

VARGA NORBERT

A BIBLIA TÁRSADALOM- ÉS GAZDASÁGKÉPE



Varga Norbert

A BIBLIA TÁRSADALOM- ÉS GAZDASÁGKÉPE

Lektorálta:
dr. Bodnár Gabriella

A kiadvány a Talentum - Hallgatói tehetséggondozás
feltételrendszerének fejlesztése a Nyugat-magyarországi Egyetemen c.
TÁMOP - 4.2.2. B - 10/1 - 2010 - 0018 számú projekt keretében,
az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával
valósult meg a Palatia Nyomda és Kiadó Kft. közreműködésével.

ISBN 978-963-334-146-9

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETŐ	4
1. IDŐ ÉS TÉR, MINT A GAZDASÁG ÉS A TÁRSADALOM KERETE	8
1.1. Az idő- történelemszemlélet gazdasági és társadalmi aspektusai.....	8
1.1.1. <i>A változó idő agrárkultúrákra gyakorolt kényszerítő hatása az Ószövetség egyes könyvein keresztül</i>	8
1.1.2. <i>A „metahistorikus” történelmi rend gazdasági és társadalmi potenciálja az Ószövetségben</i>	11
1.1.3. <i>Gazdaság és társadalom messiási időkerete az Újszövetségben</i>	15
1.2. A tér gazdasági és társadalmi aspektusai.....	18
1.2.1. <i>Az Ószövetség univerzális látásmódja a gazdasági és társadalmi térben</i>	18
1.2.2. <i>A társadalmi és gazdasági izoláció kísérlete az Ószövetségben</i>	22
1.2.3. <i>Az Újszövetség egyetemes látásmódja, avagy egy szubkultúra találkozása a „szupranacionális” gazdasági és társadalmi térrel</i>	24
2. A TÁRSADALMI ÉS GAZDASÁGI SZERKEZET ÖSSZEFÜGGÉSEI	28
2.1. Az állam előtti kor.....	28
2.1.1. <i>Az Ószövetség szegmentált, egalitárius törzsi struktúrája</i>	28
2.2. Az állam: a professzionális gazdasági és társadalmi alrendszer szimbiózisa.....	33
2.3. A „szubnacionális” konstrukció gazdasági és társadalmi determinációja.....	40
2.5. A birodalom, mint integráló gazdasági és társadalmi struktúra.....	43

3. AZ ISTENI NORMA A TÁRSADALOMBAN ÉS A GAZDASÁGBAN	47
3.1. A szakrális szféra konfrontációja a társadalmi és gazdasági prioritásokkal az Ószövetség világában	47
3.2. Az Újszövetség képe: a transzcendens normák érvényesülésének lehetősége egy birodalom gazdasági és társadalmi szisztémájában	52
4. A HELYES KÖZÉLETI MAGATARTÁS, A VEZETŐI KOMPETENCIA ÉS A TEHETSÉG KÖZÉLETI ASPEKTUSAI SZAKRÁLIS TÉRBEN	60
4.1. Az igazság/osság és a jog, mint társadalmi és gazdasági mező	62
4.2. A társadalmi és a gazdasági struktúra irányításának kritériumai	65
4.3. A bölcsesség, az értelmesség, a tudás és következményei - a helyes gazdasági és közszereplői életvitel	70
4.4. A társadalmi-gazdasági „kreativitás” lehetőségei az ellenféllel vagy ellenséggel szemben	74
A KUTATÁS EREDMÉNYEI	78
ÖSSZEFOGLALÁS	83
SUMMARY	84
FELHASZNÁLT IRODALOM	85

BEVEZETŐ

Értekezésemben a Biblia társadalomtudományi aspektusból történő analizisével szeretnék foglalkozni. A téma aktualitásának a nyugati demokratikus világban van egy sajátos közgazdasági aspektusa is, méghozzá a 21. század elejének gazdasági válsága, illetve a válság tradicionális mikro- és makro-ökonómiai eszközökkel való kezelésének nehézségei. Ezek a nehézségek az alternatív közgazdasági megoldásokra, többek között az etikai alapú vagy keresztény szemléletű teóriákra irányították a figyelmet. A krízis talán még empirikusan nem is volt leírható, amikor Baritz Sarolta Laura (2003) egy érdekes, Bilbaóban zajló nemzetközi konferenciáról tudósított publikációjában. A konferencia szervezői a Loyola Egyetem (Chicago, Illinois) és a Szent Tamás Egyetem (St. Paul, Minnesota), résztvevői közgazdászok, teológusok és üzletemberek voltak. A konferencia szellemi atyja Michael Naughton, aki a Szent Tamás Egyetem menedzsment és teológia tanszékének, valamint a Társadalmi Tanítás John A. Ryan Intézetének vezetője. A konferencia előadói a keresztény társadalmi tanítás jegyében kerestek válaszokat a haszonmaximalizálás dehumanizáló és demoralizáló praktikumával szemben. A fogyasztói társadalom kihívásaira és torzító társadalmi viszonyaira az egyik legérdekesebb – a gyakorlatban is megvalosuló – keresztény teológiai alapú válaszkísérlet Baritz (2009 14.) az 1991-ben, Chiara Lubich hatására létrejött Focolare Mozgalom Közösségi Gazdaság vállalataiban látja. A keresztény társadalmi tanítás alapján alkotó közgazdászok elsősorban keresztény filozófusok műveit, a pápák enciklikáit, konstitúcióit, apostoli buzdításait, püspöki szinódusok közleményeit elemzik tanulmányaikban,¹ és csak kisebb mértékben nyúlnak vissza az eredeti forráshoz, a Bibliához. Értekezésem célja ezen megfontolásból éppen a primer források gazdaság- és társadalomképeinek elemzése.

A zsidóság és a kereszténység a Biblia könyveit, szentnek és Istentől sugalmazottnak fogadják el, s mint ilyeneket, az emberi élet mércéjeként veszik számításba. Bock (2002) interpretációjában a Biblia azt állítja magáról, hogy Isten a mi anyagi és ellenszegülő emberi világunkban történt és mindmáig ható működésének tanúja.

A Biblia fogalmán, komponensein a különböző vallási csoportok mást és mást értenek, ugyanis a zsidó és a keresztény szentírás terjedelme nem azonos. A zsidók szent könyvei az Izrael népének adott isteni kinyilatkoztatást tartalmazzák, amelyeket a kereszténység is Istentől sugalmazottnak tart, de mellettük hasonló isteni tekintélyt tulajdonít az ősegyházban kb. Kr.u. 50 és 120 között keletkezett írásoknak. Ennek megfelelően a kereszténység a Biblia könyveit két részre osztja: az Ószövetségre, amely többek között a zsidóság

¹ Baritz (2003, 2009, 2011), Alford-Naughton (2009), Muzslay (1995), Kavanaugh (2003), Quigley (2003).

Bibliáját² foglalja magába, valamint az Újszövetségre, amely az apostoli írásokat tartalmazza. A keresztények a héber Bibliát az ún. Septuaginta fordításban használják, amely a Kr.e. utolsó évszázadokban görög nyelvű könyvekkel is gyarapodott. A keresztény egyházak által deuterokanonikusnak nevezett könyvek a zsidó és a protestáns kánonban nem találhatóak meg.³ Fontos tudnunk a kanonizálási folyamatok időpontjait, hiszen a zsidóság számára a szent íratok pontosítása a Kr.u. első században a templom lerombolása után vált fontossá, amelynek elindítója a jamniai rabbi gyűlés volt. A keleti keresztény egyházakban a kánon lezárása a Kr.u. 4. században, míg nyugaton csak a tridenti zsinaton született meg.

A Biblia társadalom- és gazdaságképe mint tudományos feladat ott kell, hogy keresse saját terét, ahol magában a textusban megjelennek az emberre és a társadalomra vonatkozó kérdések. Maguknál a szent íratok szerzőinél vetődnek fel a kérdések, amelyek az ember lényére, életútjára, motivációjára, „kreativitására”, intellektuális képességeire, társadalmi-gazdasági együttélési formáira, politikai struktúráira, valamint általánosan véve, környezetével való kapcsolatára vonatkoznak.⁴ A konkrét válaszok kidolgozásában a szövegek összességét kell figyelembe venni és szintézisre kell törekedni. A Bibliától távol áll, hogy elsődleges céljaként egy társadalmi-gazdasági struktúráként mutakozzon meg, de sok mindent világossá tesz, ha a kutató a különböző szövegrétegekben egymással rokon tendenciákat talál. Az alapvető szövegrések dialógus jellegűek, és a nyelvi alakok változása ellenére szellemtörténeti szempontból meglepő az emberről, a gazdaságról és a társadalomról szóló megállapítások egybecsengése. Az ember leginkább az Istennel és a prófétákkal folytatott párbeszédben érzi, hogy kérdőre vonják, megvizsgálják, és lénye nem lehet abszolút. Ugyanígy görcsö alá kerülnek az ember által konstruált társadalmi, gazdasági szerkezetek, amelyek szintén nem lehetnek megváltoztathatatlanok. Az ember és az általa kitalált társadalmi-gazdasági keretek úgy, ahogy vannak, semmiképpen sem lehetnek a dolgok abszolút mértékei.

Ebből következik, hogy metodológiai alapelvként már kezdettől fogva szem előtt kell tartanunk:

²A Kr.e. második század utolsó évtizedeiben keletkezett Sirák fia könyve a zsidó Szentírást három részre osztja: a Törvény (Tóra), a Próféta (Nebiim) és az Írások (Ketubiim).

³Tóbiás-, Judit-, Sirák fia-, Bárak-, Makkabeusok I-II-, Bölcsesség könyve

⁴Előre jelezni kell, hogy a Bibliára a sztereometrikus gondolkodásmód jellemző, amely az emberi élet terét a jellemző szervek megnevezése által jelöli ki, és így az embert mint egyetlen egészet írja le. A különböző szervek, alapvető funkciójuk jelentésénél fogva, mintegy körül fogják az embert, akiről tulajdonképpen szó van. Ez egyúttal egy olyan látásmódot is igényel, amely a korpusz szerveit és végtagjait azok képességeivel és funkcióikkal együtt látja. A szintetikus gondolkodásmód egy testrészt megnevezésekor annak funkciójára utal (Bír 7, 2).

- a társadalmi, gazdasági kérdésekre kizárólag a Biblia Istenről tett bizonyossága felé való nyitottsággal, nem pedig a teológia, mint tudomány kiiktatásával lehet választ adni.

- de Popper (2006) megközelítése szerint a vallásos Szent Íratokat tudományos elemzés esetén történelmi dokumentumként kell kezelnünk, és vállalnunk kell a félreértelmezés kockázatát.

- fundamentumként fogadjuk azt a tézist, hogy a társadalmi-gazdasági folyamatokat nem tudjuk értelmezni a vallások kultuszain alapuló kultúrák vizsgálata nélkül.⁵

- témánk szempontjából irreleváns, ennek ellenére jelezzük, hogy a kereszténység eszmerendszerének a Szent Könyv nem kizárólagos forrása, de a legautentikusabb és a legrelevánsabb, ezért minden más forrás előtt prioritást élvezn.

- a tanulmány elkészítéséhez alapelveként fogadjuk el Wolfgang Ockerfels (1992 5.) megközelítését, vagyis azt, hogy az ember értékei, célkitűzései, erkölce, vallása befolyásolja cselekvését és magánéletét éppúgy, mint társadalmi és gazdasági habitusát, magatartását.

- a téma feldolgozásához egyaránt szükséges a historikus (genetikus) kritikai módszer (bár sokan elavultnak tartják ezt a feltérképezési formát, meglévő előnyeire Beyme (1992) mutat rá), másrészt a Hopkin (2002) és Beyme által egyaránt ajánlott komparativista metodológia. A két metodológia szükségszerűen erősíti fel és egészíti ki egymást, és alkalmassá tesz minket egy taxonómia megalkotására.

- A Szent Könyv esetében a történelmi kontextus figyelmen kívül hagyása egyben azt is jelenti, hogy általános érvényűvé lépnek elő a különböző szakaszok, versek, részletek, amelyek megteremtik a lehetőséget a végtelen számú értelmezési variánsnak.

Az első fejezetben a Biblia tér-, idő- és történetképére keressük a választ, amely abból a szempontból fontos számunkra, hogy megtudjuk, lineáris vagy ciklikus történet szemlélet érvényesül-e a műben. Milyen hatással jelentkezett az idő és a tér értelmezése a gazdasági és társadalmi struktúrákra?

1. Első hipotézis: a Biblia lapjain térben és időben egyaránt egy univerzalizisztikus és teleologikus struktúra bontakozik ki.

Nem tekinthetjük neutrálisnak azt az információt, amely szerint a több milliárd embert orientáló „Szent Könyv” a világ dekadenciájáról, az egymást szakadatlanul váltó gazdasági rendszerekről és uralmakról, vagy esetleg egy bizonyos cél felé való permanens fejlődésről és haladásról tesznek tanúbizonyosságot térben és időben. Választ keresünk a múlt, a jelen és a jövő értelmezésére, egymáshoz való relációjára és relevanciájára, amelynek fontosságára olyan kutatók mutattak rá, mint Strauss (1999), Koselleck (2003) vagy

⁵ Ez az álláspont a társadalomtudományon belül szinte megkérdőjelezhetetlen: Huntington (2008), Haynes (1998), Rostoványi (1998).

Marquard (2001). Végezetül hívjuk segítségül Ricoeur (2000 61.) gondolatait, aki a pontos megértéshez a következő receptet ajánlja: „Annak érdekében, hogy ezt az örökséget megtisztíthassuk visszaságaitól, relativizálnunk kell, vagyis a történelem egy sokkal hosszabb ívébe kell visszahelyeznünk, amely egyfelől a héber Tórában és az ősegyház Evangéliumában (...) gyökerezik.”

A második fejezetben azokat a társadalmi-gazdasági szerkezeteket és sajátosságait mutatom be, amelyeknek keretében éltek a választott népek. Ez alapján vetődik fel a kérdés, hogy létezik-e optimális uralmi, gazdasági forma, és részesíthető-e bármelyik társadalmi szerkezet előnyben a többivel szemben.

2. Második hipotézis: a Szent Könyv differenciált képet fest a különböző társadalmi és gazdasági szerkezeti formákkal kapcsolatban, de azt vélelmeztük, hogy az optimális funkciókat biztosító struktúrák kifejeződnek a szövegekben.

A birodalmakhoz való reláció megválaszolását az indokolja, hogy a 21. században sem mellőzhető ez a kérdés, főleg úgy, hogy az európai népek egy olyan sui generis társadalmi-gazdasági struktúrában (EU) élnek, amely egy impériumhoz hasonló attribútumot mutat.

A harmadik fejezetben a vallás, a társadalom és a gazdaság imperatívuszokban megjelenő relációját elemzem. Az isteni törvény kontra evilági norma viszonyában a lojalitás kérdéskörének problematikája is felmerül. Bemutatásra kerül az engedelmesség anomáliáinak témája és az imperatívuszok közötti harc esetleges kibékíthetlensége.

3. Harmadik hipotézis: a Szent Könyv isteni normái egyszerre tükröznek flexibilis és rigorózus, dogmatikus álláspontot a profán világ gazdasági-társadalmi életét szabályozó törvényeivel és más vallások szakrális jogszabályaival való találkozásukkor, amelyek egyszerre adnak biztonságot a Szent Könyv aktorainak (ugyanígy a posztmodern kor emberének), másrészt rémisztően hatnak a „multikulturális” világban.

A negyedik fejezet témája a Szentírás szerint vélelmezett vezetői tehetség megtalálása, bemutatása, figyelembe véve a jogi, etikai, társadalmi, gazdasági és interperszonális szempontokat. A téma felveti az abszolút és a relatív értékek viszonyát abból az aspektusból, hogy melyik milyen mértékben szükséges ahhoz, hogy a vezető pozíciót betöltő ember meg tudja őrizni integritását.

4. Negyedik hipotézis: a Biblia átfogó elemzése lehetőséget ad számunkra egy új, eddig sehol nem használt vezetői tehetség tipológia megalkotására.

1. IDŐ ÉS TÉR, MINT A GAZDASÁG ÉS A TÁRSADALOM KERETE

1.1. Az idő- történelemszemlélet gazdasági és társadalmi aspektusai

A Bibliában Isten megnyilatkozik az emberiség előtt és az elrejtett, történelem-előtti Isten válik történelmileg nyilvánvalóvá. Fodor (2008 121) szavait idézve a „Deus absconditus”-ból „Deus revelatus” lett. A Szent Íratok azonban nem hagyományos értelemben vett történelemkönyvek, mutat rá Jagersma (1991 I.), középpontjukban Isten tettei állnak, amelyeknek relevanciája van a jelenre és a jövőre. Természetesen az Ó- és Újszövetség is meghatározott történelmi események keretében íródott. Demandt (2002) tanulmányaiban világosan kimutatja, hogy az ember és az emberiség számára az idő illetve a történelem értelmezése minden kultúrában kiemelkedő szereppel bír.

1.1.1. A változó idő agrárkultúrákra gyakorolt kényszerítő hatása az Ószövetség egyes könyvein keresztül

Az Ószövetség szerzői nyomatékosan emlékeztetnek rá, hogy az ember időben éli az életét, méghozzá változó időben. Az idő múlása a cselekvés tereként érzékelhető, melyben az Isten és az ember által véghezvitt események változásokat idéznek elő (Gen 2, 7). Izraelben mindig a hit szemszögéből nézték a múlt eseményeit. Ezért az Ószövetség történelemszemlélete Rózsa (1986) értelmezésében elválaszthatatlanul összekapcsolódik Izrael Istenébe - a magát a történelemben kinyilatkoztató - JHWH-ba vetett hitével. Izrael úgy vallja meg hitét, hogy felsorolja Isten nagy történelmi tetteit. A történelmi hagyomány és a próféták pedig JHWH üdvözítő vagy büntető tevékenységével hozzák kapcsolatba a történelem eseményeit.

A földművelő kultúra a nap és az évszakok ismétlődésében él, amely állandó ciklikus változás, és az ismert komponensek rotációján keresztül zajlik. A Jahvista részek⁶ történetábrázolását meghatározza az életfeltételek biztosításának isteni ígérete: „Mostantól fogva, amíg a föld áll, nem szűnik meg a vetés és az aratás, a hideg és a meleg, a nyár és a tél, a nappal és az éjszaka.” (Gen 8, 22), amely az isteni átok visszavonásának az eredménye, és a történelem bizonyos értelemben vett újramezdése. Feltűnő, hogy a Jahvista gyakran beszél addig ismeretlen dolgok kezdetéről, többek között az emberiség elszaporodásáról (Gen 6, 1) vagy a hatalmaskodás megjelenéséről a földön Nimród uralmával (Gen 10, 8). Az idő múlásával bekövetkező változást az „új” szó használatával érzékelteti (Ex 1, 8). A Jahvista számára a történelem az események egy változó-változtató, teleologikus egymásutánisága, amely „idő”-ként az emberi társadalom és gazdaság számára életlehetőséget nyújt.

⁶ Annak a négy forrásnak - Jahvista, Elohista, Deuteronomium, Papi - egyike, amelyből J. Wellhausen iskolája szerint a Pentateuchus/Hexateuchus keletkezett.

Haag (1989) a történelem keretei iránti átgondolt és differenciált érdeklődést az un. Papi iratban fedezi fel. Naptári-kronológiai dátumokat sorol fel, és fontossá válnak olyan adatok, amelyek pontosan megmutatják, hogy Izrael hány esztendőn keresztül élt Egyiptomban (Ex 12, 40), vagy Ábrahám hány éves volt, amikor JHWH megjelent neki (Gen 17, 1). A Papi irat végzi el az idő tagolását, ezzel lehetővé teszi az időpontok megállapítását, tehát a naptár szerepét tölti be. A teremtésben keletkezett égitestek feladata a nappalok elválasztása az éjszakáktól, az esztendők, valamint az ünnepnapok és hétköznapok meghatározása (Gen 14, 1). A rendezett idő ezzel Isten teremtéscsodái közé tartozik. A tagolt idő ezen értelmezési kísérlete lehetővé teszi a különböző idők minősítését. Az idő így válik segítővé a történelemben való tájékozódásban, és az abban rejlő lehetőségek megítélésében. A Papi irat univerzális történelemszemléletet tükröz a teremtéstörténettől kezdődően (Gen 1. f.). Világképe statikus, ugyanis Isten a kozmoszba örök törvényeit építette bele, Ábrahámban és Noéban pedig az egész emberiséggel kötött szövetséget jeleníti meg.

A „ma” fontossága a Deuteronomiumban jelenik meg, és az atyák idejétől való elhatárolódást szolgálja. A „ma” a kontraktust kötő Isten jelenlétén keresztül nyeri el döntő jelentőségét. Figyelmeztet azonban, hogy az ember a mindenkori jelen óra aktualitását csak akkor ismerheti fel, ha a történelmet nem felejtja el: „Emlékezzél! Ne feledkezz meg róla.” (Dt 9, 7). A múltban megtörtént, Istennel szembeni engedetlenségét Izraelnek mindig szem előtt kell tartania. Aki ugyanis megfeledkezik arról, hogy az átélt történelmet értelmezze, az Wolff (2001) látásmódja alapján tönkreteszi a jövőt a mában. A történelem Istene „ma” az az Isten, aki a jövő ura. A „ma” hirdetett ige a ma generációját összekapcsolja az elkövetkezendő nemzedékekkel, akikre ez az ige éppúgy vonatkozik (Dt 29, 13). Az időhöz való viszony a Dt 29, 13-ban a modern ember számára megszokottól eltérően jelenik meg. Az izraelita ember az elmúlt időt mint adott dolgokat maga előtt látja, míg a jelenkorban élő ember úgy véli, hogy azok múltként mögötte vannak. A jövő pedig nem előtte, hanem a háta mögött van (Jer 29, 11).

A deuteronomista történeti műben⁷ jelenik meg az a történetábrázolás, amely a nagy politika terén lezajló cselekedetekre koncentrálna, de az eseményeket egyetlen közös elem kapcsolja össze, amely a prófétáktól indul ki. A műnek választ kellett adnia arra a kérdésre, hogy miként következett be Izrael és Júda politikai és gazdasági tragédiája, és miért vetette el JHWH a népet. Az 1 Kir 8, 24 tükrözi az ige és a történelem megfelelését, amely alapján az író a foglalkoztatva, hogy miként működik JHWH igéje a történelemben. Konklúzióként megállapította, hogy a történelmet szabályozó igének pusztító

⁷ A deuteronomisztikus történeti mű folyamatos elbeszélést nyújt Izrael történetéről, attól kezdve, hogy a törzsek Kánaán elfoglalására készülnek, egészen a babiloni fogságig; részei: Dt, Józ, Bír, 1-2 Sám, 1-2 Kir.

és építő hatása van. Ezen elgondolás alapján racionális sémába foglalta a történelmet, amelyet üdvtörténetként aposztrofált. Ez olyan folyamat, amelyet a benne permanensen kimondott, ítélő és megmentő isteni ige formál és vezet beteljesedésre.

A történelem monoteizmusban gyökerező egysége a prófétizmusban jutott kifejezésre. Így a történelmi múlt, jelen és jövő összefüggésbe került, amely abból a meggyőződésből származott, hogy a jelenben azt a JHWH-t hirdetik, aki már a múlt nagy tetteiben kinyilatkoztatta magát Izraelnek. Ugyanez a JHWH tartja kezében Izrael jövőjét is, amelyre biztosítékot nyújtanak a megelőző isteni tettek. Ennek, Dohmen (1985) értelmezése szerint, némileg ellentmond a zsidó képtilalom, amely kizárta az Isten ábrázolását. Ez az intézkedés a minden emberit felülmúló Teremtő transzcendenciáját óvja. Mindezek ellenére a történelem egységét és kontinuitását a múltban, jelenben és jövőben tevékenykedő és Izraellel dialógusban álló Isten azonossága biztosítja. Az eszkatológia az izraeli prófétizmus történelmi jellemzője, és azért bukkant fel, mert a karizma a túlerőben lévő intézménnyel (politikai és gazdasági hatalom) szemben tehetetlennek bizonyult. Bock (2002) mindezek között fennálló ok okozati viszonyként értelmezi a jövő fontosságának felértékelődését, mivel az eszkatológia jellemzője, hogy a meghirdetett jövő Isten üdvözítő tetteinek a következménye, és nem a dolgok menetének eredménye. A bekövetkező jövő attribútumai közül Rózsa (2001) a végérvényességet tartja relevánsnak, amelyet a jelen állapottól mély szakadék választ el.

A történelem szerepének tisztázását a Deutero-Izajás viszi tovább azáltal, hogy a múltat és a jövőt új összefüggésben világítja meg (Iz 46, 10). A korábban láthatatlan eljövendő itt a múlt próféciainak, orákulumainak fényébe kerül. Először tehát maguk az elkövetkezendő események indulnak meg az emberhez, mivel az ember magától nem fordul feléjük. A prófétai ígéret azáltal viszi tovább az idő és a történelem megértését, hogy megnyitja az „új” jövő lehetőségét. Megjelenik a legtávolabbi idő (*ólám*), amely ugyanúgy vonatkozik a múltra, mint a jövőre. Ezért harsogja a Zsoltárok könyve (93, 2): „Trónod szilárdan áll kezdet óta, te, Uram, öröktől fogva vagy.”. Ahogy az idő és a történelem mint múlandó dolog nem fájdalmas tapasztalatok nélkül való, úgy biztosítja JHWH az örömet örökre (Iz 51, 11). Számára nincs teológiai, politikai, gazdasági határ teremtés és történelem között, mivel a kreáció történelmi kategóriává válik: új Izraelt teremt (Iz 48, 6). Minden, amit a teremtőről mondani akar Buber (1998) szerint a történelemre irányul, és mindaz, amit a történelemről mond, az üdvösség iránt táplált reményt jelzi. Ezért kapcsolódik össze Izajásnál a népek és Izrael megváltása, ezért az univerzalizmus híve.

A történelem és az idő önálló témává válik a Prédikátornál. Megállapítja, hogy mindennek megvan a maga ideje, de ez nem pusztán üres kategóriát jelent, hanem éppen adott alkalmat egy esemény számára, sőt az eseménynek

egy aspektusára. Ezt prezentálja a Préd 3, 1-8, amikor felhívja a figyelmet arra, hogy a történelemben az embernek nem minden sikerül mindig ugyanúgy, mert a sikerhez és a kudarchoz a különböző időpontok nem egyformán kedvező alkalmakként társulnak. Tudni véli, hogy az Isten megszabta minden emberi cselekvés idejét, megvan a maga „kairosza” minden döntésnek, de az ember tettei nem esnek egybe az Isten által megszabott idővel. Nem tud az ember egyformán cselekedni a történelemben, mert önnön magával is különböző dolgok történnek. Az ember képtelen megszabni az időpontokat és ez csapásként nehezedik rá. Az embernek az idővel és a történelemmel kapcsolatos gondját az jelenti, hogy a jelenben töpreng a múlttól és a jövőről anélkül, hogy az átfogó összefüggést megértené, miközben saját jelene is kicsúszik a keze közül. Az isteni mű egészét és a történelem változásának értelmét az ember képtelen felfogni. Az Isten - parancsolatai szerinti életvitelben és a jó lehetőségek iránti fogékonyságban - mutatja fel a messzire pillantó szkeptikus előtt a történelemmel és az idővel kapcsolatos bánásmód egyetlen lehetőségét.

A történelem dualista szemléletű vizsgálatának előtérbe kerülését Bright (1993) az apokaliptika (Dániel könyve) megjelenésének idejére helyezi. Dániel nem a történelem fordulópontjára koncentrált, hanem egy olyan új világot és kort várt, amely már túl van a történelmen. Dániel könyvét a világtörténelem szimbolikus vagy allegorikus foglalataként értelmezik a zsidó-keresztény hagyományban. Történeti koncepciójának egészét az uralomváltás gondolata határozza meg, mindaddig, amíg el nem érkezik az az uralom, amely örökké fog tartani. A Biblia egészét meghatározó lineáris történelemszemlélet domborodik ki a műben. Dániel szerint a történelem nem más, mint az egymást váltó világbirodalmak korszaka, egészében azonban mégsem bizonyul az uralom-váltás modell (translatio imperii) hívének, mert a birodalmakat összeűzta egy hatalmas kő, amely az Isten által támasztott királyság. Komoróczy (1992b, 119) úgy látja, hogy nemcsak az uralom-váltás fogalmazódott meg Dániel könyvében, hanem a történelem végső célja felé tartó haladás is, és ennek köszönhetően a könyv a haladás- vagy fejlődés elméletét prezentálta.

1.1.2. A „metahistorikus” történelmi rend gazdasági és társadalmi potenciálja az Ószövetségben

A múlt páratlan ábrázolását az Izrael hitéből fakadó látásmód tette lehetővé, amely nem más, mint a jahvizmusban gyökerező történetiszemlélet. Az ószövetségi ember meggyőződése, hogy a történelemben Isten nyomaival találkozhat, amelyeket csak a hit fényénél lehet felismerni. Az eseményeket irányító rejtett isteni tevékenység ismeretében értheti meg a hívő azokat az összefüggéseket, amelyek a történelmet irányítják. Isten történelmet formáló tevékenységét jellemzi, hogy JHWH az egész történelem korlátlan ura. Ezt „metahistorikus” üdvtörténeti rendnek nevezi Rózsa (2001 312.), mivel Isten a

történelem ura, aki a népek sorsát irányítja, és a történelmet egy meghatározott cél, Isten uralmának beteljesedése felé vezeti. Semmi sem történik akaratan kívül és nincs helye a véletlennek. Teljhatalmának egyik megnyilvánulása, hogy nem lehet olyan tragikus történeti helyzet, amelyet ne tudna üdvösséggé változtatni. Ezt tükrözi József története (Gen 50, 20), és a próféták igehirdetése, amely kifejezi, hogy a történelem Isten kreáló erejéről tanúskodik (Ez 37, 1-14). Sőt, az ember istenképűségéből Hentschel (2008) azt olvassa ki, hogy Isten és ember képes kommunikálni a történelemben, mert olyan közel állnak egymáshoz. A szemita nyelvterületen valaki vagy valami nevének ismerete egyet jelent lényének és lényegének birtoklásával. Isten nevének ismerete és magyarázata (Ex 3, 13-14) egyetlen egyszer fordul elő az Ószövetségben, amelyben Isten valódi történelmi ittlétének bizonyítékát látja Gnika (2007). Ez kétirányú hatást jelent, egyrészt saját népe felé, másrészt népének ellensége is empirikus tapasztalatot nyer létezéséről.

A történetírás fejlődésével egyre jobban előtérbe kerülnek a direkt humán tényezők összefüggései, az emberi indulatok, motivációk és szándékok, ezzel párhuzamosan egyre inkább sikerül megmutatni a háttérben álló isteni tervet, amely szerint történik minden (1 Kir 1). A történelemnek alapvető meghatározottsága, hogy az embert úgy mutatja be, Rad (2000 I.) értelmezése alapján, mint aki a bűn önmaga által okozott tragikus körforgásának áldozata. A deuteronomista történetteológia a történelmi időt is meghatározott sémába foglalja, amikor úgy mutatja be, hogy Izrael egy ideig mindig követte a bírát, a halála után azonban elfordult JHWH-től és következett a vezető nélküli időszak, amikor is az Isten büntetésként kiszolgáltatta a népét az ellenségnek. Az ókori kelet ciklikus gondolkodású volt, de itt a szerzőt Izrael teljes történelme foglalkoztatta, mégpedig az, hogy mi az értelme és tartalma Isten szemében egy teljes korszaknak.⁸ Jóllehet ez a történelem - úgy tűnik - egymástól többé vagy kevésbé független önálló eseményekre oszlik, Isten szemében mégis egységes egészet alkot. Az isteni, történelmet irányító tevékenység bemutatásában mindig érvényesül Izraelnek az a hite, hogy JHWH felette áll az eseményeknek, és cselekvése átfog minden történetet. Nem jelenik meg többé bizonyos időközönként végbemenő szent csodákban, hanem teljességgel eltűnik az empirikus tekintet elől. Mindamellet folyamatosan penetrálja az élet valamennyi területét, a teljességgel profánt is. Az Ószövetség felfogásában Rózsa (1986) szerint Istent - noha közvetlenül tevékeny a történelemben - soha nem sodorják az események, hanem megőrzi transzcendenciáját. JHWH munkálója, de nem része a történelemnek, amely az

⁸ Az ember és az emberiség történelmi sorsa a Hold ciklikusságát prezentálja. Az archaikus teória ezért nem hajlandó a történelemnek értékhardozó jelentést tulajdonítani. A gazdasági és társadalmi okok miatti szenvedés azáltal nyert értelmet, hogy megfelelt az idő rendjének. A Hold, mint időmérő eszköz, az „örök visszatérés” mítoszát hordozta magában Eliade (1998) értelmezésében. A Hold fázisai és a három éjszakán át tartó eltűnése, majd ismételt felbukkanása a ciklikus elméletek fundamentumát adták.

ember világához tartozik. Ezért a történelem minden isteni közreműködés ellenére az ember tevékenységének eredménye, aki nem csupán tehetetlen bábu Isten kezében, hanem egyben felelősségteljes cselekvő. Ennek ellenére Preuss (1991) felfedezi Isten emberi alakját is a történelemben, amikor az „Úristen lépteit” (Gen 3,8) lehet hallani, vagy amikor Ábrahám vendégszerető gondosságával találkozik (Gen 18, 1-14).⁹ Az sem ritka, hogy a teremtmény anyyala alakjában találkozik alkotójával (Gen 16, 10; Bír 6, 14). Az ószövetségi ember a jövőt a jelen cselekvésével alapozza meg, és tetteiért Isten számadásra szólítja fel (Oz 4, 9). JHWH transzcendenciájának hitéből fakad Izrael történelem szemléletének mítosz-ellenes beállítottsága és valóságérzéke is. Izrael számára a történelem kezdete a jelen valósághoz tartozik, és nem az időtlenségbe torkollik. A kozmosz és a történelem születése Isten kreációjából indul el. Gnilká (2007) a Gen 2, 2 alapján úgy értelmezi a teremtést, mint ami az idő fogalomkörén belül helyezkedik el, és jelöli a történelem kezdetét. Az Ószövetség történelemképe, ha fel is használja a mitológiai elemeket, azon nyomban demitizálja azokat.

Az Ószövetség tehát a monoteizmusból kifolyólag a történelmet egyetlen folyamatos és összefüggő egészként szemléli. A történelem nem más, mint kizárólagos urának, JHWH-nak és Izraelnek kommunikációja. Ebben a kezdeményező az Isten, aki megszólítja az embert. A történelem egységét és történeltségét a múltban, jelenben és jövőben dialógust folytató egyetlen Isten azonossága biztosítja, szemben az emberi partner állhatatlanságával. JHWH mellett az idegen Istenek semminek bizonyulnak, s a népek felett egyedül neki van hatalma, hogy rendelkezék velük.

A történelem egysége arra a felismerésre vezetett, hogy a történelem teleologikus, egy cél felé halad. JHWH hatalma nem a természet megisméltlődő eseményeiben, hanem a történelem meg nem ismételt cselekedeteiben mutatkozott meg, és ezeket tervszerűen vezette. Tehát nem örök és nem ciklikusan ismétlődő, hanem befejezés felé tartó folyamat. Ez a befejezés a büntetés vagy az üdvösség lehet. JHWH üdvözítő tevékenysége nem a természet illetve az évszakok ciklikus körforgásában, hanem megisméltelhetetlen egymásutániségben történik. Rad (2000 I.) értelmezésében Izrael egyedül a Prédikátor könyvében veszítette el üdvtörténeti gondolkodásával fennálló kapcsolatát, és csúszott vissza az egész Keletet meghatározó ciklikus gondolkodásba. Ez a ciklikus gondolkodás azonban tökéletesen profán formában fejeződik ki, és a szerző ebben a JHWH történelmi cselekvését mindenestől nélkülöző világban Istent keresi.

Az üdvtörténet egyes eseményeit az Ószövetség eleve céltudatosan kapcsolja össze (Dt 6, 23). A történelem célirányossága az Ószövetségben a kezdet

⁹ Az antropomorf kifejezésmód mindig metaforikus jellegű, amit jól tükröz, hogy számos ellentmondásos kijelentéssel találkozunk, többek között azzal, hogy Isten megbánhat-e valamit: 1Sám 15, 29, 1 Sám 15, 11.

és a vég, az ígélet és a beteljesedés dichotómiájában jelenik meg, melyben isteni üdvözítő terv valósul meg. A történelemnek alfája és ómegája van, kiindulását a kozmosz és az ember teremtése jelenti, míg Izraelé akkor kezdődik, amikor Isten meghívja a páttriárkákat, majd kinyilatkoztatja magát Mózesnek. A történelem végét a próféciák hirdetik meg változatos formában, de az ítélet ellenére alaphangjuk az üdvösség. A prófétai ígihirdetésben jut kifejezésre leginkább az, hogy a történelem cél felé tart, és Isten a történelmet szövetsége beteljesítésére irányítja. A prófétáknál fokozatosan előtérbe került a történelem beteljesedésének üdvösség-jellege, amelyet ezért eszkatológikus vonásokkal ruháztak fel, és a megígért történelmi vég a történelmi kezdetnek megfelelő újrakezdéssé alakult. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a történelem megismétlődik, hanem, hogy a végpontban megvalósuló új kezdet messze felülmúlja a kiinduló pontot, és valóban nívumot hoz (Jer 31, 31-34). A történelem az ígélet és a beteljesedés összefüggésében isteni üdvtervet valósít meg. A lépésről lépésre kibontakozó üdvterv végső fokon Isten országának megvalósulásához vezet. Az üdvterv lehetővé teszi a történelem megértését, az egyes események szélesebb összefüggésbe helyezését és megvilágítja a jövőt is. Olyan üdvtörténet tehát, amely az Ószövetség lapjain soha nem ér el az üdvig. Üdvtörténet és mégsem az, hanem történet, amelynek nincsen teológiai végállomása.

Az Ószövetség írói felismerték a történelem értelmének egyetemes vonatkozásait is. Izrael saját történelmét mindig más népekével összefüggésben szemlélte. Ennek oka nemcsak az volt, hogy Izrael sorsa összefonódott az ókori Kelet népeinek történetével, hanem hitéből következett egyetemes látásmódja: JHWH, Izrael Istene a népek egyetlen Ura, mellette nincs más kezdeményező a történelemben. A népek is JHWH alkotásai, ezért hoznak létre egyetlen nagy közösséget, amelyről a népek táblája tanúskodik a bibliai őstörténetben (Gen 10. f.). Így jelenik meg az egyetemes történelmi látásmód, és vele az emberi nem egységének eszméje. Izrael tudatában volt annak, hogy különleges helyzetét csak Isten kiválasztásának köszönheti, és hirdette, hogy a történelem végén a népek is eljutnak JHWH elismerésére (Iz 45, 14; Ez 36, 23).

Izrael történelmi érzéke akkor gyengült meg, amikor a törvény jelentőségével a vallás egész alkata megváltozott. Bright (1993) ebben a törvény elszakadását látja a szövetség gondolkörétől - ahová eredetileg tartozott - amely ezáltal valamilyen örökkévaló és változatlan létezővé vált. Ennek köszönhetően a vallás kezdett eltávolodni a történelmi összefüggésektől, mivel a hit alapja a történelmi szövetség helyett a törvény lett (2 Krón 6, 11). A judaizmust is jellemezte azonban az isteni üdvterv várható beteljesedése, tehát a jövő iránt tanúsított érdeklődés. Megjelent a politikai messiásra való várakozás, de a szabadítói remények nem a fennálló társadalmi rendhez fűződtek, hanem az Isten által küldött személyhez, aki az új rendet hozza, és ezzel megújítja a történelmet. Schubert (1992) kutatásai azt prezentálják, hogy JHWH napját, a várt eszkatont a történelemben, már nem a fennálló társadalmi rend

folytatásaként fogták fel, hanem mint katasztrofális isteni beavatkozást, amely más és új rendet hoz létre, méghozzá Isten üdvtervének beteljesedését a történelemben.

Az eszkatológia, a végső dolgok hangsúlyozása, Simon (2009) meglátása alapján a későbbi zsidóság köreiben nem élvezett prioritást. A halál utáni élet fontossága az izraeli vallásban - a babiloni fogság és a makkabeusi kor kivételével - eltörpült az evilágihoz képest. Pozitív vagy negatív tartalmú ítéletét választott népével JHWH a mindenkori aktuális időben artikulálja, ahol Eliade (1998) értelmezésében a sabbathi pihenőnap keretében, mint imitatio dei, a történelem végéig jelenvalóvá vált.

1.1.3. Gazdaság és társadalom messiási időkerete az Újszövetségben

Az Újszövetség arról tanúskodik, hogy Krisztus az Isten megváltó hatalmának várt és döntő belépése az emberi történelemben, amely az idők teljessége. Az „Ige” a teremtés alapján Gál (1987) elmélete értelmében már valamilyen szellemi módon jelen volt az Ószövetség idején is a világban, de valóságosan az Újszövetségben nyilatkoztatta ki magát úgy, hogy történeti eseménnyé lett. János apostol a Teremtés könyvéhez hasonlóan a „kezdetben” (1, 1) időhatározóval kezdi evangéliumát, amellyel a Megváltó történelmet meghatározó keretszerepét szimbolizálja. Jézus megkeresztelkedésekor ezért történik az evangélisták szerint teofánia (Lk 3, 21-22; Mk 1, 9-11; Mt 3, 13-17), amelyben megnyilvánul a történelem ura. Jézus, az Újszövetség tanítása szerint, Istennek a végleges történeti és eszkatológikus kinyilatkoztatása a világban. Ezért Isten országának várt eljövetele Jézus életében és munkájában valósult meg (Mk 1, 15). A Messiás kánai menyegzőn mondott szavai mutatják az új korszak kiinduló pontját: „Mit akarsz tőlem asszony! Még nem jött el az én óráim.” (Jn 2, 4). Senior (1992) felfogásában Jézus csodái (dynameis: Mk 6, 2; Mt 13, 54; Lk 4, 36) küldetésének szerves részét alkotják, amelyekkel megindult Isten uralkodása. A történelemben megjelenik az igazi hatalom, amely képes legyőzni a sátáni erőket. Az Újszövetség interpretációjában Ő Izrael történelmének teológiai értelme és célja. Keresztelő János ezért tárja fel tanítványainak thaumaturgiájának szimbolikáját az Izajás próféta (61, 1-3) által megjövendöltek szerint. Jézus csodatevése nem csak legitímálta eszkatológikus üzenetét, hanem Meier (1994) szerint dinamizálta is. A mustármagról szóló parabola a végérvényesség startpontjára reflektál, amelynek alfája garantálja az ómegát. A „frame” jelleg vitathatatlanná vált Jézus halálakor kimondott búcsúüzenetével: „Beteljesedett!” (Jn 19, 30).

Az Izrael történetéhez való viszony dialektikus, nem kontinuos história, ennek okát Bultmann (1998) abban látja, hogy megszakítják a Krisztusban bekövetkezett eszkatológikus események. De az ellentét a történeti Izraellel - az üdvtörténet eszkatológikus törése - valójában nem a diszkontinuitást, hanem éppen a folytonosságot jelenti. Isten népének kiválasztása most a keresztény gyülekezetben realizálódik, akikkel megkötötte Isten az új szövetséget.

Fitzmyer (2003 b.) a Rom 9, 6-9-t úgy értelmezi, hogy Izrael nehéz helyzete nem ellentétes azzal, hogy Isten szuverén ura a történelemnek. A törésvonal abban fedezhető fel, hogy a prioritás a pogányokra tevődik át, mert az Ószövetség ígéretei nem a rassz Izraelének, hanem a hit Izraelének szólnak. A genealógia nem biztosítéka az öröklésnek, ezért utal Pál apostol Ábrahám fiaira (Gen 15, 2; 16, 15), akik közül egyedül Izsákon keresztül származott tovább az üdvösség a történelemben. Jézus egész működése arra mutat, amit már az Ószövetség is hirdetett, hogy Isten maga nyúlt bele természetfeletti jelekkel az emberiség történetébe. Tanúskodik róla, hogy az emberi történelem nem tiszta természet, nem profán folyamat, hanem az Istennel fennálló kapcsolatnak és az örök cél felé való menetelésnek a kifejeződése (Jn 16, 5-15). Madigan (2008) a János evangéliumban azt a sugallatot látja, hogy az Ige eljövetele a világba nem egyszeri és megismételhetetlen esemény, hanem kontinuitás, sőt a Logosz (memra) jellegzetes vonása. Ezt tükrözi a grammatikai szerkezet is, mivel melléknévi igenevet használ és nem befejezett ígét. Az Ige funkciója, hogy helyreállítsa és tökéletesítse a kapcsolatot Isten és teremtménye között. Jézus fellépésének kezdetekor eszkatológikus próféciaát hirdetett a következő szavakkal: „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa” (Mt 3, 2). A Fiú emberi alakja szerint visszatért az Atyához, de az emberi történelem telítettsége nem szűnik meg, mert a Szentlélek a történelem végéig jelenvaló marad a világban. A történeti Izrael üdvösségtörténeti szerepének lezárását jelenti Jeruzsálem pusztulása (Mt 23, 37-39), de egyben meghirdetésre kerül Jézus abszolút hatalommal való második eljövetele is (Mt 24, 30), amely által lezárul az emberiség földi története. Ezzel keretbe foglalja az emberiség hátralevő időszakát.

Az Újszövetségen belül különbségek találhatók a jelen és a jövő értelmezésében és számos árnyalatot lehet felfedezni. A történelmi szituációhoz kötötten a kutatók¹⁰ feltérképezik Jézus példabeszédeiben a Kr.u. 1. század Palesztinájának társadalmi - gazdasági környezetét. Máté és Márk az evangélium kérésmatikus jellegének szolgálatába állították a történeti beszámólót, ezért létezik náluk egyidejűleg eszkatológikus és történelmi esemény. Az eszkatológia történetiesítését János vitte végbe (Jn 3, 18) azáltal, hogy megjelenik az ítélet, és a Jézussal való találkozásban megtörténik a hit és a hitetlenség. Collins (2003) értelmezésében az üdvtörténettel egyidejűleg a történelem eszkatológikus ellensége, az Antikrisztus képe is megjelenik. Az ítélet nem egy drámai kozmikus eseményben testesül meg, hanem az emberek Jézus szavával szembeni magatartásában megy végbe. Az eszkatológia történetiesítése abban is kifejezésre jut, hogy a világ nem tudta érzékelni és értelmezni, hogy mi történik, csak diszharmóniát látott (Jn 9, 16). A passió órája a világ számára a diadal órája, mert úgy tűnik, hogy abban a világ fejedelme parancsol (Jn 14, 30), valójában azonban ez az óra a világ elítélése.

¹⁰ Jeremias (1970), Scott (1990), Young (1998), Hultgren (2002), Székely (2003).

Lukács evangéliuma és az Apostolok Cselekedetei csupán egy világtörténelemként lejáró üdvörténetet tartalmaznak. Farkasfalvy (1994 173) szerint ezt tükrözi Lukács munkássága is, akinek evangéliuma „Krisztus idejét” mutatta be, míg az Apostolok Cselekedetei az „Egyház idejét”, amely a történelem végéig fog tartani. Lukács ezért írja le a többi evangélistához képest egy „szemtanú” és egy „történész” pontosságával az eseményeket: „Heródesnek, Judea királyának korában...” (Lk 1, 5), „Ebben az időben történt, hogy Augustus császár rendeletet adott ki...” (Lk. 2, 1), „Tibériusz császár uralkodásának 15. esztendejében, amikor Poncius Pilátus volt Juda helytartója, s Galileának Heródes volt negyedes fejedelme, testvére, Fülöp meg Itureának és Trachonitis tartományának, Lizániás pedig Abilinának volt a negyedes fejedelme, Annás és Kaifás főpapok idején...” (Lk 3, 1 - 2). Ez utóbbi idézetből is kitűnik, hogy a szerző az akkori világ egésze számára mutatta meg a történelmi események datálását. A „történelem közepe” Jeruzsálemben bontakozott ki Jézus halálával és feltámadásával, de miután a zsidóság elutasította az „evangéliumot”, az üdvösségtörténet centruma Rómába tevődött át.

Az ítélet és az üdv eszkatológikus folyamatok, azaz olyan történések, amelyekkel megszűnik a világ addigi rendje, befejeződik a történelem addigi menete. Murphy - O'Connor (2003) „A korintusiakhoz írt első levél” 2, 6-8 szakaszával jellemzi Isten üdvösségtervét, amely a romlott, pusztulásra ítélt társadalom keretei között a Megváltó megalázó halálán keresztül valósul meg. Ezért Jézus isten- és emberképe egyrészt ahistorikus, mert Isten és a teremtmény viszonya nem kötődik a világhoz, másrészt Jézus istenképe radikálisan történetivé is vált, ugyanis a történetietlenítés dialektikusan értendő: a világtörténelmen túli Isten találkozik az emberrel az ő mindenkori saját történetében.¹¹ Madigan (2008 103.) ezért nevezi a testté vált Ige népének a keresztény közösség tagjait. Az üdvösség így szorosan összekapcsolódott a világtörténelmi eseményekkel, és nem egy mitikus korban, és nem is egy transzcendens szférában zajló időtlen folyamatként játszódott le, hanem itt a földön történt. Az új szövetség azonban nem egy nép történetét megalapozó aktus, hanem eszkatológikus esemény - bár egy történelmi cselekedetből fakad - és „Isten népe”, amellyel ez a szövetség kötöttet, nem világtörténeti, hanem eszkatológikus tényező. Arra a kérdésre, hogy „Ti kinek mondtok engem?”, a keresztény ember válasza: „Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” (Mt 16, 16), amelynek következtében az Ószövetség új értelmet nyer, mint a megváltás művének része, amely a végcélhoz, Krisztushoz vezet, és Bright (1993) értelmezésében ez az Üdv története. Az üdvösség története azt tárja elénk, hogy Isten párbeszédet kezdett az emberrel. Ennek következtében az emberi történelem sorsa Gál (1987) interpretációjában eldőlt az üdvösség javára, ugyanis

¹¹ Jézus fenségcímei (Emberfia, Kyrios (Úr), Krisztus (Messiás), Dávidfia, Isten Fia, Fiú, Soter (Üdvözítő), Logos (Ige) Gnilk (2007 118.) szerint mind arra utalnak, hogy ő a végső idők történelemben megjelenő üdvösséghezója.

a történelem nem más, mint az Atya és a Fiú belső, örök párbeszédének a témája. Boyarin (2001) erre a binitarianizmus terminus technikust használja, amely értelmében a Logosz Isten önkinyilatkoztatása, Isten permanensen jelen levő kreatív és határozott szava a történelemben. Ezt fejezi ki János evangélista „Az Ige Istennél volt” (Jn 1, 1) szófordulattal.

A keresztény Szentháromságban harmadik személye a Szentlélek (2Kor 13, 13) az emberiség történelmének végéig jelenvalóvá lett és lesz. A Vigasztaló (Paraklétosz; Jn 14, 26) a keresztény egyházak kohéziós, szakrális ereje. A krisztológikus megközelítés történetszemléletében az ember jelene a döntő, és nem a múlt vagy a jövő (Lk 12, 8). Az ember aktuális döntése határozza meg a végleges sorsát, amely sajátos interakciós időkeretet eredményez. Az ember és Isten kölcsönös output - input relációjában a teremtmény döntése a jelenben zajlik, míg a Megváltó válasza a jövőben történik.

Augustinus óta a lineáris történelmlátás megkérdőjelezhetetlen a keresztény kultúrában, amelyben hegeli parafrázissal a tézist felfoghatjuk a Paradicsomnak, az antitézist a keresztthalátnak, a szintézist a parúziának.¹² Konklúzióként megállapíthatjuk, a történelem folyamata teleologikus, amely az eszkhatonban teljesül be, ezáltal a cél definiálja az ember számára a mindenkori jelent, amely egyben a történelmi múltat is magában hordozza.

1.2. A tér gazdasági és társadalmi aspektusai

1.2.1. Az Ószövetség univerzális látásmódja a gazdasági és társadalmi térben
Izrael Isten népének tekintette magát, de ez nem jelentette azt, hogy szorosan elzárkózott volna minden más társadalomtól. Ábrahám hitének fundamentumát Benyik (2008) a meghívás élményből vezeti le: „általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Gen 12, 1-3). A Gen 20, 13 ezt a gondolatsort viszi tovább azáltal, hogy Ábrahám szolgától született fiára, Izmaelre is kiterjed az áldás, akinek utódait szintén nagy néppé teszi a Teremtő. Mózes 4. könyve Ézsau leszármazottait az edomitákat testvérnépként kezelte (Num 20, 14), és Izrael maga is bonyolult folyamatban formálódott néppé. Bright (1993) mutat rá, hogy kialakulási periódusában különböző eredetű népelemeket foglalt magába. A későbbi Izrael ősei nem mind vettek részt a kivonulásban, és már az exodust végrehajtók is elegy nép volt (Ex 12, 38; Num 11, 4). A teljesen idegen törzsek csatlakozását szimbolizálja a midjániták története, amely Mózes apósának törzse volt (Num 10, 29-32). Az ország idegen törzsekből származó lakóit (gér) nem lehetett elnyomni, mert - Buber (1998) szerint - Izraelnek emlékeznie kellett, hogy idegenként élt Egyiptomban. A fáraók uralkodása alatt érezhették, hogy mit jelent jogfosztottnak lenni (Ex 23, 9).

¹² A történelemtudományban a lineáris megközelítés nem számít önmagától értetődőnek, gondoljunk csak Spengler és Toynbee ciklikus teóriájára.

A Józs 1-12 a honfoglalás eseményét fegyveres erőszakként írja le, amit egész Izrael gyorsan és véresen, egyesült erővel vitt véghez, kiirtva az ország addigi lakóit. Kontrasztként az Ószövetség egy másik elbeszélése erre másképpen emlékezik; a Bír 1 hosszú folyamatról beszél, és leginkább csak anektálásról. Izrael később azokat a népeket is befogadta, amelyek ősei fegyveresen ellenálltak a honfoglaláskor, mint a gibeonita városszövetség (Józs 9. f.). A héremet csak bizonyos ellenálló kánaánita városok ellen használták, és Palesztina lakosságát semmi esetre sem irtották ki, sőt a népesség nagy része lázadással támogatta az izraelitákat (Bír 1, 22-26). Az Izrael által elfoglalt és győzelmi jegyzékben felsorolt több város esetében sincs szó katonai hadműveletekről. Sőt, Jagersma (1991 I.) hangsúlyozza, hogy Dávid idején előkelő jebusziak, mint a hettita Uriás fontos állásokat töltöttek be. Salamon közigazgatási rendelete pedig a kánaánita lakosságot teljesen egyenjogúvá tette az államon belül.

Izrael nagyjai az emancipáció hívének mutatkoztak házasságpolitikájukban is. Mózes, Izrael vallásának nagy alapítója idegen nőt vett el feleségül és apósának, Jetrónak, aki pap volt, azt is megengedte, hogy részt vegyen az áldozati lakomán (Ex 18, 10-12). Az eszményi király, Dávid, aki egyes házasságból született (Rut 4, 18-22), feleségül vette Gesúr arám király leányát, és ezt a birodalmi logikát követte fia, Salamon is, akinek háremébe sok fejedelmi származású nő került. A külpolitikai és gazdasági realitásokhoz igazodva többek között az egyiptomi fáraó leánya is. A királyság ideje alatt ez a gyakorlat teljesen megszokottá vált. Salamon még templomot is építtetett az idegen feleségei által tisztelt istenek számára (1 Kir 11, 8). Manassze - júdai király - a jeruzsálemi templomban is engedélyezte a pogány kultuszgyakorlatot (2 Kir, 21, 7), míg Acháb izraeli király a Baal vallást hivatalosan elismerte a kánaániták számára. A fogság utáni templom pedig perzsa védnökség alatt épült fel, és a perzsa uralkodóért áldozatot mutattak be (Ezd 6, 10).

A felebaráti szeretet a nem izraelita embertársakra is vonatkozott, amelynek kizárólagos oka JHWH volt (Lev 19, 34). Sőt, már az Ószövetségben is megjelent az ellenség szeretetének képe, világosan rajzolja meg ugyanis az emberek között tátongó szakadékot, és tisztán látja azt is, hogy az ember saját magát veszíti és pusztítja el, amennyiben nem lép rá a gyűlölet leküzdéséhez vezető útra. Az ősi Szövetség könyve a gazdasági realitásokat maradéktalanul figyelembe véve úgy rendelkezett, hogy a bajba jutott állat megmentése fontosabb legyen minden izraelita számára, mint az állat gazdájának ellenséges viselkedése (Ex 23, 4). Az állatállományt fenyegető veszély elhárításának érdekében az ellenségeknek ki kellett békülniük. Még egy lépéssel továbbmegy a Példabeszédek könyve (25, 21), ahol magán az ellenségen is segíteni kell, ha az szorult helyzetbe került. Dávid attól sem zárkózott el, hogy az ország integritását fenyegető filiszteusok szolgálatába szegődjön és vazallusi helyzetbe kerüljön.

Izrael saját történelmének kezdetét és folytatását lényegében JHWH ígéreteinek megvalósulásaként értelmezte, így összefonódtak bizonyos, a jövőre vonatkozó várakozások, amelyek közül egyesek túlléptek Izrael saját tapasztalatainak körén az egyetemes felé, és ezáltal tudtak Wolf (2001) szerint különböző népekhez tartozó embereket magukba foglalni. Ennek példája a minden ígélet beteljesülését jelentő új szövetség Izraellel, ami a népek közösségének bevonásával és a világ teljes megújításával együtt valósul meg. Az Ábrahám személyéhez kapcsolódó bibliai történetek ezt tükrözik: „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Gen 12, 3). Az ilyen típusú áldás Izrael ősatyáinak idegenekhez fűződő kapcsolatát használja modellként, mint a pusztulásra megérették érdekében való közbenjárás (Gen 18, 17), az ősi ellenséggel történő megegyezésre való készség (Gen 26, 28), vagy a gazdasági segítségnyújtás (Gen 39, 5; 41, 49, 57). Izrael elhívása a világ népeit is érintette, ugyanis JHWH más népek sorsát is kezében tartotta (Ám 9, 7), és az idegen népek megtérésének lehetőségét is kifejezte (1 Kir 8, 41-43). Az Izajás 19, 23-25 azt mutatja be, hogyan vált Izrael harmadik erőként az áldás közvetítőjévé két nagyhatalom - Asszíria és Egyiptom - számára.

A prófétáknál sorra megjelenik a bűnös népek kiirtásának motívuma, de Buber (1998) felhívja a figyelmet arra, hogy ezzel párhuzamosan Izraelt is elítélik, és felsejlik JHWH egyetemes akarata, hogy testvéri rend uralkodjon a népek között. Illésnek az idegen királynő elleni protest-akcióiból levonhatnánk azt a következtetést, hogy fajgyűlölő volt, emberszámba vette azonban a careptai (főniciai) özvegyasszonyt. Ezt az önellentmondásos viselkedést Jeremiás példáján keresztül érthetjük meg. Jeremiást Isten az emberiség fölé rendeli prófétának (Jer 1, 6), ezért beszél az idegen nemzetek és saját népe ellen (Jer 46-51.f.). Isten munkáját Izraelre vonatkozóan ebben az órában ugyanis csak a rombolás jellemzi, ahogyan egyelőre az összes többi néppel is tesz, mert Babilon mindenkit legyőz. A prófétai iratok azonban a béke ígéretével is foglalkoznak, amelyet Izajás egy újabb dávidi leszármazottól vár (Iz 9, 5). Ez a béke már nem csak Izraelre korlátozódik; a népek Sionhoz zárandokolnak, és minden fegyvert az élet fenntartására, a gazdálkodáshoz használható eszközzé alakítanak át, a hadicselekményeket pedig felfüggesztik (Iz 2, 2-4). A próféták közül többen hirdették,¹³ hogy JHWH maga pusztítja el a harci eszközöket, és velük együtt éneklí a Zsoltárok könyve, hogy a Seregek Ura „megálljt parancsol a hadaknak a föld határáig, szétzúzza az íjakat, és összetöri a lándzsákat, s a pajzsokat tűzben elégeti.” (Zsolt 46, 10).

A fogság előtt az univerzalizmus kérdésével kevesebbet foglalkoztak, mert Izrael politikai és gazdasági értelemben nemzet volt a maga nemzeti kultúrával, és nem akarta a pogányokat megtéríteni. A fogság következtében viszont megváltozott a helyzet, és Deutero-Izajás felhívta a népeket, hogy fogadják el Istent, mert közeleg a világalma, és a pogányoknak is van helye

¹³ Ozeás 1, 4; 2, 20; Jeremiás 49, 35; Mikeás 5, 9-13; Zakariás 9, 10.

JHWH népei között. Az új „béke-világbirodalomhoz” az igazságosság és minden politikailag és gazdaságilag elnyomott megsegítése is hozzátartozik, ahogyan ezt a messiási uralkodótól várják (Zsolt 72; Iz 11, 2). Izrael a történelemben nem tétlen szerepre, hanem roppant felelősségre van elhívva (Iz 43, 8-13), mert az isteni üdvterv választott eszköze, JHWH szolgálója, aki által az Úr véghezviszi az egész világot megváltó munkáját. Bright (1993) megközelítésében Deutero-Izajás próféciája távol állt a hit szűk nacionalista értelmezésétől.

A fogságból hazatért nép azonban nem volt alkalmas ilyen tanítás kivirágoztatására, és bár ez az eszmény az Ószövetség ideje alatt soha nem talált általános elfogadtatásra, tovább élt. Zakariás (2, 11) és Malakiás (1, 11) próféták a fogságból való hazatérés után azt az időt várták, amikor a pogányok a Sionra özönlének. A törvény pedig rendelkezett a pogányok közül csatlakozók (prozeliták) befogadásáról, és egyenlő bánásmódot biztosított számukra (Lev 24, 22; Ez 47, 22).

A pogányok altruista bemutatása Jónás könyvében található, amelynek szerzője személyes felelősséget érzett a nem zsidók igaz hitre való megnyerése iránt. Ez a missziós szellem akkor is fennmaradt a zsidóságban, amikor a pogány műveltség vonzása miatt mind jobban magukba zárkóztak (Tób 13, 11). Bár a zsidó hit soha nem lett igazán misszionárius szemléletű vallássá, és nem tartotta céljának a prozeliták gyűjtését, voltak zsidók, akik örültek a befogadásuknak (Jud 14, 10). Bock (2002) Rut könyvében fedezi fel a lobbizást, hogy Izrael integráljon idegeneket saját társadalmába.

A bölcsességhez való viszony egyetemes beállítottságúvá alakult, amennyiben az Izraelen kívüli világ is részesedik abban (Péld 8). A népek a bölcsesség jóvoltából a jog és a rend jótéteményeinek élvezőivé válnak. A nemzetek kormányzói pedig mindnyájan kapnak bölcsességet az Istentől (Péld 8, 15). Rad (2000 I.) nem tartja meglepőnek, hogy a perzsa nagybirodalomban és a hellenista nép között élő zsidóságban jelentkezett annak az igénye, hogy a népek összességét szem előtt tartva tisztazzák sajátos helyzetüket az emberiség történetében.

Az univerzális látásmódhoz nagymértékben hozzájárult, hogy az Ószövetségen belül az egyén felszabadult a közösség, a gén befolyása alól azáltal, hogy találkozott Isten akaratával a feléje forduló isteni szeretetben. Wolff (2001) felfogásában az ember önmagát csak akkor érti meg, ha egyénné válik, és a veleszületett kötelékekből kilépve egy új szövetségre lesz elhivatva. Az ígéret, miszerint az ember individuummá válásában minden nép tagjai részesedhetnek, az Ószövetségben is megjelent (Gen 12, 3; Iz 45, 14; Zak 8, 23).

Az emberiség végső célja már az Ószövetségben magába foglalta a világ összes népének közösségét, amely nem más, mint a szeretet (Iz 9, 21).

1.2.2. A társadalmi és gazdasági izoláció kísérlete az Ószövetségben

Izrael népe a JHWH kizárólagos jogairól szóló ószövetségi részben (Ex 34, 10-26) a világ felé cezúrát húz. JHWH társadalmának középpontjában egy ünnep, a pászka ünnepe áll, amely visszapillantás arra az életformára, amikor nem volt haza, csak JHWH az ellenséges környezetben.

Komoróczy (1992 c.) értelmezésében Illés próféta tanítását Jehu tábornok ültette át a gyakorlatba, amikor kipusztította Omri házat és a kozmopolita szellemet. Ez az intranzigens politika a nemzeti irányzat győzelmét jelentette, amely ellehetetlenítette a diplomáciai és gazdasági együttműködést a szomszédokkal, és így végezetül kiszolgáltatta Izraelt egy birodalomnak. Illés győzelmének következménye mind Izraelben, mind Júdeában a nemzeti hagyományba való bezárkózás lett. A kozmopolita-integratív politika elvetésre került, és a szűk közösségi és szellemi „mi” keretébe kontrahálódott. A Deuteronomium tanítása hangsúlyozza, hogy egy izraelitának hogyan kell testvérként viselkednie. A „törvény” segítségével az izraelita társadalom legtávolabbi peremén élő személyeket is bevonták a testvériség kötelékébe. Ezért kell a testvér-rabszolgával jól bánni, és a testvér- király ezért nem lehet gögös, mert mindenki testvére a másoknak. Ez a törvénykönyv élesen elkülöníti Izraelt a környező népektől, főleg a kamat tilalmára vonatkozó rendelkezésben (Dt 23, 20), amely előírja, hogy csak külföldiekkel szemben szabad alkalmazni.

Az államiság idején a legkevésbé sem volt vitás, hogy ki tartozik Izraelhez (Dt 23, 1-8), a fogság utáni korban azonban ez megváltozott, tekintve, hogy Izrael ekkor már nem a természet és a történelem meghatározta nép volt. A törvény függvénye lett, hogy ki tagja Izraelnek, és ez redukciót eredményezett, a szent mag tisztaságának védelmében ugyanis ki kellett zárni Izrael köréből azokat, akik más törzsekhez tartoztak (Neh 13, 1-3). Másrészt Schubert (1992) rámutat, hogy bizonyos körülmények között a törvény lehetővé tette e kör bővülését és ebben az esetben a prozelitákat Izrael tagjaivá fogadták.

Izrael JHWH akarátát dinamikusnak tartotta, amely minden vallási, gazdasági vagy politikai szempontból megváltozott szituációban új formában jelentkezett. A fogság előtti korban a parancsolatok nem törvények voltak, hanem olyan események, amelyet minden generáció mindenkor megtapasztalt JHWH részéről a maga konkrét helyzetében, és amellyel szemben állást kellett foglalnia. A fogság utáni időszakban azonban JHWH minden kor felett álló abszolút törvényadó akarata érvényesült és a parancsolatok törvénnyé meredtek. Ezt a gondolatvilágot tükrözi Aggeus próféta, aki a pogányoktól való radikális elkülönülésre szólít fel (Ag 2, 10-14). A szegregációt fokozta, hogy a fogság után Izrael jövője a törvény parancsainak szigorúbb betöltésétől függött, ezért tulajdonítottak a vezetők nagy jelentőséget a ceremóniális tisztaságnak, a templomi kultusznak, a szombatnak és a tizednek. Számukra ezek nem jelentéktelen külsőségek voltak, hanem megkülönböztető jegyei annak a megtisztult Izraelnek, amelyért fáradoztak. A törvény mint integráló elv és mint megkülönböztető feltétel ezért tett szert mind nagyobb jelentőségre. A türel-

mességnek határt szabott azzal, hogy létalapja a törvény volt. A törvényhez való ragaszkodás által a közösség az igazi Izraellé vált, ezt az eszményt azonban nem érhették el, ha idegenekkel keveredtek. Ezt tükrözik Nehemiás és Ezdrás elzárkózásra vonatkozó intézkedései. A gyülekezet legfőbb gondja az volt, hogy a maga önállóságának védelmére hogyan tarthatja magát tisztán a világtól. A közösség sorsa azt tanúsította, hogy el kellett különülniük, ha mint zsidók fenn akartak maradni, vagy beletörődtek abba, hogy a judaizmus, mint olyan, eltűnik a világból.

A tisztaság (tohora) meghatározása Komoróczy (1992a.) antropológiai értelmezésében mindig választóvonal a „mi” és az „ők” között. Ez a rossz versus jó duális oppozícióra épül, ezért volt tilos a vegyes házasság (Tób 4, 12), és ezért kellett a zsidónak összetartania a zsidóval (Eszter könyve), a törvényt elhagyó honfitársakat ugyanis megvetették (Sir 41, 8-10). A zsidó gyülekezet tagjai nagy büszkeséggel tekintettek magukra (Zsolt 147, 19), és Bright (1993 435.) interpretációja alapján az volt az uralkodó felfogásuk, hogy a pogányokat megérdemelt sorsukra kell hagyni. JHWH napja eszkatológikus ábrázolásának ezért volt közös vonása a népek végső támadása Jeruzsálem ellen, akiket Isten legyőz, népét viszont békességben megtartja örökre.

A zsidóság azzal jelent meg a történelemben, hogy JHWH Tóráját abszolút rangra emelte. Végül a szó szokványos értelmében vett törvénné vált, amelyet szó szerint, sőt betű szerint be kellett tartani. Amíg a Szövetség könyve (Ex 21-23) Izrael életterét a tilalmak és parancsolatok révén csak külső szempontok szerint rendezte, addig a fogság után a tér belső vonatkozása szerint is egy isteni rend alá vetették. A törvény nemcsak az élet és a cselekvés alapja lett, hanem egyenértékűvé vált a szövetséggel, és a vallás lényegét és tartalmát alkotta. Ennek köszönhetően kialakult a judaizmus és a „magatartás-zsidóság” (Komoróczy 1992a. 265.), amelynek fő vonásai, hogy a kultuszt a törvény szabályozta és igazolta, így az erkölcsös élet a törvénynek megfelelő magatartással vált egyenlővé, és a jövő záloga a törvénynek való engedelmesség lett. Izraelnek ekkor már nem volt történelme, legalábbis nem olyan, amelyet JHWH-val közösen folytatott volna. „Ettől fogva mintegy a történelem rejtélyes túlpartján élt és szolgált Istenének” (Rad 2000 I. 81.), amelynek következtében véglegesen megszűnt a többi néppel vállalt szolidaritása is. E radikális elkülönülés következtében ijesztővé, sőt gyűlöltté vált a többi nép szemében (Esz 3, 8).

A zsidó gyülekezet egyrészt elfordult a világtól - magába zárkózott és nem egyszer türelmetlen magatartást tanúsított - másrészt a pogányok üdvösségének kérdése is foglalkoztatta. A két magatartás között antagonisztikus feszültség áll fenn, amit kielégítően sohasem oldottak meg. Az antinómia a monoteista hit és a kiválasztás fogalma között keletkezett. Ez mutatkozik meg Nehemiás és Ezdrás elkülönítő intézkedéseiben, amelyekben élesebben állapították meg Izraelnek a világtól való szegmentáltságát, ugyanakkor megközelíthetőbbé is tették. Az új Izrael kisebb és nagyobb is volt egyszerre, mint a régi. Kisebb,

mert nem mindenki lehetett tagja, aki izraeli leszármazott volt, hanem csak az, aki engedelmességet fogadott az Ezdrás-féle törvénynek, ugyanakkor nagyobb, mert semmi sem akadályozta meg, hogy a gyülekezetbe felvegyék a nem izraelitákat, amennyiben a törvény ígáját készek voltak magukra venni. Az ellentét soha nem tűnt el, sőt Bright (1993) szerint az elzárkózás mindjobban felülkerekedett. Ennek következtében a disszimiláció átváltott diszintegrációba. Az identitás megőrzésének közösségi stratégiája arra irányult, hogy mindenáron fenntartsa a csoport kohézióját, és ezért szigorúan szabályozza a gyülekezeten kívüliekkel való kapcsolatokat.

A zsidók külön nép akartak maradni, amely saját törvénye szerint él, és bízik abban, hogy Isten megvédi őket. Abban azonban már különböztek a véleményeik, hogy ez hogyan teljesedik be, ennek következtében szektákra, pártokra szakadtak. A szadduceusok válasza alapján a judaizmusnak nem volt jövője, ők csupán a status quot akarták. A harcos nacionalizmus is zsákutcának bizonyult. Az apokaliptika különös színjátékának nem volt helye a világtörténelem színpadán, és a judaizmusnak, mint eszkatológikus közösségnek sem volt jövője. Egyedül a farizeusok útja maradt, amely a Misnához és a Talmudhoz vezetett. A farizeusokat nem lehet politikai pártnak tekinteni, de -összhangban a zsidó és a bibliai tradícióval - soha nem figyelhető meg a politika és a vallás teljes szétválasztása, mivel a politikai kérdéseket Jagersma (1991 II.) szerint vallási megvilágításban látták és látják. Izrael története a zsidó nép történetében folytatódik tovább, és ez a nép Isten törvénye alatt jelen korunkig fennmaradt. Van azonban egy másik válasz is, amely az Ószövetség történetének és teológiájának célját Krisztusban és az evangéliumban látja. Ez nem más, min a kereszténység. A régi Izrael története tehát egy bizonyos ponttól kezdve két úton haladt tovább: egyrészt a népeket magával ragadó Jézus-mozgalom, másrészt a zsidó nép útján, akik ebben a mozgalomban nem ismerték fel a remélt messiási valóságot.

1.2.3. Az Újszövetség egyetemes látásmódja, avagy egy szubkultúra találkozása a „szupranacionális” gazdasági és társadalmi térrel

Gnilka (1999, 2007) kutatásaira támaszkodva állítja, hogy Jézus személyes küldetése elsősorban a zsidó néphez szólt, és hangsúlyozta, hogy Izrael házának elveszett juhaihoz jött (Mt 15, 24), más esetben pedig eltiltotta a tanítványait attól, hogy a szamariaiakhoz menjenek téríteni (Mt 10, 5). Jézus működését szinte teljes pontossággal, földrajzi koordinátákkal is megadhatjuk, amikor az evangélium Galileáról (Mt 4,23) és annak tájegységeiről, városairól tudósít (Mt, 11, 21-24). A jövendölések alapján Isten országát először Izraelnek kellett felajánlani. Madigan (2008) az első keresztényeket azokban a zsidókban azonosítja, akik a memra (Logosz) inkarnációját a Megváltóban találták meg. Figyelemfelkeltő azonban, hogy Jézust a földön első alkalommal a keletről jövő pogány bölcsek imádták, majd Heródes üldöztetése elől József nyugatra, a pogányok közé volt kénytelen menekülni családjával. Jézus működésében is

megjelent az egyetemes vonás, amely a kafarnaumi századosnak mondottakban (Mt 8, 10-12) és a samariai asszonnyal való beszélgetésében látható (Jn 4, 1-26). Ez utóbbi történet két aspektusból is univerzális jegyeket tükröz, egyrészt etnikai vonatkozásban, mert a samariaiakat pogányoknak tartották a zsidók, másrészt nemi szempontból, mert a rabbik nem álltak szóba asszonnyal. Jézus a közösségi jelleget is kiteljesítette a katolikus egyház társadalmi tanítása alapján (Tomka, Goják 1993), a kánaáni menyegzőn és Zakeus házában, amikor a bűnösökkel evett együtt.

Máté evangélista látszólagos anomáliát okoz azáltal, hogy egy dimenzióban szemléli az egyház ószövetségi előtörténetét, majd a Messiás földi életében összegyűlt kis nyáját és a maga olvasótáborát. A megoldást az által nyújtja, hogy Jézus Isten fia, de ennek dicsősége csak a feltámadás után lesz örökrésze, és csak miután ebben részesült, küldi tanítványait apostoli küldetéssel minden nép közé (Mt 28, 19-20). Jézus utalt arra, hogy az emberiség nem helyhez kötött vagy nemzeti istenséghez fog imádkozni, hanem az „Atyához”, aki mindenkinek az atyja. Ezt a gondolatsort képviseli Máté evangéliuma (1, 1) azáltal, hogy Jézus családfáját Ábrahámától vezeti le, és hiteles örökösének tekinti magát (Jn 8, 52-58). Ezért lehet egy egyetemes vallás alapja az Újszövetség, amelyben Farkasfalvy (1994) szerint az Efezusi levél adja meg az egész világot átfogó Egyház teológiáját. Ehhez azonban a keresztény gyülekezeteknek fel kellett oldaniuk egy korai egyházpolitikai feszültséget. A centrális probléma a zsidó és nem zsidó keresztények relációjában keletkezett.

Péter apostol pünkösti beszédével (ApCsel 2, 14-36) létrejött az első keresztény közösség. A jeruzsálemi ösgyülekezet, mint az utolsó idők gyülekezete annak az igazi Izraelnek tartotta magát, amely számára most beteljesedett az Ószövetség ígérete. A főapostol mindenekelőtt a zsidók megtérítését célozta meg (ApCsel 3, 12-26), de az események egyre nagyobb távolságra vitték el a keresztény hittérítőket. A szigorúan vett etnikai határokat Péter lépte át a pogány Kornéliusz megtérítésével (ApCsel 10, 12-16), aminek következtében megindult a pogány misszió. A jeruzsálemi keresztény ösgyülekezet azonban hű maradt a zsidó hithez és a törvényhez, ezért konfliktusba került görögül beszélő tagjaival (ApCsel 6, 1), akik üldözésnek lettek kitéve a zsidóság részéről. A feszült helyzetet az un. „apostoli zsinat” (Gal 2, 1-10) volt hivatva tisztázni, amely elérte a törvénytől szabad pogánykereszténység gyakorlatát. Az apostoli dekrétum (ApCsel 21, 15) bizonyos kötöttségeket még meghatározott a „pogánykeresztényekre” nézve, de ezen intézkedések után megalakulhatott a hellenisztikus gyülekezet. A konfliktus azonban nem oldódott fel, mert a judaisták a zsinati döntés ellenére a pogánykeresztény gyülekezetekben propagandát fejtettek ki a törvénynek és behatoltak a páli misszió területére, amelyekről Fitzmyer (2003a.) és Byrne (2003) értelmezése alapján a Galatáknak és a Filippieknek írt levelek tanúskodnak.

A Rómaiaknak írt levél kifejti a keresztény hit princípiumát azzal a kijelentéssel, hogy az Ószövetség ígéretei nem a fizikai leszármazás értelmében

vett Izraelnek szólnak, hanem a hit Izraeléhez (Róm 9, 6-29). A testi leszármazás nem biztosítéka az öröklésnek, hiszen Ábrahámnak sok fia volt (Gen 15, 2), de az ősatyának ígért üdvösség csak Izsákon keresztül származott tovább.¹⁴ A János evangélium (8, 37-44) fogalmazza meg ezt a tételt nagyon kemény hangon, amikor a zsidók szemére veti, hogy nem Ábrahámmra hallgattak, hanem a Sátánra. A szőlőskert először meghívott munkásai (a zsidók) előjogokat követelnek maguknak (Mt 20, 2-6), a gonosz szőlőmunkások pedig már meg is ölik Isten uralmának hirdetőit (Mt 21, 33-44). A királyi menyegző pedig botrányba fullad érdektelenség miatt (Mt 22, 1-14), de egyben rámutat arra, hogy az újonnan meghívottaknak is meg kell felelnie az elvárásoknak. Isten szuverén a cselekedeteiben és Isten országának megvalósulásával új rendet vezetett be a földön, amelyben minden ember egyenlővé vált. Isten döntése alapján a pogányok lettek a kedvezményezettek, de ez nem jelentette Izrael végleges kudarcát (Róm 11, 1-36). Mindezek mellett Farkasfalvy (1994) lényegesnek tartja, hogy Pál nem tagadta meg etnikai származását, de magáénak tudta azt a missziós örökséget, amire Isten a népet kiválasztotta. A kereszténység vállalta zsidó gyökereit, de elfogadta azt is, hogy Isten új gyülekezete nem maradhat meg egyetlen nép vérségi és kulturális hagyományainak korlátai között. Ezért került át az igehirdetés központja Jeruzsálemből Rómába, ahonnan Pál evangelizáló tevékenysége a zsidóktól a pogányok felé fordult (ApCsel 28, 28). A pogányok megtérése után kerülhet csak ismét sor a zsidók evangelizálására (Róm 11, 11-16). Fitzmyer (2003 b.) rámutat, hogy Isten, terve szerint, mindenkinek irgalmazni akar, beleértve a zsidókat is, akik nem fogadták el Jézus és az apostolok meghívását. Wild (2003) szerint ezért minden embert, pogányt, zsidót és keresztényt egyaránt belefoglaltak a közösség könyörgő és hálaadó imaszándékaiba (Tim 2, 1).

Az egyházi tudat kezdetekben magába foglalta az exkluzivitást és a világtól való elhatárolódás gondolatát, amelyet a „választottak” (2 Tim 2, 10), „meghívottak” (1 Kor 1, 24), „szentek” (Róm 8, 27) elnevezések tükröznék. Az exkluzivitást ezért tartja Bultman (1998 94.) a világtól, mint az erkölcsi tisztátalanság és a bűn szférájától való elhatárolódásnak. A világban ugyanis vándorúton vannak, amelyet Pál a „már nem” és a „még nem” közötti szituációként jellemez (Fil 3, 12-14). Collins (2003) a Jelenések könyvében találja meg azt az ószövetségi gondolatkörhöz hasonló figyelmeztetést, amely a birodalmi asszimiláció elutasítására vonatkozik, egyben figyelmeztet a kulturális kizárólagosságból adódó kihívásokra. Az elzárkózást viszont szétszakítja az Egyháznak az a tudata, hogy a történelemben elhivatott, eszkatológikus gyülekezet, amely egy profán életközösséget is kialakít magának, és ez nem más, mint az Újszövetség gyülekezete. A kereszténység tanítása közül kiemeli Gnilka (1999), hogy Isten előtt minden teremtmény

¹⁴ Pál „Zsidóknak írt levelében” (11, 17-21) Leimgruber (2008) azt látja, hogy nem csak Izsákra vonatkozott, hogy nagy néppé lesz.

bűnös és az ember csak Jézus megváltása által válhat igazzá. A parúzia kitolódásának következtében az Egyház transzcendens jellegét a jelenre vonatkoztatta, és intézményeiben a szakrális erők közvetítőjét látta. Az Egyház üdvközségből üdvintézménnyé, egyben e világi intéstúcióvá vált.

Az irgalmas samaritánusról szóló parabola rámutat, hogy a felebarát szeretete lerombolja az előítéleteket, amelyek egymás ellen fordítják az etnikai vagy társadalmi csoportokat (Lk 10, 25-37). A kereszténység nem magánügy, nincs Istenszeretet a felebarát szeretete nélkül (1Jn 4, 20). Krisztus követelményeit a Hegyi Beszédben (Mt 5, 21-48) írja le, amely országa „Magna Chartája” (Cserháti, Fábíán 1975 513.o.). Az őskeresztény közösséget a felebaráti szeretet hatotta át, a gazdagok önként lemondtak javaikról, így nem voltak szűkölködők (ApCsel 4, 34). A diakónusoknak, mint külön erre a célra alapított rendnek, a napi jótékonyssággal kellett foglalkozniuk. Tertulianus "kegyes alapítványoknak" nevezi (Goják 1991) azokat a keresztény gyülekezeteket, amelyek önként összeadták pénzüket és a szegényekre fordították e javakat. Az Egyház agapéval kötötte össze az eukarisztikus vacsorát, emlékezve arra, hogy Jézus, tanítványaival együtt, jóllakatott embereket és gyakorolta az alamizsnaosztást (Mt 8, 16; Jn 13, 29). Krisztus figyelmezteti a gazdagokat különös helyzetükből fakadó szerepvállalásra (Lk 6, 24-25). Minden ember kötelessége a feleslegből a szűkölködöket támogatni (Lk 11, 41), és a rászorulókat segíteni (Mt 25, 40).

Jézuson keresztül minden nép részesévé válik Ábrahám áldásának (Gal 3, 8), és ez jelenti az emberiség szerkezetének a megváltozását, amelynek következtében megjelenik a világban az egyéni emberi méltóság tanítása. Jézus Krisztus tanításával megérkezett Isten uralma mindenki számára, amelynek radikálisan új üzenetét Lohfink (1989) abban ragadta meg, hogy még a bűnösöknek is új perspektívát nyitott.

2. A TÁRSADALMI ÉS GAZDASÁGI SZERKEZET ÖSSZEFÜGGÉSEI

Azokat a politikai - gazdasági szerkezeteket és sajátosságokat vizsgáljuk meg, amelynek keretében élt JHWH választott népe az Ószövetség idején. Felvetődik az a dilemma, hogy pusztán az állam biztosíthat-e szükségszerű keretet egy nép gazdasági és politikai értelemben vett létezése számára. Az Újszövetség elemzését ebben a fejezetben nem tartom relevánsnak, mert egyrészt az újszövetségi történeti időszakban nem jelent meg minőségileg újként értelmezhető társadalmi-gazdasági struktúra, másrészt a vizsgált kérdéskörhöz a következő szegmensben megkapunk minden választ.

Izrael népe négy társadalmi-gazdasági szerkezeti formában élt a vizsgált korszakban:

1. Szegmentált törzsi struktúra, amelyet Lohfink (1989) a héberek körében nemcsak állam előttinek, hanem egyszerre állam elleninek is tart. Ez egy egalitáriánus JHWH-imádó társadalom volt.
2. Az államiság (monarchia) volt Izrael történetében Isten második kísérlete.
3. Teokrácia, amely templomközösség volt, jelentősen korlátozott szuverenitással a mindenkori nagyhatalom fennhatósága alatt.
4. A társadalmi és gazdasági integritás legnagyobb keretét megjelenítő birodalmak.

2.1. Az állam előtti kor

A zsidók a Bibliában (Gen 17, 1-8) Ábrahámtól vezetik le vérvonalukat, aki tényleges történelmi személyként a Kr.e. 2. évezred folyamán vándorolt ki a szír arab sivatagból és Mezopotámiából Kánaánba. A migráció motivációjában a vallási elemet tartja Noth (1966 145.) meghatározónak, és nem tár fel politikait és gazdasági aspektusokat.

2.1.1. Az Ószövetség szegmentált, egalitárius törzsi struktúrája

A Biblia egyértelmű hagyománya szerint Izrael a Sínai-hegynél kapta meg a törvényt és a szövetséget (Ex 19-24. f.), amely status nascendi volt, mert néppé tette, s ezzel párhuzamosan egy új társadalom jött létre. Ez határozta meg a későbbi közösségi élet puritán vallásosságát, szigorú erkölcsi normáit és társadalmi kötelelességeit. Bright (1993) Izrael fontos jellemzőjének tartja, hogy nem vérségi alapon, hanem történelmi tapasztaláson és erkölcsi döntésen nyugodott. Később a törzsi liga szintén szövetség formájában jött létre Szichemben (Józs 24. f.), amellyel a kivonulás és a Sínai kijelentés lett egész Izrael hivatalos hagyománya. Nem a törzsi szövetség teremtette meg másodlagosan a hitet, hanem a hit volt a szövetség létrehozója, alkotó tényezője. A Sínainál kialakult szövetség még csak kisebb nemzetségek

kooperációja volt, míg a szichemi szövetségkötéssel megalakult a törzsi liga, amely a Sínai megújítása és kiterjesztése volt.

A két szövetség formája hasonlít a birodalmak hűbéri szerződéséhez.¹⁵ A preambulumban kijelentette magát az Úr (Ex 20, 2; Józs 24, 2), majd ezt követte a történeti jellegű prológos, amelyben felsorolták JHWH nagy tetteit (Ex 20, 2; Józs 24, 2-13). Harmadik lépésként a szövetség feltételei következtek, amelyeknek fundamentumát az alkotta, hogy tilos volt más isteni felséghez fordulni. Ezt tükrözi a Dekalógus (Ex 20, 1-18, Dt 5, 6-21) azáltal, hogy elítéli minden olyan tettet, amely megcsorbítaná a többi izraeli jogait, és ezzel megrontaná a közösség békéjét.¹⁶ Ez összhangban volt a szövetség lényegével, ami azt jelentette, hogy a hűbéresnek csak egy hűbérura lehetett. A fegyveres segítségnyújtást nem sorolja fel a tízparancsolat, de ez a törzsszövetségben magától értetődően kötelező volt (Bír 5,14–18,23). A hűberadó intézményét is megelmlhetjük, és amint a hűbéreseknak a kikötött hűberadóval meg kellett jelennie az uralkodónál, úgy az izraeli férfinak is JHWH előtt (Ex 23, 14-17). Annak a rendelkezésnek is megtalálható a paralelje, amely előírta, hogy a szerződés egy példányát letétbe kell helyezni a kultushelyen, és meghatározott időnként nyilvánosan fel kell olvasni (Dt 10, 5). Az izraeli törzsek esküvel elfogadták Istent hűbéruruknak, aki arra kötelezte őket, hogy feltételeinek engedelmeskedve az ő uralma alatt egymással szent békességben éljenek. A szövetség nem egyenlő felek egysége volt, mutatnak rá a kutatók¹⁷, hanem a hűbéres fogadta el benne a legfőbb hűbérúr feltételeit.

Az Ószövetség Ákán lopásának történetében (Józs 7, 16-18) mutatja be az állam előtti korszak társadalmi és gazdasági struktúráját. Az egyén elsősorban családjának tagja, melynek megnevezése ház (bajit).¹⁸ Ez a legidősebb cselekvőképes férfi vezetésével természetesen nagycsaládi köteléket jelentett, és négy generációt foglalt magába. A hadseregnek is a nagycsalád volt az alapja, amely a szolgálkkal együtt ötven embert tehetett ki (1 Sám 8, 12). A társadalmi együttélés következő foka a nagycsaládokból felépülő nemzetség (mispáhá) volt (pl. Isai nagycsaládja Efrata nemzetségéhez tartozott), amely a hadseregben egy ezredet állított ki. Megközelítőleg húsz nagycsalád alkotta az egy helyen élő nemzetséget (ezért lakott Efrata nemzetsége együtt Betlehemben; Mik 5, 1). A vezetés a vének feladata volt és a bíraskodást is ők

¹⁵ A Kr.e. első évezredben már új értelmezést kapott a hűbériség intézménye, amelyben a hűbérúr és a hűbéres viszonyára a nyers erőszak és nem a jóindulatú pártfogás volt a jellemző. Ez azonban már messze volt a bibliai szövetség szellemétől és nem ez a későbbi fajta kontraktusforma szabta meg Izrael népének önértelmezését, hanem a korábbi.

¹⁶ A Dekalógus tíz pontja az általunk idézett forrástól (katolikus; amelyet a lutheránusok is ebben a formában ismernek) eltérő képet mutat a Talmudban, a református- és az anglikán egyház köreiben, mert az utóbbiak egybevonják a 9-10. parancsot, viszont szétválasztják a kép- és bálványimádás tilalmát.

¹⁷ Bright (1993), Eliade (2006), Haag (1989), Soggin (1999), Westermann (1993)

¹⁸ A szerkezet bemutatására használt terminus technikusokat Wolff -tól veszem át (2001 260.).

látták el (1 Kir 21, 8). A nemzetségeket összefogó politikai szerkezet a törzs (sébet) volt (pl. Efrata nemzetsége Júda törzséhez tartozott). A törzsek a nomád időben vándorközösségeket alkottak, a honfoglaláskor pedig különböző nemzetségeik lehetőség szerint földrajzilag egy helyen telepedtek le. Minden törzs élén egy törzsi fejedelem (nászi) állt (Num 7, 2), aki a törzsszövetségben törzsének szószólója volt. A legmagasabb politikai egységet a törzsek közössége (Izrael, Izrael háza) alkotta (Józs 24, 9; Bír 5, 11). Izrael törzsei JHWH népeként különösen szorosan egymáshoz tartozónak tudták magukat a közös üdvtörténet és a kinyilatkoztatás alapján (Józs 24). Izrael fiaiként testvérekből álló nép voltak, amely a tizenkét fivértől, mint tizenkét törzs ősatyjától eredeztette magát (Gen 29).

Az államiság korát megelőző Izraelt Rad (2000) olyan emberek csoportjának tartja, akik a világot kizárólag a szakrális dimenzió alapján voltak képesek megérteni. Olyan szent rendelkezésekből és törvényekből indultak ki, amelyek a kultusból származtak, és amelyek érvényét a szertartások biztosították. Izrael a jog minden formáját isteni eredetűnek tartotta. Az államiság előtti politikai-gazdasági szerkezet viszonyait tükrözi az úgynevezett Szövetség könyve (Ex 21-23), amely a törvény előtti egyenlőség és az egyetemes szolidaritás gondolatára épít. Ez az izraeli esetjog Izrael népe premodern, ősi időkre visszavezethető joggyakorlatát tükrözi.

Kezdeti időben nem az egységes háború volt a törzsszövetség kohéziós ereje, hanem JHWH üdvözítő cselekedeteinek közös hitvallása és az istenjog. A Szychemben megalakult törzsszövetség esetében Rad (2000) semmiféle közvetlen politikai és gazdasági feladatot nem észlel, csupán szakrális funkciót. A pusztai JHWH tisztelők és az újonnan csatlakozott palesztinai héberek szövetséget kötöttek és megfogadták, hogy egyedül JHWH-nak hódolnak, és az ő népe lesznek (Józs 24. f.). Ebben a szervezetben mindegyik törzs Jákob (Izrael) ősi leszármazottjának tartotta magát, de a rendszer nem a származás egyszerű tényét tükrözte, hanem Izrael szövetséges hitének külső kifejezője volt. A Genezisben (29,16–30,24) található 12 törzsre vonatkozó séma azt sugallhatná, hogy Jákob fiai között egyenlőtlen fokú rokonság állt fenn (vannak, akik szolgától születtek). Ez a séma azonban nincs kapcsolatban a törzsek tényleges palesztinai birtokaival (Józs 13-19). Nincs arra utalás, hogy bármely törzs alacsonyabb helyzetbe került volna mint a többi, mind egyenlők voltak. Sőt, némely teljes joggal született törzs eljelentéktelenedett (Rúben, Simeon), míg az ágyasságból származó törzsek (Naftali, Dán) egész Izraelnek adtak vezetőket (Bír 4, 6). A tizenkettes szám szent és sérthetetlen volt.¹⁹ A törzsi elnevezések a letelepedéssel területi megjelöléssé váltak, de Izrael szervezete elvileg a törzseken nyugodott. Politikai-gazdasági értelemben a törzsek továbbra is magukra voltak utalva, nem létezett állam, központi

¹⁹ Arra is találunk utalásokat az Ószövetségben, hogy a 12-es szám hogyan maradt meg: a Lévi törzs kiesését a József törzs kettéválása pótolta és így jött létre Manasszé és Efraim törzse.

kormányzat, adó- és vámrendszer, közigazgatási szervezet. A törzsszövetség „központja” az a kultuszhely volt, ahol a frigyládát őrizték, és itt gyűltek össze a törzseket képviselő törzsfők, akik személye isteni oltalom alatt állt (Ex 22, 28). A törzsi társadalom struktúrája patriarchális jellegűként írható le, a vitás ügyekben a nemzetségfők döntöttek, de az egyes törzsek sem rendelkeztek szervezett kormánnyal. A törzsek közötti békét a szövetségi szankció biztosította. A szövetség fegyveres lépéseket csak akkor kezdeményezett, ha létfontosságú tényezőket érintő kérdések merültek fel. Ebben az esetben szent háborúról (hérem) volt szó, amelyben maga JHWH harcolt az övéi védelmében.²⁰ Ez szakrális cselekedetnek számított, ezért előtte a férfiak megszentelték magukat, a háború végeztével pedig átok alá helyezték a zsákmányt és átadták az Istennek. A Bírák 4. fejezete mutat rá, hogy milyen gyenge volt ez a törzseket összefűző kötelék abban az esetben, amikor politikai-gazdasági téren is érvényesülni kellett volna. A törzsek közötti egység erősödését szolgálták a szent ládát őrző szentélyhez tartó zarándoklatok.

A letelepedés után az államalkotást megelőző időkben biztonságpolitikai célok érdekében a törzsszövetség élére „Izrael bírása” került. Ezt a politikai rendszert egyesek amphiktüóniának tartják²¹ (egy központi szentély köré szerveződött törzsszövetség), amelynek ismérve, hogy veszély idején feltámadt egy kiválasztott, akit megszállt az Úr lelke és összegyűjtötte Izrael törzseit, hogy elűzze az ellenséget. Bock (2002 39.) megközelítése alapján akefális törzsi társadalom, amelynek fő attribútuma, hogy központi vezető réteg nélkül is stabil, nagy társadalom, de nem állam. Működésének jellemzője, hogy az egyes tagok a magasabb pozícióba került képviselők vezetése alatt funkcionálnak, akik szituációtól függően léptek működésbe.

Józsue halálával kezdődött (Bír 2, 6), és Sámuelnek az 1 Sám 12-ben található búcsúbeszédével zárult a bírák kora. Ezek az elbeszélések elsősorban a politikai téren megmenekülést szerző tetteket dicsőítették, amelyeket JHWH a karizmatikusokon keresztül, az ellenség körében támasztott numinózus rettegés révén vitt végbe. Maga JHWH kelt a szent háborúk révén a nép védelmére. Ezt a felfogást Gedeon midianiták ellen vívott háborúja radikalizálta. Fontos volt az is, hogy a bírák hívására milyen létszámban gyűltek össze a törzsek, ugyanis a törzsszövetség nem hozott létre állandó, reguláris hadsereget. Ez a profán tényező is befolyásolta a harci erőt, amit mi sem mutat jobban, hogy a bíra megátkozta a hadba nem szállókat (Bír 5, 15-17, 13). Meg kell azonban különböztetnünk a „kis” bírák (Bír 10, 1-5; 12, 8-15) tisztségét - feladatuk a jog őrzése, védelme és hirdetése - a „nagy” bírák karizmatikus funkciójától. Rad (2000) a „kis” bírák hivatalát a törvényhozói feladatkörnek felelteti meg és olyan instancia betöltésének tekinti, amelyhez a felmerülő

²⁰ Gnllka (2007) értelmezésében a Bibliában a „szent háború” terminológiája nem szerepel, csupán a vallási indíttatású háború eszméje.

²¹ M. Noth értelmezése alapján, többek között J. Bright, G. von Rad, M. Buber, A. Alt.

kérdésekkel fordulni lehetett. A jogi hagyomány kontinuitására viseltek gondot és valószínűleg a törzsszövetség választott tisztviselőiként munkálkodtak. Bock (2002) a „nagy” bíra feladatát nem az ítélet hirdetés funkciójában találja meg, hanem az uralkodói hatalom gyakorlásában. Politikai vezetőnek számított, de nem rendelkezett királyi hivatallal, hanem helyileg és időben korlátozott hatáskörrel ruházták fel. Tiszte nem volt örökölhető, mert képességein (karizmáján) nyugodott, így kétségbevonhatatlan tekintélyt birtokolt. Izrael alkotmányának ez a fajta hatalom tökéletesen megfelelt, ugyanis maga az Isten vezette népét karizmatikus képviselője által. Annak ellenére, hogy gyenge kormányzási formának bizonyult, a törzsi liga viszonylag sokáig fennmaradt. Ez a politikai struktúra annak köszönhető stabilitását, hogy Izraelt ebben az időben nem fenyegették világhatalmak, csak városállam méretű királyságok. A törzsszövetség – vezetőjével, a bírával – csak önvédelmi háborúkat viselt, hódításokba nem bocsátkozott. A törzsrendszernek ahhoz sem volt ereje, hogy megfékezze a fennálló széthúzó erőket. Nem tudta biztosítani a JHWH-hit tisztaságát, és egyszer sem volt képes összefogni Izrael erőit közös fellépésre.²² „Önromboló igazságszolgáltatása” (Bright 1993 174.) – amely szabályos eljárás a lázadó hűbéres ellen – mint a törzsek közös támadása a vétkes törzs ellen (Bír 19-20. f.) tovább gyengítette Izraelnek a környező államokkal való szembeszállását, és gyakorta polgárháborúval fenyegetett.

A bírák történetében azonban egy általánosnak tekinthető politikai-gazdasági hanyatlásnak lehetünk tanúi. A bíra karizmája elhívását követően az ellenségén aratott győzelemben a nyilvánosság előtt is igazolást nyert, élete azonban gyors ütemben hanyatlásnak indult, mert valamilyen katasztrófa sújtotta.²³ Az a pesszimista felfogás áll e mögött, hogy karizmájuk által a nagy bírák csak rövid időre emelkedhettek létük kötöttségei fölé.

A Bibliában felmerült az igény egy olyan új politikai szervezetre, amelynek elitje nem csak korlátozott időre válhat népe megmentőjévé. A politikai úr betöltésére először a klerikálisok tettek lépéseket. A silói amfikciónia utolsó napjainak körülményei azonban a bomlás jeleit mutatták, mert elhanyagolták a szokásokat, és elégedetlenség töltötte be azokat, akik részt vettek a kultuszban (1 Sám 1-3). A törzsszövetség vezető papja teljesen elszokott attól, hogy JHWH kijelentéseivel foglalkozzon. Ehelyett a silói papság kísérletet tett, hogy materiálissá transzformálja Isten uralmát, és egy új struktúrát konstituáljon, amelyet Buber (1998 84.) hierokráciaként definiált. Az Afek melletti, filiszteusok ellen vívott csatában azonban megbuktak a frigyláda elvesztésével (1

²² Ennek ellenére a deuteronomista történetteológia egy Izrael egészére kiterjedő, a legmagasabb rendűnek számító vezetői hatalom birtokosainak tartja a bírákat, akik minden esetben hosszú ideig gyakorolják hivatalukat.

²³ Pl. Jefte kardélre hányja a rokon törzset, Sámson pedig felemészti az erősz és a karizma közötti súlyos viszály, amelynek köszönhetően a sem nem erős, sem nem okos, ámde alattomos filiszteusok cselszövessel legyőzik.

Sám 4, 11).²⁴ A szent ládának ugyanis két alapvető funkciója volt, egyrészt a törvénytáblák rejtekhelyéül, másrészt JHWH trónusként szolgált, amely biztosította a politikai-gazdasági érvényesülést is. Sámuel szorította ki a papságot és a papi vezetést felváltotta a prófétai. Ezzel megszűnt a klerikális társadalom mindennemű alapja, mivel JHWH elítélte és kiirtotta a papságot (1 Sám 4. f.).

A korszak végét Haag (1989) abban véli felfedezni, hogy a törzseken belül a vérségi kötelék nagymértékben meglazult, s a lokális közösségek, a városok és a hozzájuk tartozó, nekik alárendelt helységek (un. leányvárosok) léptek előtérbe kánaáni mintára. A letelepedés gazdasági struktúra- és életmódváltást is eredményezett, aminek következtében a lokális érdek a közérdek fölé helyezkedett. A specializált és rétegződött városi társadalom szembe került a vidék törzsi alapon szerveződött társadalmával.

2.2. Az állam: a professzionális gazdasági és társadalmi alrendszer szimbiózisa

A filiszteus veszély hívta fel a figyelmet a törzsszövetség csődjére, egyben indokolta az átalakulást. A katonai arisztokrácia Nyugat-Palesztina ellen indított támadásai minden törzs területére veszélyt jelentettek, és az Afék mellett elszenvedett vereség véglegesen rámutatott, hogy a nép régi rendje csődöt mondott. A teopolitikai szenvedélyesség helyett egy reálpolitikai mozgalmat hívtak létre, amelynek irányultságát Buber (1998) abban látja, hogy bevezették az államokban ismert örökölhető karizmát, a kontinuitás dinasztikus biztosítása érdekében. Olyan uralmi formát kívántak alkalmazni, amelynek vezetője biztosítva van a halál és az interregnum ellen. A törzsek egy ilyen, biológiailag is szilárdra tett hatalmi személytől várták a megmenekülést.

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

Ebben a konfliktusokkal teli helyzetben választották királlyá Sault. A politikai szerkezetváltás kísérleti jellegét azonban jól tükrözi az Ószövetségben az események párhuzamos elbeszélése. Az egyik hagyomány a királyság intézményével hallgatólagosan rokonszenvez (1 Sám 9, 1-10, 16; 13, 3-15), míg a másik elveti az új politikai szerkezetet (1 Sám 8. f.; 10, 17-27; 12. f.). Ez az uralmi forma Bright (1993 182) értelmezése nyomán azonban tipikusan izraeli volt, ugyanis a felkenésről szóló rész nem királyként (melek) említi

²⁴ Popper (2006) a holokausztéhoz mérhető traumaként írja le az eseményt.

Sault, hanem vezérként (nágid). Sámuel és a törzsfők nem szokványos értelemben vett uralkodót akartak, hanem olyat, aki a törzsek választott katonai vezetőjeként állandó megbízatással szolgál előttük. Saul királysága még nem jelentette a régi hagyományokkal való szakítást, mert az ősi kultuszhelyen, Gilgálban választották meg (1 Sám 11, 14), és akár nágid volt, akár melek, a bírá feladatát kellett vállalnia: harcba hívni népét JHWH ellensége ellen. Hatalomra jutása is ezt tükrözte, a nép prófétái felkenés alapján, közfelkiáltással választotta meg.

Saul nem változtatott Izrael belső törzsszervezetében. Közigazgatási gépezetet sem alakított ki, és hivatásos hadseregében összesen egy tisztet talált Donner (1984 169): Abnért, aki a törzsi katonaság parancsnoka volt (1 Sám 14, 50). Karizmatikus királysága a szakrális és gazdasági életben sem eredményezett semmiféle változást. Az állam autonóm hatalomként még nem tudott hatást gyakorolni a hitre és a gazdaságra. Saul kísérlete, hogy egy szabad törzsi társadalomból államot formáljon, kontraproduktívnak bizonyult. A királyság intézményének amorfságát tükrözi a trónutódlás kérdésének megoldatlansága. A király halála után Saul házának trónöröklési jogát egyetlen életben maradt fia, Esbaal képviselte, akit Abnér segítségével királlyá tettek (2 Sám 2, 1-4), de a primogenitura elvét a törzsek még nem tartották kötelezőnek. Ezért tudott Dávid Júda királyává válni a többi törzs figyelmen kívül hagyásával, majd kiegyezve velük Hebronban, s így az ünnepélyes szövetségekötés után egész Izrael uralkodója lett (2 Sám 5, 1-3). A karizmatikus hagyomány szerepe ekkor még fontos volt, mert Dávid harci sikerei bizonyították, hogy JHWH szolgája, tehát nágid, akit a néppel való szövetségekötés után, felkiáltással választottak melekke egy ősi kultuszhelyen. Donner (1984) szerint ennek következménye a perszónalunió létrejötte az északi és a déli rész között.

Izrael a királyság kialakulásától kezdve kezdte fokozatosan levetkőzni az ősi hit azon jellegzetességeit, hogy az egész életet alapvetően átfogják a szakrális törvényszerűségek. Izrael életének új korszaka kezdődött és ez a változás egy új politikai akarat, új gazdasági, kulturális kezdeményezések és egyidejűleg újszerű vallási elképzelések formájában jelent meg. Az új állami akarat nem arathatott volna győzelmet, ha nem vált volna érezhetővé a reform szükségessége.

Izrael belső életét azok a reformok érintették, amelyeket Dávid államférfiként, hadvezérként és gazdasági vezetőként kezdeményezett azzal, hogy kiterjesztette az egykori törzsszövetség által birtokba vett területet. Dávid ezután már nem törzsi király volt, és ettől kezdve új értelmet kapott az Izrael (és Júda) elnevezés is azáltal, hogy tartós politikai arculatot nyert, és így állammá vált. Az Izrael név, amely eredetileg azt a törzsszövetséget jelölte, amelynek tagjai elfoglalták Palesztina térségének egy részét, most a földrajzi egységet jelentette, amely lényegében az egész országot magába foglalta. Palesztina és Szíria vezető hatalma lett, és ezzel Izrael véglegesen az új

államrend mellett kötelezte el magát. Izrael a korona fennhatósága alatt megszervezett, összetett birodalommal alakult. Az országhoz csatlakozó kánaánita lakosok a korona alattvalói voltak, és nem az Izraeli törzseké. Dávid territóriumai a Nílus-menti és a mezopotámiai nagy birodalmakkal hasonlóan adózó vazallus államok vetek körül. Dávid új közigazgatási rendszert hozott létre (1 Kir 4, 7), és a törzsi berendezkedés végleges bomlása az állam térnyerése miatt felgyorsult. Az ősi határok végső fellazítása Salamon közigazgatási reformjának volt köszönhető, amikor az adózás bevezetésének érdekében 12 kerületre osztotta az országot úgy, hogy ezekbe a kánaánita területeket is besorolta, és mindegyik élére egy helytartót nevezett ki (1 Kir 4, 7-9). A régi törzsszövetségi rend így egy időre elveszítette politikai és gazdasági jelentőségét. A törzsek együvé tartozásának szálai fennmaradtak ugyan és a 12 törzs szövetségi rendje megszentelt hagyományként élt tovább, de az országos politikában és gazdaságban a törzseknek már nem volt befolyása. Államigazgatási szempontból átszervezték a társadalmat, azt a népet, amely korábban szakrális egységnek, „JHWH népének” tekintette magát és igen kevés politikai szerepre volt szüksége. A változások következtében fokozatosan kialakult a hivatalnok réteg. Bock (2002) kiemeli az új uralkodó osztály improduktív jellegét, amely adók és a robotmunka bevezetésére kényszerült. Az államigazgatás fontosságát mutatja az udvari tisztviselők névjegyzéke (2 Sám 8, 15-18; 20, 23-26), amely említést tesz különböző katonai funkciókat betöltő tisztekről, királyi jegyzőről, államírnokról, főpapokról és az állami robotmunka vezetőjéről. A központi hatalom megszilárdulását jól tükrözte az izraeli robot (1 Kir 5, 13), amely a kötelező katonai szolgálatból alakult ki. Az állam megalakítása után a királyt a jogi hierarchia csúcsán találhatjuk (2 Sám 15, 2). A jogszolgáltatásban kvázi dekoncentráció volt azáltal, hogy a király biztosította az ügyek helyi intézését, de a jogorvoslat legfőbb fórumát maga az uralkodó jelentette (2 Sám 14, 1-24).

Dávid trónját a Nátán-orákulum (2 Sám 7, 1-17) legitímálta három aspektusból. Egyrészt a dinasztia örök fennállását hirdette, másrészt megígérte az atya-fiú viszonyt JHWH és Dávid utódai között, harmadrészt tartalmazott egy „ellenállási záradékot”, amely hangsúlyozta a király Istennek való alárendeltségét, s kilátásba helyezte az uralkodó esetleges megbüntetését. A jövődőlés megelőlegezte a dinasztia örök fennmaradását, amely összeolvadt az egyetlen kiválasztott városról alkotott elgondolással. Az új fővárost, Jeruzsálemet, amely „Észak” és „Dél” között feküdt és egyik törzs területéhez sem tartozott, Dávid foglalta el a jebuzitáktól. A város bevétele nem haditettként volt fontos, hanem mint elsőrangú politikai tevékenység. Az állami logikát tükrözi, hogy Dávid a zsoldosaival foglalta el, ezért saját territóriumává vált. Az állam vallási, gazdasági és politikai központjává tette, ezzel együtt az

ősi törzsi Izrael legitim utódává is. Az új Izrael központja és a nemzeti egység szimbóluma Jeruzsálemben és Dávidban manifesztálódott.²⁵

A hadsereg a zsoldosok felfogadása révén, valamint harci szekerek alkalmazásával mechanizálódott, amelynek következtében a hadügy Izraelben gazdasági kérdéssé vált és deszakralizálódott. A Dávid által elrendelt népszámlálás (2 Sám 24) egyértelműen katonai és gazdasági megfontolásból született, amely a hadsereg megreformálását tűzte ki célul. Ez az éles fordulópont a „szent háborúk” helyére a tervszerűen vezetett háborút léptette. A hivatásos hadsereg lett a relevánsabb, a törzsi sorkatonaságot Bright (1993) csak kiegészítő jellegűnek tartja. A JHWH-hit elveszítette JHWH cselekvésének legjelentősebb területét, vagyis Istennek a történelemben végrehajtott tetteit és Izrael védelmét.

A karizmatikus vezetés az állam kialakulásától kezdve fokozatosan veszített jelentőségéből.²⁶ A királyság azonban – amely számos terület szekularizációját leginkább előmozdító intézmény volt – karizmatikusnak tartotta magát. A királyi hivatal legitimáló jegye a „JHWH felkentje” cím volt, így Dávid trónja is Nátán jövendölése révén részesült szakrális legitimitációban Schubert (1992) értelmezése alapján. A karizma fogalmának jelentése azonban módosult, és a királyi kormányzás politikai, gazdasági vagy jogi döntéseiben megnyilvánuló bölcsességét tartották karizmatikusnak.²⁷

Salamon uralmának stabilitását szolgálta a templom felépítésével. Eliade (1998) érzékelteti az 1 Krón 28:19 vers tartalmának fontosságát, mert szerepel benne, hogy a templom mintázata eszményi helyet foglal el az örökkévalóságban. A templom funkciói „királyi szentély” és „birodalmi kincstár-templom”, ahol állami áldozatokat mutattak be. Így a JHWH-kultusz otthona egy állami szentély lett, amely rangját annak köszönhette, hogy a Dávid által Jeruzsálemben hozott szent ládát itt helyezték el, és ezt a kultikus tárgyat valamennyi törzs magáénak érezte. A szent láda révén a templom egész Izrael szakrális centrumává vált. Az állam politikai és gazdasági szempontból fokozódó mértékben függetlenítette magát JHWH-től. Ez a templom jogi helyzetéből is jól látható, ugyanis királyi birtokon építették (2 Sám 24, 24) és építtetője a király volt, aki egyben a javítások ügyében is intézkedett. A kultusz megreformálása is a király jogai közé tartozott és a papok királyi hivatalnok státust kaptak. Ennek volt köszönhető, hogy a királyok a templomban idegen kultusznak is helyet adhattak. Szétszakíthatatlan dependencia alakult ki a trón és az oltár között, vagyis az állam és a vallás viszonyában.

A templom a király legitimitációjának helyszíne volt, a szentélyben történt ugyanis a koronázás, és a leendő uralkodót itt bízta meg az istenség a hatalom

²⁵ Később a 2 Kir 19. lett a Jeruzsálem elpusztíthatatlanságáról szóló mítosz gyökere.

²⁶ Már Jefe sem volt a korábbiakhoz hasonlóan karizmatikus, hiszen csak hosszadalmas egyezkedés után indult az ammoniták elleni harcba. (Bír 11, 5-11).

²⁷ Archaikusabb felfogást a királyzsoltárok képeznek, amelyek az uralkodót karizmatikusnak úgy mutatják be, mint akit JHWH Lelke támogat.

gyakorlásával. A király ezután a trónon ülve fenyegető szavakkal közölte az egész világgal, hogy uralkodása megkezdődött (Zsolt 2). JHWH ezzel az aktuussal egyben adoptálta is a királyt (Zsolt 2, 7), ez azonban nem test szerinti nemzésnek, hanem a történelemben megvalósuló jogi cselekménynek számított, amelynek következtében a király sui generis kapcsolatba került az Istennel. Az uralkodó ezért tarthatott igényt arra, hogy a JHWH és népe között közvetítő hivatal abszolút birtokosa legyen. Ez eltért az ókori kelet népeinek szokásrendszerétől. Egyiptomban Isten fiának tartották az uralkodót, míg Babilonban és Asszíriában az Istenek által kiválasztott szolgának tekintették. Izraelben az adoptáció Jagersma (1991) értelmezése alapján a király Istentől való függésének egy formáját jelentette, amely szövetségi viszonyt tükrözött. Izraelben az uralkodó kiváltsága volt, hogy szabadon intézhetett kéréseket isteni atyjához (1 Kir 3, 5), és a büntetését is megválaszthatta (2 Sám 24, 15). Személyét Isten üdvözítő kegye vette körül (Zsolt 18, 10), amelynek következtében érinthetetlennek számított (Zsolt 2, 2). A politikai vezető legkiemelkedőbb joga az volt, hogy Isten vikáriusaként uralkodhatott (Zsolt 110), és JHWH felkentjeként helytartóként ülhetett JHWH trónján. Nem volt azonban egészséges folyamat, hogy az állam és a kultusz eggyé vált, ezáltal a politikát és a gazdaságot isteni szankciók biztosították. A királyság intézménye beépült a JHWH tisztelet teológiájába is, és az izraeli királyság szakrális intézménnyé vált. A nagy ünnepek szertartásában megnőtt a király szerepe, és az őszi újévi ünnepen a dávidi szövetség gondolata Bright (1993) szerint háttérbe szorította a Sínait és feltételeit. A hivatalos nemzeti teológia kiemelte, hogy JHWH örök szövetséget kötött Dáviddal és utódaival, és a templomi kultusz hangsúlyozta, hogy az Úr Siont választotta földi uralkodásának színhelyéül (Zsolt 2, 4-11). Ennek következményeként lehetetlennek tartották, hogy Dávid házának uralma és gazdasági jóléte megszűnjön. A templom és a királyság elválaszthatatlanságát a deuteronomista történetteológia domborítja ki leginkább.

A perszónalunio felbomlásakor derült ki, hogy a törzsi függetlenség parazsa képes még fellobbanni, s ez rámutatott a karizmatikus vezetés hagyományának meglétére. Sőt, a szakadás ténye is isteni legitimációt kapott Semajá próféta által, aki JHWH akarataként hirdette azt ki (1 Kir 12, 21-24). Az északi birodalom (Izrael) élén nem egy JHWH által elismert dinasztia állt, hanem az állam berendezkedését tekintve az ősi izraelita karizmatikus vezetés hagyományozódott tovább, amely a nép egyhangú elfogadása révén vált szilárd intézménnyé. Wright - Murphy és Carm - Fitzmyer (2003) szerint ennek folyamánya, hogy az északi rész első királya, Jeroboám, formailag a sauli példa szerint jutott hatalomra. Izrael államformája ugyanúgy királyság lett mint a déli államé, de a két állam politikai és gazdasági kultúrája sokban különbözött. Az északi országrész mechanizmusaiban több volt a „demokratikus” jelleg, mint Júdeában. Az uralkodóházi trónöröklés elvével szembehelyezkedő törzsszövetségi hagyomány elevenen élt. Izraelben teoretikusan karizmatikus királyság volt, az isteni kiválasztás és a nép egyetértése alapján. Ugyanakkor ez

jelentette az állam és a gazdaság ingatagságát is, mert a király karizmájának megszűnésével párhuzamosan az alattvalók lojalitási kötelezettsége is eltűnt. A valóságban a karizmatikus vezetéshez már nem lehetett visszatérni, és az állandó trónvillongások destabilizálták az államot.²⁸ Ez a 8. sz. utolsó harmadában végül politikai anarchiába torkollott Izraelben (2 Kir 15, 8-28). Ezt a korszakot Ozeás (7, 1-7) az összeesküvés koraként mutatja be, ahol a rend és törvényesség összeomlott, és az államhatalom csődöt mondott. A már csak elviekben élő teóriát, az isteni kiválasztáson és népi megválasztáson alapuló királyságot végletekig megcsúfolták.

Az államforma teológiai legitimációja abból indult ki, hogy a királyság az egyike azoknak a kegyelmi-üdvrendi adományoknak, amelyeket JHWH adott népének. JHWH célja az volt, hogy az új politikai - gazdasági szerkezet által Izrael, mint autonóm közösség képes legyen az ókori kelet népei között fennmaradni. A királyság előtti korszakot ezért értelmezik a külső fenyegetettség időszakaként, amellyel együtt járt az anarchia. Ez a törzsek dezorganizációjában, a szociális ellentétekben és a jogbizonytalanságban nyilvánult meg. Ennek ellenére a királyság, mint államforma diszkvalifikációja újra és újra felbukkant az Ószövetségben.

Izrael saját történetét nem egy mitikusan ünnepeelt és politikailag kipróbált királyságból, hanem egy rabszolgacsoportból vezette le, akik Egyiptomból szabadultak ki.²⁹ Ezért a monarchia elutasítása Rózsa (2001) értelmezése alapján az exodus-élményre támaszkodott. A királyság elleni polémia Izraelben régebbi keletű, mint maga a királyság intézménye, és ez a környező világtól elhatároló differentia specifica a JHWH-ban való hittel elválaszthatatlanul összekapcsolódott. Ezt az államformát Izrael először kísértésként ismerte meg. Jól tükrözi ezt Jotám meséje (Bír 9, 8-15), amely az Ószövetség egyik legmarkánsabb monarchia-ellenes dokumentuma. A politikai szatíra az első izraeli királyság-kísérlethez kapcsolódik, amit Abimelek hajtott végre Szichemben. A királyságot egy metaforával a neveltség tárgyává teszi, amikor a tuskébokor a saját árnyékát dicséri, miközben fenyegeti a cédrusokat, amelyek a legjobb árnyékot adják. Jotám konklúziója, hogy a királyságra csak egy semmirekellő alak tör, aki a közjavakat semmivel sem tudja gazdagítani. A kritika tárgyát a királyok hatalomvágya jelenti, amely az életben a legjobbat semmisíti meg. A szatíra célja a királyság megakadályozása, hogy az életigenlő erők kibontakozhassanak. A Bír 6-8. fejezete, valamint a 9. fejezet között Lohfink (1989) összefüggést talált, mert az írás két személyt állít egymással szembe, Abimeleket (aki királyságra tör, így alattvalói halálát és pusztulását okozza) és Gedeont (aki nem akar király lenni és népét Isten segítségével

²⁸ Kr.e. 922-876 között háromszor következett be erőszakos „dinasztiaváltás”.

²⁹ JHWH-ra a korai időszakban nem is alkalmazzák a királyi címet, csak a királyi zsoltárok: 47, 93, 96-99, és Izajás 6, 5.

megmenti). Gedeon beszédében (Bír 8, 22) JHWH királyi uralmára hivatkozva megtagadta, hogy testvérei felett hatalmat gyakoroljon.

Az 1 Sám 8, 10-18 a király jogait mutatja be dubitatív módon. Az uralkodó kisajátítja a jogokat, ez az eljárási mód viszont összeütközött azokkal az alapelvekkel, amelyeken a régi struktúrák alapultak. A szabad parasztok így rabszolgamunkára kényszerültek. A királyság hivatalával hasonlítja össze a bírákét az 1 Sám 12, 10, amelynek királyság ellenes felhangja van. Ebben a megítélésben Izrael helyes teokratikus rendjének kérdéséről van szó, és a szöveg azt tükrözi, hogy a bírák hivatala a legmegfelelőbb kormányzási forma Izrael számára. Ezeket az ellenérzéseket erősítették fel a királyság idején bekövetkezett kataklizmák.³⁰

A Deuteronomium a királyi hivatalt pusztán a történelmi jelennek tett, zavarból fakadó engedménynek tekinti. A benne található „összefüggő alkotmánytervezet” (Wolff 2001 241) a királyság intézményét demokratizálja (Dt 16,18–18,22). Az intézményi struktúrákat nem a király személyére koncentrálni alakították ki, sőt számos jellegzetes uralkodói feladatkörrel - amelyeket az 1 Sám 8, 20 a királynak tulajdonított - megfosztották. Az igazságszolgáltató hatalmat a lévita papok köréből származó bírák kezébe adták. A katonai stratégia szerepét a papok kapták meg, akik a sereg vezetői lettek. A Tóra mindennapi életben történő értelmezése pedig a próféták feladata volt. Izrael tulajdonképpen uralkodója a Tórán keresztül, melyet a papok őriztek, a próféták értelmeztek, a bírák pedig alkalmaztak, maga JHWH. A király pedig a minta, aki JHWH akarata szerinti életvitelt folytat. A Tóra uralmát ez a hatalommegosztás biztosította, amelynek következtében a hatalmi ágakat funkcionálisan elválasztották egymástól. Ezt erősítette meg az a politikai gyakorlat, hogy királlyá csak a nép közül való választás révén avasználódhatott valaki, akit előzőleg az Úr is kiválasztott. A királyság szokásos uralkodói hatalma ezáltal veszített erejéből, és a „Törvény” a honfitársakat ezzel egyidejűleg (indirekt módon) a király testvéreivé emelte fel. Ez a királyság intézményének forradalmian új felfogását tükrözi, ahol a királyi hivatal alkotmányos ábrázolása miatt érvényesül a „checks and balances” elve.

Izajás a megjelenő Messiást - aki politikai figura - nem nevezi királynak, mert a történelemben még jelenlevő királyok tévelygéseivel az egyetlen igazi „melek” igazságát szegezi szembe. Izajás azért nem fogadja el a királyi méltóságot, mert ő merete kinyilvánítani először, hogy látta „JHWH Cebaót királyt” (Buber 1998 192). A monarchia intézménye kimondott és kimondatlan kritikájának páratlan kicsúcsosodását Eliade (2006) az Ószövetségben Deuteró-Izajásnál fedezi fel, aki az Úr szolgájának (Ebed-JHWH) alakját állította fel példaképül.

³⁰ Izrael (Kr. e. 721) és Júda (Kr. e. 587) államisága megszűnt a helytelen politikai vezetés következtében.

Ezekielnél (40-48. f.) jelenik meg a civitas Dei, amely nagyszabású terv a nemzet helyreállítására, de nem a letűnt dávidi államot tartja szem előtt, hanem az ősi törzsszövetség idealizált képét. Ez egy valódi teokrácia, amelyben a vezető szerep a cádoki papságnak jut, míg a világi fejedelemnek alárendelt jellege van. Isten helytartója már csupán reprezentatív funkciót tölt be. Középpontjában a templom áll, ahová „JHWH jelenléte” visszatér, és örökre ott trónol (Ez 43, 1-7). Ez egy utópista államterv volt, melynek Jeruzsáleme még csak hitben volt meg, mégis ez lett a jövő forrása. A monarchikus uralom helyett a teokrácia és a papok mellett érvel Sirák fia könyve. Jagersma (1991 II.), a következő vizsgált struktúra koncepcióját előrevetítve, kiemeli a főpap alakjának fontosságát Mózes törvénye alapján.

2.3. A „szubnacionális” konstrukció gazdasági és társadalmi determinációja

Jeremiás próféta jelezte, hogy a dávidi ígéretekbe vetett nemzeti bizalom hamis, és a fennálló állam és a királyság intézménye el fog pusztulni. Az állam és a nemzeti teológia Kr. e. 587-ben a pogány babiloni hatalom csapása alatt összeomlott. A nemzeti katasztrófát a próféták az Úr szuverén és igazságos ítéletének tartották és felszólították JHWH népét, hogy bizalmukat ne egy államformába és állami politikába helyezték, hanem álljanak az Úr szava mellé, és így kialakulhat egy új közösség, amelynek sajátosságát Bright (1993) abban látja, hogy már személyes döntésen alapul. Ez volt az egyetlen lehetőség arra, hogy Izrael mint nép fennmaradjon. Ezekiel fogalmazta meg azt a tételt, hogy önálló politikai-gazdasági rendszer, valamint templom és kultusz nélkül is el lehet jutni JHWH-hoz még a fogság földjén is. A régi nemzeti remény továbbra is megmaradt, de a jövő tárgyává vált (Ez 34, 23). Vallásuk találkozott az idegen hatalmak erejével, amely arra készítette az erőtlen zsidóságot, hogy elfogadják a „diva demalchut dina” (Ben-Dor-Pedahzur 2008 228.) teóriáját, amely biztosította az idegen hatalom alatti fennmaradás lehetőségét.

Az asszírok és a babiloniak előírták a deportáltak és a telepések számára az anyaország állami kultuszát, míg a perzsák kultuszpolitikája ennek ellenkezője volt. A perzsák elismerték a birodalomhoz csatolt népek kultikus gyakorlatát, sőt államigazgatási tisztviselőiken keresztül helyreállították azok megbomlott rendjét. Ebbe a sorba illeszkedik be Kürosz Kr. e. 538-ban kiadott dikrona (Ezd 6, 3-5), amely azonban még nem rendelkezik a száműzöttek Júdába történő visszatelepítéséről. A rendelet arra adott felszólítást, hogy a kultuszt újítsák fel Palesztinában. A perzsák Júda fejedelmére, Sesbaccarra bízták a hazatérést, akinek kiadták az elpusztított templom szent edényeit is (Ezd 5, 14-15). A következő lépést a templom felépítése jelentette Zerubbábel vezetésével (Ezd 6, 15). A templom újrāépítésével a zsidó népközösség - mely Izrael igazi maradékának tekintette magát - újra kultuszközösséggé lett. Ez önmagában nem volt elégséges alap Izrael végleges fennmaradásához, mert Júda, amely

nem volt állam, még önálló provincia sem, a szamáriai helytartó alá tartozott. Ekkor azonban még élt a remény, hogy a dávidi birodalom ismét életre kelthető, ezért a próféták JHWH felkentjévé avatták Zerubbábelt (Ag 2, 20; Zak 4, 14). Ezzel ellentétben a Zerubbábelnek tulajdonított hivatás nem járt politikai következménnyel, és az is tisztázatlan maradt, hogy az új templom milyen politikai-gazdasági berendezkedésnek megfelelő funkciót fog betölteni. Malakiás próféta panaszai azt feltételezik, hogy a templom felépülésével megakadtak a közösség szervezésének folyamatai, sőt még a kultikus gyakorlat is eltorzult. Ez annak ellenére történt, hogy Júda teokratikus közösségként élhette életét Jesua főpap és utódai vezetése alatt (Neh 12, 26). A templom felépítésével a zsidók kultuszközösséget alkothattak, de egyre inkább erősödött körükben az a felfogás, hogy a hithűség nem rentábilis (Mal 2, 17).

A revolutív változások Nehemiás személyével kezdődtek a jeruzsálemi viszonyokban. Nehemiás gondoskodott arról, hogy megvalósuljon Júda - mint Szamáriával egyenrangú, önálló provincia - társadalmi biztonsága és alkotmányos konszolidációja. A falak felépítésével képessé tette Jeruzsálemet a védekezésre, és Rad (2000 78.) megfogalmazásában szünoikiszmosszal növelte a város létszámát. Nehemiás lett az új provincia első helytartója, aki megteremtette a gyülekezet, mint népközösség politikai és gazdasági alapját. A kultusz területén lévő viszonyokat is rendezte, és hajthatatlan puristaként viszonyult az újonnan kialakult kultuszközösséghez. Az idegen törzsekből származókat kizárta a gyülekezetből, és a vegyes házasságok felbontására (Neh 13, 1-3. 23-28) kényszerítette a JHWH-hívőket.

A kultuszközösség belső helyreállítását Ezdrás pap fejezte be, aki a perzsa hivatalnokrendszer tagjaként - „az ég Istene törvényének titkára” (Ezd 7, 12) - a zsidók vallási ügyeivel kapcsolatos feladatokat látta el. Ezdrás vitte Jeruzsálembe azt a törvénykönyvet, amellyel kizárólag a templom körül összegyűlő közösség kultikus rendjét akarta szabályozni és helyreállítani. Ez egyrészt magába foglalta a szakrális igazságszolgáltatás kialakítását, másrészt a törvény iránti engedelmességet ellenőrző hatóság felállításával járt együtt. Polgári ügyekkel csak olyan mértékben foglalkozott, amennyiben a szakrális törvény átnyúlt a világi törvény hatáskörébe. Aki az abar-naharai kormányzóság területén a jeruzsálemi kultuszközösséghez tartozónak vallotta magát - tehát zsidó volt - az Ezdrás által hozott törvénynek volt köteles engedelmeskedni. Izrael közösségi életét a törzsszövetség napjai óta a szövetségi törvény szabályozta, s ehhez mindenki lojalitással tartozott. Az izraeli törvény nem államjog volt, mutat rá Bright (1993), hanem szakrális jog, mely elméletileg az állam felett állt.

Ezdrás Izrael második alapítója volt és a törvény alapján újraszervezte a zsidó népközösséget. A Tóra felolvasásával a szövetség megújítását szimbolizálta, amelynek következtében új politikai-gazdasági valóságként jelent meg a zsidóság, ennek legszembeötlőbb jellegzetességét Lohfink (1989) az állami szuverenitás megszűnésében vélte felfedezni. Izrael túl tudott lépni az államon

és a királyságon, ugyanis ez Izraeltól - „JHWH-népétől” - idegen létforma volt, de törzsszövetség restitúciója sem történt meg. Lehetetlenné vált a szakrális liga ősi intézményének újbóli életre hívása, és ez azért volt fájdalmas, mert ragaszkodtak a törzsszervezet és a leszármazás ábrándjához. Ezdrás az új Izrael identitását hozta törvénykönyvében, amelynek alapján új és jól körülhatárolható közösség alakult, amely már nem nemzeti egység, hanem Júda szent maradéka volt. A templom funkciója is megváltozott, többé már nem volt a dávidi ház uralkodói szentélye, sem Izrael népének ősi nemzeti rítushelye, hanem az újonnan szervezett zsidó gyülekezet szakrális, politikai és gazdasági központjává alakult át, amelynek kultusza az egész gyülekezet hitét és felelősségét fejezte ki.

A törvény magyarázatának függvényeként értelmezi Bright (1993), hogy minek tekinthető Izrael, ahol a Tóra a népközösség alkotmányává vált. A Tórát az adott terület felett uralkodó birodalmak³¹ mindig szentesítették, így a zsidók egy olyan jogi helyzetbe jutottak, amelynek révén meghatározható vallási-politikai-gazdasági egységként léteztek, még ha tulajdonképpen nemzeti mivoltuk nem is volt meg. Lohfink (1989) ezt a sajátos politikai formát teokráciaként értelmezi, amely már nem rendelkezett földi királlyal, egyedül JHWH uralkodott felettük, aki a Tórán keresztül gyakorolta hatalmát. Az állam alatti létben a mindenkori nagyhatalom garanciáival a jeruzsálemi templomállam tulajdonképpen altársadalomként jelent meg. Politikailag mindig az adott birodalomnak voltak alávetve, gazdaságilag teljesen integrálódtak, de elismert népközösséget alkottak, amely belső ügyeit a maga Istenének törvénye alapján rendezhette. Izrael ezzel átment a nemzeti létből a törvény szabályozta népközösség, a gyülekezet létébe. Ezt a létformát csak akkor zavarta meg az ismételten megjelenő államiság gondolata és a „nacionalizmus”, ha a Törvény előírásainak betartását a birodalmi kormányzat megakadályozta.

A Deuteronomiumban JHWH akaratának kinyilvánítása egy olyan népet célt meg, amely meghatározott történelmi helyzetben élt, utasításai és ígéretei Izrael történelme egy bizonyos szakaszának kérdéseire vonatkoztak. Ettől fogva azonban JHWH kijelentése már nem a megszólított Izrael éppen fennálló tér- és időbeli helyzetéhez, illetve pillanatnyi állapotához igazodva valósult meg. A törvény az időtől és a történelemtől független abszolút tényezővé vált, és elérte a Rad (2000 80.) által nomizmusnak nevezett szellemi fokot. Az, ami egykor belső igényből jött létre, ekkor olyasmivé lett, ami kívülről lépett szembe az emberrel, és ami újszerű tényezőként nagymértékben meghatározta a kultusközösség fejlődését. Az isteni parancsolat már nem a kiválasztott népet a történelmen átvezető Isten üdvözítő szándékú, a rend létrehozását célzó akarat volt, hanem ettől kezdve a szó teológiai értelmében vett törvénné vált. A Tórában az izraeliták számára átfogó társadalmi, gazdasági rend képe rajzolódott ki, amelynek célja a mindennapok megszentelése

³¹ pl. IV. Szeleukosz (2 Mak 3, 3).

volt, amely egyet jelentett a társadalmi rétegek eltörlésével. A közösség, az „Isten uralmát” tűzte ki célul, tehát a teokráciát, amely minden emberi uralmat tagadott, Bock (2002) meglátása alapján magát az államot is. Izrael kénytelen volt a törvények szolgálatába állni, míg korábban a parancsolatok álltak Izrael szolgálatában. A törvény abszolút rangra emelkedett, és így Izrael - Rad (2000) szerint - elhagyta a történelem terét. JHWH-val fenn álló kapcsolata nem szakadt meg, de miután JHWH akaratát időtlen, abszolút valóságként kezdte értelmezni, szükségképpen vége szakadt az Izraelt magával vivő üdvtörténet folyamának. Izraelnek az Ószövetség idején csak a Makkabeusok korában volt ismét tényleges történelmi tapasztalata, csak ekkor írt valóban történelmet.³²

A fogság utáni időben Izraelre a közösségi szerveződés volt jellemző. Az idegen birodalom, mint megszálló hatalom által állított helytartó mellett a főpap (Ag 1, 1) és a vének tanácsa (Jo 1, 2) vezette a közösséget. Már Zakariás (4, 6) rámutatott arra a rivalizálásra, amely a világi címet viselő Zerubbábel és Jósua főpap között zajlott. A papi osztály befolyásának növekedésére hívja fel a figyelmet Jagersma (1991), amely abból is kitűnik, hogy markánsan a fogság utáni irodalomban jelent meg először. A Nehemiás utáni korszakban a gyülekezet vallási vezetője, a főpap, mindjobban világi fejedelemmé is vált és kialakult a papi arisztokrácia. Ennek következtében új politikai intézmény jött létre, amely egyesítette a vallási, gazdasági és politikai hatalmat. Az új „templomállam” teokráciának tartotta magát, mivel a korábbi királyi funkciót a papok gyakorolták, és az egész nép Istennek elkötelezett, tehát ahogy Bock (2002) rámutat, szent lett. A birodalmon belül Júda, mint egy „autonómiával” rendelkező egyházi állam működött. A vallásos társadalom ideológiájának fő elvét Lohfink (1989) JHWH királyként való értelmezésében látja. Ez elősegítette, hogy a templom hatalmi jelképpé váljon, így szimbolikus szerepe fontosabbá vált, mint a királyság korában volt. A király felszentelési szertartása helyett a pap felkenésének rítusát vezették be.

Jeruzsálem JHWH üdvösséget ígérő igéjének (1 Kir 11, 13) következtében megmaradást és megmenekülést biztosított akkor is, amikor Júda léte már értéktelenné vált JHWH szemében.

2.5. A birodalom, mint integráló gazdasági és társadalmi struktúra

Az impérium a hatalom vagy az uralom egy meghatározott formája, amely Simon (1994) értelmezésében a prekapitalista kor domináns struktúrája. A királyságot, a fejedelmek és törzsi vezetők irányította politikai közösségeket azonban nem tekinthetjük azonosnak a birodalommal. A birodalom - a rendszerelméletek téziseit felhasználva - az államhoz hasonlító komplex társadalmi szervezet, amely az alrendszerek sokaságát egyesíti magában. Nem

³² A Makkabeusok korának következtében kialakult papi-királyság politikai intézményének bemutatását nem tekintem a fejezet feladatának.

kell homogénnek lennie, elég, ha a különböző alrendszerek beilleszkednek a társadalomba. A történelemben a társadalmi alrendszerek határai rendszerint kisebbek, mint az állami szervezeté, illetve legfeljebb éppen akkorák. A birodalom nem más, mint egy állam társadalmi alrendszerei közül némelyek kivetítése más államokra vagy térségekre. Erről tanúskodik Náhúm könyve (3, 16), amelyben olvashatjuk, hogy a kalmárok és a hadsereg mindig együtt terjeszkedtek. A birodalom tehát valamely állam közvetlen uralma idegen területek felett, oly módon, hogy e területeken a társadalmi szervezet bizonyos alrendszereit az anyaországé alá rendeli. A katonai és a gazdasági alrendszer extrapolációja nélkülözhetetlen a birodalomnak, hiszen pusztá létét az adórendszerének és az ezen alapuló redisztribúciónak köszönheti. A birodalmi szervezet mindig erőszakot jelent, mert a létfontosságú erőforrások feletti rendelkezés saját területen kívüli centralizálása önmagában véve is erőszak. Az adóalap optimalizálása permanens katonai jelenlétet igényel, amely minden birodalom esetében feltételez egy korlátot, a szükségképpen fennálló actio radius-t. A hatósugár vége következhet a humán és anyagi természetű erőforrások végességéből, vagy az adott találkozási helyen egy hasonló erőforrások mozgósításával bíró potencia megjelenéséből. Mindez még erőteljesebb formában jelentkezik két birodalom találkozásánál, amely vagy egy „gyepű” rendszer, egy úgynevezett senki földje létrejöttéhez vezethet, vagy ebben a puffer zónában, ahogy már Altheim (1962) klasszikusnak számító művében leírta, a szövetségépítés diplomáciája jelenik meg a vazallus államok rendszerével. Az „ígéret földje” lakói, többek között a zsidóság éppen ilyen ütközőterületen élték az életüket évezredekken keresztül.

Náhúm próféta (3, 4-6) és a Jelenések könyve (17. f.) a birodalmat „ringyóként” mutatja be, és elismeri, hogy varázsereje van, amely azt jelenti, hogy nemcsak hódít, hanem csábít is. Ezért szolgálták kollaboránsok a birodalmat, és segítettek abban, hogy ráépüljön a helyi társadalomra. A 2 Kir 18, 31-32 ezt a helyzetet mutatja be Jeruzsálem ostrománál, ahol a birodalom főpohárnoka héberül beszél Júda királyának és népének, és a gazdaságilag kifizetődőbb élet reményességét próbálja felkelteni a védőkben.

Az Ószövetség Komoróczy (1992 b. 139.) értelmezésében Asszíria történetén keresztül mutatja be a birodalmi integráció három fokozatát:

1. A katonai akció célja a zsákmányszerzés és a meghódoltatás. A győzelemnek azonban nincsenek a gazdaságra és a társadalomra irreverzibilis következményei.
2. A helyi uralkodó eltávolítása - kivégzés, fogság - és helyettesítése a királyi család egy másik tagjával, aki hűségeskütt tett, és adót fizetett a birodalomnak.
3. A hadsereg újjászervezte az országot, helytartót nevezett ki és a birodalom tartományai közé sorolta, ezzel a közigazgatás részévé tette.

Ez a minta azt mutatja, hogy a birodalomtól való függés centripetálisan fokozatokba rendeződik. A dependencia első fokozata a birodalomtól

legtávolibb országok helyzete volt, míg az utolsó a hatalmi centrumhoz legközelebb állóké. Asszíria és Babilónia birodalmi logikája a népesség deportálása és diszlokációja volt, amelynek következtében a birodalom igazi „melting pot” lett, míg Perzsia ezt a gyakorlatot türelmes politikájával nem követte.

Izrael és Júda prófétái beszéltek a gonosz birodalmak bukásáról, de próféciájuk nem politikai és gazdasági, hanem teológiai volt, ami kinyilvánította, hogy JHWH hatalma a legerősebb. Ezek a prófétai beszédek (Ozeás, Jeremiás) valójában sokszor Izrael és saját vezetőik ellen szóltak.

Habakuk próféta a káldeusokban (babiloniak) a jövő világbirodalmát látta, de csalódottan jegyezte meg, hogy nem lett javulás az erőszak és az igazságtalanság tekintetében. Jeremiás programja birodalmi orientációjú, de nem volt a babiloni párt embere. A meghódolást hirdeti, de mint politikát, hangsúlyozza Komoróczy (1992 d.). Jeremiás olvasatában a birodalom uralkodója, Nebukadnezár csupán JHWH szolgája (Jer 25, 9). Számára a konfliktus nem Júda versus Babilon, hanem Júda versus JHWH. Kifejezi azonban azt is, hogy a történetileg esetlegest nem lehet egyetemes normává tenni, és a meghódolni vagy ellenállni bináris kódja közül hol az egyikre, hol a másikra van szükség. Nem Bábel uralmát akarta, hanem népének megmaradásáért küzdött. Babilont JHWH eszközének tekintette, de nem megoldásnak. Ezért utasította vissza a babiloni testőrparancsnok kitüntető ajándékát. Jeremiás levele (29. f.) a charta a galutban élő JHWH népe számára, és felszólítja őket, hogy részt kell venniük a birodalom életében, hogy az prosperitást tudjon felmutatni. Jeremiás elképzelésében Komoróczy (1992 a.) nem a zsidó identitás feladását látja, hanem a stratégia-váltást.

Deutero-Izajásnál az Úr felkentje Cirusz (Iz 45, 1) a Perzsa Birodalom uralkodója, aki legyőzi Babilont. JHWH birodalmi felkentjének feladata a népek felszabadítása a szolgaságból, de mind a népeknek, mind Cirusznak meg kell ismerniük az Urat (Iz 45, 22). A szerző művének második felében Cirusz alakja háttérbe szorul, Buber (1998) ennek okát abban véli felfedezni, hogy a király rosszul hajtotta végre az isteni tervet. A politikailag és gazdaságilag elnyomott népek között az örökséget már Ebed-JHWH-nak kell szétosztania, amelynek következtében Isten birodalma eljut a föld határáig (Iz 49, 6).

A Prédikátor könyve Jagersma (1991 2.) értelmezésében a fennálló politikai, társadalmi és gazdasági viszonyok elfogadására hív fel, és az ellenállást haszontalannak tartja. Elutasította az uralkodó kritikáját (Préd 8, 2-4; 10, 20), és a birodalommal szembeni küzdelmet azért is feleslegesnek érezte, mert társadalmuk politeista volt, így a tolerancia versus türelmetlenség ellentétet nem ismerte.

Dániel könyve a birodalmakat úgy írja le, mint egy különös állóképet, amit az Isten országa - a hegyoldalról emberi kéz érintése nélkül leszakadó sziklaként - porba dönt. A birodalmakat jelképező négy vadállat a tengerből emelkedik ki (Dán 7. f.), amely a társadalmi káoszt szimbolizálja és rámutat

mulandóságukra. Az Isten országa reprezentálja ezek ellenképét, amely egy új szimbolikus alak, az ég felhőin keresztül érkező Emberfia képében jelenik meg. Bock (2002) ebben már egy új társadalom és egy új, abszolút birodalom vízióját ismeri fel, amelyben Isten uralma valósul meg. A könyv arra is figyelmeztet, hogy a birodalomban való lét az identitás megőrzését felszámolhatja. Ezt tükrözi, hogy a királyi udvarban nevelkedő zsidó ifjak eredeti theophorikus neveit megváltoztatták azért, mert azt remélték, hogy ez identitásváltással fog járni. A szerző megmutatja, hogy miben lehet asszimilálódni és miben nem. Felállítja a részleges alkalmazkodás és részleges elzárkózás modelljét. Ezt tükrözi az előkelő származású Dániel próféta sorsa, akit Júdából Nebukadnezár király parancsára Babilonba hurcoltak (Dán 1. f.). A próféta egy teokratikus társadalomból hirtelen az abszolút monarchiába került, ahol egy politeista, pluralista társadalmat talált. Ezután következett egy másik váltás, amikor a méd-perzsa Dáriusz király legyőzte Babilont (Dán 5. f.). Ezzel Babilon számára jött el a rendszerváltás ideje, Perzsia ugyanis alkotmányos monarchia volt, amelyben a törvényeket a királynak is be kellett tartania (Dán 6, 9-10). Dániel mind a két birodalomban befolyásos státust töltött be a hierarchián belül, de semmilyen körülmények között nem felejtette el, hogy létezik abszolút teremtő Isten.

Az ókori keleten a szarv a hatalmat és az erőt szimbolizálja. Dániel könyve (8, 21) a világ egyik legnagyobb hódítóját, Nagy Sándort ezért ábrázolja „kecskebakként”. A legyőzött méd-perzsa birodalmat is kétszarvú kosként tünteti fel Dániel könyve (8, 7). Nagy Sándort, akit Jupiter Amon fiának tartottak, a pénzérméken szarvval jelenítettek meg. Dániel könyvében Nagy Sándor hatalmas uralkodó, de „ereje teljében letört a nagy szarva” (8, 8) szófordulat érzékelteti, hogy a 33 éves korában elhunyt uralkodó valamiért nem tudta beteljesíteni küldetését.

Judit és Eszter könyve is felteszi a kérdést, hogy a világbirodalmat meg lehet-e nyerni Isten ügyének, és hasonló konklúzióra jut, mint Dániel.

3. AZ ISTENI NORMA A TÁRSADALOMBAN ÉS A GAZDASÁGBAN

A Biblia szövegrészei alapján a vallás, a társadalom és a gazdaság imperatívuszokban megjelenő relációját elemezzük. Az isteni normához vagy az állami törvényhez való lojalitás problematikája kerül bemutatásra. Az engedelmesség anomáliáit, illetve az imperatívuszok közötti harc esetleges kibékíthetlenségét vizsgáljuk.

3.1. A szakrális szféra konfrontációja a társadalmi és gazdasági prioritásokkal az Ószövetség világában

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

A próféták hivatását Hentschel (2008) az angyalok szerepköréhez hasonlítja, ugyanis az információ közvetítésénél a „hírnök-formulát” használják. A prófétai üzenet teológiai erejét az adja, hogy a transzcendens Isten emberi szóval nyilatkozik meg. Társadalmi legitimitációja azonban a látensségből adódóan visszafogott erejű maradhatott. A Kr.e. 9. századtól a 7. századig tartott a belső felbomlás kora, amelyben a politikai és a gazdasági élet öncélúvá és önállóvá vált, ennek következtében a JHWH-hit hátrányos helyzetbe került. Ezzel a tendenciával szemben lépett fel a prófétai mozgalom, amely JHWH szuverén rendelkezési hatalmát hirdette az Izrael életének keretét képző társadalmi és gazdasági terület felett. Az Izrael politikai biztonságának megteremtésére irányuló törekvésekkel kerültek szembe, különösen a diplomáciával és a fegyverkezési politikával. Az 1 Kir 20. fejezetében (a Kr.e. 9. században) a prófétaság és a hadvezetés közti együttműködést tárja elénk a szerző, amikor még a próféta adta a parancsot a támadásra, sőt meghatározta, hogy kik vonulhatnak harcba elsőként. A karizmatikus mozgalom és az állami instanciák közötti együttműködés hosszú távon a megalkuváshoz és a hivatalos prófétasághoz vezetett. Az állam pedig fokozatosan professzionalizálta a hadsereget, és kiszorította belőle az államhatalmon kívüli komponenseket. Az igazi prófétát jelölő „Izrael szekere és fogata” (2 Kir 2, 12) kifejezés alapján viszont látható, hogy a prófétaság egyértelműen szembe helyezkedett a hadvezetés technikai, gazdasági szekularizációjával. Izrael valódi védelme nem lehet más, mint a próféták karizmája. Ez a polemikus elkülönülés az állami és szakrális hivataloktól a 8. századtól kezdve a valódi prófétaság sajátossága lett. Buber (1998) a nábit új társadalmi státuszát úgy fogalmazta meg, hogy ha a próféta nem akart udvari hivatalnok lenni, akkor az államhatalom nélküli

ellenzék soraiba kényszerült. Ez veszélyes vállalkozásnak bizonyult, ugyanis Isten igazsága, amelyet a prófétának hirdetni kellett, ellentétben állt azzal, amit az udvar - és sokszor a nép - hallani akart.

Semajá és Ahijjá viselkedéséből kitűnik, hogy a próféták a törzsszövetségi hagyomány gondolatvilágában éltek, és azt az izraeli óhajt fejezték ki, hogy ha kell, az ország revolúció által térjen vissza a régi rendhez (1 Kir 12, 21-24). Az északi rész prófétái Sámuel szellemében a dinasztiaalapítás elleni harcot képviselték. Ez vezetett az északi állam legsikeresebb uralkodóházával való konfrontációhoz is. Az Omri-ház királyai - akik a megfontolt kiegyenlítődés és a tolerancia politikáját vezették be - sikeres gazdasági és külpolitikai törekvéseik ellenére válságot idéztek elő valláspolitikájukkal. Világra való nyitásuk „mini-nagyhatalommá” (Komoróczy 1992c. 193.) tette Izraelt, de mindez a szoros értelemben vett nemzeti hagyományok sérelme árán történt. Acháb felesége, Izebel - tiruszi király leánya - Baalnak templomot építtetett Szamáriában, a fővárosban (1 Kir 16, 32). Valójában ez nem jelentett valójában mást, minthogy Acháb szövetségekötése paritásos szerződés volt, és a kultusz volt kapcsolatuk szimbolikus reprezentációja. Ez önmagában nem volt kirívónak számító eset az ókorban, de az már igen, hogy a király felesége téríteni is kezdett. Acháb JHWH-hívő maradt, de az udvar és utódai elpogányosodtak, a pogány kultusz papsága pedig állami dotációt kapott. Izebel valláspolitikájába nem fértek bele a rigorista JHWH tisztelők, ezért üldözni kezdte őket. Ennek következtében az izraeliták többsége „kétfelé sántikált” (1 Kir 18, 21), sőt még a próféták egy része is megingott, és csak azt merték artikulálni, amit az uralkodó hallani szeretett volna (1 Kir 22, 1-28). A JHWH prófétáknak egy olyan, merőben új veszéllyel kellett szembenézniük, amilyen-nel eddig sohasem találkoztak: JHWH akaratának hirdetéséért bűnhődés járt. Ekkor fordult szembe az államhatalommal Illés (és Michajehu) próféta, aki az ősi mózesi hagyomány megtestesítője volt Izraelben. Illés protest-akciókba kezdett és szent háborút hirdetett Acháb király és pogány istene ellen. Megölette Baal prófétáit azokkal az izraelitákkal együtt, akik hódoltak Baal előtt, és vak gyűlölet vezette az idegen kultúrával szemben. Illés fundamentalistaként lépett fel egy hagyomány belső logikáját követve, és ez azáltal vált végzetessé, hogy politikává és vallási normává, tehát programmá alakult. Buzgalmának tárgya - JHWH - egyben több is volt, mint politika. Izebel jól látta: mindaddig, míg ilyen revolútív szándékú emberek élnek, lehetetlen a megbékélés az államhatalom és az alattvalók között. Illés munkáját tanítványa, Elizeus és a prófétakörök folytatták, akik a szövetségi törvények szellemében bírálták a királyi hatalmat és beavatkoztak a politikai életbe. Ellenállásuk az Omri-ház bukásához vezetett (2 Kir 13, 14), amikor is forradalmat robbantottak ki Jehu hadseregpáncsnok vezetésével. Az államcsíny után a fővezért Elizeus próféta közreműködésével és a hadsereg beleegyező közfelkiáltásával tették királlyá, betartva a hagyományos karizmatikus formát.

Rad (2000) a politikát a nagy- vagy íróprófétáknál látja relevánsnak a hit számára. Nézőpontja szerint azt állították, hogy JHWH megjelenését és végső döntéseit éppen a társadalmi-gazdasági eseményekben lehet felismerni. Az állam vezetői ezzel ellenkezően saját isteni megbízatásukat akarták szublimálni, és Isten teljhatalmú fiaiként jelentek meg. A hagyomány arra utal, hogy a nagy próféták ez ellen protestálva a vádló szerepében léptek fel, és Isten ítéletét a királlyal szemben is kihirdették (Oz 7, 3; Ez 1, 22; Jer 22.). A politikai szempontok alapján sikeresnek tartott II. Jeroboám (Kr. e. 786-746) és Uzijja (Kr.e. 783-742) uralkodók kivívták Ámosz és Ozeás bírálatát a társadalom dezorganizációja miatt. Mindkét királyságot éles osztálytagozódás jellemezte, és ezzel karöltve jelent meg a vallásosság romlása. A kultusznak - pogány mintára - már csak az volt a funkciója, hogy a szertartásokkal és az áldozatokkal kiengesztelje az istenséget és biztosítsa a status quot. Az állami kultusz papsága állami tisztségviselőnek számított, a prófétai rend tagjainak többsége pedig az állam érdekeinek szolgálatába állította hazafias buzgólkodását. Izrael és Júda bizakodóak voltak, ennek alapját a nemzeti erőbe vetett hit, valamint a JHWH ígéreteibe helyezett bizalom jelentette. A vallásos hit azonban belül visszajára fordult, így a nagypróféták közvetítő instanciaként jelentek meg JHWH és Izrael között. A Dt 28, 15-ben elhangzó ige és a történelmi beteljesedés megfelelésén dolgoztak. Ennek szellemében szakítottak az államot megalkuvóan szolgáló prófétai közösségekkel, amelyeket korrumpálhatónak tartottak.

Az írópróféták valójában sohasem vonták kétségbe igazán a királyság, a papok vagy a bírák hivatalának legitimitását és szükségességét, csak sokkal komolyabban vették ezeket a JHWH akarata eszközeként tartott hivatalokat, mint azok, akik ebben az időszakban birtokolták őket. Az írópróféták (Ámoszsal és Ozeással kezdve) elődeiktől eltérően nem tüzeltek lázadásra az államhatalom ellen, hanem meghirdették az „Úr napját”, amely Izrael sorsa, és ez nem jelentett mást, mint az ország pusztulását. Nemzetük bűneit a szövetségi törvény szellemében hangoztatták, de ezt az állam lázadásként aposztrofálta, mivel szembeszálltak a hatalommal és befolyásolni akarták a politikát, ezáltal a gazdaságot is. Itt mutatkozott meg, hogy nem az ősi mózesi kontraktus, hanem az Úr Dáviddal kötött szövetsége volt a júdai királyság teológiai és alkotmányos alapja. A két egyezmény között feszültség húzódott, mert az erkölcsi parancsok ugyan kötelezték a királyt (Zsolt 72), de az isteni ígérek bizonyosak és feltétel nélküliek voltak (Zsolt 89, 1-4). Identifikációjuk is bosszantotta az állam vezetőit, mivel a nagypróféták önmagukat a karizmatikus bírói tiszt folytatóinak vallották, amely egy politikai-kormányzói funkciót takart. Az Úr mennyei királyi udvarának közvetítői voltak, a földi világ feletti uralmának megbízott képviselői. Kötelességük volt az uralkodókat emlékeztetni arra, hogy Izrael igazi ura JHWH, akinek kijelentett akarata bizonyosságában ítélik meg és térítik helyes útra az államhatalmat. A 8. sz. közepére már nem csak az uralkodó, hanem a rossz vezetés következtében az

egész nemzet fellázadt JHWH uralma ellen. Az ország politikája mindig az éppen hatalomra került párt partikuláris érdekei szerint alakult, így az önzetlen és közös érdeket szolgáló politikai és gazdasági cselekvés eltűnt (Oz 7,1-7). Ennek következtében szigorúbb figyelmeztetésre volt szükség, ezt mondták ki a nagypróféták. Ítéletük alapját az a meggyőződés képezte, hogy JHWH Izrael hűbérura. Elutasították azt a felfogást, hogy Izrael a kultusz révén lett JHWH népe és nevelésesnek tartották azt a hamis elképzelést, hogy JHWH aprólékos kultuszi szertartásokért cserében köteles megvédeni és jólétet biztosítani nemzetének (Iz 1, 10-20). Egész próféciajuk JHWH szövetségének mélységes megértéséről tanúskodik. A próféták által JHWH, mint vádló és bíró perbe hívta lázadó hűbéresét és népét.

A nagypróféták minden esetben bíráltak olyan diplomáciai lépéseket, amelyek olyan szövetségekötést vontak maguk után, ami a JHWH-ba vetett bizalom elvesztésének kifejezése volt. Buber (1998 190.) ezt „teopolitikai realizmusként” definiálja, amely nem tette lehetővé, hogy próféciajukat pusztán „vallási” kérdéssé légiessék. Izajás ezért utasítja el az asszírok elleni kontraktust, amelyet Júda és Egyiptom kötött az egyiptomi istenek nevében (Iz 28, 15). Júda válasza ugyanis a külső fenyegetettségre sohasem találta meg az arany középutat, és ez deficites vallásosságából volt levezethető. A próféták tiltakoztak az ellen, hogy a stratégia két elhibázott alternatívában merült ki, egyrészt a vak és fanatikus bizalomban, amely öngyilkos lázadással volt egyenlő, másrészt a gyáva, hitetlenségből fakadó behódolásban. Izajás és Mikeás nem fogadták el a feltétel nélküli isteni ígéreteket, hanem összhangba hozták a Sinai szövetséget a Dávidnak adott ígérettel. Júda birodalmak általi megfenyítését az Úr művének tartották, ami pedagógiai célzatú volt. A próféták megadták a nemzeti remény tiszta értelmezését. Ebből azonban Bright (1993) szerint a politika csak annyit fogadott el, hogy az ország bűnhődött, de mindörökre fennmarad. Sion sérthetatlensége vak dogmává lett, amivel életveszélyes volt szembehelyezkedni (Jer 26. f.).

A próféták és az államhatalom között akkor is törés alakulhatott ki, amikor egy uralkodó a JHWH-hit érdekében reformokat vezetett be. Jozija a király és a nép ünnepélyes szövetségekötésével a megtalált törvénykönyvet az állam alapnormájává tette, amelyhez az ország politikájának és gazdaságának alkalmazkodnia kellett. Jeremiás ezért a királyt az „igazság emberének” nevezte, de amikor rádöbrent, hogy a reform megelekedett külsőséges intézkedésekkel és elsődleges funkcióját politikainak értelmezte, éles bírálattal illette (Jer 6, 16-21). A reformok legfőbb célját a politikai elit hatalmának és befolyásának növekedésében látta (Jer 7, 1-15). Jozija ugyanis nem állami törvényt hozott, amikor a deuteronomiumi törvényt az állam alkotmányaként kihirdette, hanem az államot az Úrral kötött szövetség törvényének megtartására kötelezte. Az uralkodó azáltal, hogy a reformot csak a nemzet biztonsága feltételének tekintette, a hamis béketudatot és Bright (1993) szerint a szélsőséges nacionalizmust erősítette. Jeremiás nem értett egyet azzal, hogy a

mózesi szövetség a dávidi szövetség szolgálóleányává redukálódott, amelynek következtében a törvényre épített teológia önmaga torzképe lett. A törvény külső teljesítésével az isteni védettség automatikus megszerezhetőségének hamis víziója jelent meg, a próféta ezért az egész reformot tévedésnek tartotta (Jer 44, 17). Az államhatalom nem tolerálta Jeremiás véleményét, és a királyság illetve a templom pusztulásáról szóló próféciái miatt üldözte őt (Jer 15, 10; 17, 18). A hatalom a politikai véleménykülönbséget kriminalizálta, holott csak a nézetek ütköztek meg. A döntés monopolizálása a másként gondolkodás kizárásával járt, amelynek következménye Komoróczy (1992 d.) interpretálásában Jeremiás fokozatos marginalizálódása lett. Két eltérő politikai princípium összecsapásánál a hatalmi establishment kerülhet ki győztesen. Jeremiás szilenciumot kapott, amikor kitiltották a templomból, megfosztották ugyanis a nyilvános szolás intézményes formájától. Ezért kellett a gesztusmetaforákhoz nyúlnia (Jer 13, 1; 18, 1), és új politikai megnyilvánulási formaként egyszemélyes politikai happeningeket rendeznie (Jer 19, 1; 28, 12). Jeremiás így teremtette meg mondanivalójához a második nyilvánosságot.

A vallás, a gazdaság és a politika viszonyában a perzsa korszak optimálisnak számított. Nehemiás helytartó és Ezdrás pap - vallási reformátorként - hűséges volt mind JHWH-hoz, mind az uralkodóhoz. A birodalmon belüli zsidó gyülekezet csak akkor fordult a politikai hatalom ellen, ha a kormányzat megsértette „autonómiájukat”, és valamiféle communis opinio megteremtésére törekedtek. IV. Antiochusz Epifánész (Kr. e. 175-163) szeleukida uralkodó alatt következett be a súlyosabb pengeváltás az államhatalom és a vallás között az Ószövetség ideje alatt. Valójában ezt a konfliktust sem pusztán vallási kérdések generálták, hanem gazdaságiak is. A szeleukida uralkodó politikáját az apameai békekötésből³³ levezethető válság határozta meg, aminek következtében templomfosztogatásokat végzett (1 Mak 1, 17). A szakrális központok az ókorban több funkciót tölthettek be, nemcsak szentélyek voltak, hanem bankként is működtek. Ehhez társult, hogy az uralkodó magát Zeusz látható megnyilvánulásának (theosz epifánész) tartotta, ezért - a hellenista uralkodóktól mindig követelt - isteni előjogra tartott szert. A vizályt tovább mélyítette, hogy Jeruzsálemben helyőrséget építtetett (az un. Akrát), amely görög polisz jogot kapott és külön alkotmánnyal rendelkezett. Ennek következtében Jeruzsálem a polisz része lett, a templom pedig a szentélye, ahol JHWH-t Zeusszal azonosították és királykultuszt végeztek (2 Mak 6, 2). IV. Antiochusz a zsidó Istent, a „menny Istenét” akarta azonosítani a görög pantheon főistenével, s ezzel a zsidó vallást birodalmi politikája eszközévé kívánta tenni. Dekrétumával (1 Mak 1, 41) az volt a célja, hogy a birodalmon belüli diffúz szokásrendszert kanalizálja és integrálja. A kísérletre az érintettektől különböző válaszok érkeztek, a hellenizáltak elfogadták a királyi

³³ A Nagy Antiochusz rómaiakkal vívott vesztes háborúját 190-ben lezáró szerződés többek között óriási hadisarcot rótt ki a Szeleukida Birodalomra.

rendeletet, míg mások passzív ellenállásba kezdtek. Az utóbbiak inkább meghaltak, mintsem a törvényt megszegték volna. Dániel könyve mutatja be ezt a helyzetet, és a törvényhez való hűséget példaként állítja, az elhunytakat pedig az örök élettel vigasztalja (12, 1-4).

Teljesen más alternatívát választottak a Makkabeusok, akik fegyveres felkeléssel reagáltak a királyi rendeletre. Ezen lépésükkel nem maradtak magukra, mert csatlakozott hozzájuk a haszidok mozgalma (1 Mak 2, 42), akiknek célja a Tóra szerinti élet volt. Jagersma (1991 2.) felhívja a figyelmet arra, hogy katonai ellenállásuk a vallásos élet újbóli zavartalan gyakorlásakor megszűnt. A gerillaharcosok azonban saját törvényeikkel is konfrontálódtak, és az önvédelemre vonatkozóan „egy időre” felfüggesztették a szombat törvényt (1 Mak 2, 29-41). Az ellenállás eszkálálódott és szabadságharccá vált, amelynek következtében a Makkabeusok bevonultak Jeruzsálembe, s ez ismételtén meghozta a zsidók vallásszabadságát és politikai önkormányzati jogát. A Makkabeusok törekvéseiben azonban a politikai-gazdasági hatalom elnyerése lett a fő program, és a vallást csak saját terveik megvalósítására használták fel. Ezt tükrözi a hanuka ünnepének elrendelése, amely az első olyan megemlékezés az Ószövetségben, amelyet emberek (Júdás) elhatározásából vezettek be, és ezzel hellenista szokást vittek be a zsidóság életébe. A Makkabeusok közül Simon már örökölhetően birtokolta a főpap, fejedelem és hadvezér címet (1 Mak 14, 35), szakítva azon vallási hagyománnyal, hogy a főpap csak Cádok családjából származhat.³⁴

3.2. Az Újszövetség képe: a transzcendens normák érvényesülésének lehetősége egy birodalom gazdasági és társadalmi szisztémájában

Jézus működésének időszakában Palesztina területének nagy része Szíria római provinciához tartozott, és egy procurátor kormányozta (Poncius Pilatus Kr. u. 26-36.). A Messiás nyilvános színrelépése Tiberius császár uralkodásának 15. évében kezdődhetett (Lk 3, 1), és mindössze két-három évig tartott, munkájának kontinuitását tanítványai és a szakrális erők biztosították. Galilea és Perea Heródes Antipas (Kr.e. 4.-Kr.u. 39.) tetrarcha, míg Iturea és két másik kisebb terület Fülöp tetrarcha (Kr.e. 4.-Kr.u. 33.) uralma alatt állt. Caligula császár jóindulatának köszönhetően I. Heródes Agrippa újra egyesíthette Júdeát és Szamáriát, és megkapta egész Palesztina királyának címét (Kr.u. 41-44.). A Római Birodalom vazallus királyaként így Palesztina független lett Szíria római provinciától. Agrippa halála után Palesztina ismét egy procurátor irányítása alá került és provinciává vált. II. Agrippa (Kr.u. 49-92.) ugyan megkapta a jeruzsálemi templom felügyeletének és a főpap kinevezésének jogát, de Palesztina királya már nem lehetett.

³⁴ Igaz, tartalmazott egy olyan megszorítást, hogy a címet csak addig viselheti, amíg igaz próféta nem támad Izraelben.

A római impériumban a zsidók a *religio licita* helyzetét élvezték, amely magába foglalta a vallási automómiát és hitbéli kérdésekben a joggyakorlás hatalmát. Belső kormányzatként működött a Szanhedrin, amelynek vezetője a rómaiak által kinevezett főpap volt, és tagságát a felső papságból kikerülő szadduceusok és a farizeusok (írástudók, vének) alkották. Illetékességi köre vallási területen a törvény magyarázata és alkalmazása, de funkciói körébe tartozott a vallási jogszolgáltatáson kívül a profán is. Korlátozott politikai, gazdasági hatalommal is rendelkezett, amelyhez szüksége volt a *procurator* jóváhagyására. Többek között a császárnak fizetendő közvetlen adókért is ez a testület volt felelős. Ezek közül a *tributum capitis* keltette a legnagyobb ellenállást (Jézust is erről kérdezték). A zsidóság és Róma kapcsolatát Caligula császár uralkodásától fokozatosan elrontották a császárkultusz elvárásai. Egyre markánsabb fellépéssel találkozhatunk a vallási alapon szerveződő, revolutív fegyveres mozgalmak esetében. Gyűjtőnévként a zelóták kifejezést használhatjuk, és Kr.u. 6-ban galileai Júdás irányításával kezdik el Róma-ellenes tevékenységüket. A legszélsőségesebb nézeteket vallók a politikai motivációjú gyilkosságokat is végrehajtó *sicariusok* voltak. Célkitűzésüket röviden így adhatjuk vissza: Isten uralmának fegyveres erővel való megvalósítása a földön.³⁵

Jézus a hegyi beszédben hirdette ki társadalmi rendjét (Mt 5, 1-7; Lk 6, 20-49), amelynek lényeges komponensei az erőszakról való lemondás és minden politikai viszony elutasítása önmagától. Jézus nem hozott létre politikai, gazdasági struktúrát saját közösségének, nem alkotott intézményrendszer életre hívására vonatkozó jogi szabályokat. A következő szavakkal még a bírói hatalmat is elhárította magától: „Ember, ki hatalmazott fel rá, hogy bírótok legyek és elosszam örökséteket?” (Lk 12, 14). Zebedeus fiainak kérésére (Mk 10, 35-45) kifejtette, hogy nem földi teokráciát akar, hanem „Isten Népét”, amely kiválasztottsága és elhivatottsága révén a világ erőszak- és uralomvágyó társadalmaival éles ellentétben áll. Az Újszövetségben koherens képet lát Horgan (2003), és Krisztust minden fejedelemség és uralom forrásának tartja, aki Emberfiaként (Mk 13, 26) a hatalom igazi birtokosa.

A birodalomnak való adófizetés témájában Jézus egy provokatív kérdésre tett feleletében (Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Lk 20, 20-26) nyilatkozott meg. Az adófizetés ténye Viviano (2003) szerint azt jelentette, hogy elismerik az idegen, pogány uralmat Izrael felett, amely a dénáron szereplő feliratból is következett: „Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus”³⁶. (Harrington 2003 83.) Jézus válaszával - „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené!” (Mt 22, 21) - elfogadta az államot és az adott gazdasági struktúrát, ahogy van, mint két rossz közül a kisebbet. A nagyobb rossz ugyanis az anarchia lenne. Nem akceptálta viszont az állam igényét arra,

³⁵ Bock (2002. 137-157.), Jagersma (1991 .2. 83-100.)

³⁶ „Tibériusz császár, az isteni Augusztusz fia, hatalmas főpap.”

hogy isteni eredetűnek tartsák.³⁷ Abban az esetben, ha Jézus negatív módon reagál, forradalmárnak látszott volna, olyan valakinek, aki veszélyt jelenthet a Római Birodalom számára. Amennyiben Jézus pozitív választ ad, a Rómával való együttműködés miatt hitelét veszítette volna a vallásos zsidók szemében. Jézus reagálása mégis pozitívnak tekinthető, de hitelvesztés és blaszfémia nélkül; rendezni kell a kormánnyal szembeni anyagi kötelezettségeket, mert az érmék, amelyekkel az adó fizetendő, a császár tulajdonába tartoztak. Harrington (2003) elemzése azt tükrözi, hogy a fejadó (kensos, census) ellen a zsidók közül a zelóták akartak fellázadni. Jézus hasonlóképpen jár el a Szanhedrin adószedőivel kapcsolatban is, bár nem ért egyet a templomadó intézményével, természetfeletti körülmények között mégis megfizeti az egy sztatért (Mt 17, 24 - 27).³⁸

Lukács (20, 20 - 26) evangéliuma arra buzdít, hogy rendezni kell a kormánnyal szembeni anyagi kötelezettségeket, és lojálisan kell eljárni az adófizetés kérdésében. Mindezekon túl Lukács evangéliuma a szociális gondoskodás társadalmi és gazdasági mintáját tartalmazza, amely görbe tükör Róma normái felé. Jézus erőszakmentes társadalmi változást és a hamarosan elérkező Isten országát várta. Életével kifejezte azonban azt is, hogy amit Isten kért, az prioritást élvez az állam politikai és gazdasági igényével szemben. Amennyiben az evangélium kontextusába helyezve vizsgáljuk meg az adófizetésről szóló tanítást, Karris (2003) szerint kitűnik, hogy a császár csak olyan területeken számíthatott lojalításra, ahol működése megfelelt annak, amit Isten kívánt. Ez abból a szempontból megfontolandó, hogy Jézus Pilátus előtti tárgyalása folyamán a vallási vezetők visszautaltak erre az epizódra, és azzal vádolták, hogy tévútra vezette az embereket tanításával.

Az Újszövetség számos része³⁹ a polgári hatóságok iránti kötelezettségekre hívja fel a figyelmet, és azok teljesítésére szólítja fel az embereket. Ezek a rendelkezések nem korlátozódtak a keresztényekre, ugyanis még Róma birodalmi uralma is Istentől származott. Pál az Atyát jelölte meg, mint annak a jólétnek és békének forrását, amit a római császári hatalom hozott. Ezt a tételt hangsúlyozza Péter apostol első levele (2, 13-17) azáltal, hogy minden emberi intézményt Istentől származtat. Wild (2003) a keresztények lojalitásánka hangsúlyozását látja az uralkodó egészségéért és az állami intézményekért folytatott imájában (Tim 2, 2-4), amellyel azt a reményt fejezték ki, hogy ezek a hatóságok is eljuthatnak az „igazság” ismeretére. Igaz, ez az ima nem patrióta szempontok miatt valósult meg, hanem a hatóságok részéről történő vegzálast

³⁷ A Jelenések könyvének 13. fejezete kifejti, hogy az állam diabolosszá is válhat.

³⁸ Korszakunkban négyféle adót különböztethetünk meg: 1. polgári adó; 2. a templom fenntartására szolgáló vallási adó; 3. Kr.u. 70-től Jupiter Capitolinus római templomát támogató adó; 4. a mainstream iskolától eltérő, rivális jamniai iskola támogatására szolgáló „adó”, amely a más gondolkodású zsidókkal való szolidaritás jele.

³⁹ Rómaiakhoz írt levél (13, 1-7), Filippieknek írt levél (1, 27), Péter apostol első és második levele (1 Pét 2, 13-17; 2 Pét 2, 19), a lelkipásztori levelek (Tit 3, 1-8; 1 Tim 2, 1-4).

akarták elkerülni. A zsidók és a keresztények ugyanis nem vettek részt az istenek állami imádatában, ami a társadalom többsége részéről gyanakvást váltott ki. Ennek köszönhető, hogy a politikai hatalomnak való engedelmesség és az adott gazdasági szerkezet elfogadása az Istenhez való lojalitás egy formája, hiszen az embernek az Istennel való kapcsolata nem korlátozódik a kultikus szférára. A szabadság ürügyén folytatott társadalom-ellenes magatartást Dalton (2003), ezért tartja eltévelyedésnek. Az Újszövetség szabadságfogalma ugyanis az Isten akarata iránti készséget jelenti. Hasonlóképpen ezért ítéli el Neyrey (2003) kommentárjában a Szentírás azokat, akik hamis szabadságot hirdetnek (2 Pét 2, 19) azzal a programmal, amely az állam és a tekintély ellen irányul és rámutat, hogy ezek az ígéretek egyedül pusztulást hozhatnak. A kard a világi büntető hatalom jelképeként jelenik meg, amely az állam legitim hatalma arra, hogy az engedetlen polgárokat rendreutasítsa a biztonság fenntartásának és a közös cél, a közjó elérésének érdekében. Fitzmyer (2003 b.) feltételezésében a Rom 13, 1-7. verseken végighúzódik, hogy az állam korrekt módon viseli magát, és a közösség érdekében tevékenykedik. Sem egy diktatórikus kormányzás lehetősége nem merül fel, sem egy olyané, amely nem képes megbirkózni azokkal a helyzetekkel, amelyben egyének vagy kisebbségek jogos vallási és gazdasági érdekeit elhanyagolják vagy megsértik. Pál a kérdésnek csupán egy vonzatát emelte ki, az alattvalók köteletségét a legitim hatalommal szemben. Nem beszél azonban a világi hatóság kötelezettségeiről, a „javadra” (eis to agathon) kifejezés azonban az állami instancia tevékenységének rendeltetését mutatja meg.

Az engedelmesség egy másik indítóoka a lelkiismeret (Róm 13, 5). A büntetéstől való félelem nem mindig elég arra, hogy a polgárokat az állami szabályok megsértésétől elrettentse. A lelkiismerethez való fellebbezés azt mutatja, hogy a polgári törvényeknek való engedelmesség erkölcsi, és nem egyszerűen jogi köteletség. A lelkiismeret mögött álló transzcendens fórum ugyanis maga Isten. Összekapcsolja a világi uralkodóhoz való emberi viszonyulást magával a világi uralom isteni eredetével, hangsúlyozza azonban a világi hatalom ráruházott jellegét. Ez gondolkoztatja el Pilátust is, amikor megtudja, hogy Jézus ellen az a vád valódi indoka, hogy az Isten Fiának tartotta magát (Jn 19, 7-8), valamint, hogy Jézus utal arra a felső világra, ahonnan jött, és ahonnan minden hatalom származik (Jn 19, 11).

Pál tevékenysége mutat rá, hogy az evangélium hirdetése semmiképpen sem ássa alá a római államhatalmat. Személy szerint is igénybe veszi az államhatalom kínálta segítséget, amikor hivatkozik a „Lex Porcia de tergo civium”-ra, amely súlyos büntetés terhe alatt megtiltja egy civis Romanus megkorbácsolását (ApCsel 16, 37-39). Gallió ítéletét is (ApCsel 18, 12-17) példaszerűnek tartotta, aki politikusként a zsidók és a keresztények közötti viszályba keveredett bele. Az ő gondjuk ugyanis nem a vallási törvény, mutat rá Dillon (2003), hanem az államhatalommal szembeni vétség, s ebben a keresztény igehirdetőt nem lehetett elmarasztalni. Ezt igazolja a római

parancsnok levele is (ApCsel 23, 12-35), amely az állam szemszögéből értékeli a fogoly Pál helyzetét és kimondja, hogy büntetőjogi szempontból nem bűnös. Rámutat, hogy az apostol esete a vallási viták körébe tartozik, amelyekben a birodalmi hatalom nem illetékes, és ez Lukács evangélista fő érve a közhatalom és az evangélium kapcsolatának dolgában. Jézus esetében is ez lett volna a helyes eljárási mód Pilátus részéről, aki pozíciójának féltése miatt nem tette meg ezt a lépést, mivel a zsidók részéről politikai fenyegetést kapott. A helytartó ítéletét politikai motívummal indokolja - „a zsidók királya” - (Gnilka 1999 193.) annak ellenére, hogy Jézus nem csinált politikai mozgalmat. Nem vette figyelembe, hogy Jézus egyetlen szava sem szólt olyan messiás királyról, aki a nép ellenségeit szét fogja zúzni.

A politikai, gazdasági és jogi állapot jelentéktelenségét tükrözi Murphy - O'Connor (2003) elemzésében, hogy Isten hívása minden helyzetben az egyénhez szól (1 Kor 7, 14-24) és a társadalmi állapot megváltoztatása nem javítja Isten értékelését. Sőt, a keresztényeket alacsonyabb rendű, a polgárok jogaival nem rendelkező társadalmi osztálynak mondja (1 Pét 1, 1; 2, 11-12). A rabszolgakérdés sem létező a keresztény gyülekezet számára, amennyiben az a társadalmi rend kérdése. A tény, hogy van rabszolgaság, mint a világ adott rendjét fogadták el. Dalton (2003) furcsának tartja, hogy az ősegyház az Ószövetség szabadság szemantikája ellenére sem látta meg a rabszolgaság intézményének gonoszságát. Az 1 Kor 7, 20. versben megfogalmazott elv miatt ugyan a rabszolgáknak nem kellett visszautasítaniuk a felszabadítás lehetőségét, de az isteni hívásra adott válasz szempontjából mindegy, hogy valaki szabad vagy rabszolga. A keresztény rabszolgákat Pál „Krisztus szabadosának” (1 Kor 7, 22) nevezte. A hitnek a világi rendtől való függetlensége, valamint vele szembeni fölénye abban viszont megmutatkozik, hogy a gyülekezeten belül nem volt érvényes az úr és a rabszolga közötti különbség, mivel keresztényként testvérei egymásnak. Igaz, a rabszolgák gazdáira vonatkozó kötelességlista elhagyásában Wild (2003) a rabszolgatartók iránti lappangó elfogultságot fedez fel. „A Timóteusnak írt első levél” 6, 1-2 a vagyosabb keresztények rabszolgatartáshoz való pozitív attitűdött mutat. A zsidóktól eltérően a keresztények igazi otthona nem annyira a világ, hanem a keresztény közösség. A társadalmi státusból származó kötelezettségek azonban nem elhanyagolhatók, mind az urak, mind a szolgák felelősek azért, hogy helyzetük szerint a jót tegyék, és a rosszat kerüljék (Kol 3, 18-25).

Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az Újszövetségen belül a szövegek komplementer jellegűek, és csak a kánon egésze tekinthető az apostoli örökség részének. Az őskeresztényeket, amíg abban a várakozásban éltek, hogy közel van a földi világ vége, nem érdekelte az élet profán rendjének szabályozása és azt az államra bízta. Minél inkább sor került azonban - az idő múlásával - keresztény életszabályok kialakítására, annál inkább ki kellett bővülnie a szent jog területének. Pál és apostoltársai szembetalálják magukat a konkrét vallási közösség/ek szervezésének kihívásaival. A közösség

diszharmonikus pillanatát véli felfedezni Gnilka (2007) abban, hogy az apostol kihagyja a „Galatákhöz írt levélből” a hálaadó imát. Az államhatalommal való szembeszállás lehetősége sejlik fel a Filemonnak írt levélben (3, 20). A keresztények, mint egy másik világ polgárai esetleg hajlanak arra, hogy megkérdőjelezzék a világi hatósággal fenntartott kapcsolatot, különösen, ha az pogány. Egyes őskeresztények szociális forradalom programjának lehetőségeként értelmezték Pál azon tanítását, hogy a másodlagos különbségek eltűnnek azáltal, hogy a keresztények az „egy Lélek” által elsődlegesen beletestesülnek Krisztusba (Gal 3, 28). Ez a Krisztusban való egység Fitzmyer (2003. a.) szerint azonban nem vonja maga után a politikai és gazdasági egyenlőséget a társadalomban.

A földi vezetőkkel szembeni merő gúny jelenik meg az 1 Kor 2, 6-8-ban, mert a bukott emberiség nézetei tükröződnek a pusztulásra ítélt társadalom struktúráiban. A gőgös politikai vezetők pedig nem ismerték fel, hogy Isten üdvösségterve az egyetlen hiteles bölcsesség. A Rómaiaknak írt levél optimizmusát a világi hatalomról a Tesszalonikaiakhoz írt levél korrigálja, ennek okát Farkasfalvy (1994) abban találja meg, hogy az állam a gonoszság eszközeként nyilvánította ki magát. Az államhatalommal szembeni pesszimista és csalódott hangulatot tükrözi az első keresztényüldözések után íródott apokaliptikus mű, a Jelenések könyve. A káosz és az Isten elleni lázadás mitikus szimbóluma a tengeri és a szárazföldi szörny (Jel 13, 1-18), amely Collins (2003) értelmezése alapján nem más, mint a Római Birodalom. A mű egyetlen nagy impériumra összpontosít, amelyben minden szörnyűség összeadódott. Az eszkatologikus ellenséget Antikrisztusként mutatja be, mert a császári misztérium kultuszát valósította meg (Jel 13, 15). Traianus császár uralkodása alatt (Kr. e. 98 – 117) a keresztény közösségeknek imádniuk kellett az uralkodó képét, és meg kellett átkozniuk Krisztust. Rómát egy metafora segítségével „kéjnként” (Jel 17, 1-18) ábrázolja a szerző és élesen elítéli mindazt, amit ez a birodalom képviselt, politikai és gazdasági rendszerének méltánytalanságát. Elutasítja Róma istennőt, amely a Római Birodalom igényét fejezi ki a világ feletti uralomra, és azt az erőszakot, ami a római teljhatalom és gazdasági rendszer másokra kényszerítésével járt (Jel, 18, 24). Ezek az attribútumok Rómának az örökkévalóságra és istenségre való alaptalan igényét fejezik ki, amelyek a diktatúra megvalósulásához vezettek. Ennek a birodalomnak bukás a sorsa, és ezt a szerző politikai, gazdasági folyamatként írja le, amikor arról szól, hogy a népek pusztítják el (Jel 17.). A Róma elleni gyűlölet azonban nem az államrend elvi elutasításán alapult, hanem a császárkultusz követelménye miatti felháborodáson.

A törésvonal nemcsak a vallás és az állam között húzódott, a kereszténység az államigazgatási jogosítványokkal rendelkező religióval is ütközött. János evangéliuma érzékelteti az antinómiát, mindezek ellenére Boyarin (2001) azt ajánlja, hogy az evangéliumot ne zsidó-ellenes textusként értelmezzük. Sokkal inkább zsidó-keresztény szellemiségű alkotásként, amelyet a későbbi korok

használtak antiszemita célokra. Jézus szombati gyógyításával szemben (Jn 9, 13-14) nem az állam, hanem a farizeusok és a Szanhedrin emelték fel a hangjukat, mert ez a szombat törvényének megszegése volt. Jézus ígéhirdetésében tiltakozott a zsidó törvényfelfogás ellen, mert az etika nem volt benne elválasztva a jog előírásaitól, amelynek következtében elveszett az erkölcsi indíték. Bultmann (1998) megközelítése is figyelmeztet arra, hogy az Istenhez fűződő relációt nem lehet pusztán jogviszonyként értelmezni. Jézus jogot formál a törvények átértelmezésére (Mt 5, 17-19), új normák konstitúciójára és régiéket megszüntetésére (Lk 16, 16). A templom megtisztításakor a régi próféták tekintélyével és szerepében lépett fel. Fegyvert azonban itt sem használt, csupán egy kötélből font ostort. A zsidó vezetők, akik a hatalom és a tekintély birtokosai voltak, azt kifogásolták Jézus tettében, hogy a vallás felett a felügyeleti jog a főtanácsot illette meg. Elméletileg elismerték, hogy Istennek joga van prófétát küldenie, de igazolnia kellett magát, mert aki illetéktelenül messiási vagy prófétai címet követelt magának, arra a zsidó jog kimondta a félrevezetés vádját, amelynek jogkövetkezménye a megkövezés volt (Mt 27, 63).

A zsidó vezetők felléptek a tanítványok ellen és Jézus követése aposynagogost⁴⁰ vont maga után, a keresztény missziókat pedig makacsul elutasították és akadályozták (ApCsel 14, 19). A misszionáriusok újra és újra összeküvések áldozatai lettek, de ennek szándékában magukat ártatlannak vallották, és a lázadás vádját visszautasították (ApCsel 24, 1-23). A törésvonalak keresztelhetők is egymást, amit jól példáz, hogy a Barabás és Jézus közötti választás lehetőségét a zsidók vezetői számára a pogány birodalom képviselője adta. A zsidók ekkor még hajlandóak bizonyítani a császár iránti hűségüket (Jn 19, 15), ezzel viszont ellentmondásba keveredtek a prófétai örökséggel, amely arra figyelmeztette őket, hogy a jövő biztosítékát mindig csak Istenben lássák. Jézus királysága nem volt politikai hatalom (Lk 23, 1-25), és az evangélium ironikusan emeli ki azt, hogy maguk a zsidók azok, akik nemcsak helyeslik a felkelést, hanem még zavargásokat is keltenek (Lk 23, 18-19, 25). Az ApCsel 18, 2 pedig nem felejtette el megemlíteni, hogy a zsidók voltak azok, akiket Claudius kiűzött Rómából a forrongások miatt. Igaz, hogy a Jeruzsálemba való bevonulásakor Jézust királyként üdvözölték (Lk 19, 28-40), de Ő úgy király, hogy halála révén életadó, ezért használják Karris (2003) szerint a zarándok-zsoltárt (Zsolt 118) uralkodói státusának hirdetésére. Fontos rámutatni az „Izrael királya” vallási titulus (Mt 21, 5-9) és a „zsidók királya” (Mk 15, 26) politikai cím közötti különbségre, amelyek közül Jézus az elsőt választotta bevonulásakor. Királysága nem evilági, de vele együtt mégis megjelent a földön.

Jézust politikai okokból is elítélték, mert galileai származású volt, amely zelóta fészeknek számított. A főtanács attól tartott, hogy Jézus működése

⁴⁰ A zsinagógából való kizárás, amely maga után vonta a társadalmi és gazdasági diszkriminációt is.

politikai zavarhoz vezethet, és ennek következtében megváltozhat Róma türelmes politikája annak ellenére, hogy a Názáreti Jézus minden emberi uralkodásformát visszautasított és transzcendens hatalomról beszélt, „Isten királyi uralmáról” (Bock 2002 69.). Már Jeremiás meghirdette (31, 31-34), hogy az új szövetség a világi hatalomról és az intézményes erőszakról való lemondás után jön létre, és Isten országa valóban eljön a világba. Farkasfalvy (1994) megközelítése alapján Jézus a dávidi Messiásként jelent meg, de a dávidfiúság politikán túli és természetfeletti értelmet kapott, amely már teológiai fogalom. Nincsenek olyan alattvalói, akik akár a zsidók, akár mások állami, gazdasági berendezkedését veszélyeztetnék, tehát Jézus uralma más, nem földi természetű. Jézus kenyérszaporítása (Jn 6, 1-15) azonban azt bizonyította, hogy hatalma van a földön, ezért akarta a nép politikai értelemben királynak tenni. Elfogatásának történetében is kidomborodik hatalmának nagysága, de egyben visszafogottsága is akkor, amikor a fegyveresek meghátrálnak előtte (Jn 18, 16). Meier (1994) biztosnak veszi, hogy a csodáknak szerepük volt abban, hogy a hatóságok Jézus életére törtek. A hatóságok megijedtek a társadalmi és gazdasági viszonyokat emberfeletti módon átlépő Messiástól.

Ez a királyság Gál (1987) megközelítése alapján Isten országa, amely szellemi és természetfeletti, ezért vallja meg Krisztus nyíltan Pilátus előtt, hogy királynak tartja magát. A kereszt azonban mindenre rányomja a bélyegét, Jézus hitéből nem lehet politikai zavargást szervezni, mert vállalni kell a vértanúság kockázatát (Mk 8, 34-35).⁴¹ Ezt tovább fokozza Benyik (2008) értelmezésében az a tény, hogy Jézus tudatosan készült a halálára⁴², amit olyan szituációként élt meg, amely magyarázatul szolgál tanításának esszenciájára. Az apostolok bukásként élték meg az eseményt, amelynek átértelmezése csak a feltámadás után történt meg. A kereszt titka ugyanis az, hogy a kereszténység újjászületés, amely az embert egy romolthatatlan (aphtharsia) örökségre teszi méltóvá. Isten parancsa egyértelmű, interpretálja Giesen (1995): meg kell valósítani Isten országát (Mk 1, 14-15; Lk, 4, 43; Mt 4, 17). Jézus és a tanítványok ennek a feladatnak a megvalósítására rendelték alá magukat, teljes engedelmességgel, akár életük árán is.

⁴¹ Cook (2007) összefüggést talál a vegzáció és a mártírság között a judaizmus és a kereszténység felfogásában, egyben rámutat, hogy ez szinte teljesen hiányzik a mohamedi iszlámban; kivételt egyetlen, de nehezen értelmezhető Korán (85: 4-8) részlet képvisel. Eliade (1998) kimutatja, hogy a szenvedés keresztény felfogása eltért a korabeli értelmezésektől, amelyek nem voltak képesek a fájdalmat pozitív lelki tartalommal felruházni.

⁴² Jézus halála Jeruzsálemben Kr. u. 30-35 között következett be.

4. A HELYES KÖZÉLETI MAGATARTÁS, A VEZETŐI KOMPETENCIA ÉS A TEHETSÉG KÖZÉLETI ASPEKTUSAI SZAKRÁLIS TÉRBEN

A 21. század társadalmi színté evidensnek tartják azoknak a tehetségeknek a feltérképezését és szocializálását, akik csúcsteljesítményükkel elősegíthetik saját nemzetük, vagy globálisabb szemüvegen keresztül tekintve, a föld népei számára a közjó megvalósulását. Kiemelkedően fontosnak tűnik ez a felgyorsult világban, ahol a társadalmi-gazdasági folyamatokon belül egyre markánsabban jelenik meg egy olyan bizonytalansági faktor, amely nagy részben csökkenti a társadalmi-gazdasági folyamatokra vonatkozó prognózisok és rizikó-analízisek hatékonyságát. A kiszámíthatóságba vetett hit eltűnése fájdalmas erővel jelenik meg a modern államok individuumai és közösségei számára, amely mind a két szinten mentális problémák megjelenését generálja. Az említett társadalmi tünetek feltérképezésére és orvoslására egy olyan politikai-gazdasági elit lehet képes, amely kompetenciával bír az adott területen és tulajdonságai leírhatók a tehetség fogalmával. Az aktoroknak rendelkezniük kell intelligenciával, kreativitással, fizikai állóképességgel és - nem elhanyagolható módon - morális töltettel is.

Az előbb leírtakból világosan kiderül, hogy a tehetség fogalmának értelmezési koncepciói közül nem tartjuk kutatásunk számára iránymutatónak azokat, amelyek Terman (1924) nyomán csupán az intelligenciával azonosítják a tehetséget. Ezzel szemben azokat a megközelítési módokat preferáljuk, amelyek a tálentuot olyan gondolkodási és viselkedési formaként ragadják meg, amely alkalmassá teszi az embert új konstrukciók, látásmódok megtalálására.⁴³

A társadalom és a tehetség közötti relációban, illetve az átlagostól kiemelkedően eltérő képességek megítélése alapján Gyarmathy (2011 9.) négyes korszakolást alkalmaz. A legősibb a transzcendentális, misztikus felfogás, ezt követte a tehetséget az abnormalitással összekapcsoló szakasz, majd ennek cáfolataként jelent meg a pszichometrikus megközelítés, amely mellé a negyedik periódusban felzárkózott a tehetség kognitív értelmezése. Kutatásunkban az első szakasz egy sui generis területével foglalkozunk, mégpedig a Bibliában megjelenő tehetségkoncepcióval, esetleg koncepciókkal. Az ókor számára nem volt ismeretlen a kiemelt képességű ember politikai-gazdasági szerepének jelentősége, amelynek szép irodalmi példája a Homérosz Odüsszeiájában megrajzolt Mentor-Telemakhosz kapcsolat. A Távols-Keleten szintén fontosnak tartották a tehetség értelmezését, amelynek birtokosait Kung

⁴³ Ezt a megközelítést vallják többek között: Ogilvie (1973), Gagné (1991), Jackson és Butterfield (1986), Renzulli (1978), Csikszentmihályi (2009).

Fu-Ce tipologizálta, Liu Shao⁴⁴ pedig a tehetségre utaló tulajdonságok alapján kategorizálta (Harsányi 1994 84.). Mindezek mondanivalóját számunkra tovább fokozza, hogy a kiváló adottságú embereket a gazdaságban, politikában és az irányításban való szerepvállalás miatt osztályozták. Az ókori gondolkodás a kiemelt mentális és fizikai képességeket egyfajta misztikus erő jelenlétének tulajdonította, amelynek birtokosa különös kapcsolatot tarthatott fenn a transzcendentális világgal. A vezetői kompetencia, a tehetség és a képességek megítélése az ókortól napjainkig jelentősen változott. A tradicionális szemléletben a vezető karizmatikus egyéniségére, míg a modern megközelítések kreativitására, a menedzser-szemléletre és a konfliktuskezelésre helyezik a hangsúlyt.

A tehetség közéleti aspektusainak vizsgálatánál egy tematikai kontrakciót kell végrehajtanunk, mert írásunkban csak a vezetői adottságokkal felruházott, közszereplőként fellépő tehetség vezetői tulajdonságaira koncentrálnak. Jelezni szeretnénk, hogy az értekezés keretei miatt számos fontos területet figyelmen kívül kell hagynunk. Jelenlegi problémafelvetésünk a tehetség a Biblia szerint vélelmezett helyes uralkodói, politikusi és gazdasági vezetői magatartásformáinak bemutatására korlátozódik. A téma felveti az abszolút és a relatív értékek viszonyát abból a szempontból, hogy melyik milyen mértékben szükséges ahhoz, hogy a tehetséges közszereplő meg tudja őrizni integritását.

A Biblia emberképének ismerete nélkül nem adhatunk választ arra a kérdésre, hogy a közéletben megjelenő tehetség számára milyen a helyes vezetői magatartás. Ebben a témában fundamentumnak számít, hogy a Bibliában megjelenő ember az egyedül szuverén Isten képmása⁴⁵ és egyben a világ kormányzója (Gen 1, 26; Zsolt 8, 6). A teremtmény mint uralkodó felel meg Isten képének, ezért értelmezi ezt a szerepkörét Wolff (2001 199.) felelősségtudó ügyvivőként, míg Schulz (2005 51.) Isten földi reprezentánsaként. Uralkodói joga és kötelessége nem autonóm, hanem illusztráló jellegű, amelyet Isten delegált számára. Ezen kitételek generálisan nem egy személyre érvényesek, hanem kollektíven értendőek (Gen 1), amelyek magukba foglalják mindkét nem tagjait. Igaz Éva kreációja Ádamból (Gen 2, 23) etiológiaként interpretálható. A vezető a közösségből csak képességei és képzettsége alapján emelkedhet ki, de szuverenitást nem gyakorolhat a többi ember felett. A Szent Kőnyvben az emberiség kiindulópontja Ádám, amely pozicionálja minden ember sorsközösségét, másrészt prezentálja az ember gyarlóságát, esendőségét, mulandóságát, amely gyengeségekkel szemben a Teremtő nyújt reményt. Ádám bűnbeesése az Ószövetségben nem jelent

⁴⁴ Kategóriái: morális erő, irányítási és vezetési képesség, tapintat, megfelelő bánásmód dolgokkal és emberekkel, az elméleti kérdésekben való jártasság, kiemelkedés a fizikai erőben és bátorságban és az ékesszólás kiválósága.

⁴⁵ Dohmen (1985) a képmás kérdéskör ambivalenciáját Ozeás próféta szerepkörével rajzolja meg, aki megfogalmazta a képtilalmat, mindezen túlmenően a tiltás a Dekalógus állandó komponensévé vált.

irreverzibilis történelmi terheltséget az emberiség minden tagja számára, míg a Biblia újszövetségi részében Pál megfogalmazza az áteredő bűn teóriáját (Róm 5,12). Az áteredő bűn olyan életteret vindikál az ember számára, amely állandó lázadást eredményez Isten értékrendszere ellen. Az ember arisztotelészi értelemben jelenik meg, szellemi létező, rendelkezik a beszéd képességével (zoon logon echo), lehetősége van a dolgokat rációval felfogni. Az ember képes nevet adni a teremtett világnak (Gen 2, 19), amelyet ebből kifolyólag hatalma alá rendezhet. Ennek az uralomnak az előfeltétele a demitizált világ, amelyben minden Isten teremtménye és tulajdona, ezért nem létezik az ember számára alapvetően hozzáférhetetlen terület. A világ vezetése viszont nem szabad, hogy az ember létének veszélyeztetéséhez vezessen, és az ember a Biblia alapján nem válhat a leigázás tárgyává (Gen 9, 6). Az Újszövetségen keresztül egy eszkatológiai kinyilatkoztatással gazdagodik az Ószövetség (Gen 1, 28) azáltal, hogy a „Mégfeszített” uralkodói módszere az emberiséget visszarántja az önmegsemmisítésből (Mt 28, 18-19). Krisztus egy új „creatio ex nihilo” mediációját hordozza magában, amellyel az emberiség visszanyeri Ádám bűne miatt elveszített méltóságát (Kol 3, 10). Gnilka (2007) értelmezésében ez az újteremtés viszonyában Isten és ember kooperációját hordozza magában.

A tehetség politikai, gazdasági szerepvállalását tekintve a Bibliában megjelenő konstrukció minden pillanatát átfogja a transzcendenshez való viszony. Emellett jelenik meg kiegészítő, de semmiképpen sem elhanyagolható tulajdonságként, személyiségjegyként vagy akár készségként a közszereplő intellektuális adottsága, morálitása, motivációja, kitartása, kíváncsisága, illetve alkotóképessége és a környezeti tényezők befolyása.

4.1. Az igazság/osság és a jog, mint társadalmi és gazdasági mező

A társadalmi tényezőkre, kulturális viszonyokra koncentrálnak elméletek az egyes egyént körülvevő politikai, gazdasági és jogi környezetet sem hagyják figyelmen kívül, amikor azonosítani próbálják a tehetséget.⁴⁶ Az ezen a dimenzióon belül értelmezett társadalmi mező jelentősen meghatározza egy-egy megnyilvánulás közösségre gyakorolt hasznosságát és egyben jogosságát. A politika, a gazdaság és a jog mint értékelési mechanizmussal bíró társadalmi alrendszerek, valamint az igazságosság fogalma egy adott társadalomban erősen predesztinálja azokat a tulajdonságokat, amelyek az individuumot tehetséggé emelik.

Az igazság/osság elsősorban az ember Istenhez fűződő viszonyának, másodsorban az emberek egymás közötti és természeti környezetével fennálló kapcsolatának mércéje. A legfőbb életérték Rad (2000) értelmezésében az

⁴⁶ Csíkszentmihályi és Robinson (1986), Tannenbaum (1983), Arroyo és Sternberg (1993), Czeizel (1997), Csíkszentmihályi (2008).

ember helyes magatartása egy abszolút erkölcsi norma tükrében, egy olyan törvénynek megfelelő állapot, amelyet az igazságosság abszolút eszméje szabályoz. Az igazságosság szociális szerepe az, hogy minden részrehajlástól mentesen örökadjék ezen igények felett, és gondoskodik, hogy mindenki azt kapja, ami megilleti (iustitia distributiva). Az ősi Izrael lakossága azonban nem egy eszmei norma fundamentumán ítélte meg egy adott magatartásformát, hanem a személynek azon közösséghez fűződő viszonya alapján, amely közösség elvárásainak éppen meg kellett felelnie. Az Ószövetség igazságfogalma nem tekinthető csupán bírósági vonatkozásúnak, mivel átfogja az izraeliták és a muszlimok egészének életét, a közösséghez hű magatartás pedig több a pusztán korrektségnél és a törvénynek való megfelelésnél. A szakramentális vallások jogi felfogását a kozmoszhoz és a közösséghez való reláció determinálja, míg a profetikusan vallásoknál a centrumba a társadalmat alkotó egyén kerül. Jézus ezért individualizálja az igazságfogalmat és elszakítja a holisztikus megközelítéstől.

JHWH parancsolatai nem jelentettek abszolút törvényt, hanem üdvösségre vezető rendet adományoztak. Izrael üdvösségként értelmezte JHWH Sínain tett kijelentését és a parancsolatokat a szövetséggel szoros értelemben szemlélte, de a Dekalógust Rad (2000) szerint nem tekintették abszolút morális, erkölcsi törvénynek, mert nélkülözi a pozitív töltést. A Dekalógus (Dt 5. f.) lemond⁴⁷ arról, hogy bensőleg rendezze az életet és megelégszik azzal, hogy egy társ életkor határait olyan jelzéseket állítson fel, amelyeket figyelembe kell vennie annak, aki JHWH-hoz akar tartozni. A titokban elkövetett bűnök ellen fordul az úgynevezett „sikemi dódekalógus” (Dt 27, 15-26), amely átokgyűjtemény, és azokra sújt le, akik kivonták magukat a közösség ellenőrzése alól, és így nem voltak büntethetők. Izrael tudta, hogy társadalmi életét egy folytonosan megnyilvánuló igazságosság élteti. Az Ószövetségben minden igazságosság foglalatja a törvény megtartása, míg az Újszövetségben az igazságot Jézus tanítása hordozza. Ezek a „törvények” azért fontosak, mert az ember embersége felett öröködnék, és az Újszövetség ezeket a morális útmutatásokat teljesíti ki a Hegyi beszédben (Mt 5, 21-48) megfogalmazottakkal, amelyekkel Jézus meghirdette Isten országát. A „Hegyi beszéd” antitezisei Bultmann (1998) meglátása szerint Isten akaratát állítják szembe a joggal. Isten előtt nem csak az számít, amit tesz az ember, hanem az is, hogy mi a szándéka.

Isten törvényéhez - amely minden ember szabadságát védi és minden szolgásgéből ki akar vezetni - mindig lojálisnak kell lenni, mert aki megfosztja a szabadságtól embertársát, még ha ő maga is a király, saját magát taszítja el a jövőtől és a tisztességtől. A szakrális élet törvényszerűségét a népszámlálással megsértő Dávid is JHWH büntetésével találkozott (2 Sám 24, 10-17). A

⁴⁷ Két kivételt leszámítva: a szülőkre és a szombatra vonatkozó parancsolatot. A Dekalógus etimológiai értelemben sem hordozza magában a „törvény” jelentést, a „Tíz parancsolat” szó szerinti fordítása „Tíz Szó”.

történelmet rejtve irányító ius talionisban maga Isten jár el a vétkessel szemben, még akkor is, ha vétkét titokban követte el az uralkodó, mint Dávid Úriás ellen. Isten törvényét nem csak megtartania kell az uralkodónak, hanem foganatosítania is szükséges (Zsolt 122, 5), ezért Jozija, aki megkapta és hűségesen meg is őrizte Mózes törvényét, eszményi királyként jelenik meg a deuteronomista történeti műben (2 Kir 22. f.). Az igazságszolgáltatás optimálissá tétele - s ennek érdekében reformálása is - a politikus feladatköréhez tartozik. Bright (1993) kutatásai Josafát júdai király példáját emelik ki, aki az ősi szokásjog gyakorlata helyett - amit a vének végeztek a székhelyeken - meghonosította a király által kinevezett bírák rendszerét, míg Jeruzsálemben feljebbviteli bíróságot hozott létre, amely vallási ügyekben a főpap, világi ügyekben Júda nágidjának elnöklete alatt ítélt.

A pozitív jogot a hierarchia legmagasabb fokán állóknak is meg kell tartaniuk. Acháb felesége, Izebel igényei ellenkeztek az óizraelita földtörvénnyel, amikor Nabot szőlőjét meg akarta szerezni (1 Kir 21). A történet az izraeli földműves királytól való függetlenségét jelzi, amely azon alapult, hogy a föld tulajdonjoga a JHWH-től kapott adományban gyökerezett.⁴⁸ Ezért lépett fel Illés próféta az abszolutisztikus kánaáni mércét alkalmazó Izebel ellen. A király a perjog formai előírásait - amely a jogszerű bizonyításhoz két tanút ír elő (Dt 19, 15) - a Nabot elleni eljárás során betartotta (1 Kir 21, 10). Az ítékezésben érvényesülő két fő mérce, az igazságosság és a méltányosság azonban Rózsa (2001) meglátása szerint deficités maradt. Pedig az uralkodó az alapján mérettetik meg, hogy mekkora szabadságot ad a JHWH által megszabadítottaknak. Gardner (1997) tipológiájában társadalomra gyakorolt hatását tekintve Illés a „Befolyásoló” tehetség típusba sorolható, mert teopolitikusként célorientáltan cselekedett és direkt módon penetrálta a politikumot és a gazdaságot.

A Bibliában (Zsolt 72) magas elvárásként jelenik meg az igazságosság követelménye, amely az alapján ítéli meg az elitet, hogy azoknak nyújt-e segítséget, akik a leginkább rászorulnak, így mindkét Szent Könyv a pozitív diszkrimináció kívánalmát hirdeti meg. A király tehát vagy a leggyengébbek királya vagy nem igazi uralkodó. Erre emlékeztet Ámosz, akinek kulcsszava az igazságosság, és aki felszólalt korának igazságtalan társadalmi felépítése ellen. Jeremiás ezért engedi át a pusztulásnak az igazságtalan, ezzel egyben jogosulatlaná vált királyi házat (22, 6). Ezen illusztrációk alapján megállapíthatjuk, hogy Khatena (1992) a vezetői képességre tett meghatározása - olyan képesség, amely az emberek képviselőre, valamint események és helyzetek mások érdekében történő kezelésre ruház fel - már a Biblia korában is jelen volt.

A jog és az igazságosság képi tehát a trón alapját (Iz 9, 6; Péld 20, 6). Az egész nép jogrendjéből kell minden egyes jogát levezetni, és ezzel elhárul a

⁴⁸ Az ősi izraelita földdel kapcsolatos egész jogrendszer teológiai alapjának a Lev 25, 23 számítás, amely a birtokviszonyokat rendezte.

veszély, hogy a király egy szegmentum szempontjából ítélje meg az egész társadalmat. A jogegyenlőség elvárását tovább affirmálta, hogy az Ószövetség szerint a politikai vezető uralmát nem a hatalmasok és a gazdagok biztosítják, hanem a segítségére szoruló szegények, mégpedig akkor, ha a király az ő érdekükben lép fel (Péld 29, 14). Ezzel szinte messiási elemet vezettek be az uralkodás művészetébe. Az evangélium és az Isten országának hirdetésekor Giesen (1995) szerint ezért élveznek prioritást Krisztusnál a „szegények, foglyok és az elnyomottak” (Lk 19). A jog és igazságosság öre és szavatolója címek alapfeltétele, hogy a király aláveti magát JHWH-nak (Zsolt 101, 2-4). Salamon uralkodását a helyes igazságszolgáltatás jellemezte, így Gagné (Gagné, Begin, Talbot 1993) interperszonális képességeket leíró „Bíró” típusa nem csak etimológiai, hanem szemantikai egybeesést is jelez. A „Bíró” képes a konfliktusok feloldására, a kompromisszumok megkötésére. Az Istennel szembe forduló politikusnak, gazdasági vezetőnek meglazul az életet meghatározó kapcsolata, és ez valódi halált jelent számára.⁴⁹ A Bibliában az optimális vezető személyével elválaszthatatlanul összeszővődött az eszményi jogi viszonyok megvalósulása, de a hivatal betöltője csak közvetítő és megbízott személy lehet. A vezetőnek szüksége van arra, hogy Isten jogot és igazságot adományozzon neki (Zsolt 72, 1), mert a politikus igazsága így egyben a polgárok sorsának jobbra fordulását is eredményezi (Zsolt 72, 3). A messiási szintre emelt ideális vezetőt csodás karizmák segítik, hogy Isten törvényt adó akaratát érvényre juttathassa országában (Iz 11, 1).

4.2. A társadalmi és a gazdasági struktúra irányításának kritériumai

A társas készségeken alapuló kiemelkedő teljesítmények és vezetői képességek, valamint a szociális tudatosság Ogilvie (1973), Jackson és Butterfield (1986) szerint a tehetség horizontján belül jelennek meg. Csíkszentmihályi és Robinson (1986) meglátása tovább színesíti vizsgált területünket azáltal, hogy a kiemelkedő képességű társadalmi, gazdasági szereplőt a kulturálisan meghatározott tevékenységi potenciálok és az aktushoz szükséges perszonális képességek és készségek relációjaként értékeli. Véleményük szerint azt az idő/biológiai dimenziót sem hagyhatjuk figyelmen kívül, amely arra mutat rá, hogy az egyén képességei változnak élete során.

Az Ó- és Újszövetség minden hatalom, tehát az államhatalom és a gazdasági hatalom forrásának is Istent tartja, akinek minden társadalmi szereplő felelősséggel tartozik. Pilátusnak tett válaszában ezért utal Jézus a felső világra, amely, Gál (1987) meglátása alapján, szubordináció a helytartónak. A politika ugyanis sohasem monológ, vallja Buber (1998), hanem párbeszéd a politikus és a „hallgató” Isten között. Izajás próféta számára ez okból kifolyólag elfogadhatatlan Acház király politikája (Iz 7. f.), aki a

⁴⁹ Ez nem a fizikai élet kioltódásának pillanatát jelenti, hanem azt, amikor JHWH elhagy valakit.

szakrális szférát abszolút mértékben elválasztotta a politikától, s ezért hirdetett „Immánuel” (Iz 7, 14) formában ellenkirályt, aki hűséges Istenhez, tehát teopolitikus. Ez a közszereplői generáció új típusa, aki politikai és gazdasági cselekedeteihez Istentől nyeri a motivációt.⁵⁰

A politikai, gazdasági vezető nem élhet vissza hatalmával, mert az elnyomáshoz vezet. Az Izajás prófétánál megjelenő „sanyargató botja” (9, 3) kifejezés a kegyetlen uralmat és kormányzást szimbolizálja. Rózsa (2001) ebben a politikában a szabadság, a függetlenség hiányát, valamint a gazdasági kizsákmányolást látja. A politikus soha nem válhat türannosszá. Jól tükrözi ezt a babiloni királyról szóló gúnydal, aki a teljes erőtlenséggel jellemezhető seólba került JHWH ítélete alapján (Iz 14, 15-18). Az ítélet súlyosságát annak tükrében értelmezhetjük helyesen, ha tudjuk, hogy Izrael fontosnak tartotta a halál demitizálását. Az ember mint Isten képmása kizárja azt a lehetőséget, hogy az egyik ember a másik felett zsarnoki uralmat gyakoroljon. A Róm 13, 3 vers ugyanis feltételezi, hogy mindenki a hatalomtól való félelem nélkül akar élni. Az izraeli birodalom kettészakadását és a Roboám elleni lázadást is az okozta, hogy az uralkodó robotmunkára kötelezte a törzseket (1 Kir 12, 11). A politikusnak hallgatnia kell a lelkiismeretére, mert akkor biztosan elkerüli a diktatórikus megnyilvánulásokat. Davis és Rimm (1985) úgy véli, hogy a tehetséges ember érzékenyebb az erkölcsi kérdésekre és képes mások érzéseit és elvárásait megérteni. A szerzőpáros és Abroms (1985) azonban arra is figyelmeztet, hogy nem mindig alakul ki szimbiózis magasabb morális gondolkodás és konkrét cselekedet között.

Az elit tagjainak saját népe szolgájává kell válnia, amennyiben ezt visszautasítja, számíthat rá, hogy Roboám sorsában kell osztoznia. Eliade (2006) szerint a fennálló uralkodói viszonyok keltette nyugtalanságról tanúskodnak a Deutero-Izajásnál található Ebed-JHWH (az Úr szolgája) énekek, amelyek radikálisan újszerűen rajzolják meg az igazi uralkodó jellemvonásait. Ez az uralkodó az őt bántalmazók felé fordítja hátát, arcát pedig odanyújtja a verekedőknek (Iz 50, 6; 53, 3), magával hordozza a többiek fájdalmát (Iz 53, 4), szerepet cserél az elnyomottakkal és büntetéseiket magán viselve szabadokká teszi őket. Az ideális uralkodó azáltal éri el mindezt, hogy a földkerekség királyai elnémulnak előtte (Iz 52, 15). Nem csupán üres paradoxont tanít a szöveg, hanem hangsúlyozza, hogy a legmélyebben megalázott az igazi úr, és ezzel kiemelkedő módon hangsúlyozza, hogy az igazi közszereplő szolgálatnak tekinti hivatását. Jézus tanítása rámutat, hogy a szenvedés és az üldöztetés nem tragédia, ha igaz cél érdekében történik. Arra is felhívja a figyelmet, hogy azok, akik őt követik, vegzatúrának lesznek kitéve a világban (Jn 16, 33). Jézus azáltal szerezte meg királyságát, hogy kiitta a szenvedés kelyhét (Jn 19, 1-11). Míg a megaláztatást a zsidók erő- és

⁵⁰ Allport (1980) definíciójának értelmében, ahol a motiváció nem más, mint a személyiség sarkalló ereje.

hatalomvesztésként értelmezték, addig az Újszövetség a Zsolt 22, 7 alapján éppen az ellenkezőjét látja benne.

A politikai és gazdasági vezetőnek példaképként szolgáló emberré kell válnia (Dt 17, 19), aki honfitársainak képviselője és hűséges hozzájuk. A hűség motívumának fontosságára JHWH adta meg a modellt azzal, ahogyan a pusztában viselkedett népével. Az Ószövetség az emberi együttélést a közösséghez való hűség szempontjából ítéli meg, amikor Saul azt mondja, hogy Dávid igazabb nála. Ekkor a király arra utalt, hogy Dávid komolyabban vette kettőjük közösségi kapcsolatát és nagyobb figyelmet szentelt neki, mint amit Saul mondhatott el magáról (1 Sám 24, 18).

A politikusnak azonban távol kell tartania magát a szélsőségesen nacionalista megnyilvánulásoktól és ideológiától. Az Ószövetségben a szélsőséges nemzeti érzéseket JHWH hatalmának helytelen értelmezése táplálta (Iz 1, 10-20). A sovinizmus pusztító politikai hatását Cidkija uralkodásának bemutatása szemlélteti (2 Kir 25. f.). Jeremiás személye pedig arra példa, hogy származásából adódóan lehetett volna elkötelezett az establishment mellett, de nem volt hajlandó a szélsőséges nemzeti politikát kiszolgálni. Ezzel, Komoróczy (1992 d.) véleménye alapján, megjelenítette a kritikai értelmiség archetípusát, amelynek Bultman (1998) teóriáját figyelembe véve elsősorban nem az emberi értékelések mércéje szerint (1 Kor 7, 23) kellene élnie az életét.

A Bibliában a háború ténye nem egyedi, szokatlan jelenségként kerül megfogalmazásra. Az Ószövetség felfogásában Izrael fegyveres konfrontációi Isten háborújaként értelmezhetőek.⁵¹ Míg Gnilka (2007) magyarázatában a Józsué 3, 5-11 csak megközelíti a „szent háború” fogalmát, addig a szerző értelmezése szerint ezek a versek szubsztanciálisan mindenképpen magukban hordozzák a szakrális háborút. A felkent uralkodó hivatalának szerves részét képezték a fegyveres harcok, ezért a hadtudományok területén is jártasságot kellett szereznie. Dávid király dicsőítő énekében ezért zengheti büszkén: „Megtanítottad kezemet vívni, karomat ércíjat feszíteni” (2Sám 22: 35). A hadvezéri funkció prioritását Rad (1951, 2000) nem a hódításban látja, hanem a szabadításban, illetve a nép védelméről való gondoskodásban. Az uralkodó hadi stratégiáját illetően a királytörvény (Dt 17, 14-20) fogalmazza meg az iránymutatásokat, egyben előírja a felelőtlen harci ambíció elkerülését. Az elvárás még erősebben jelentkezik, ha ez politikai-gazdasági függőséget jelent egy birodalommal szemben (Iz 30, 1). Jozija fellépése Kr. e. 609-ben idioszünkrasszia volt, mert Júda sorsát a nagyhatalmak határozták meg, a király azonban nem tudott belátni ezekbe az erőviszonyokba és befolyásolni sem tudta őket, így a változások és új konfigurációk a feje felett alakultak ki. Júda beavatkozása a világpolitikába ezért csak vakon történhetett és kudarchoz vezetett. Az Újszövetség számára a hadviselésben való jártasság képessége háttérbe szorult, a háború apokaliptikus képére rémülettel tekintettek (Mk 13, 7).

⁵¹ Ex 15, 3-4; Józsué 10, 14; 1Kron 14, 14-15; 2Kron 14, 10; Bír 5, 23.31.

Az Arroyo és Sternberg (1993) által definiált tehetség intellektuális dimenziójához tartozik a képességek hatékony illesztése az adott társadalmi környezethez. Ez a teleologikus koncepció magában hordja a leküzdhetetlen akadályok felismerését, valamint egy optimálisabb környezet felé való elmozdulást. Minden meggondolatlan és elhamarkodott cselekvés gyanús (Péld 19, 2), ezért az önuralom fontos jellemvonássá válik (2 Tim 1, 7; Tit 1, 8). Saul bukását is az okozta, hogy háborús időszakban képtelen volt megfontolt, józan értelmű döntéseket hozni (1 Sám 10, 9-13). Izajás próféta békelátomása (2, 2-5) a semleges politikára és a békesség szeretetére hívja fel a figyelmet. Gedalja sorsa viszont arra mutat rá, hogy a békepolitika ellen az elvakult nacionalizmus mindig fel fog lépni.

A király a béke szerzője (Zsolt 72, 3. 7.), amely üdvös állapot, azaz a legoptimálisabb. A béke több, mint a háború ellentéte, de nem paradicsomi állapot, hanem a dolgok és az ember világa rendjének sértetlen és rendeltetésének megfelelő állapota. A béke akkor válik a háború ellentétévé, amikor a meglévő üdvös állapotot külső ellenség fenyegeti, és így politikai jelentést kap. Izajás teopolitikai tanításának magját Buber (1998) a nyugalomra és békére való felhívásban ragadja meg (18, 4; 32, 15), amely a helyes politikai magatartást tükrözi. Jeremiás próféta mutat rá, hogy a politikai küzdelmekben és a háborúban a meghódolás vagy ellenállás nem elvi, hanem gyakorlati alternatíva, és a történetileg esetlegest nem lehet egyetemes normává tenni - hol az egyikre, hol a másakra van szükség. Jézus földi működését a béke értékének képviselője jellemzi. A békesség üdvözlétével küldi 72 tanítványát a világba (Lk 10, 5-6), és Jeruzsálem elsíratásakor kiemeli, hogy a társadalom nem tudja érzékelné azt a praktikumot, ami a békességet szolgálja (Lk 19, 42). A Messiás éles cezúrát húz a profán béke és a transzcendens módon megközelített béke fogalma közé, amikor kijelenti: „Az én békémet adom nektek. Nem úgy adom nektek, ahogy a világ adja.” (Jn 14, 27).

A politikusnak és a gazdasági vezetőnek harcolnia kell a kíméletlen gazdasági rendszer ellen, amely a társadalmi egyenlőséget megingatja, a szegényt kiszolgáltatja és rabszolgasorsra juttatja (2 Kir 4, 1). Az uralkodónak nem szabad vagyont oly módon gyarapítania, amely a szociális terhek emelkedéséhez vezetne, és amelynek egyetlen célja saját egzisztenciájának növelése lenne. Ehelyett segítenie kell az elnyomottakat és a nincsteleneket szabadságuk elnyerésében, és ezen a területen is pozitív diszkriminációt kell alkalmaznia. Az Ószövetség több könyve (Ex 22, 24; Lev 25: 36) felhívja a figyelmet a kölcsön fontosságára, amely saját hittestvérek között csak kamat nélkül engedélyezett. A Deuteronomium (15, 7-10) még ennél is tovább megy, amikor rámutat, hogy még a hetedik esztendőben, tehát a „haladék évében” is kötelesség a szegények kölcsönrel való támogatása. Az elit a béreket öncélú nyereségvágyból és önző élvezethajhászból sohasem tarthatja alacsony szinten. Jeremiás próféta erre hívta fel Jojákim király figyelmét, egyben figyelmeztette, hogy aki ilyet tesz, az nem tudja, hogy milyen a JHWH színe

előtti egyedül legitim királyi hivatal Izraelben (Jer 22, 13-19). Az Újszövetségben a szegény Lázár szocializációs célzatú története (Lk 16, 19-31) irányul az öncélú gazdagság ellen. Ez nem jelenti azt, hogy Lukács evangéliuma elvetné vagy bagatellizálná a gazdasági rendszert. A pénz, dehisztáló módon, „hamis mammon”-ként (Lk 16, 11) lesz nevesítve, de még ezt is hüen kell kezelni, s ez magába foglalja a kamat és az uzsora elutasítását (Lk 6, 35).

A politikusnak, gazdasági vezetőnek terveznie kell, akkor is, ha csekély a lehetősége, hogy rendelkezzen a jövő felett (Péld 21, 31; 16, 9). Ahhoz, hogy az egyén kompetens vezetővé váljon, Sisk (1993) hat területet ír elő, amelyek közül az egyik a jövőre vonatkozó válaszadás: a jövőorientáltság. A megfontolt ember számol a jövő tervezésének, illetve tervei megvalósulásának kiszámíthatatlan különbségével. Azt, aki ezt a deficitet nem tartja tudatosan szem előtt, az a veszély fenyegeti, hogy félreérti a politikus, gazdasági vezető emberi mivoltát, és az embert Isten helyére állítja. A Prédikátor könyve óv a vélt bizonyosságtól, miszerint az ember ura a jövőnek, és rámutat arra, hogy a kiszámíthatatlanság, bár nem iktatható ki, csökkenthető. A Zsolt 27, 11 ezért kéri a Teremtőt, hogy vezesse az embert egyenes úton. A politikusnak, gazdasági szereplőnek számolnia kell azzal, hogy nem lehet biztos a jövő körülményeit illetően (Préd 8, 7), és még az sincs saját kontrollja alatt, hogy milyen állapotban lesz terveinek megvalósulása órájában (Préd 9, 1b). A közszereplőt figyelmezteti, hogy az igazán nagy horderejű reform, amely minden kielégítetlen szükségletet, minden erőszakos megosztottságot és minden elnyomó jogtalanságot megszüntet, soha nem történhet meg JHWH és Allah „tevékenysége” nélkül, ahogyan az Újszövetségben is elválaszthatatlanul összekapcsolódik Jézus küldetésével (Jel 21).

Wolf (2001) azt a következtetést vonja le a Bibliából, hogy aki a reménység Istenét (Deus spei) - mint Izrael történetében a pátriárkák, a próféták, a nagy királyok és a názáreti Jézus hitének megalapozóját - elhagyja és a reménység bálványának (Deus spes) a humánnummal, mint önálló tartalommal hódol, az vagy embertelen módon lehetetlent követel az embertől, vagy szánalmasan viszonylagossá teszi az új világ eljövetelére való várakozást. A Biblia reménysége olyan új teremtést ígér, amely a politikus és a gazdasági vezető lehetőségeit radikálisan meghaladja, ugyanakkor bátorítja is, hogy tegye meg azokat a kompetenciájában álló lépéseket, amelyek e cél eléréséhez vezetnek. A reménység Istenének ígérete kettős csalódással szembeni harcerő a közszereplő számára. Vannak, akik a túlvilággal vigasztalódnak, és csalódást okoznak az által, hogy a reményt megváltoztathatatlanak tartják. Mások azt állítják, hogy az üdvösség egész mennyországát saját erejükből létre tudják hozni, és csalódást okoznak azáltal, hogy a jelent reménytelenül tönkreteszik. A lényében a jövő felé orientált közszereplő ezzel szemben az ígéret szavában bízva radikálisan reménykedő tud maradni az apró lépések viszonylagosságai között. Pál „Kolosszeieknek írt levelében” (3, 10) Hentschel (2008) azt a

reményt fedezi fel, amely biztosítja a mindenkori innovációt az embernek, hiszen a teremtmény permanensen megújul alkotója képmására.

4.3. A bölcsesség, az értelmesség, a tudás és következményei - a helyes gazdasági és közszereplői életvitel

Az európai kultúra évezredek óta keresi a tudás pontos szemantikai disztinkcióját, szembeállítva a tudatlansággal. A tudás máig elfogadott meghatározását Platón fejtette ki, többek között Philéosz (59e-67b) és Theaitétosz (201a-210d) című műveiben. Az Állam című könyvében rámutat a tudás és a társadalmi-gazdasági szerepvállalás közötti relációra (Szabó 1984). Utópiájában Platón kifejti, hogy korának nyomorúságos kormányzati viszonyaiból kivezető út csak akkor lehetséges, ha a tudás birtokosai vezetik az államokat. Ahogy már utaltunk rá, a huszadik század első évtizedeiben kidolgozott tehetség-koncepciók is az intelligenciával azonosították a tehetség fogalmát, és a későbbi elméletek sem vonták kétségbe, hogy az intelligencia a tehetség egyik összetevője lehet. Az intelligencián, vagy szinonimáján, az értelmességen pedig Wechsler (1974) nyomán értsük az egyén azon általános képességét, amelynek következtében meg tud birkózni az őt körülvevő világgal. Stogdill (1974) és Khatena (1992) kutatásai azonban azt mutatják, hogy a vezetők nem a társadalom legintelligensebb tagjai közül kerülnek ki, csupán az átlagnál kell magasabb szintű értelmi képességekkel rendelkezniük. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem feltétlenül a kiemelkedő intelligencia juttat valakit vezetői státusba.

A Biblia társadalmi elitről alkotott képének megértéséhez elengedhetetlenül szükséges a bölcsesség szerepének rövid bemutatása is. A Biblia a bölcsességet fokozatosan modifikálta, amely először Istennel szorosan összefüggő préegzisztens valóságként jelenik meg (Sir 24, 9; Pél 3, 19), amely egyben különbözik is a Teremtőtől. Az átértelmezés másik végpontjaként ezzel a gondolatkörrel szoros összefüggésben a megszemélyesített (Pél: 1, 20), majd a társadalom vezetői számára elkerülhetetlenül fontos, tanulással megszerzhető bölcsesség található (Bölcs 6, 1-21), amely az Újszövetség által Jézus Krisztusban csúcsonylik ki (Mt 11, 19; Jn 6, 35).⁵² A bölcsesség a Szent Könyvben az egész életvitelt magában foglalja, és azt a kognitív képességet jelenti Rózsa (2001) értelmezése szerint, amelynek segítségével az ember felismeri a világban uralkodó rendet, és így a valóságos helyzetnek megfelelően tud dönteni. A bölcsességnek az egész világot penetrálnia kell, ezért az életúttal elválaszthatatlanul összetartoznak. A bölcsesség birtoklása azonban nem jelenti a politikai-gazdasági hierarchiában elfoglalt státusnak való automatikus megfelelést (mint Egyiptomban vagy Kínában), amelyet Foucault (1990) már lehetetlennek képzelt posztmodern értelmezésben. A bölcsék és az ostobák

⁵² A talmudi zsidóság a Tórárt értelmezi mindent átható bölcsességként.

a társadalom minden rétegén belül megtalálhatók. Azt, hogy számunkra miért érdekes mégis a bölcsesség kérdése az indokolja, hogy a bölcsességnek közéleti jelentősége van. Ez a valódi hatalom egy társadalmi struktúrában, amely erősebb lehet a politikainál és a gazdaságinál is (Péld 24, 1-6). Az Újszövetségben a bölcsesség hasonló tartalmú megjelenítésével találkozhatunk Lukács evangélistánál, amikor azt mondja: „A gyermek pedig nőtt és erősödött, bölcsesség töltötte be, és az Isten kegyelme volt rajta” (2, 40).

Amennyiben az ember Isten képmásaként a teremtés és a történelem megfelelő felügyelője szeretne lenni, akkor el kell fordulnia az esztelenségből fakadó gonosz tettektől, és szüksége van a bölcsesség minden döntést átható megvilágítására. Megnyilvánul azonban valami „sötét” dolog is, mivel JHWH, hogy romlást hozzon, a politikailag hasznos tanácsot is meg tudja zavarni (2 Sám 17, 14; Ez 19, 11-14). Ebből következik, hogy a tudás leglényegesebb eleme az istenfélelem, amely az ember számára magával hozza megismerése korlátainak felismerését is (Péld 25, 2). Aki a valóság sötét peremeit és az összefüggések áthatolhatatlan burkát nem veszi tudomásul, egy önmaga által gyártott hamis képpel cseréli fel a valódi világot (Jób 26, 12-14). Ez érvényes a társadalmi, politikai és gazdasági döntéshozatalra is, ugyanis a tudás minden tárgya Isten teremtése. Ebben a teremtésben azonban bizonyos törvények uralkodnak, amelyek a vizsgálódó ember előtt megnyílnak (Zsolt 104, 24). A látszólag képtelen történések vagy tények mögött megpróbálja feltárni a rejtett törvényszerűségeket, és az ember ilyenkor útját állja a káosznak. Ezért beszél a Példabeszédek (1, 5) a kormányzás művészeteként a bölcsességről, olyan művészetnek tartva, amely átvezet az élet forgatagán. Az Újszövetségben az ismeret és a bölcsesség a hitben gyökerezik, melynek Bultman (1998) szerint az a gyakorlati célja, hogy világossá tegye a hívő helyzetét, aki ennek következtében megtanulja megérteni magát.

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

A bölcsesség hiánya megmutatkozik az érejtelen nevelésben is, amint az jól kitűnik Dávid fiainál (2 Sám 13, 2; 15, 1). Pedagógiai palettájukról hiányzott az alázatosság, amely a bölcsességnek mindig nélkülözhetetlen feltétele. Ezért van megrajzolva Dávid alázatos emberként, amikor Absalom elől menekül (2 Sám 15, 25), és ezért ábrázolja a szerző Absalomot és Addoniját gőgösként, ami bukásukhoz vezet (Péld 16, 18). Az Újszövetség (1Kor 7, 15) szintén figyelmezteti a hívőt, hogy konfliktusba kerülhet megátalkodott családtagjaival. Nagy László (1930) figyelmeztetett arra, hogy a kiváló képességekkel rendelkező tehetség is elbukhat jellem és akaratérő nélkül. A házasságra és a szexualitásra vonatkozó elvárásokban pedig intés hangzik el a háremtartásra vonatkozóan. Gedeonnak egy ágyastól származó fia, Abimelek zsarnoki királyságot állított fel, és az állampolitikára nézve Dávid házasságtörésének is mélyreható következményei voltak (2 Sám 11. f.). Salamon esete szintén azt példázza, hogy Izrael történetében számos asszony fordította el JHWH-tól az uralkodót (1 Kir 11, 1-3).

A Bibliából jól ismert intézmény, a rabszolganő ágyasság. Leimgruber (2008) az ókori kelet családjogi szokásokat vizsgálva szokványosként írja le, hogy Ábrahámnak fiút szült felesége szolgálja, Hágár. A konkrét péda felvet egy másik aspektust, az Istennek tett humán áldozat kérdését. A Biblia (Gen 22, 12) egyértelműen elítéli az Istennek szentelt emberáldozatot.

Káin és Ábel története (Gen 4, 1-16) a társadalmi munkamegosztás, a foglalkozások és a hozzájuk kötődő konfliktusok közötti relációt domborítja ki. Goldziher (1981a. I.) felfogásában magasabb presztízsű foglalkozásként jelenik meg az állattenyésztés és a kereskedelem (Ábel, Jákob, Mózes, Dávid), mint a földművelés (Káin). A munkára való nevelés érdekében hangsúlyozza, hogy a hozzáállástól függ szabadság és szolgaság, hatalom és elnyomás viszonya. A szorgalmas fog uralkodni (Péld 12, 24), elhangzik azonban a figyelmeztetés, hogy aki a társadalmi-gazdasági viszonyok teljes valóságát akarja látni, annak számolnia kell JHWH szabad közbeavatkozásával. Ezért tekintette Renzulli (1978) a képességgel és a kreativitással egyenrangúnak a feladat iránti elkötelezettséget, amely olyan személyiségjegyekből adódik össze, mint érdeklődés, kitarás, kritikus gondolkodás és önbizalom. Önmagában az emberi szorgalom nem vezet eredményre, csak akkor, ha az Úr félelmével párosul (Péld 15, 16). Gondolni kell az eredménytelenség lehetőségére is, amely korlátot szab az emberi önállóságnak (Zsolt 127, 1).

Az „ostoba” politikus és gazdasági szereplő azokat a törvényszerűségeket ismeri félre, veti meg és hágia át, amelynek a bölcs aláveti magát. Az „ostoba” szó nem egy intellektuális fogyatékosra vonatkozik, sőt a társadalmi szereplő cselekvésével és nem a megismeréssel áll kapcsolatban. Murphy - O'Connor (2003) ezért vél felfedezni az 1Kor 2, 6-8-ban merő gúnyt a világ fejedelmeivel szemben, akik nem ismerték fel „Isten rejtett bölcsességét”. Az ostobaság az ember életének középpontjában uralkodó összhang hiánya, amelynek következtében az ember nincs többé az igazság birtokában. Ha valaki

nem értelmezi azokat a törvényszerűségeket, amelyeket a politikusnak ismernie kellene, az meggondolatlanságot és gőgöt von maga után. A politikusnak a gőgösség helyett az önuralom területén kell eredményeket elérnie, McCreesh (2002) ezt tartja lényegesnek a másokon való uralkodáshoz.

Felvetődik a nők vezető társadalmi szerepvállalásának problematikája is, Addison (1979) szerint ugyanis a gyengébbik nem tagjai kevésbé erősek azokon a képességterületeken, amelyek a vezetői tehetséghez szükségesek. Kockázatkerülésük és sok elem esetén való döntésképtelenségük mellett azonban hordoznak jó vezetői tulajdonságokat is, ilyenek a szociabilitás, az empátia, az intuíció, a megbízhatóság, a kompromisszumkészség. A Bibliában atipikusnak számít a női vezető, de nem teljesen ismeretlen, gondoljunk csak Debórára vagy Izebel szerepére és befolyására, avagy Sába uralkodónőjére.

A vezetőnek sokrétegű képességekkel (pl. nyelvek tudásával) és szakpolitikai ismeretekkel kell rendelkeznie, hogy különböző helyzetekben megfelelő tanácsot tudjon adni közösségi ügyekben (Tób 4, 18). A döntések meghozatalához erkölcsi intelligenciára szintén szükség van. A politikai-gazdasági szféra kompetitív szituációihoz a közszereplőnek magas fokú retorikai kultúrára is szert kell tennie (2 Sám 14, 5; 17, 1). Gagné (Gagné, Begi, Talbot 1993) a tehetség prototípusai közül többet is köt⁵³ a beszédkészséghez, amelyet a társas sikeresség egyik fundamentumának nevezhetünk. A dolgok ismerőjének, neveik tudójaként jelenik meg az ember a szent iratokban. Az emberi beszéd erejét és romboló hatását dramatizálja a Péld 12, 6 által használt erőteljes metonímia. Gnilká (2007) kiemelkedőnek tart számos prófétát a beszédkészség területén, akik saját metaforikus kommunikációt fejlesztettek ki.⁵⁴ A parabola használata Jézus számára olyan integrációs, mobilizációs és artikulációs eszközt jelentett, amely segítségével az absztrakt társadalmi-gazdasági folyamatokat a hétköznapi kommunikáció eszköztárával írhatta le.⁵⁵ A rutinszerűen ismételt hétköznapi világ interakciói eruptív hatást váltottak ki a hallgatóságból.

A sikeres konfliktuskezelésnek is elengedhetetlen feltétele a helyes kommunikációs technika elsajátítása, amely a következő elemekből áll: aktív figyelem, strukturálás, általánosítás, summázás, kiterjesztés, rendezés és csoportosítás. Ezt a politikusképet tökéletesen mutatja be a József-történet (Gen 37-48. f.), amely olyan ifjút ábrázol, aki fegyelem, szerénység, tudás, önuralom és istenfélelem révén egész lényét nemessé formálja, és aki minden élethelyzetben ugyanaz marad. Ez a bölcsesség „arisztokratikus formája” (Rad 2000 342.), amely kísérlet a politikai és gazdasági élet biztonságának megteremtésére. Ez a bölcsesség az élet szűkebb területével, a népesség szociális szempontból magasabban álló rétegének világával foglalkozik, annak

⁵³ „Szónok”, „Szóvivő”, „Kofa”, „Szótár”.

⁵⁴ Izajás, Jeremiás, Jézus, Pál.

⁵⁵ Mt 20, 1-16; Mt 21, 28-32; Mt 22, 1-14; Mk 12, 1-12; Lk 10, 25-37; Lk 12, 16-21; Lk 16, 19-31.

olyan sajátos problémáival együtt, mint a tulajdon, a jó hírnév és a státus megőrzése.

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

Már Terman (1924) vizsgálataiból is kiderült, hogy a legnagyobb alkotók rekrutálódásánál a környezeti tényezők befolyása is érvényesült. A vezetőknek vigyázniuk kell, hogy a teremtés lehetőségei feletti uralom helyett, bizonyos szituációkban, a lehetőségek uralkodnak az ember felett. Az ember megismerhette a szőlészet tudásának birtokában a bor megrészegítő hatalmát (Gen 9, 21). Az építészet az embert az öndicsőítés kábulatába ragadta (Gen 11, 4). Ezek a példák is bizonyítják: ha az embert uralmuk alá hajtják azok az instrumentumok, amelyek felett neki kellene rendelkezni, megszületik az embertelen ember. Az ember végső rendeltetése Isten dicsőítése, e cél nélkül a politikus és a gazdasági vezető önmaga bálványaként zsarnokká válik, és az emberiség elveszíti szabadságát.

4.4. A társadalmi-gazdasági „kreativitás”⁵⁶ lehetőségei az ellenféllel vagy ellenséggel szemben

A társadalmi és gazdasági rendszerek megkövetelik az alkotóképességet vagy más néven a „teremtőerőt” az ellenféllel/ellenséggel szembeni relációban. Ennek a szikrának vagy ötletnek a megjelenése gyakran megmagyarázhatatlannak tűnik, könnyen tulajdonítható akár transzcendens sugallatnak. A 21. század politikai, gazdasági konfliktusainak feloldásánál különböző presztízsű nemzetközi vagy regionális szervezetek⁵⁷ bábáskodnak, az eredmény sokszor ennek ellenére is deficites marad. A Biblia korának világában a politikai, gazdasági vezetők számára többféle megoldási lehetőség kínálkozott, amelyek a mai napig érvényesek lehetnek. A professzionális vezető dön-

⁵⁶ A kreativitás fogalmat minden anakronizmust elkerülve annak tekintetében használjuk, hogy tudatában vagyunk annak, hogy a kifejezést Galton vezette be az Amerikai Pszichológiai Társaság 1950-es konferenciáján.

⁵⁷ ENSZ, EU, NATO, Arab Liga, FÁK, ASEAN, stb.

téseinek hatása társadalmi; erre a tényre Landau (1990) is rámutatott, kifejtve, hogy a társadalmi kreativitás hatásköre tágan értelmezhető, akár az egész kultúrkörre is.

„Ne szálljatok szembe a gonosszal” (Mt 5, 39) tanítja az Újszövetség a testi erőszak elkerülése érdekében. Nyitva hagyja azonban a pszichológiai vagy erkölcsi küzdelem lehetőségét (Mt 5, 38-48), a „médiaháborút”.⁵⁸ Jézus tanítása ugyanis valódi stratégia és nem passzív beletörődésre vagy a gonosszal szembeni közömbösségre irányul. Csíkszentmihályi (2008 345.) ezt tovább fokozza annak bemutatásával, hogy a kereszténység elterjesztői a társadalom kevésbé előnyös helyzetű rétegeiből kerültek ki. A cél az, hogy szívének megváltoztatására készítsük az ellenfelet, mert ez feltételezi a politikai, gazdasági küzdőfél megfelelő hozzáállását. Ez azonban nem minden helyzetben adott, és ennek következtében eljutunk a politika határáig. Ilyen esetekben szükségessé válhat, hogy más bibliai alapelvekhez folyamodjunk.

A közszereplő ellenféllel/ellenséggel szembeni reakciójában a bibliai gondolkodásban Viviano (2003 116) öt szakaszból álló fejlődést figyel meg:

1. Korlátlan bosszúállás (Gen 4, 15).
2. „Ius talionis”, vagyis korlátozott bosszúállás (Dt 19, 16-21).⁵⁹
3. „Ezüstszabály”: „Ne tedd azt másoknak, amit nem akarsz, hogy ők tegyenek neked.” (Tób 4, 15).
4. „Aranyszabály”: megnyílás a jó cselekedet felé, kezdeményező szerep vállalása a jóakarát légkörének megteremtésében (Mt 7, 12).
5. Ellenségszeretet, amely meghívás az erkölcsi hősiességre és a szentségre (Mt 5, 43-48).

A pentatonikus skála első két pontja felveti a fizikai készségeken alapuló kiemelkedő teljesítmények kérdését. Ogilvie (1973), Frenkl (2002), Jakson és Butterfield (1986) koncepciója szerint a kiváló fizikai adottság sem esik a tehetség kategóriáján kívül. Sámson alakjára könnyedén ráilleszthető Gagné (Gagné, Begin, Talbot 1993) fizikai képességfajtái közül a „Herkules” típus. Az ősatyák közül Jákob teljesítményét emeli ki Frenkl (2010), aki képes megbirkózni az angyallal, de Izrael első királyát, Sault is többek között a JHWH által kapott fizikai adottságai alapján választották ki. Jelen korunkban az autoriter berendezkedésű társadalmakban és a demokráciák alacsonyabb kultúrájú rétegeinél preferált az erőt felmutatni képes vezető.

Ogilvie (1973) „Hitler-típus”-ként aposztrofálja a tehetséget, amennyiben antiszociális képességek mozgatják. Ennél a típusnál a Machiavelli által megfogalmazott „a cél szentesíti az eszközt” típusú társadalmi cselekvési mechanizmust figyelhetjük meg. Nagy Heródes gyermekek ellen elkövetett gyilkosságosorozata a történelem legsúlyosabb bűneire hívja fel figyelmünket. A

⁵⁸ Ezt a stratégiát valósította meg a 20. sz. folyamán Mahatma Gandhi és Martin Luther King.

⁵⁹ A „szemet szemért” elvet a szadduceusok szó szerint értelmezték, a későbbiek folyamán a zsidók megelégedtek a kártalanítással.

politikai vezetésben abszolút tehetséges aktor a csecsemőkorú konkurens sikertelen elpusztításának krudélis kísérletekor egyben arra a helyzetre is rámutat, amelyet Czeizel (1997) többletfaktorként írt le. Ez nem jelent mást, mint az életben maradás imperatívuszát, az alkotásra alkalmas kor megélését.

Az ellenség szeretete a kereszténység értelmezése szerint nem reménytelen idealizmus, hanem bölcs stratégia a diktatúrán való felülkerekedésre. A politikus hősies viselkedése rossz színben tünteti fel az üldözött, és ezt a hatalmon lévők nem tudják befolyásolni. A kereszténység nem befelé fordított agresszió, hanem a szeretet bölcsessége által győztes stratégiává alakított fellépés. Ha feltesszük a kérdést, hogy hiányzik-e az erkölcsi és politikai józanság az ellenségszeretetből, a Szentírás válasza elutasító. Az ellenségszeretet meglehetősen hatásos lehet, ezt Gandhi 20. századi politikai tevékenysége is bizonyította. Csikszentmihályi (2008 333.) szerint ez azt a folyamatot is prezentálja, ahogy a személyes szinten megvalósuló komplexitás társadalmi fejlődésbe megy át. A további kérdés az, hogy ez az egyetlen törvényes szabály mutatkozik-e a vallásos politikus konfliktushelyzetben való viselkedésére vonatkozóan, és hogy a bibliai tanítás korábbi szakaszai érvényüket veszítették-e. A keresztény társadalmi tanítás válasza - a szerző felfogásától teljesen eltérően - egyértelmű nem, ugyanis mind az öt pont alatt felsoroltak maradandó forrást jelentenek a hívő számára, amikor azok alkalmazása megfelelő. Viviano (2003) az ellenség morális szintjétől teszi függővé, hogy a bibliai erkölcsnek mely fokát kell alkalmazni. Barkun (2004) és Rostoványi (2004) kiemelik a protestáns fundamentalisták hatását a neokonzervatív politikai irányzatra a 20. század utolsó évtizedeitől, akik nem rettentek meg Krisztus ellenségszeretetének teljes negligálásától.⁶⁰ A lehetőségek széles választékát figyelembe véve a „Hegyi beszéddel” is lehet kormányozni, ha nem feledkezünk meg a korábbi erkölcsi időszakról, amelyet a beszéd előfeltételez. Az ellenséggel és a politikai ellenféllel szembeni bosszúvágát és annak gyakorlását Fitzmeyer (2003 b.) kizárja a keresztény életvitelből (Róm 12, 19-21). Isten eszkatológikus haragjának létezését - amely meg fog nyilvánulni a bűn ellen - a hívő ember nem felejtheti el.

Sisk (1993) kiemeli a társas kompetencia prioritását, valamint a csoportfolyamatok feltérképezésének fontosságát. Az első benyomás súlyát és annak csalóka módját ezért mindig a helyén kell kezelni. A Biblia Mózes példáján keresztül (Dt 3, 23-28) minden vezetőt figyelmeztet arra, hogy ha a népükért való fáradozás irányát eltévesztik, egyéni sorsuk félreecsúszhat. Még akkor is,

⁶⁰ A Biblia (Dán 9, 20-27; Iz 2, 3; Iz 62, 6-7; Jk 11, 1-2) számos helye utal arra, hogy Jézus második eljövételének feltétele Izrael és a Templom helyreállítása, ennek előmozdításán dolgozik és lobbitevékenységet folytat több protestáns fundamentalista és evangélikalista szervezet: International Christian Embassy Jerusalem, Canaan Land Restoration Inc. of Israel, National Unity Coalition for Israel. Mindenképpen meg kell említeni, hogy ezzel a törekvéssel nem minden zsidó vallási irányzat ért egyet, többek között az ultraortodox zsidóság anticionista álláspontot képvisel.

ha Mózes a politikusok azon kategóriájába sorolható, akiket Tannenbaum (1986) - a társadalom preferenciái szerint osztályozandó - hiány (scarcity) tehetségként (pl. Abraham Lincoln, Winston Churchill) aposztrofált. Az ilyen típusú vezetők a társadalom önvédelme, jóléte számára elengedhetetlenül fontosak, ezért tekinti a nép kiválóságnak őket. Természetesen a feladat, a történelmi szituáció, a motivációs, interakciós és megerősítő hatások szintén befolyásolják azt, hogy ki lehet jó gazdasági- politikai vezető.

A KUTATÁS EREDMÉNYEI

A Szent Könyv szövegrészeit megvizsgálva feltárultak előttünk azok a tendenciák, amelyek segítségével a felvetett kérdéseket feltehetőleg sikerül megválaszolni.

1. Első hipotézis: a Biblia lapjain térben és időben egyaránt egy univerzalisztikus és teleologikus struktúra bontakozik ki.

Az elemzésem alapján a következő tézis fogalmazható meg:

A Biblia, mint láthattuk, az emberiség történelmét valóban teleologikusan ábrázolja és egy metahistorikus üdvtörténeti rend megvalósulásáról tanuskodik. A történelem végső célja felé halad térben és időben, és egy lineáris, egyben univerzalisztikus történetsszemléletet tükröz, elutasítva a természet megismétlődő eseményeiből kiinduló ciklikus gondolkodást. Az zsidóság számára kánoniként értelmezett Ószövetség könyvei megkérdőjelezhetlenné teszik a földi idő fontosságát, miután ez az egyetlen intervallum, amikor az ember szimbiózisban lehet Istennel. Izrael és a zsidóság „mi”-történetében Egyiptom a szolgaság háza, és az exodus jelentette a megszabadulást, míg a keresztény tanítás szerint Krisztus hozta a megváltást (Gal 5, 1), amivel az egész emberiséget a „mi” részévé szándékozott tenni. Ennek egyetlen korlátja maga az ember lehet, ugyanis minden földi uralommal szemben az „Isten uralmát” az jellemzi, hogy nem erőszakkal kényszeríti magát az emberre, hanem meghívással. Jézus fellépésekor eszkatológikus próféciaát hirdettek meg, amely a történelemnek adott sui generis minősítést. A modern embernek is ebben a telített időben kell tevékenykednie a történelem végéig, míg Isten uralma véglegesen meg nem valósul a földön.

A Biblia óriási erővel ragadott magával egész kontinenseket. A Szent Könyvből kiáramló „spirituális-gravitációs” erő (amelyet nem lehet pusztán vallásiként értelmezni) még a 21. században is elképzelhetetlen tömegekre gyakorol hatást.

A 20-21. században az általam vizsgált Szent Könyv alapján nyugvó vallás-sok main stream irányzataiban általános jelleggel dominál az univerzalisztikus attitűd és a lineáris időfelfogás. Ezzel ellentétben a vallási fundamentalista (eredetihez visszatérő) mozgalmakat a reprimatio motiválja, visszafordulnak a kezdetekhez, az autentikus forráshoz, a Bibliához. A keresztény fundamentalista csoportok elfeledkeznek a Hegyi Beszédről (Mt 5, 3-12) és a krisztusi ellenszeregettről (Mt 5, 43-48). Ezekben az esetekben a ciklikus történelemértelmezés válik dominánssá, amikor vissza kell térni az „aranykorhoz”, és ebből kifolyólag lehet a megrontott jelent helyreigazítani, egyben az addigi társadalmi és gazdasági rendező elveket is átértelmezni. A lineáris felfogás a történelemhez és a közösségekhez való viszonyban nem ismeri a drasztikus jellegű fordulatokat, ezért látásmódja univerzalisztikus marad a történelem végéig, amely a toleráns habitust is magában hordozza.

A Biblia számára a térben egy kozmikus köldök található, amely a világ közepe, „szent hegye”. A zsidóknak ez Jeruzsálem és a Tábor hegye Palesztinában

(Bír 9, 37), a keresztényeknek a Golgota. A szent helyekhez való reláció a reciprocitást és a konfrontatív viszonyt egyaránt generálhatja. 21. századi relevanciájukat bizonyítják a minden évben feléjük irányuló, óriási tömegeket megmozgató zarándoklatok.

A kereszténység különböző felekezetei közötti antinómiát egyrészt az univerzalisztikus jelleg adja, a minden embert megcélzó missziós attitűd, másrészt fundamentalista csoportjaik szegregációja, valamint szent idejük és területeik szerepeinek kizárólagos értelmezése.

2. Második hipotézis: a Szent Könyv differenciált képet fest a különböző társadalmi és gazdasági szerkezeti formákkal kapcsolatban, de azt vélelmeztük, hogy az optimális funkciókat biztosító struktúrák kijegecesednek a szövegekben.

Az elemzésem alapján a következő tézis fogalmazható meg:

A Bibliában megnyilvánuló Istenbe vetett hit közösségeket konstruált, a zsidóság politikai szerkezeti formáit, majd a zsidó és a keresztény vallási gyülekezeteket. A premodern kor struktúrái még nem ismerték a differenciált, funkcionálisan tagolt szisztémákat, hanem a törzsi társadalom örökségét hordozták tovább. Ez egyben azt is jelentette, hogy a professzionális gazdasági és politikai alrendszerek szimbiózisban jelentkeztek, és csak a legritkább esetekben különültek el egymástól.

Az Ószövetség idején különböző politikai, gazdasági szerkezetekben zajlott a kiválasztott nép élete. Kitűnik azonban, hogy a Szentírás elutasítja azt a felfogást, hogy létezhet egy optimális uralmi, gazdasági forma. Az államellenes, egalitáriánus, szegmentált törzsi struktúra ugyanúgy társadalmi és megélhetési keretként szolgált JHWH népének, mint az állam a királyság intézményével. Dániel története pedig véglegesen prezentálja, hogy nincs olyan struktúra, amelynek politikai és gazdasági méreteiből kifolyólag abszolút hatalma lenne, valamint, hogy nincs abszolút értékes államrend. Mindez azonban nem jelent automatikusan birodalom-ellenes aspektust. A fogság utáni korban JHWH népének meg kellett találnia azt az új külső formát (teokrácia), amelyben élhette életét, s amelyben úgy deffiniálhatta önmagát, hogy mint nép fennmaradjon. A törvény kanonizálásával a zsidóság feltétlen zsinórmértéket kapott, amelyet a régi Izrael nem ismert, és ennek következtében Isten akaratát minden helyzetre nézve megtudhatta a törvényből. Az Ószövetség törvénye azonban nem állami eredetű, hanem az államot megkérdőjelező álláspontból ered, az úgynevezett „Szenség törvényéből” (Lev 17-26). A fogság utáni közösség ennek köszönhetően tudatosan illeszkedett be a mindenkori nagybirodalmak gazdasági és politikai keretei közé. Az önálló államiság gondolata csak a makkabeusi és az újszövetségi korban jelent meg.

Az Istenhez való reláció determinálja a másik emberhez és a társadalmi, gazdasági környezethez való viszonyulást. Az Ószövetségben nem lehet elválasztani a vallást, a gazdaságot és a politikumot, míg az Újszövetségben igen, mivel a Biblia egész mondanivalóját Krisztusra vonatkoztatja. Mindezekből következik, hogy a társadalmi-gazdasági struktúrához való kapcsolatukban

markáns különbség található, mert Jézus tanítása radikálisan eszkatológikus jellegű maradt mindvégig. A keresztény közösség szervezésének kezdete az apostolok idejére datálható, amelyről leginkább Pál Kr.u. 49-67 között írt levelei tanúskodnak. Az Újszövetség közössége mindvégig vallási, míg az Ószövetség babiloni fogság előtti közösségei politikai, gazdasági jelzőkkel írhatók körbe. Ezzel szemben a zsidók és a keresztények egy vallásuk számára kedvezőtlen környezetben is lehetnek „jó fiai” Istennek. Még a zsidó fundamentalizmus is csak ritkán terjeszti ki hatósugarát az „Ígért földjén” túl eső területekre. A messiási Jézus mozgalomban ismét megjelent a régi társadalmi ideál utáni vágy (egalitáriánus társadalom). Ebből következően a korai keresztény közösségek sem akartak államot, csak állam alatti társadalmat, és a szociális különbségek felszámolására törekedtek. Az Újszövetség célja egy alternatív társadalom. Az Újszövetség értelmezése nem hagy sok lehetőséget a vallás és politika közötti törésvonal betemetésére, de vannak kivételek: a katolikusoknál a felszabadítási teológia, a pravoszlávoknál a cezaropapizmus, a protestánsoknál és az anglikánok esetében az államvallások (Dánia, Norvégia, Svédország, Anglia); nem beszélve az USA-ban a fundamentalista, evan-gelikalista és egyéb puritán jellegű protestánsok milicista és önbeteljesítő Biblia magyarázatairól.

3. Harmadik hipotézis: szerint a Szent Könyv isteni normái egyszerre tükröznek flexibilis és rigorózus, dogmatikus álláspontot a profán világ gazdasági-társadalmi életét szabályozó törvényeivel és más vallások szakrális jogszabályaival való találkozásukkor, amelyek egyszerre adnak biztonságot a Szent Könyv aktorainak (ugyanígy a posztmodern kor emberének), másrészt rémisztően hatnak a „multikulturális” világban.

Az elemzésem alapján a következő tézis fogalmazható meg:

A Biblia optimális esetben nem tartja önálló területnek a jogot, az etikát, a gazdaságot és a politikát, és nem engedi a négy terület elkülönülését, nem húz közöttük éles szemantikai disztinkciót. A társadalom tagjának legfőbb életértéke a helyes magatartás egy abszolút erkölcsi normának megfelelően. Az értékelését, a döntését, a szándékát, az akaratát és a cselekvését különböző célokra irányítja, de ezeket mindig az igazságos vagy igazságtalan bináris kód határozza meg. Megfelelő lehet egy döntés gazdasági, kulturális, külpolitikai szempontból, de csak akkor szolgálja a politikai és az egész társadalom érdekét, ha morális és igazságos, azaz Istennek tetsző. A Biblia tanítása nem elégszik meg azzal, ha a hívő ember látszólag az erény megtestesülése, de a politikai és gazdasági cselekvés sikeressége érdekében a morált figyelmen kívül hagyja.

Az államnak és a gazdasági élet szereplőinek mindig Isten igazságát kell képviselnie a Szent Könyv szerint, és mindig lojálisnak kell lenniük Istenhez, tehát az isteni normához. Az ember az abszolút értéket, normát nem teheti relatívvá, és a relatívakat nem teheti abszolúttá. Politika, gazdaság és vallás normarendszere között akkor keletkezik konfrontáció, ha a vezetők elfelejtik, hogy létezik egy végtelen, teremtő Isten. Ezért kell a Biblia alapján az államnak theopolitikát folytatnia, Isten ugyanis teret hagyott az emberi döntésnek. A Szent

Írásban lefektetett isteni norma más vallási vagy profán jogszabállyal akkor kerülhet kibékíthetetlen ellentétbe, ha olyan társadalmi, gazdasági keretek, szituációk lépnek elő, amelyek intoleránsnak számítanak. Ezekben az esetekben a törésvonalak áthidalhatatlanná válnak a normarendszerek között, és társadalmi, gazdasági kataklizmákhoz vezethetnek. A Szent Könyv normarendszere lerakta azt a fundamentumot, amely alapján minden kor gondolkodói és cselekvői kikövetkeztethetik az aktuális válaszokat.

4. Negyedik hipotézis: azt állítottam, hogy a Biblia átfogó elemzése lehetőséget ad számunkra egy új, eddig sehol nem használt vezetői tehetség tipológia megalkotására.

Az elemzésem alapján a következő tézis fogalmazható meg:

A modern tudomány számára vizsgálat tárgya lett a vezetői képesség, amely a tehetség egyik elismert formája. A Bibliában megjelenő tehetségkonceptiót a spirituális háttértartalom nélkül nem érthetjük meg. A tehetség meghatározásánál és a politikához, gazdasághoz való kapcsolatánál ezen belül jelenik meg egy szociokulturális szempont, amely a mindenkori közizlésre épít. Lát-hattuk, hogy az ó- és középkorban is voltak egymástól jól elhatárolható tehetségterületek, többek között a morális, az interperszonális, a társas, a gazdasági, az intellektuális és a fizikai. Társadalmi presztízsük szerint hierarchikus viszonyba sorolhatjuk ezeket a kategóriákat, de az adott kor kihívásaira adandó válaszok alapján az említett kategóriák permanens változásban voltak. A morális terület prioritását a Biblia sohasem vonja kétségbe, annál inkább egyes politikai, gazdasági funkciókat betöltő szereplők.

Végezetül a Bibliában megjelenő, tehetséggel bíró közszereplőket tipologizálok. A tehetség ismérvét 5+1 dimenzió alapján ragadom meg. Abszolút moralitásnak, esetleg transzcendens dimenzióknak nevezem a +1-et. Ez a kategória kényszerítő erejű, és azt mutatja meg, hogy a politikai-gazdasági aktor milyen etikai attitűddel és habitussal bír. A mi esetünkben ez nem jelent mást, mint a „Teremtőhöz” való relációt. Az öt szimpla dimenzió az intelli-gencia, a „teremtő erő” (más néven a kreativitás), a motiváltság és a kitartás, a fizikai erő és végezetül egyéb személyiségjegyek és képességek. A Biblia szemléletét, értékelési mechanizmusát követve két, egymástól eltérő előjelű csoportot tudunk megkülönböztetni. Elsőként azon kiemelkedő képességű közszereplők csoportját, akik JHWH hívására, tehát a transzcendens dimenzióra pozitív választ adnak, másodsorban azokat, akik negatív feleletet fogalmaznak meg. Mind a két csoportot tovább oszthatjuk 3-3 részre annak megfelelően, hogy az öt szimpla dimenzió mindegyikét birtokolják, esetleg a többségét, vagy csak 1-2 területen mutatnak kiemelkedő képességeket. Még egyszer le kell szegezmem, hogy a Biblia tehetséges vezetőre vonatkozó koncepciója szerint csak annak a cselekedetei mozdíthatják elő hosszú távon a közjót, aki Isten törvénye szerint jár el.

Ezek alapján nevezem az első csoportot „Messiás típusnak”, vagy „Isteni kiválóságnak”, amelynek tagjai megkérdőjelezhetetlenek etikai síkon, és a

tehetség mindegyik dimenziójában kiemelkedőt nyújtanak. A transzcendens jellegű elvárásoknak köszönhetően az eszményi politikai vezetők, Immanuel (Iz 7,14) és Ebed-JHWH (Iz 49,6) sorolhatók ide, hús-vér közszereplőt keresve pedig az egyiptomi társadalmi hierarchiában is magasra emelkedett Józsefet találhatjuk. Ennek ellentétpárja a „Káin típus”, aki az abszolút antiszociális tehetség. A politikailag sikeres birodalmak gonosz vezetőit írja le ezekkel a jellemzőkkel a Jelenések könyve (17.), Náhum próféta (3, 4-6), Izajás próféta (14,3-21). Ezek a politikusok istenként vagy isteni jelzőkkel manifesztálták magukat, és befolyásukat abszolútnak értelmezték földön és égen.

A következő ellentétpár pozitív tagjánál meg kell említenem, hogy előfordulhat, hogy minden dimenzióban lehetőséget kapott a Teremtőtől, de élete egyes szakaszában vagy szakaszaiban elbukott a morális szférában; igaz, különböző körülményeknek köszönhetően vissza tudta nyerni személyes integritását. Mindezek alapján „Mózes típusként” neveztem meg ezt a csoportot, utalva arra, hogy a névadó egy-egy rövidebb periódusra többször is rossz választ adott a különböző kihívásokkal szemben. Egyben jelzem azt is, hogy a kiválasztott szereplő egyes területeken már nem felelne meg a tehetséggel szemben támasztott követelményeknek. Gondoljunk csak arra, hogy Mózes beszédhibás volt. Negatív ellentétpárját „Heródes típusnak” nevezem, mert ezzel érzékeltetni tudom az abszolút amorális aspektust, de egyben azt is, hogy uralkodása az adott történelmi szituációban olyan vezetői képességeket csillogtatott meg, amiért kiérdemelte a „Nagy” jelzőt.

Az utolsó ellentétpárnál olyan személyeket választottam ki az általam jelölt csoport névhordozójának, akiknél egy-egy terület jelent meg erősségként. A csoport pozitív felét „Sámson típus”-ként, míg negatív pólusát „Góliát típus”-ként ragadom meg. Mindkét kiválasztott szereplő elsősorban testi erejének köszönhetően emelkedett ki kortársai közül, mindketten elbuktak, de ez csak egyikükénél, Sámsonnál jelentett katarzist.

Végezetül szeretném azt is jelezni, hogy tipológiám, mint minden besorolás, megközelítő és ráutaló jellegű, és semmiképpen sem akarja azt a benyomást kelteni, hogy abszolút érvényű. Nem is lehet minden része az, hiszen az idő, mint az embert körülvevő, kanti értelemben apriori kategória, minden egyén életében kényszerítő erővel jelentkezik. Értem ezen azt, hogy a velünk szemben szakadatlanul érkező kihívásokra gyakran még a kiemelkedő talentumok sem képesek egész életük folyamán, minden esetben a legoptimálisabb választ megadni. Az ember humán létezőként tomista megközelítésben eventuais, ez teszi a tipológiát is esetlegessé, de úgy vélem, ez a fajta besorolás mégis alkalmas arra, hogy elkülönítsük egymástól a Bibliában megjelenő különböző vezetői tehetség típusokat.

ÖSSZEFOGLALÁS

Az értekezésben a Biblia, társadalomtudományi aspektusból történő analízisével foglalkoztam. A témaválasztást indokolta a kultúrák és a kultuszok közötti relációk, konfrontációk 21. századi felerősödése. A téma aktualitásának a nyugati demokratikus világban van egy sajátos közgazdasági aspektusa is, méghozzá a 21. század elejének gazdasági válsága, illetve a válság tradicionális mikro- és makro-ökonómiai eszközökkel való kezelésének nehézségei. Ezek a kihívások az alternatív közgazdasági megoldásokra, többek között az etikai alapú vagy keresztény szemléletű teóriákra irányították a figyelmet. Az értekezés célja ezen megfontolásból éppen a primer források gazdaság- és társadalomképének elemzése.

Az alkalmazott kutatási módszerek eredményeként megállapítható, milyen hatással jelentkezett az idő és a tér értelmezése a gazdasági és társadalmi struktúrákra. Választ kaptunk a múlt, a jelen és a jövő értelmezésére, egymáshoz való relációjára és relevanciájára. Kidomborodtak előttünk azok a társadalmi, gazdasági szerkezetek és sajátosságaik, amelyek keretében éltek a választott népek. Ennek alapján vethettük fel azt a kérdést, hogy létezik-e optimális uralmi, gazdasági forma, és részesíthető-e bármelyik társadalmi szerkezet előnyben a többivel szemben. Feltérképeztük a szent könyvek isteni normáit, amelyek egyszerre tükröznek flexibilis és rigorózus, dogmatikus álláspontot a profán világ gazdasági-társadalmi életet szabályozó törvényeivel és más vallások szakrális jogszabályaival. A dolgozat releváns új kutatási eredménye, hogy a Biblia átfogó elemzése lehetőséget adott számunkra egy új, eddig sehol nem használt vezetői tehetség tipológia megalkotására.

Az általam felrajzolt új vezetői tehetség tipológia és a mögötte álló taxonómia lehetőséget ad a gazdasági és társadalmi élet – a Szent Könyv útmutatást elfogadó – elitjének, hogy önmaguk integritását megőrizhessék és a döntési situációk krízispillanatait elkerülhessék vagy mérsékelhessék.

A gazdasági és társadalmi státuszokat betöltő vezetők esetében a stresszhatások következtében kialakuló érzelmi-mentális kimerülés, egy esetleges burnout szindróma megelőzésében, kezelésében is hatékony segítséget nyújthat az önreflexiót, bensőséges elmélyülést elősegítő új ismeretanyag.

SUMMARY

This study presents a sociological analysis of the Holy Bible. The choice of subject is reasoned by the intensification of relations, confrontations between cultures and cults in the 21st century. A special economic aspect also contributes to the up-to-datedness of the topic in the western democratic world; in fact, the economic crisis at the beginning of the 21st century as well as the difficulties of managing the crisis with traditional micro- and macroeconomic tools. These challenges have directed our attention to alternative economical solutions, including theories on ethic base or Christian attitudes. Therefore, the aim of the study has been to analyse how wealth and society appears in the primary sources.

As a result of the research methods applied in this study, we can identify the ways in which the interpretation of space and time influenced economic and social structures. The results also give an answer to questions regarding the understanding of past, present and future as well as their relevance and relationship to each other. They highlight the special features of the social and economic structures that form the framework in which these chosen peoples lived. Based on these findings we raised the issue of the existence of an optimal rule or economic system and asked the question whether any social order can be preferred over the others. The Holy Books have also been studied in order to map the divine norms apparent in them. These norms reflect a flexible but at the same time rigorous and dogmatic attitude towards the legislation controlling the economic and social life of the profane world as well as towards the sacral laws of other religions. The most relevant research result of the present study enabled by the comprehensive analysis of the Bible is a typology to classify leadership talent.

The leadership talent typology outlined in this study and the taxonomy behind it enables those members of the economic and social elites who follow the guidance of the Holy Book to preserve their identity and avoid or at least mitigate the crisis involved in decision making.

By promoting self-reflection and inwardly oriented meditation, this new information might also prove to be useful to prevent or treat emotional and mental symptoms of burnout occurring as a result of stress and affecting leaders in prominent positions of economic and social life.

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Abroms, K. I. (1985): Social giftedness and its relationship with intellectual giftedness. In: Freeman, J. (Ed.): *The Psychology of Gifted Children*. John Wiley and Sons Ltd., New York, 201-218.
2. Addison, L. (1979): Simulation gaming and leadership training for gifted girls. *Gifted Child Quarterly*, 23, 288-296.
3. Alford, H. J. – Naughton, M.J. (2009): *Menedzsment, ha számít a hit – Keresztény társadalmi elvek a modern korban*. Kairosz Kiadó, Budapest.
4. Allport, G. W. (1980): *A személyiség alakulása*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.
5. Altheim, F. (1962): *Entwicklungshilfe im Altertum. Die grossen Reiche und ihre Nachbarn*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1962.
6. Arroyo, C. G. – Sternberg, R. J. (1993): Against all odds: A view of the gifted disadvantaged. In: Wallace, B. – Adams, H. B. (Eds.): *Worldwide perspectives on the gifted disadvantaged*. Bicester, UK: AB Academic Publishers, 29-43.
7. Baritz, S. L. (2003): Az üzlet mint hivatás – utópia vagy realitás? A vállalati spiritualitásról egy keresztény konferencia kapcsán. *Kovács, VII. évfolyam*, 3-4. szám. 47-62.
8. Baritz, S. L. (2009): „Ti vagytok a föld sója”. A globális válság alternatív megközelítése. *Távlatok/84*. (5-19).
9. Baritz, S. L. (2011): Új bort új tömlőkbe? Önérdek, piac és profit az utilitarizmus és az erényetika tükrében. In: Ungvári Zrínyi, I. – Veress, K. (szerk.): *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó. 99-115.
10. Barkun, M. (2004): Religious Violence and the Myth of Fundamentalism. In.: Weinberg, L. & Pedahzur, A. (Eds.): *Religious Fundamentalism and Political Extremism*. Frank Cass Publisher, London. 55-70.
11. Bárány, I. (ford.) (2001): *Platón: Theaitétosz*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest. 106-122.
12. Ben-Dor, G. - Pedahzur, A. (2008): Az iszlám fundamentalizmus egyedisége és a nemzetközi terrorizmus negyedik hulláma. In.: Krizmanits J. (szerk.): *Vallási fundamentalizmus. Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban*. Politológiai Párbeszéd Társaság, L'Harmattan Kiadó, Budapest. 223-241.
13. Benyik, Gy. (2008): A Biblia és a Korán keletkezése és magyarázata. In.: Benyik György (ed.): *Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia*. JATE Press, Szeged. 71-88.
14. Beyme, von K. (1992): *Die politischen Theorien der Gegenwart*. Westdeutscher Verlag, Opladen.

15. Biblia Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás (1979). Szent István Társulat, Budapest.
16. Bock, S. (2002): A bibliai Izrael története. Jel Kiadó, Budapest.
17. Boyarin, D. (2001): "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John" (Harvard Theological Review, 94:3 [2001], Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School. 242-84.
18. Bright, J. (1993): Izrael története. Kálvin Kiadó, Budapest.
19. Buber, M. (1998): A próféták hite. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
20. Bultmann, R. (1998): Az Újszövetség teológiája. Osiris Kiadó, Budapest.
21. Byrne, B. S.J. (2003): Levél a Filippieknek. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 329-339.
22. Collins, A. Y. (2003): Jelenések könyve. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 631-661.
23. Cook, D. (2007): Martyrdom in Islam. Cambridge University Press, Cambridge.
24. Czeizel, E. (1997): Sors és tehetség. FITT Image és Minerva Könyvkiadó, Budapest.
25. Cserhádi J., Fábián Á. (szerk.) (1975): II. Vatikáni Zsinat tanításai, Budapest, Szent István Társulat.
26. Csíkszentmihályi, M. (2008): A fejlődés útjai. A harmadik évezred pszichológiája. Nyitott Könyvműhely, Budapest.
27. Csíkszentmihályi, M. (2009): Kreativitás. A flow és a felfedezés, avagy a találatekonyság pszichológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest.
28. Csíkszentmihályi, M. – Robinson, R. E. (1986): Culture, time and the development of talent. In: Sternberg, R. J. – Davidson, J. E. (Eds.): Conceptions of Giftedness. Cambridge University Press, Cambridge. 264-284.
29. Dalton, W. J. S.J. (2003): Péter első levele. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 493-501.
30. Davis, G. A. – Rimm, S. B. (1985): Education of the Gifted and Talented. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc.
31. Demandt, A. (2002): Zeit und Unzeit. Geschichtsphilosophische Essays. Böhlau Verlag, Köln Weimar.
32. Dillon, R. J. (2003): Az Apostolok cselekedetei. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 229-295.

33. Dohmen, Chr. (1985): Das Bilderverbot. Seine Entstehung u. s. Entwicklung im Alten Testament. (Bonner biblische Beiträge 62). Königstein, Ts., Bonn: Hanstein 1985.
34. Donner, H. (1984): Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. ATD Ergänzungsreihe 4/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
35. Eliade, M. (1998): Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem. Európa Könyvkiadó, Budapest.
36. Eliade, M. (2006): Vallási hiedelmek és eszmék története. Osiris Kiadó, Budapest.
37. Farkasfalvy, D. (1994): Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez. Szent István Társulat, Budapest.
38. Fitzmyer, J. A. S.J. (2003a.) : Levél a Galatáknak, in.: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 313-329.
39. Fitzmyer, J. A. S.J. (2003b.): Levél a Rómaiaknak. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 385-443.
40. Fodor, Gy. (2008): Bibliai és koráni exegézis. In.: Benyik György (ed.): Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia. JATE Press, Szeged. 121-130.
41. Foucault, M. (1990): Felügyelet és büntetés. A börtön története. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.
42. Frenkl, R. (2002): Sporttehetség. In: Czeizel E. – Gáborjáni P. – Gyarmathy É. – Palotás J. – Százdí A. (szerk.): Magyar Tehetséggondozó Társaság, Almanach 2002. Petit Real, Budapest. 63-68.
43. Frenkl, R. (2010): Az emberi teljesítés, mint érték, hatása az élet kiteljesedésében, a Biblia tükrében és napjainkban. In: Závoti, Józsefné (szerk.): „Amit a legkisebbel tesztek azt énvelem teszitek”. Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, Sopron. 37-42.
44. Gagné, F. (1991): Toward a Differentiated Model of Giftedness and Talent. In: Colangelo, N. – Davis, G. A. (Eds.): Handbook of Gifted Education. Allyn and Bacon, Boston. 65-80.
45. Gagné, F. – Begin, J. – Talbot, L. (1993): How well do peers agree among themselves when nominating the gifted or talented? Gifted Child Quarterly, 37 (1.), 39-45.
46. Gardner, H. (1997): Rendkívüliek. Kulturtrade Kiadó, Budapest.
47. Gál, F (1987): János evangéliuma. Szent István Társulat, Budapest.
48. Giesen, H. (1995): Herrschaft Gottes – heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. Verlag F. Pustet, Regensburg.
49. Gnilka, J. (2007): Biblia és Korán. Szent István Társulat, Budapest.
50. Gnilka, J. (1999): Die frühen Christen. Verlag Herder, Wien.

51. Góják J. (szerk.) (1991): A társadalom keresztény alapelvei, *Rerum Novarum* XIII. Leo pápa körlevele a munkások helyzetéről. A KDNP kiadása, Budapest.
52. Gyarmathy, É. (2011): A tehetség. Fogalma, összetevői, típusai és azonosítása. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
53. Haag, H. (1989): *Bibliai Lexikon*, Szent István társulat, Budapest.
54. Haag, H. (2006): *Csak aki változik marad hű önmagához*. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
55. Harrington, J. D., S.J. (2003): *Evangélium Márk szerint*, in.: Jeromos Bibliakommentár II., *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 43-95.
56. Harsányi, I. (1994): *Tehetségvédelem*. Magyar Tehetséggondozó Társaság, Budapest.
57. Haynes, J. (1998): *Religion in Global Politics*. Longman, London.
58. Hentschel, G. (2008) : „Miért kérdezted a nevemet?” A közeli és a távoli Isten. In.: Benyik György (ed.): *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. JATE Press, Szeged. 113-119.
59. Hopkin, J. (2002): *Comparative Methods*. In.: Marsh, D., Stoker, G. (eds.): *Theory and Methods in Political Science*. Palgrave-MacMillan, London. 249-267.
60. Horgan, M. P. (2003): *Levél a Kolosszeieknek*. In: Jeromos Bibliakommentár II., *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 455-465.
61. Horváth, J. ford. (2001): *Platon: Philéosz*, Atlantisz Kiadó, Budapest. 92-105.
62. Hultgren, A. J. (2002): *The Parables of Jesus. A Commentary*. W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
63. Huntington, S. P. (2008): *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
64. Jagersma, H. (1991): *Izráel története I-II.*, Budapest.
65. Jackson, N. E., – Butterfield, E. C. (1986): *A conception of giftedness designed to promote research*. In: Sternberg, R. J. – Davidson, J. E. (Eds.): *Conceptions of Giftedness*. Cambridge University Press, Cambridge. 151-181.
66. Jeremias, J. (1970): *Die Gleichnisse Jesu*, 8. Durchgesehene Auflage. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.
67. Karris, R. J. O.F.M. (2003): *Evangélium Lukács szerint*, in.: Jeromos Bibliakommentár II., *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 161-229.
68. Kavanaugh, J. F. [2003]: *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban - A kulturális szembenállás lelkisége*. Ursus Libris - Altern-csoport, Budapest.

69. Khatena, J. (1992): *Gifted: Challenge and response for education*. Illionis, Itasca, Peacock Publishers Inc.
70. Komoróczy, G. (1992a.): A babilóni fogság, in.: Komoróczy, G.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Századvég Kiadó, Budapest. 230-305.
71. Komoróczy, G. (1992b.): Arany fej, agyaglábú szobron, in.: Komoróczy, G.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Századvég Kiadó, Budapest, 1992., 108-183.
72. Komoróczy, G. (1992c.): *Bezárkózás a nemzeti hagyományokba*, in.: Komoróczy, G.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Századvég Kiadó, Budapest, 183-199.
73. Komoróczy, G. (1992d.): Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccar, in.: Komoróczy, G. *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Századvég Kiadó, Budapest, 199-230.
74. Koselleck, R. (2003): *Elmúlt jövő. A történelmi időszak szemantikája*. Atlantisz könyvkiadó, Budapest.
75. Landau, E. – Tarján, T. K. (1997): *Bátorság a tehetséghez*. Calibra Kiadó, Budapest.
76. Leimgruber, S. (2008): Ábrahám a Bibliában és a Koránban. In.: Benyik György (ed.): *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. JATE Press, Szeged. 131-142.
77. Lohfink, N. (1989): *Das Jüdische am Christentum*. Verlag Herder, Wien.
78. Madigan, D. S.J. (2008): Az ige népe: János olvasása muzulmánokkal. In: Benyik György (ed.): *Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia*. JATE Press, Szeged. 103-112.
79. Marquard, O. (2001): *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
80. McCreesh, T. P. (2002): *A Példabeszédek könyve*. In: *Jeromos Bibliakommentár I., Az Ószövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 697-711.
81. Meier, J. P. (1994): *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Volume Two: Mentor, Message, and Miracles*. Mentor. Doubleday, New York.
82. Murphy-O'Connor, J., O.P. (2003): *Első levél a Korintusiaknak*. In: *Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 339-365.
83. Muzslay, I. (1995): *Gazdaság és erkölcs*. Márton Áron Kiadó, Budapest.
84. Nagy, L. (1930): *A tehetség lélektani problémái*. In: Harsány, I. (szerk.) (1994): *Tehettségvédelem*. Magyar Tehettséggondozó Társaság, Budapest.
85. Neyrey, J. H. S.J. (2003): *Péter második levele*. In: *Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 661-668.

86. Noth, M. (1966). Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Hildesheim, Gg Olms.
87. Ockerfels, W. (1992): Kis katolikus társadalomtan, Katolikus Társadalmi Akadémia.
88. Ogilvie, E. (1973): Gifted Children in Primary Schools. Macmillan Educ. Ltd.
89. Popper, P. (2006): Vallásalapítók. Saxum Kiadó.
90. Preuss, H. D. (1991): Theologie des Alten Testaments. I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Kohlhammer, Stuttgart.
91. Procopius, C.: Opera Omnia (CHSB VOL 2).
[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0490-0575_Procopius_Caesariensis_Opera_Omnia_\(CHSB_Vol_2\)_GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0490-0575_Procopius_Caesariensis_Opera_Omnia_(CHSB_Vol_2)_GR.pdf).
Letöltve: 2013.01.20. 15. óra.
92. Quigley, W. (2003): Catholic Social Thought and the Amorality of Large Corporations: Time to Abolish Corporate Personhood. Loyola University New Orleans School of Law. <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/mgmt/Bilbao/papers/Daniels.pdf>; 2013.04.20.
93. Rad, von G. (2000-2001): Az Ószövetség teológiája I-II. Osiris Kiadó, Budapest.
94. Rad, von G. (1951): Der Heilige Krieg im alten Israel. Zwingli - Verlag, Zürich.
95. Renzulli, J. (1978): What makes giftedness? Reexamining a definition. Phi Delta Kappa. 60, 180-184.
96. Ricoeur, P. (2000): Politikai nyelv és retorika. In: Szabó, M. - Kiss, B. - Boda, Zs. (szerk.): Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest. 53-62.
97. Rostoványi, Zs. (1998): Az iszlám a 21. század küszöbén. Aula, Budapest.
98. Rostoványi, Zs. (2004): Az iszlám világ és a Nyugat. Corvina, Budapest.
99. Rózsa H. (1986): Az Ószövetség keletkezése. Szent István Társulat, Budapest.
100. Rózsa, H. (2001): Üdvösségközvetítők az Ószövetségben. Szent István Társulat, Budapest.
101. Schubert, K. (1992): Die Religion des Judentums, Leipzig Benno Verlag.
102. Schulz, E. (2005): Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens. Ein Leitbild des seelsorglichen Handelns. Erfurter Theologische Studien, Band 86, St. Benno-Verlag, Leipzig.
103. Scott, B.B. (1990): Hear Then the Parables. A Commentary on the Parables of Jesus. Fortress Press, Minneapolis.
104. Senior, D. (1992): Jesus: A Gospel Portrait. Paulist Press, Mahwah.
105. Simon, R. (2009): Iszlám kulturális lexikon. Corvina Kiadó, Budapest.
106. Simon, R. (ed.) (1994): Korán. A Korán világa. Helikon Kiadó, Budapest.

107. Sisk, D. A. (1993): Leadership education for the gifted. In: Heller, K. A. - Mönks, F.J. - Passow, A.H. (Eds.): International Handbook of Research and Development of Giftedness and Talent. Pergamon, Oxford. 491-505.
108. Soggin, A. J. (1999): Bevezetés az Ószövetségbe. Kálvin Kiadó, Budapest.
109. Stogdill, R. M. (1974): Handbook of leadership: A survey of theory and research. New York, Free Press, New York.
110. Strauss, L. (1999): Természetjog és történelem. Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest.
111. Szabó, M. ford. (1984): Platon: Állam. In: Platon összes műve I-III. Európa Könyvkiadó, Budapest.
112. Székely, J (2003):. Az Újszövetség teológiája, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.
113. Tannenbaum, A. J. (1983): Gifted children: Psychological and educational perspectives. Macmillan, New York.
114. Tannenbaum, A. J. (1986): Giftedness: psychosocial approach. In: Sternberg, R.J. –Davidson, J. E. (Eds.): Conceptions of Giftedness. Cambridge University Press, Cambridge. 21-52.
115. Terman, L. M. (1924): The physical and mental traits of gifted children. In: G.M. Whipple (Ed.), Report of the society's committee on the education of gifted children (pp. 157-167). Bloomington, IL: Public School Publishing.
116. Tomka Miklós, Goják János (szerk.) (1993): Az egyház társadalmi tanítása, dokumentumok, Budapest, Szent István Társulat.
117. Viviano, V. B. O. P. (2003): Evangélium Máté szerint. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest. 95-161.
118. Wechsler, D. (1974): Manual for the Wechsler Intelligence Scale for Children – Revised. Psychological Corporation, New York.
119. Westermann, C. (1993): Az Ószövetség teológiájának vázlata. Református Theológiai Akadémia, Budapest.
120. Wild, A. R. S.J. (2003): Lelkipásztori levelek. In: Jeromos Bibliakommentár II., Az Újszövetség könyveinek magyarázata, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 477-493.
121. Wolff, H. W. (2001): Az Ószövetség antropológiája. Harmat-Porta.
122. Wright, A. G. – Murphy, R. E. – Carm, O. – Fitzmyer, J. A. (2003): Izrael története. In: Jeromos Bibliakommentár III., Biblikus tanulmányok. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest.
123. Young, H. B. (1998): The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation. Hendrickson Publishers.



Nemzeti Fejlesztési Ügynökség
www.ujszechenyterv.gov.hu
06 40 638 638



A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.