek az emberiségben megjelenő képéről szól, azt úgy kell értelmeznünk, mint ami a fizikális ember létezését fejezi ki, nem pedig a szellemi vagy egzisztenciális hasonlóságot Isten és az emberiség között.¹⁰

2 I. m., 6k.

3 Ez nem a királykép demokratizálásának az eredménye, sokkal inkább az uralkodásról alkotott elképzelés univerzalizációját láthatjuk benne – JANOWSKI: Anthropologie, 409k.

4 PEPPIATT: Image and Glory, 13.

5 GROSS: Statue oder Ebenbild, 31.

6 Vö. WESTERMANN: Genesis, 221.

7 Ld. ehhez JANOWSKI: Anthropologie, 410–412.

8 WESTERMANN: Genesis, 202.

9 Ld. SCHELLENBERG: Humankind, 105k.

10 CROUCH: Genesis 1:26–7, 7. ld. továbbá LITWA: Transformed, 101–103.

1 VAN KOOTEN: Anthropology, 2.

Ami a prepozíciókat illeti, C. Westermann úgy véli, nincs különbség a כ and ב prepozíciók jelentése között.¹¹ B. Janowski ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a כ 'mint, valaminek megfelelően' prepozícióval ellátott דמות azért került ide, mert a héber nem tudja kifejezni, hogy valami hasonló valamihez vagy azonos valami mással. Vagyis a צלם az istenképesség funkcionális aspektusát hangsúlyozza a reprezentáció (*Repräsentationsgedanken*) értelmében, a דמות kijelentés pontosít ezen az aspektuson – elkerülendő a kép (az ember) és a leképzett (Isten) azonosságát – abban az értelemben, hogy az ember hasonmása Istennek, de nem valamiféle teomorf kvalitások birtokosa.¹² A. Schellenberg szerint viszont minden nehézséget megoldana, ha az 1,26-ban a כדמותו (és a כצלמו az 5,3-ban) a צלמו (és דמותו az 5,3-ban) tulajdonságaként értelmeznénk, tehát „csak a pronominalis utótaggal rendelkező főnévre és nem a teljes korábbi kifejezésre vonatkoztatnánk”.¹³ Ez tulajdonképpen azt jelentené tehát, hogy az 1,26-ban a „hasonlóság” nem speciálisan az emberre, hanem a „képre” vonatkozna, és ennek megfelelően az 5,3-ban a „kép” a „hasonlóságot” határozná meg. Ennek az értelmezésnek az az előnye, hogy megválaszolja, miért használt a szerző két különböző prepozíciót az 1,26-ban és az 5,3-ban, és arra is, hogy miért ebben a sorrendben (elsőként a כ másodjára a ב).¹⁴

Következő szövegünk az 1Móz 2,7.18k lehetne, de itt sajnos semmit nem olvassunk a „kép”-ről, csak a földről és a porról, valamint az éltető leheletről, „így lett az ember élőlény”. Később pedig megjelenik a segítő is, a nő, aki a férfihoz illik.

Van azonban egy harmadik perikópa is, ahol az ember és az εἰκὼν egymás mellett szerepelnek a LXX-ban, az 1Móz 5,1. De itt a héber szövegben צלם (1Móz 1,26) helyett דמות áll, amit viszont az 1Móz 1,26-ban a LXX ὁμοίωσις-szal fordít. Itt tehát a LXX módosít a szövegen, amikor hasonlóság helyett Isten képéről beszél az ember teremtése kapcsán. A héber szöveg viszont míg itt csupán hasonlóságról beszél, az 1Móz 9,6-ban ismét Isten képének nevezi az embert (ezt a LXX is követi: צלם-εἰκὼν)¹⁵: „Mert Isten a maga képmására alkotta az embert.” Az 5,3-ban mindkét korábbi, az 1,26-ban feltűnő kifejezésünk ismét egymás mellett jelenik meg, de fordított sorrendben, Ádám „... fiút nemzett, magához hasonlót, a maga képmására”. Ha el is fogadjuk, hogy nincs különbség a צלם és a דמות jelentése között, ahogyan azt C. Westermann véli: „Ha 'hasonlóságot' is fordítunk, ami egyes helyeken lehetséges, akkor sem szabad azt úgy értenünk, hogy nem azonos, csupán hasonló; ez az azonosságot gyengítő jelentés nincs meg a héber szóban.”¹⁶ Szóval, ha ezt el is fogadjuk, akkor is feltűnő, hogy ezen a helyen nem az Istentől kapott hasonlóságról olvasunk – amit Ádám kapott –, hanem az Ádámmal való hasonlóságról és Ádám képéről, amit fia, Sét örökül kapott. Ezt az álláspontunkat támogatja a tény, hogy noha a héber szavak megfelelnek az 1,26-nak, a LXX a צלם-et εἰκὼν-nak fordítja, de a דמות-ot most az εἰδὼν-val adja vissza, aminek a jelentése: 'megjelenés,

11 I. m., 201.

12 JANOWSKI: Anthropologie, 410.

13 I. m., 107.

14 I. m., 109.

15 Érdekes észrevétel, hogy a régi arámi fordítások ezen a helyen elhagyják az „Isten képe” kifejezést – ALTMANN: Imago Dei: 236k, 239.

16 WESTERMANN: Genesis, 202k, hasonlóan GROSS: Statue oder Ebenbild, 18–21.

kinézet’. Másként véli C. L. Crouch, szerinte semmi különbség nincs a két leírásban. Ahogyan az ember Isten képmása és hasonló hozzá úgy Sét kapcsolata is ugyanez Ádámmal. Ebben az apa-fiú kapcsolat hangsúlyos, ott (1,26k) és az 5,1-ben az Isten és az ember kapcsolata.

„A צלם és a דמות fizikális konnotációja helyett, ami az emberiség teremtését Isten képére az egyszerű fizikai hasonlóságra korlátozná, a papi író arra használta ezeket a kifejezéseket, hogy elvezesse olvasóit a felismerésre, Isten az embereket saját gyermekeivé tette.”¹⁷

Elfogadhatóbbnak gondolhatjuk azonban A. Schellenberg javaslatát, aki kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy itt nem az emberiség és Isten hasonlóságáról van szó, hanem az fiúnak az apához való hasonlóságáról. „Ezt a gondolatot kifejezni megfelelőbb a דמות alkalmazása, mivel ez sokkal általánosabb, és nem hordozza magában a צלם másodlagos, vallásos jelentését, ami nem része az apa (Ádám) és a fiú (Sét) kapcsolatának.”¹⁸ Ehhez a szöveghez érdemes még megjegyeznünk, hogy a Káinról és Ábelről szóló történetben nem jelenik meg a hasonlóság gondolata. Összességében azonban a fentebbi szövegek vizsgálata alapján kijelenthető, hogy az ember (férfi és nő) istenképősége különleges és egyedülálló a teremtmények között, de mégis csak teremtményei Istennek.

Ahogyan fentebb volt már szó róla, az Ószövetséggel foglalkozó kutatóknál széles körben képviselt nézet, hogy a két héber kifejezés szinonimái egymásnak,¹⁹ és arra utalnak, hogy az ember tevőleges hatalommal rendelkező reprezentánsa Istennek a világban. Ez az értelmezés a ב prepozíciót a צלם kifejezésben mint *bet essentiae*-t érti: 'mint a képe, képére', ami nem az ember minőségét jelöli, hanem a feladatát.

„A szöveg ugyanis nem az emberről tesz kijelentést, hanem Isten tetteről. Az pedig, hogy ez a kijelentés ingatag alapot (*Fehlansatz*) nyújt, arról is felismerhető lenne számunkra, hogy az Ószövetség nyilvánvalóan maga sem úgy tekint az 1Móz 1,26k-re mint egy általános érvényű, alapvető kijelentésre az ember lényéről, hiszen akkor gyakrabban kellene szólnia az istenképűségről, és bizony nem ez a helyzet...”²⁰

Sőt, élesebben megfogalmazva: „A P-ben az »Isten képe« kijelentés nem az emberiség minősége miatt, hanem éppen annak *ellenére* érvényes.”²¹ Ebből adódóan az ember ezt a tulajdonságát és az ehhez kapcsolódó feladatait soha nem is vesztette el. Mások ezzel szemben úgy vélik, hogy az istenképűség sérülése már az Ószövetségben kimutatható. „Az özönvíz történet és az új szabályozás a 9,1–7-ben arra mutatnak, hogy az ember elbukott, nem képes megfelelni Isten elvárásainak,

17 Ld. CROUCH: Genesis 1:26–7, 10, az idézethez pedig 15.

18 I. m., 108.

19 Ezt egyébként az Újszövetség alapján is igazolva láthatjuk, ld. 1Móz 1,26: ὁμοίωσις – Fil 2,7 és Róm 1,23; 8,3: ὁμοίωμα.

20 WESTERMANN: Genesis, 214, ld. továbbá 216k.

21 SCHELLENBERG: Humankind, 110.

és többé nem lehet Isten kinevezett képviselője.²² Vagy ha lehet is – ahogyan B. Janowski véli –, az 1Móz 9,1–7

„egy utópia: az ember Isten képe marad (Gen 9,6 vö. 1,26k), gyakorolja hatalmát az állatok felett, de csak mint behatárolt »elrettentő hatalmat« (*Schreckensherrschaft*) (Gen 9,2), amikor az embernek, aki eredetileg vegetáriánus volt (Gen 1,29k), megengedik, hogy megegye az állatokat (Gen 9,3), de a vér tabuja miatt ezt is csak korlátozva teheti (9,4).²³

Mindazonáltal a feladatai mit sem változtak. Ezeket három relációban kell megvalósítania: az ember – állatok, az ember – Isten és az ember – ember kapcsolatban. Az első kettő az ember privilegizált pozíciójára vonatkozó ideájának vertikális dimenziójára mutat, mégpedig arra, mennyire kiváltságos helyzetben van összehasonlítva az állatokkal lent és az istenséggel, Istennel fent. Ez a kettő tulajdonképpen ugyanannak az érmének két oldala. A harmadik aspektus pedig a horizontális dimenziót tárja fel.²⁴

A másik lehetőség, ha a ׀ prepozíciót mint *bet normale* értjük, és a בְּצֶלֶם kifejezést „képe szerint”-nek fordítjuk. A LXX mindenestre így értette, amikor κατ’ εἰκόνα-nak fordítja, és olybá tűnik, hogy Philón is ennek megfelelően értelmezte a szöveget. Sőt tovább is megy ennél, hiszen az Opif.²⁵ 71-ben arról értekezik, hogy nem véletlenül tette utána Mózes, hogy „καὶ καθ’ ὁμοίωσιν”, ezzel ugyanis arra utalt, hogy a kép nem mindenben felel meg az archetípusnak és a mintának, sok vonásában eltér attól. Ez pedig lehetővé tette, hogy az istenképűséget ne abban az értelemben vizsgálják, hogy miként jelenik meg az ember a teremtett világban a többi teremtményhez viszonyítva (ti. a teremtett világban Istent képviselje), hanem abban az értelemben, hogy milyen viszonyban áll Istennel (ti. mennyi „isteni” van benne).²⁶ Philón óta ez az értelmezés számos spekulációt tett lehetővé arra vonatkozóan, hogy a teremtett ember mennyiben és miben különbözik Teremtőjétől, vagyis a „szerint” miben határozható meg.

2. Hogyan vélekedik Philón az ember istenképűségéről?

2.1. Az ember teremtése

Philón vélekedése az ember istenképűségéről egészen meglepő a Bibliát olvasó és a keresztyén teológián nevelkedett ember számára. A szerző több helyen is foglalkozik ezzel a kérdéssel. Elsőként utaljunk az Opif. 25-re, ahol szerzőnk megállapítja, hogy mivel a Logos már Isten képe, ezért az ember csak a kép képe lehet, ez magyarázza a többes számot is az 1Móz 1,26-ban (vö. Conf. 169; Fug. 68). Tehát

22 SCHELLENBERG: Humankind, 101; ld. továbbá i. m., 102k.

23 JANOWSKI: Anthropologie, 414.

24 Vö. SCHELLENBERG: Humankind, 99.

25 Philón műveinek rövidítésére K. Schenck könyvének rövidítéseit használom. Philón műveire ld. <http://www.earlyjewishwritings.com>.

26 Ld. GROSS: Statue oder Ebenbild, 36.

az ember egy képnek megfelelően teremtett, nem közvetlen εἰκὼν-ja Istennek, hanem egy „εἰκὼν εἰκόνοϛ” (Opif. 25), illetve még pontosabban az ember értelm (νοῦϛ) lesz a képmás.²⁷ De nem csupán az ember, hanem – ugyanezen passzus tanúságtétele szerint – a teremtett világ is Isten képének másolata (μίμημα θείας εἰκόνοϛ). Ugyanakkor – mint minden képmás – ez csak hasonló lehet az eredetihez, mindenben nem felel meg annak: „minden kép megtévesztő hasonlósága ellenére csak az eredeti hamisítványa (ψεύδεται τὸ ἀρχέτυπον)” – Praem. 29.

Itt tehát a képmás, a szó, a Logos Isten teremtői árnyéka, ami a megteremtett dolgok – beleértve az embert is – szellemi előképeként, mintájaként működött közre a teremtésben (Leg. 3.96 – ugyanez az árnyék jelenik meg a törvényadásnál is!), ezért az ember a teremtett világ szemlélése által következtethet a Logosra és így Istenre.²⁸ Az 1Móz 1,26k-ban az első, az ideális ember jelenik meg. Ő a protologikus, és mint ilyen, történelmileg nem megragadható megalapozása az ideális embernek, amivé az 1Móz 2,7-ben teremtett embernek válnia kell.²⁹ Ennek a mennyei embernek nincs neve, nincs teste, csak egy gondolat, és természet szerint örök (Opif. 134). Ezzel szemben a másik embert Isten a földből formálta meg (Leg. 2.4). A földi emberek között pedig két típus található, megfelelően annak, hogy két „összetevőből” állnak (földi anyag és az élet lehelete), az egyik a lelket szereti, a másik a testet (Leg. 1.33).³⁰ Csak a lélek társai, a „beavatottak” képesek arra, hogy a szellemi teremtményekkel valamilyen formában kommunikáljanak. Számukra az is egyértelmű, hogy Istent nem lehet bezárni semmilyen rá alkalmazható kategóriába, mint ahogyan meghatározni sem. Ebből adódóan értelmünkkel csupán Isten létezését (egyedül Isten rendelkezik valódi léttel – Cong. 159) tudjuk felfogni, és csupán létezését tudjuk realizálni (vö. Deus. 55. 62). Philón szerint, az istenképűség az emberben rejlő lehetőség, amit meg kell valósítson.³¹

2.2. Teremtő és teremtmény kapcsolata

Az ember – Isten kapcsolat a teremtésben, az ebben megnyilvánuló, az ehhez kapcsolódó gondviselésben nyeri el megalapozottságát. A kapcsolatnak ezt az *első szintjét* az az ember képes elérni, aki a racionalitást keresi, és tudatosítja magában a hasonlóságot. Ennek a létformának a legmagasabb fokát az erkölcsös ember éri el: aki így él, az lelki kapcsolatba kerül Istennel. E fölött helyezkednek el a zsidók – mondhatni alanyi jogon – mint Isten választott népe, akik mint nép tehát közösen állnak kapcsolatban Istennel. Már Mózes felismerte, hogy a nép egésze a kezdetektől az isteni dolgokkal nyilvánvalóan egészen szoros kapcsolatban áll, amely kapcsolat sokkal valóságosabb, mint a vér szerinti rokonság (Virt. 79). Ebből adódóan ők azok az emberek, akik képesek meglátni Istent, ahogyan azt Philón

27 VAN KOOTEN: Anthropology, 51.

28 Vö. VAN KOOTEN: Anthropology, 51; ld. továbbá LORENZEN: Eikon-Konzept, 92k.

29 LORENZEN: Eikon-Konzept, 122.

30 G. H. van Kooten egészen odáig megy, hogy Philón amikor a lelket szerető emberről szól, akkor tulajdonképpen az első típusról beszél (i. m. 64).

31 LORENZEN: Eikon-Konzept, 118.

az Izrael név magyarázatában kifejti,³² ami azonban ebben az esetben nem jelent elhatárolódást a környező pogány világtól, sőt. Philón egy meglehetősen szabad szómagyarázat eredményeként az Izrael nevet „aki lát”-nak fordítja.³³ A szó alapos vizsgálata után arra a következtetésre jut, hogy az „Izrael” kifejezés „majdnem mindig olyan valakire vonatkozik, aki helyesen gondolkodik, minden csakugyan filozófiai beállítottságú emberre, legyen az zsidó vagy pogány”.³⁴ Ezen a módon válhat az 1Móz 2,7-ből levezetett lelki ember az 1Móz 1,26k istenképű emberévé.

A második szintet az ember az értelmével érheti el, „ami elvezeti az embert a boldogsághoz és az üdvösséghez, illetve képessé teszi a halhatatlan életre, amikor megajándékozza őt a választás lehetőségével jó és rossz között”.³⁵ Philónnál minden emberben isteni πνεῦμα is lakozik, amely halhatatlan (Fug. 69) – másutt azonban nem a lélek egy részéről, hanem a lélek egy típusáról beszél ugyanebben az összefüggésben (Mut. 30k).³⁶ Miközben Philón teremtésről szóló tanításában erőteljesen követi Platón Timaiosát,³⁷ Logosról szóló tanítását megérteni a sztoikusok koncepciójára van szükség.³⁸ Szerzőnkél a sztoicizmus panteizmusa egyesül a zsidóság transzcendens istenkoncepciójával. A sztoikusok Logos-tana azért volt nagyon vonzó Philón számára, mert ebben jelent meg etikai tanításuk. A racionális törvényt jelölte a Logos, ami összefogja és irányítja a természeti jelenségeket, ez kapcsolja össze a világot, és teszi koherenssé azt.³⁹ Ez természetesen nem azt jelenti, „hogy minden ember már megváltatott volna, hanem azt, hogy magában hordozza a megváltás, az istenismeret lehetőségét – az istenképűség ezáltal szoteriológiai fogalomává válik”.⁴⁰ Ezt a potenciális ideált az ember a lehelet (1Móz 2,7) által kapta. Ha sikerül az embernek értelme segítségével ezt a hasonlóságot (legalább részben) felismernie, akkor elindult potenciális istenképűsége megvalósításának az útján.⁴¹ Philón úgy véli, az ember tanulása, képzése három lépésben történik, amit a három patriarcha élete példáz: Ábrahám a tanulás, Izsák a tökéletesedés és Jákob a gyakorlás, mindez azonban nem azt jelenti, hogy ne egyesítették volna magukban mindhárman mindezen képességeket (Id. Abr. 52–54; Praem. 61–65).⁴² Ahogyan fentebb utaltunk már rá, bármennyire képzett legyen

32 Vö. LÉVY: Philo's Ethics, 149

33 „Azokat, akik az Egy ismeretében élnek, helyesen hívják, „Isten fiainak”... Ha valaki még nem méltó rá, hogy Isten fiának hívják, hát törekedjen a rendre az elsőszülött logosz által, aki a hírnökök [angelos] rangidőse; főhírnöknek is mondhatjuk [=arkangyal], és sok más egyéb neve is van. Nevezik ugyanis „kezdő”-nek, „Isten nevé”-nek, „Igé”-nek, „képmás szerinti ember”-nek, „látó”-nak, vagyis „Izrael”-nek... Ha még nem vagyunk alkalmasak, hogy Isten gyermekeinek hívjanak bennünket, akkor is lehetünk a láthatatlan képmás gyermekei, a legszentebb logoszé.” (Conf. 145–147 – in SCHENCK: Bevezetés, 95; ld. továbbá Legat. 4).

34 SCHENCK: Bevezetés, 76; ld. továbbá GOODENOUGH: Introduction, 48

35 LORENZEN: Eikon-Konzept, 76.

36 Ld. VAN KOOTEN: Anthropology, 49.

37 VAN KOOTEN: Anthropology, 49.

38 Ld. ehhez LITWA: Transformed, 137–139. „Persze az isteni mint az ember esszenciális része (a léleké vagy a szellemé) nem sztoikus specialitás volt – széles körben képviselték a platonikusok is és a sírfeliratokban is megtalálja populáris formáját” (i. m., 153); ld. továbbá KÓKAI-NAGY: Szabadság fogalma, 12k; 15–17.

39 WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 104. 112k.

40 LORENZEN: Eikon-Konzept, 108.

41 A témához ld. S. Lorenzen könyvében a „Die menschliche Weisheit als Gottes Ebenbild” című fejezetet (79–84).

42 Philón mindhárom patriarchának külön művet szentelt, de ezek közül csak az Ábrahámról szóló maradt fenn.

is az ember, és bármeddig is legyen képes eljutni Isten kijelentésének a megértésében, az emberi tudás végső határa Isten létezésének tudása és kijelentésének megértése – Isten lényege azonban felfoghatatlan marad az ember számára. Léte és aktivitása tapasztalható és vizsgálható, de lényege megragadhatatlan. Ugyanakkor a gondolkodás útján mindenképpen el lehet jutni létezésének tudásáig, fel lehet kapaszkodni letről a mennyei létrán (vö. Praem. 41–43).

2.3. Az ember „összetevői”

Az ember legnagyobb nehézsége ennek megvalósításában látható, halandó része a teste. Philón úgy véli az 1Móz 1,26k-höz kapcsolódva, hogy az istenképűségnek nincs köze a testhez, hiszen sem Isten nem emberalakú, sem az emberi test nem rendelkezik isteni kinézettel (vö. Opif. 69). „Az εικῶν ezen a helyen az emberi értelem mint az isteni, a világmindenséget irányító értelem alakmását jelöli, ami által az ember az érzékelhető világon túl a szellemi eszmevilágába és végül Istenhez mint a legfelsőbb szellemi létezőhöz eljuthat.”⁴³ Szoterológiai relevanciája tehát csak a léleknek van, a testnek nincs. A test és lélek elválasztása az ember belső növekedésében játszik jelentős szerepet. A test ugyanis betegségeivel, vágyaival és igényeivel gátolja a lelket, a test egy halott dolog (vö. Spec. 4.188; Mig. 7).⁴⁴ A halandóság és az erkölcs célja nem más, mint a test „zavaró tényezőit” minimalizálni (vö. Praem. 118–123). Különösen érdekes, hogy a test – lélek szétválasztása ellenére, nem csupán a lélek, hanem az értelem, az ember szellemisége is Isten templomává válhat (vö. Somn. 2.250k), másutt a lélekről szól úgy, mint Isten házáról, szent templomáról (Somn. 1.149). Nincs előkelőbb vagy szentebb háza Istennek – látjuk másutt – az ember egzisztenciáján belül, mint a látomást kereső értelem, amely egészséges testben lakik (vö. Praem. 122k). Úgy tűnik tehát, hogy nem húzható éles határ értelem és lélek közé. Ennek a kettőnek együtt kell működni, hiszen az értelem kell ahhoz, hogy a lélek fejlődjön. A lélek viszont gyógyíthatatlanul beteg, orvosra van szüksége, de orvosságra mindenképpen. Philón ábrázolásában Mózes lesz a kiváló orvos, és az Írás a nélkülözhetetlen gyógyszer (Deus. 67). Az igazság keresői tehát azok lesznek, akik „Isten által nyernek elképzelést Istenről, a fény által a fényről” (Praem. 46). De – és ez nagyon lényeges – mindez Istentől függ: Isten észlelése (megragadása, tetten érése – καταλαμβάνω), minden ismeret Isten akaratán nyugszik (vö. Mut. 6–9).⁴⁵

Az anyag és Isten éles szétválasztása miatt a teremtésnek is közvetítő beiktatása által kellett történnie. Ezt a problémát tárgyalja Philón a „De officio mundi”-ban. Ennek kapcsán vezeti be az erő (δύναμις) teológiai fogalmát. Ezek az erők: a Logos,

Ábrahám vándorlása mint az anyagi világtól való megszabadulás jelenik meg a műben, Sárával kötött házassága pedig tulajdonképpen a bölcsességgel és az erkölccsel köttetett. Tanulása gyümölcse pedig abban szövik szárba, hogy Isten többé nem úgy szól hozzá, mint ahogyan az emberekkel általában kommunikált, hanem úgy, mint barátjához (ld. Abr. 273).

43 LORENZEN: Eikon-Konzept, 73. ld. továbbá 124–131.

44 Ld. ehhez a sztoikusoknál KÓKAI-NAGY: A szabadság fogalma, 12–15.

45 WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 88.

a bölcsesség⁴⁶ és Isten hatalma, valamint a Lelke is egészen hasonló szerepet játszik ebben a rendszerben. Közvetlenül csak ezek lépnek kapcsolatba a teremtett világgal, ahogyan az emberrel is. Ezen a csoporton belül kap tehát különösen fontos szerepet a Logos⁴⁷ – ahogyan fentebb láthattuk. A Logos nem csupán spirituális szelleme a transzcendens Istennek, hanem ő a racionális törvény is, ami a fizikai jelenségeket összefoglalja, és a világot koherenssé teszi. Ebből adódóan a látható világban és az emberben mint Isten képében ugyancsak sok minden közös.⁴⁸

2.4. Isten és ember kommunikációja

De nem csupán a teremtésben játszik fontos szerepet a Logos, hanem az Isten és emberek közötti kommunikációban is. Philón az ember és Isten közötti különbséget nemhogy csökkenti, hanem még nagyobbá teszi, amikor a Logost és a bölcsességet beemeli a kommunikációba mint közvetítőt.⁴⁹ Ha ugyanis az ember is képes lenne Isten lényegét megismerni, akkor valóban semmi nem akadályozná már abban, hogy olyan legyen, mint Isten. Philón ezért Arisztotelész nyomán Isten esetében nem „képességek”-ről, hanem „tulajdonságok”-ról beszél. Arisztotelész definíciója szerint tulajdonságai kizárólagosan az egy létezőnek vannak, képességekkel viszont más létezők is rendelkezhetnek. „Az ember egyedül Isten létezését képes felfogni, és semmit abból, ami ezen túl létezik.”⁵⁰ Ez a tudatos távolságtartás pedig azért fontos témánk szempontjából, mert ez visz közelebb bennünket a Logos közvetítő funkciójához Philón gondolkodásában.⁵¹ Az ember eltávolodását mi sem érzékelteti jobban, mint hogy a mi mondandónkat Istenhez az angyalok juttatják el, a Logos Isten közvetítője lesz az ember irányába (Somn. 1.141k). Philón

46 A bölcsesség Philónnál esetenként az életet adó női princípium tulajdonságaival rendelkezik, ami Istennel egységben hozza létre a Logost és a teremtett világot – TERMINI: Philo's Thought, 99. Mégis általánosságban azt mondhatjuk, hogy a bölcsesség és a Logos nagyjából ugyanazt jelölik Philónnál (RADICE: Philo's Theology, 139). Ahogyan a Logos, ő is perszónifikálódik mint Isten lánya (Fug. 50–52) és örök, szeplőtelen szívű (ld. LORENZEN: Eikon-Konzept, 100k.).

47 R. Radice cikkében megjegyzi, hogy ugyanezt a megoldást választja Aristobulos is – Philón gondolkodását leginkább meghatározó elődje –, összhangban a sztoikusok gondolatával, így válik lehetségessé ugyanis, hogy Isten teremtője és gondviselője legyen a világnak anélkül, hogy transzcendenciája sérülne. A Logos lesz a teremtés eszköze Isten kezében, így nem kell közvetlenül érintkezésbe lépnie az anyaggal (Philo's Theology, 135k). Egyébként eredendően Platónról származik a gondolat, hogy az embert nem Isten teremtette egyedül, hanem segítők közvetítésével alkotta meg – GOODENOUGH: Introduction, 36.

48 Részletesen ld. VAN KOOTEN: Anthropology, 54–57.

49 Mindazonáltal ezzel a gondolattal nem állt egyedül a zsidóságon belül. Olybá tűnik, a második Templom korában a zsidó teológiában jelentősen megnőtt az emberek és Isten között közvetítő létezők, lények száma és fontossága (jegyezzük meg, ide sorolható a „hang lánya” is). Isten transzcendenciája sokkal hangsúlyosabbá válik, mint a fogság előtti korszakban. A zsidóság gondolkodásában általánosan elfogadottá váltak a közvetítők, akik a Mindenható és az emberek közötti kommunikációt lehetővé teszik – vö. COHEN: Maccabees, 78.

50 WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 48; idézet 83.

51 Philón nem használja a νοῦς fogalmát kifejezni az isteni gondolatot, ami tudatos döntés a részéről. Ennek hátterében feltehetően Arisztotelész filozófiája állhat, aki a νοῦς-t használja az emberi értelem, a ráció képességének kifejezésére (WILLIAMSON: Jews in the Hellenistic World, 111). Ugyanakkor önmagában az ember részeként sem halhatatlan vagy képes a lényegi megismerésre (eltérően Platónról) csak Isten életet adó lehelete segítségével (TERMINI: Philo's Thought, 109).

a Logost személyes tulajdonságokkal ruházza fel (Conf. 147k). Ő az elsőszülött (πρτόγονος). Ő birtokolja és közvetíti a közvetlen istenismeretet. Az ember pedig azért képes megérteni a szavát, mert intellektusa a Logos képére lett teremtve, hiszen Isten nem egy már meglévőt használ fel mintaként, hanem saját értelmét, saját Logosát, ezért az emberi értelem rokonságban áll az isteni Lélekkel (vö. Opif. 139. 146). „Ha az ember teljesen hasonult ideálképéhez, az isteni Logoshoz, akkor maga is υἱός vagy παῖς θεοῦ, illetve Izrael gyermeke lesz. Ez azt jelenti, hogy mint a Logos maga, ő is egy közvetlen Isten-kapcsolatba kerül, ami 'fiúságként' írható le.”⁵² Philón Logos-tanával majdnem át is lépi a monoteizmus határát, amikor arról szinte már mint „második Istenről” beszél, aminek a képére az ember teremtett, ami Isten kreatív ereje. Tanításában csak azért képes megmaradni a monoteizmuson belül, mert nem tulajdonít a Logosnak önálló egzisztenciát, Isten alárendeltje marad, Isten gondolata és szava, saját része.⁵³

3. Összefoglalás

Ahogyan az Ószövetség szövegének értelmezéséből egyértelművé válhatott számkra, az ember istenképűsége meglehetősen sok fejlődést okoz a bibliaolvasó ember számára. Az alapkérdés arra irányul, hogy az ember milyen módon valószínűleg ezt a teremtésben rá ruházott feladatot. Az egyik megoldás – a „képre” fókuszálva – abba az irányba mutat, hogy ez az ember közvetítő szerepében ragadható meg, ami a teremtett világ és Isten között állásából adódóan nyomja a vállát. Noha ezen funkciójában is kudarcot vallott, azt mégsem veszítette el, továbbra is Istenre mutató kép a világban. A másik lehetőség viszont a „mint”-re helyezi a hangsúlyt. Ha olyan, mint Isten, akkor illik pontosabban meghatározni, ez a „mint” miben áll. Philón e szerint értette a szöveget, és helyezett el magyarázatában négy védővonalat megőrizendő Isten istenségét, transzcendens voltát szemben a teremtett, immanens emberrel.

Az első védővonal már a teremtésben beépítésre kerül, amikor Isten nem lép közvetlen kapcsolatba a lebomló, múlandó anyaggal, hanem azt a Logos segítségével formálja meg, tehát az ember már csupán csak a kép képe lehet. A második védővonal a kétféle ember teremtésében kerül be a rendszerbe, hiszen az Isten képére teremtett ember jelenik meg az első leírásban, a másodikban pedig mi, akiknek az istenképűség egy lehetőség és elerendő cél. A harmadik védővonal a transzcendens Isten és az ember közötti kommunikációban jelenik meg. A teremtmény nem képes közvetlen módon megszólítani Teremtőjét, és az Ő viszontválasza sem közvetlen módon jut el az emberhez. Itt is közvetítők segítségére szorul. Végül az utolsó átkelő nélküli határt a test jelenti az ember számára. Mindaz, ami minket az anyaghoz kapcsol, a múlandósághoz köt, ez pedig nem részesedhet semmiképpen az istenképűségben.

52 LORENZEN: Eikon-Konzept 94.

53 A monoteizmus politeizmus témához Philónnál ld. COHEN: Maccabees, 77–81.

Miért válik érdekessé egy keresztyén teológusnak Philón gondolatainak kutatása? Alapvetően azért, mert Pál is ugyanazon alapvetések mentén közelített teológiájában az *ἐκὼν*-kérdéshez, mint Philón, mégis egészen más következtetésekre jut krisztológiai felismerései miatt, mint az ismert alexandriai. De ez már egy következő tanulmány témája kell legyen...

Felhasznált irodalom

- ALTMANN, A.: „Homo Imago Dei” in Jewish and Christian Theology, in *The Journal of Religion* 48 (1968/3), 235–259.
- COHEN, S. J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2006.
- CROUCH, C. L.: Genesis 1:26–7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage, in *JThS* 61 (2010/1), 1–15.
- GOODENOUGH, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- GROSS, W.: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?, in Baldermann, I.–Dassmann E. ua. (Hrsg.): *Menschenwürde*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001, 11–38.
- JANOWSKI, B.: *Anthropologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- KÓKAI NAGY V.: Szabadság Epiktétosznál és Pálnál, in *Vallástudományi Szemle XV* (2019/4), 9–32.
- KOOTEN, G. H. van: *Paul’s Anthropology in Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- LÉVY, C.: Philo’s Ethics, in Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 146–171.
- LITWA, D. M.: *We are Being Transformed*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2012.
- LORENZEN, S.: *Das paulinische Eikon-Konzept*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- PEPIATT, L.: Man as the Image and Glory of God, and Woman as the Glory of Man: Perspicuity or Ambiguity?, in *Priscilla Papers* 33 (2019/3), 12–18.
- PHILO műveihez: <http://www.earlyjewishwritings.com>, a görög szöveghez pedig <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/> (utolsó megnézés: 2020. 11. 03.)
- RADICE, R.: Philo’s Theology and Theory of Creation, Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 124–145.
- SCHELLENBERG, A.: Humankind as the »Image of God«. On the Priestly Predication (Gen 1:26–27; 5:1, 9:6) and its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, in *ThZ* 65 (2009/2), 97–115.
- SCHENCK, K.: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz* (A Brief Guide to Philo, 2005), Budapest, L Harmattan, 2010.
- TERMINI, C.: Philo’s Thought within the Context of Middle Judaism, in Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 95–123.
- WESTERMANN, C.: *Genesis (1–11)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.
- WILLIAMSON, R.: *Jews in the Hellenistic World, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to 200 AD, I/2.*, Cambridge–New York–New Rochelle–Melburne–Sydney, Cambridge University Press, 1989.

ELŐADÁSOK

HANS PETER GROSSHANS

Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben

ABSTRACT

Beim Thema »Kirche« können wir immer eine ganze Reihe von möglichen Perspektiven einnehmen, deren Zusammenfügung in ein einzelnes Bild stets einen besonderen Reiz hat. So kommen multiperspektivisch beim Thema »Kirche« dogmatische, soziologische und historische Perspektiven auf die evangelische Kirche zusammen.

Im Folgenden präsentiere ich zuerst einige Impulse aus der Soziologie (1), dann werde ich einige ekklesiologische Konsequenzen aus der Eigenart der Moderne bzw. Postmoderne thematisiert (2). Daran anschließend werde ich auf der Basis klassischer reformatorischer Ekklesiologie einige weitere dogmatische Überlegungen zum Verständnis der Kirche anknüpfen (3).

Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben

Ha az egyházzal beszélünk, mindig több perspektívát vehetünk figyelembe, különös késztetést érezve arra, hogy azokat egyetlen képpé fűzzük össze. Így kapcsolódnak több szempontból egybe az egyház témájának tárgyalásánál dogmatikai, szociológiai és történelmi perspektívák a protestáns egyházra vonatkozóan.

A következőkben először a szociológia irányából mutatok be néhány impulzust (1), majd néhány ekkleziológiai konzekvenciát tematizálok a modern, illetve a posztmodern kor sajátosságából (2). Majd végezetül a klasszikus reformatori ekkleziológia alapján néhány további dogmatikai megfontolást kívánok fűzni az egyház értelmezéséhez (3).

1. A ma egyháza a szekularizáció, individualizáció és vallásos pluralitás feszültségében

Néhány évtizede a közegyházi és ekkleziológiai diszkusszióban az egyházra nézve a szociológiai perspektíva került előtérbe. Ez az 1960-as évek vége óta megjelent szociológiai vizsgálatok általános népszerűségével, akár dominanciájával jár együtt az egyházteóriában. A címben említett „modern kor” kifejezés szociológiailag mindeneke előtt a modernizációs tematikára irányítja figyelmünket. A „modernizáció” kulcsszó központi szerepet játszik eltérő, különbözően értelmezett szekularizációs