

Zsengellér József

A Genézis teremtéstörténete vagy a teremtéstörténet genezise¹

.....tudják meg olvasóim mindnyájan, hogy akkor értették meg igaz hit által, hogy mit jelent az, hogy Isten az égnek és földnek teremtője, ha először azt az egyetemes szabályt követik, hogy nem mennek el gondolkodás nélkül – hálátlanul és feledékenyen – azok mellett a csodálatra méltó dolgok mellett, melyeket Isten elénk tár teremtésműveiben...”

(Kálvin: *Institutio* I. 14. 21)

1. BEVEZETÉS

A mai deszakralizált és szekularizált világban mindenkinek mást és mást jelent a Biblia. A primitív vallásos képzetek gyűjteményétől az ókori Kelet vallásosságának irodalmilag is nagyon értékes dokumentumain át az isteni kijelentésig, sőt a hétköznapi életet naponta meghatározó útmutatóig fogalmazható meg ez a spektrum. Az utóbbi két különválasztott kategóriából már látszik, hogy a keresztyén emberek számára sem teljesen azonos a Biblia jelentése és használata. Amennyiben ezen az általános ponton túllépve ki is nyitjuk magát a Könyvet, még jobban láthatóvá válnak a különbségek. Az őstörténetek, azon belül is a teremtéstörténet, azaz a Genézis első kettő, illetve bizonyos értelemben az első három fejezete még jobban megosztja az olvasótábort.

Mit kezd a teremtéstörténettel az a mai ember, aki autóval, repülővel és űrhajóval utazik, mikrohullámú sütővel főz, fotocellás ajtókon halad keresztül, műanyag bankkártyával fizet, össze-vissza keresztezett növényeket és mesterségesen táplált, netán klónozott állatokat eszik? Mi az értelme és jelentősége ma a bibliai teremtéstörténetnek?²

Úgy gondolom, a felelethez nem szükséges a kreacionizmus kontra evolucionizmus vitát részletezni³, nem kívánom a ma divatos világvége-értelmezés kontextusába se állítani a Genézist, inkább azt szeretném bemutatni, hogy mit jelent a teremtéstörténet az Ószövetség bibliai teológiai szemszögéből vizsgálva. Ehhez három pontba rendeztem a gondolatokat. Elsőként az alapszöveg, a Genézis első, második és harmadik fejezetének olyan exegetikai, azaz szövegértelmezési problémáiról kell szólni, melyek befolyásolják vagy befolyásolhatják az értelmezést; majd az egész kérdéskör teológiai és vallástörténeti megközelítéseit tekintem át, végül a bibliai teológiai horizontot mutatom be, ezzel megfogalmazva egy választ a feltett kérdésre.

2. AZ ALAPSZÖVEG PROBLÉMÁI – EXEGETIKAI MEGJEGYZÉSEK

Mózes első könyvét a zsidó hagyomány a könyv kezdő héber szavából veszi: בראשית (berésit), azaz „kezdetben”. A

görög fordítás, a Septuaginta (LXX) elnevezése már tartalmi utalást ad: Genesis, azaz Teremtés, ez azonban nem vonatkozik a könyv egészére. Irodalmi szempontból a Gen 1:1–11:26 önálló egységként áll a Genézis könyvének élén. Ám ez az önálló egység, már modern elnevezéséből adódóan is (őstörténetek⁴), több kisebb részre bontható, melyből szoros értelemben csupán az első két fejezetet nevezzük teremtéstörténetnek. Kiegészítőként hozzá csatlakozik még a bűnbeesést és annak következményét tárgyaló harmadik rész.

Két önálló szakaszból tevődik össze az első két fejezet, melyek azonban nem fejezetek tagolásánál váltanak. Ezt a szövegszerkesztési megoldást már az ókori keresztyénelles vitairatok és a középkori zsidó exegéták is felismerték, de csak a 18. századtól kezdve lett tárgya a részletes kutatásoknak. A kérdést taglaló forráselméleti vagy dokumentumhipotézis- és a hagyományozástörténeti iskolák elméleti fejlődésének hosszú története során – minden tévedés és hamisnak bizonyult feltételezés ellenére – az mindenképpen nyilvánvalóvá vált, hogy a szöveg nem egyetlen szerző önálló, egységes alkotása⁵. Határozott cezúrát lehet meghúzni az 1:1–2, 4a és a 2:4b–2:25 szakaszok közé, melyek bizonyos mértékig eltérő teológiai hangsúlyokat is jelentenek.

a) Az 1:1–2, 4a jellegzetessége, hogy csak az Elohim elnevezést használja Istenre, rendkívül precízen felépített szerkezetbe foglalja mondanivalóját, mely kozmogónia és kozmológia, kiegészülve antropogóniával.

Az első két vers bevezetés jellegű, mely a teremtés alaphelyzetét határozza meg. Ezt követi a hét napba tagolt teremtés az 1:3–2:3-ig, majd lezárja a 2:4a. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם „Ez az ég és föld teremtésének története”. Ez az utolsó mondat azért is lényeges, mert az egész Genézis felépítésében jelentős szerepet kap, az egyes szakaszok kijelölésében (5:1 – Ádám; 6:9 – Noé fiai; 11:10 – Sém; 27 – Táré; 25:12 – Izmael; 19 – Izsák; 3:1 – Ézsau; 37:2 – Jákob).⁶

Ám ezen a felépítésen belül is további tudatos szerkesztés figyelhető meg. Az egyes teremtési napok azonos beosztásúak: 1. bevezetés (mondta Isten) 2. parancs (legyen, gyűljenek össze, növezzsen) 3. a parancs megvalósulása (lett, úgy történt) 4. minősítés (látta Isten, hogy jó) 5. záró tagolás (lett este, reggel 2. nap).

A tudatos szerkesztés mellett – amelyben a tízparancsolat (Ex 20:8–12) negyedik parancsolata visszhangzik – számos olyan elemet dolgoz fel, melyek párhuzamai más népek kozmogóniáiból is ismertek⁷:

1:2 ősvíz, „tehom” – Tiamatként ismert a babiloni *Enuma Elis* szövegből;

1:2 konfliktusos teremtés, „Tehom kontra Elohim” – szerepel az *Enuma Elisben* a „Tiamat kontra Marduk” szituációban, és az egyiptomi *Merikare intelmeiben* a víziszörnyvel folytatott küzdelemben⁸.

1:7 égbolt alatti és feletti vizek szétválasztása – az *Enuma Elisben* ezek Tiamat testéből lesznek⁹;

1:27 saját képmására teremt – Egyiptom, *Merikare intelmei*¹⁰;

2:2–23 a hetedik nap a nyugalom napja – a „sabbat” talán az akkád „sappatu” szóból ered; az *Enuma Elisben* és az *Atrahasisban* az istenek nyugalma miatt teremtetik az ember¹¹.

Az ember teremtésében egyszerre alkottatik a férfi és a nő, feladatot is kapnak: szaporodás és a föld birtokba vétele. Helyzetük különleges voltát hangsúlyozza az istenképűség אדם בצלם אלהים¹² megfogalmazása.

Stílusa alapján ezt a szövegrészt az ún. Papi írónak tulajdonítja a szakirodalom, aki a teremtéstörténet leírásában láthatóan Isten egyedülálló és összehasonlíthatatlan voltát emeli ki, amit még jobban hangsúlyossá tesz az alkotni, tenni ige helyett használt „teremteni” szó.

b) A másik önálló történet a 2:4b–2:5. Itt Isten Jahveként említettetik. Itt a kozmogónia csupán három verset tesz ki, az elbeszélés többi része az ember teremtésével foglalkozik. Ez több fázisban zajlik. Először a föld porából létrejön a föld nevű férfi („adamá” – „adam”), majd kertbe helyezi, állatokat ad neki, végül hozzáálló női segítő társat önmagából.

Itt is szerepelnek máshonnan is ismert motívumok:

2:7 földből formálás – jelen van a sumér *Csákány teremtése, Enki és Nimnah* szövegekben¹³, valamint a babiloni *Artahasisban*;

2:7 élet lehelete – megjelenik az egyiptomi *Merikare intelmei*, a sumér *A marha és a gabona* szövegekben¹⁴;

2:9 életfa – *Gilgames eposz, Adapa eposz*;

2:10 édenkert – az akkád „edínu” (mező, síkság) szóhoz kapcsolható¹⁵;

2:21 meglévő testből létrehoz – az *Enuma Elisben* Kingu véreből lesz az ember.

Az előző szövegegység meglehetősen monotóniájához képest igen színes, képszerű, sőt szójátékokkal tarkított megfogalmazást ad ez a második történet.

c) A második történet egyes elemei már előkészítik a 3. fejezet eseményeit. A történet az Édenkertben folytatódik, főszereplő lesz a tiltott fa és a két nem különbözősége. A bűnbeesés történetével eljutunk az ember ma is ismert állapotáig.

A három rész, bár az a) és a b) erőteljesen eltér egymástól, és nem ötvöződik elválaszthatatlan egységbe, mégis egyes elemeik együtt adnak átfogó képet a teremtésről, és szolgáltatják az Ószövetség teremtésteológiájának az alapját. A felsorolt exegetikai pontok összekötésével a nyitva maradt dokumentumokat a Szentírás egészéből adódó értelmezésnek lehet és kell egységgé formálnia¹⁶.

3. TEOLÓGIAI ÉS VALLÁSTÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSEK

Bár az egyházatyák egyáltalán nem tagadták a teremtéstörténet történetiségét, exegetikai és hermeneutikai megközelítésük nem a szöveg szó szerinti értelmét hangsúlyozta.

Origenész számára a teremtéstörténet allegorikus értelmezése a járható út, s így a Genezisről írt homiliájában a megteremtett Nap, Hold és ég közötti kapcsolatot a Krisztus, egyház és az emberiség közötti kapcsolatként értelmezi. Ahogyan a Nap világosságot ad a Holdnak, ami bevilágítja éjszaka az eget, úgy kapja Krisztustól az egyház a fényt, hogy azzal világítson azoknak, akik az éjszaka ismeretlenségében élnek¹⁷.

Augustinus szintén allegorikus módon értelmezi a teremtés hat napját. Szerinte nem fizikai, hanem szellemi időbeliséget jeleznek. Hasonlóan vélekedik az ég és föld teremtéséről, amikor az eget valamilyen szellemi létezőként fogalmazza meg¹⁸.

Aquinói Tamás már nem használja az allegóriát, sőt kategorikusan fogalmaz a teremtéssel kapcsolatban a hiszek-egyről szóló előadásában, amikor azt mondja: „Aki pedig azt hiszi, hogy minden véletlenül jött létre, az nem hiszi Isten létét.”¹⁹

Luther Genezishez írt előszavában bírálja Augustinus allegorikus szövegtelmezését, és azt mondja: „Amit nekünk tanítani akar (ti. Mózes), az nem szól semmiféle allegorikus teremtményekről, vagy allegorikus világról, hanem valódi teremtményekről és egy látható világról, amit láthatunk, érezhetünk, tapinthatunk.” Másutt pedig azt emeli ki, hogy a teremtéstörténet „bizonyosan az egész Írás alapja.”

Kálvin szintén a történetiség mellett áll ki, s a Genezis héber szövegének elemzése alapjaiban határozta meg teológiai megfogalmazásait. Például akkor is, amikor az ארץ igéből kiindulva a *creatio ex nihilo* gondolatát hangsúlyozta²⁰.

A felvilágosodást követően egyre többen megkérdőjelezték a teremtéstörténet történetiségét, s a vallástörténeti kutatás nem a teológiai okra kérdez rá, hanem a célra. A múlt században két párhuzamos elmélet alakult ki a teremtéstörténet geneziséről. Az első szerint az oka az, hogy az embereknek szükségük és igényük van arra, hogy megválaszoljanak bizonyos alapvető kérdéseket a világról, annak természetéről. A második, az úgynevezett mítosz-ritus hipotézis szerint az eredet abban keresendő, hogy a korábbi kultuszgyakorlat mitologizálódik. A huszadik század több irányban módosította e két korábbi elméletet. Ezek közül érdemes néhányat vázlatosan áttekinteni²¹.

Emil Durkheim szerint minden vallási hagyományhoz tartozó felosztási, besorolási forma, különösen a vallási kozmológiák, „a társadalom szerveződését mintázzák” és „a társadalmi formák jelentik és adják meg a kereteiket”²². Ezek az osztályozások mind hierarchikusak, és mivel a „hierarchia kizárólag társadalmi kategória”, ezért ezeket a besorolásokat „a társadalomból veszik át és ezt vetítik ki a mi világfelfogásunkra”²³.

Ezt az elméletet, miszerint a kozmológia az emberi társadalom formáiból ered, *Bronislaw Malinowski* nagyban kiszélesítette és részleteiben is kidolgozta. Szerinte a „vallásos hit megalapoz, fixál és erősít minden értékes mentális jelleget, mint pl. a hagyománytisztelést, a környezettel való har-

móniát, a nehézségekkel való megküzdésben és a halál fenyegetésével szemben a bátorságot és magabiztosságot”²⁴. A kozmológiai mítosz „a primitív kultúrákban nélkülözhetetlen szerepet tölt be, amikor kifejezi, hangsúlyozza és kodifikálja a hitet; őrzi és ösztönzi az erkölcsösséget; a rítusok, szertartások hatásosságát tanúsítja; és az ember eligazításához gyakorlati tanácsokat tartalmaz”. Az ilyen mítosz tehát nem „üres mese” se nem „elméleti magyarázat vagy mesterséges kitalálmány”, hanem „a primitív hit és bölcsesség pragmatikus okirata”²⁵.

C. Long megerősítette ezt: „a kozmogóniai mítoszok egy olyan modellt adnak, mely a teremtésben és az emberi létmód minden más aspektusának megalapításában foglalható össze”. Ez a mítosz „a kultúra és aspektusainak irányításának is alapirata”²⁶.

Bolle a kozmológiai gondolkodást így summázza: „a kozmoszról alkotott felfogások összhangban állnak azzal a társadalmi renddel, melyben a törzs vagy a hagyomány él, és mint szabály beszámolnak a megelőző termelési módról”²⁷. Ez nem csupán azt jelenti, hogy a kozmológia a divat szerint tükrözi a társadalmi formákat. Mint okiratok, a kozmológiák etikai mondanivalót is tartalmaznak: „gyakran leírják az embertől elvárt viselkedési formákat, és minden esetben beletagolják a világrendről szóló elbeszélésbe”²⁸.

Mircea Eliade felfogása a korábbiak kombinációja. A kozmológiai gondolkodás szerinte javarészt rituális eredetű, kielégíti az intellektuális szükségletet a kérdések magyarázatában, és egyben összefoglaló leírása az etikai útmutatásnak. Véleménye szerint a kozmogóniai tanítások abszolút központi helyet foglalnak el a hagyományos társadalmakban. A kozmogóniai tanítás jelenlétét a hagyományos kultúrák meghatározó jellemvonásaként definiálja, szemben a modern, történelemre alapozott társadalmakkal. „Bár időről időre megszünteti, bár állandóan leértékeli azzal, hogy transzhisztórikus modelleket és archetípusokat talál helyette, bár végül metahisztórikus jelentést ad neki (ciklikus történelem, eszkatológikus jelentőségek stb.), a hagyományos civilizáció embere nem tulajdonított a történelmi eseménynek önmagában értéket.”²⁹

Eliade szerint a fejlett történelmi tudat hiányában a hagyományos ember mindig olyan elbeszélésekhez fordul, melyek a kozmosz ősi napjairól szólnak. Csupán azoknak a dolgoknak van teljes jelentősége a hagyományos társadalmakban, melyek „a kezdetben történtek, azokban a napokban, *in illo tempore, ab origine*”³⁰. „A kozmogóniai mítoszok megőrzik és továbbadják a példákat, a követendő modelleket minden felelősségteljes cselekedethez, melyet az ember megtehet.”³¹ Másutt így ír: „az ősi, szent történelem... alapvető, mivel elmagyarázza, továbbá igazolja a világ, az ember és a társadalom létét... Elmondja, hogyan jöttek létre a dolgok, egyúttal példaértékű modellt és az emberi tevékenység igazolását adva.”³²

Claude Lévi-Strauss a nyelv elsődleges voltát hangsúlyozza. Így a korábbi szociológiai és biológiai alapozástól a nyelvészet felé fordul, s erre építi fel a kozmogóniai mítoszok hátterét. A nyelvészet különleges jelensége azt jelenti, hogy az ember egyfajta kozmikus ellentmondás foglyává vált: egy időben állat, mivel a természet része, de különbözik is a természet többi részétől, hiszen a nyelv révén megteremtette magának azt a szellemi világot, amelyben él. Ez az ellent-

mondás tükröződik minden kulturális dologban, legyen az a királyság intézménye vagy a vallási mítosz. A nyelvi prioritás miatt Lévi-Strauss mítoszelemzése mindig a kapcsolat szerkezeteire koncentrál, nem pedig a különböző mitológiai készletek egyes elemeire. Mivel a nyelvben a jelentés mindig kapcsolódó, nem pedig lényegi, hasonlóan a mítoszban is strukturálisan kell keresni a jelentést. Azaz az emberi élethelyzet, ami tele van ellentmondásokkal, a kozmogóniai mítoszok ismételt megfogalmazásához vezet, melyek szerkezetei ugyan nem tüntetik el ezeket az ellentmondásokat, de szellemileg elviselhetővé válnak általuk.

Jonathan Z. Smith szerint „azok a mítoszok és szertartások, melyek a kozmosz egy meghatározott helyéhez kapcsolódnak, áthidalnak minden inkongruenciát azáltal, hogy minden dolog kölcsönös összekapcsolódását, a szimbolikus ábrázolásmód helyes voltát (amit általában a makrokozmosz és a mikrokozmosz megfeleltetésébe vetett hit fejez ki) és az ismétlés erejét és lehetőségét állítják”³³.

Végezetül két bibliai teológust is említsünk meg ebben a kérdéskörben, akik valamilyen módon ötvözték a vallásfilozófiai meglátásokat a teológiai felismerésekkel.

Gerhard von Rad alapvetően formálta át a teológiai gondolkodást, amikor a bibliai beszámolóban olvasható történelmet elkülönítette a hagyományos történelemtől, és üdvtörténetként fogalmazta meg, s ehhez kapcsolódóan a Gen 1–11-et őstörténetnek nevezte el. Ugyanakkor alárendelte a teremtéstörténetet a kivonulástörténet teológiai jelentőségének, azzal, hogy a Genézis első fejezeteit Izrael kiválasztásának etimológiai megfogalmazásaként határozta meg³⁴.

Brevard S. Childs ún. kanonikus megközelítésével megpróbálta közelebb hozni a vallástörténeti és az exegézisen belüli történeti és fundamentalista álláspontokat. Szerinte a könyv kanonikus szerepe a lényeg, ez pedig az, „hogy a hit és szertartás közösségében, a gyülekezetben igaz bizonyosságot tegyen Isten aktív részvételéről a teremtésben, áldásban, ítéletben és megbocsátásban, valamint a megváltásban és ígéletben.”³⁵

4. BIBLIA TEOLÓGIAI HORIZONT

Az eddigiek ismeretében vázoljuk fel a Biblia teológiai vonalvezetését a teremtéstörténetről! Amit elsőként megálapíthatunk, az a tudatos szerkesztés és elhelyezés. Nem történeti leírás kíván lenni, hiszen az lineárisan haladna, s akkor jogosan tehetnénk fel olyan kérdéseket, mint például: Honnan lett Káinnak és Ábelnek felesége? Vagy miért szerepel két párhuzamos teremtéstörténet? Nem történeti leírás, hanem része – von Rad definíciójával élve – az üdvtörténeti koncepciónak.

Ha jól szemügyre vesszük az egész Genézis könyvét, egy tölcserstruktúrát figyelhetünk meg. A legtágabb térből, sőt a téren túlról indul, eljut a világegyetemig, a naprendszerig, a földig. Majd tovább szűkíti a kört, a teremtményekre, az emberiségre. Végül eljutunk a néphez, azon belül is egy emberhez, Ábrahámhoz. Ezen a szálon indul el és fut a választott nép történelme, párhuzamosan a már zajló üdvtörténettel. Az Ószövetségnek ezt a tölcserstruktúráját különösen izgalmas módon ragadja meg az Újszövetség, különösen János evangéliuma. János ugyanúgy kezdi evangéliumát – *en arche*, ahogyan a Genézis indul – בראשית azaz „kezdetben”. Azzal a

különbséggel, hogy Krisztus praexistenciáját mutatja fel. Hogy a Fiú szintén ott van a teremtésben, s így egy fordított tölcserststruktúrát indít el. Kezdve az egyetlen Fiútól, a tanítványokon át, a keresztények sokaságán keresztül az apokalipszis totalitásáig, amikor is majd eljutunk az új ég és új föld teremtéséig. Izrael történelme az összekötő kapocs az őstörténet törcsérstruktúrája és a keresztényiség történetét elbeszélő Újszövetség tölcserststruktúrája között.

Ez alapján már nem tűnik olyan véletlenszerűnek, hogy az Ószövetségben másutt is igen hangsúlyosan jelenik meg a teremtéstörténet. Isten a teremtésben, a teremtettség érzetén keresztül is kijelenti magát. Mi ismerhető meg a teremtőről ezekből a szövegekből?

Először is hogy a teremtés a kezdet cselekménye. בראשית „berésit” – mondja az első szó az Ószövetségben. Kezdetben, kezdetkor, az elején. A szó gyöke a fej, ראש „rás” szó, a mondat nem beszél expliciten arról, hogy a semmiből hozna létre valamit. A *creatio ex nihilo* gondolata majd csak a hellenisztikus korban a denferokanonikus 2Makk 7:28-ban olvasható először:

„Gyermekem, kérlek, tekints az égre, és nézz a földre, és mindarra, ami rajta van! Gondold meg, hogy Isten semmiből teremtette, és az emberi nem is ugyanígy keletkezett.”

Mégis impliciten hordozza magában azt, hogy íme az Isten cselekvése, ami létrehoz valamit. A ברא „bára”, teremteni ige kizárólag Istennel kapcsolatban szerepel az Ószövetségben, és a létrejövő dolog korában még nem volt. Ez az isteni hatalom materiális és immateriális szférára egyaránt vonatkozik, ahogyan az 51. zsoltárban Dávid felsóhajt: „Tiszta szívet teremts bennem, ó, Isten!” Az ember teljes inkompetenciáját hangsúlyozza a teremtés tekintetében a Jób könyve is a 38:4–9-ben:

„Hol voltál, amikor a földnek alapot vettem? Mondd el, ha tudsz valami okosat! Tudod ki szabta meg annak méreteit, vagy ki feszített ki fölötté mérőzsinórt? Mire vannak erősítve oszlopai, vagy ki helyezte el sarokkövét?”

Tény, hogy Isten teremtésén keresztül jelenti ki magát hiszen a 19. zsoltár azt mondja: „Az egek hirdetik az Isten dicsőségét, kezének munkájáról beszél a menny. Nappal a napnak adja át e szót, éjjel az éjjelnek adja tudtul.” Ez azonban nem implikálja azt, hogy Isten a megteremtett természetén keresztül közvetlenül ismerhető meg, és azon keresztül tisztelhető, mivel az bálványimádáshoz vezetne, hanem Isten mint teremtő mutatkozik meg, mint aki „sátrat készített a napnak”.

Bár a teremtésről szóló beszámolók hordoznak bizonyos más vallások mítoszaival azonos elemeket, mégis azokat demitologizált formában építik be az elbeszélésbe. A Genézis 1–2-ben nem, de a 74., 89. és 104. zsoltárban; Jób 7; 9; 26-ban és Ézs 51-ben előkerülnek mitológiai ellenfelek, Isten nem válik sem részévé sem eszközévé a teremtésnek. Ő egyedül cselekszik, egyedül teremt, ahogyan Ézsaiás 45:5–7 is hirdeti:

„Én vagyok az Úr, nincs más, nincs isten rajtam kívül (...) Én alkottam a világságot, én teremtettem a sötétséget,

én szerzek hékességet, én teremtek bajt, én, az Úr cselekszem mindezt.”

Ez az alkotás pedig egészen egyedi módon történik. Bár az egyiptomi mitológiában Path is beszédével teremt, Isten mindent az Ő szavával hív életre:

„Az Úr igéje alkotta az eget, egész seregét szájának lehelete... mert amit Ő mondott, meglett, és amit parancsolt, előállott.”

Különleges az, hogy a דבר „dabar” (mondani) szó, melyet itt olvashatunk, nem egyszerűen a szót jelenti, hanem jelenti még az eseményt, a cselekményt, a dolgot is. Görög megfelelője a λογος „Logosz” – természetesen erőteljes jelentésbővüléssel – amit János használ Krisztus teremtésbeni szerepének a bemutatásához.

Az ember számára a legfontosabb mozzanata a teremtéstörténetnek mégiscsak a Gen 1:27 azaz hogy Isten a maga képmására és hasonlatosságára teremtette az embert. Aki ember, אדם „Adam”, azaz a világhoz, a földhöz, אדמה „adamá” tartozik, s ezért halandóként oda tér vissza. Mégis különleges a kapcsolata a hozzá hasonlító Teremtővel. Ez a kapcsolat bensőséges, hiszen a Teremtő teljesen ismeri a teremtményt: „Te alkottad veséimet, te formáltál anyám méhében.” Éppen ezért hálás is a teremtmény a teremtőnek: „Magasztallak téged, mert félelmetes és csodálatos vagy, csodálatosak alkotásaid, és lelkem jól tudja ezt...”

A bűneset folytán a jó teremtés jó állapotából kikerült teremtmény számára az egyetlen biztos pont a Teremtő, s az az ígéret, hogy lesz majd egy új teremtés, melyben visszatérhet abba a kapcsolatba, amelyben eredetileg volt. Ezt az új teremtést fogalmazza meg az Újszövetségben Pál a Róm 5:1-ben és az 1Kor 15:22-ben: „Ahogyan Ádámban mindnyájan meghaltak, úgy a Krisztusban mindnyájan életre kelnek”, illetve a Jelenések könyve 21:1: „és láttam új eget és új földet, mert az első ég és az első föld elmúlt”.

Ebben az ígéretben élő ember számára felelősségvállalást jelent a teremtéstörténetben megfogalmazódó isteni parancs, mely az Istennel különleges kapcsolatban álló teremtményt nem kiemeli a teremtésből, nem fölé helyezi, hanem annak részesévé teszi azáltal, hogy feladatul jelöli meg a teremtés többi része fölötti uralmat. A Gen 1:28 héber szóhasználata alapján – amit a magyar fordítás már értelmezve, mégpedig jó irányba értelmezve „meghódítani” illetve „uralkodni” szavakkal ad vissza – az Isten felé felelősséggel tartozó uralkodó képe tárul elénk, amit még tovább konkretizál a Gen 2:15 a megművelés és az őrzés feladataival. A teremtmény tehát feladatra kapja teremtésbeli szerepét. Uralkodóként bölcsen és körültekintően kell bánnia vele, mindig tudva, hogy mindez nem a sajátja, csupán úgy kapta.

5. BEFEJEZÉS

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a *Deus revelatus*, az önmagát kijelentő Isten a teremtésben jelenti ki magát a teremtménynek. Megismerteti vele teremtményi mivoltát, s azt, hogy maga a Teremtő jó, s az a teremtett világ, melyben él, az jó. A jót adományozó Teremtő pedig méltán várja el a teremtménytől annak az életcélnak a követését, amit így

foglalmaz meg a Lev 19:2-ben: „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok!” Ez hát a teremtéstörténet értelme.

JEGYZETEK

1. Az alábbi cikk az 1998. november 28-án a Magyar Szentek templomában tartott keresztény egyetemi és főiskolai tanárok csendesnapján elhangzott előadás szerkesztett változata.
2. Terminológiai pontosítást kell tennünk az elején. A teremtéstörténettel kapcsolatosan két szó igen gyakran szerepel, a kozmogónia és a kozmológia. A *kozmozgónia* – a világegyetem születése (általában mitológikus formában), a kozmológia – a világegyetem leírása, illetve jelentésének és értékelésének elemzése. Bár e meghatározások elég élesen elhatárolják a két kifejezés értelmét és jelentéstartományát, mégis bizonyos esetekben szinonimaként is szerepelnek.
3. Ebben a témában igen izgalmas feldolgozást nyújt magyarul Székely László A világ keletkezésének eszméje az archaikus kultúrákban című írása (in Fehér Márta: A Teremtés, Filozófiatörténeti Tanulmányok. Budapest, 1996, Áron Kiadó, 183–216. o.), melyben az ősi és modern kozmológiák között fennálló kapcsolódási pontokat és azok mitizálását mutatja be. Véggkövetkeztetése szerint: „E párhuzamok nem a kozmikus igazság mítikus megsejtését tanúsítják, hanem azt, hogy e régi és új kozmológiákat megalkotó ember kozmológiai motivációjában s költői fantáziájában minden különbözőség ellenére antropológiailag azonos.” A téma megközelítésének és véggkövetkeztetésének számomra szimpatikus és elfogadható volta ellenére hiányzik belőle – egyetlen közvetett utalás kivételével (196. o.) – a bibliai kozmológia értékelése. Hasonlóan érdekes és különleges ebben az összefüggésben Bolyki János *Teremtésvédelem, Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése* című könyve (Budapest, 1999. Kálvin Kiadó), melynek már a címe is egy biblia-teológiai felismerést ad tudunkra, miszerint a természet a Biblia embere számára az isteni teremtés által létrejött valóságot jelenti, a teremtést, mint isteni produktumot.
4. Az elnevezés helytelen voltáról lásd Barr, James: *Story and History in Biblical Theology*, JR 56. szám, 1976, 1–17. o.
5. A meglévő bevetéseken kívül részletes bemutatást ad erről a témáról magyar nyelven de Pury, Albert – Römer, Thomas: *A Pentateuchos-kutatás rövid története*. Budapest, 1994, BRTA Bibliai és Judaisztikai Kutatócsoport.
6. A tagolásról részletesebben lásd Sarna, Nahum M.: *Genesis*, JPS Torah Commentary, Philadelphia – New York – Jerusalem, 1989, 16. o. Szerinte ez a mondat már az új szakaszba való átvezetést jelzi.
7. A párhuzamok részletes elemzését lásd Walton, John, H.: *Ancient Israelite Literature in its Cultural Context*. Grand Rapids, Mich., 1989, 19–38. o.
8. A téma átfogó feldolgozását adja Day, John: *God's Conflict with the Dragon of the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge, 1985. Ebbe a kozmikus harc kategóriába tartozik még, bár magához a teremtéshez csak áttételesen köthető, az agariti mítoszok közül Baál és Jam, a vihar és tenger istenének küzdelme.
9. Lambert, W. G.: *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, JTS, 1965, 296. o.
10. Mezopotámiában a Tukulti-Ninurta királyról szóló szöveg (Ia.18) azt mondja, hogy Enlil képmása „salmu”, vö. 𒍪𒍪, (lásd Damsrosch, D.: *The Narrative Covenant*. San Francisco, 1987, 74–75. o.) Tutankhamon nevének jelentése: Amon (isten) élő képmása. IV. Thutmosis fáraó állandó jelzője volt: Ré hasonmása. (Vö. Miller, J. M.: *In the Image and Likeness of God*, JBL, 91. szám, 1972, 289–304. o. és Tugay, J. H.: *The Image of God and the Flood: Some New Developments*, in Shapiro, A. M. – Cohen, B. I.: *Studies in Jewish Education and Judaica in Honor of Luis Newman*. New York, 1984, Ktav, 143–156. o.)
11. Vö. Lambert: i. m. 297. o.
12. Csupán a keresztyén értelmezés ad különös teológiai hangsúlyt a két szinonim szó (magyar fordításokban „kép” és „hasonlóság”) különbségére. A héberben és a szöveggörnyezetben, de az Ószövetség egészében sincs ennek ilyen értelme. Az istenképűség teológiai feldolgozásainak legátfogóbb összefoglalását adja Westermann, Claus: *Genesis. Biblisches Kommentar Altes Testament I. 1*, 1976, 203–214. o. Újabb összefoglalás és értelmezés található Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament*. Minneapolis, 1997, 450–491. o. A magyarul megjelent munkák közül érdemes áttekinteni a 4. fejezetet in Bloches, Henri: *Kezdetben*. Budapest, 1998, 77–94. o.
13. Kramer, Samuel: *Sumerian Mythology*. Philadelphia, 1972, 40, 51–53. o.
14. Kramer: i. m. 72–74. o.
15. Estermann: i. m. 283. o.; Sama: i. m. 14. o.
16. Az 1Móz 1–2 értelmezésének kérdéséhez lásd Gerhard von Rad: *Hermeneutische Probleme der Genesiszählungen, Das erste Buch Mose, Kap. 1–12,9 ATD*, Göttingen, 1949, 22–33. o.
17. Origenész: *Homiliae in Genesis*. Hasonlóan testi értelemben lehetetlen dolognak tartja a teremtésben a reggel és az este meglétét a Nap teremtése előtt, valamint azt, hogy Isten az Édent mint valami földműves ülteti. *De Principiis* IV. 3.1. Origenész *Szentírás-értelmezéséhez* lásd Pesthy Mónika: *Origenész, az exegéta, Az egyházatyva bibliamagyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homiliákra*. Budapest, 1996. MTA Judaisztikai Kutatócsoport, Értesítő 15.
18. Augustinus: *De Genesi ad litteram, és Vallomások*. XII. 13.
19. Aquinói Tamás: *A Hiszekegy és a szentségek*. Első cikkely.
20. Lásd ennek ékes példáját az *Institutio* I. 14-ben.
21. Részletesebb áttekintéshez lásd Oden, R. A.: *Cosmogony, Cosmology*, in Freedman, D. N. (ed.): *Anchor Bible Dictionary* I., New York, 1992, 1162–1171. o. kül.
22. Durkheim, Emil: *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, 1912, 169. o.
23. Uo. 173. o.
24. Malinowski, Bronislaw: *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. New York, 1954, 89. o.
25. Uo. 173. o.
26. Long, C.: *Cosmogonic Myth, Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, 1987, 94. o.
27. Bolle: *Cosmogonic Thought, Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, 1987, 102. o.
28. Uo. 104. o.
29. Eliade, Mircea: *The Myth of the Eternal Return of Cosmos and History*. Princeton, 1974, 141. o.
30. Uo. 4. o.
31. Uo. VIII. o.
32. Eliade, Mircea: *Cosmogonic Myth and „Sacred History”*, in Dunes A. (ed.): *Sacred Narrative*, Berkeley, 1984, 137–151. különösen a 141. o.
33. Smith, Jonathan Z.: *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden, 1978, 308–309. o.
34. von Rad: i. m. 7–34. o., különösen a 13–15. o. Ehhez kapcsolható Brueggemann értelmezése, aki a szöveg liturgiai szerepét hangsúlyozza. Brueggemann: i. m. uo.
35. Brevard, S. Childs: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. London, 1979, 154, 155. o.