

TANULMÁNYOK

† TIKVA FRYMER-KENSKY

ISTEN KÉPMÁSA

JUDAISTA ÉS KERESZTÉNY VALLÁSI ANTROPOLÓGIA

F o r r á s : Tikva Frymer-Kensky – David Novak – Peter Ochs – David Fox Sandmel – Michael A. Signe (szerk.): „Christianity in Jewish Terms” (A kereszténység zsidó szemmel), Westview Press (5500 Central Avenue, Boulder, CO 80301), 2000, kve 440 l. A magyar változat a könyv „The Image, Religious Anthropology in Judaism and Christianity” c. fejezetének internetes közlése alapján készült: <http://www.icjs.org/what/njsp/theimage.html> [2006. február 26.] – az ICJS/The Institute for Christian & Jewish Studies honlapja. Teljes, szöveghű fordítás.

A s z e r z ő feminista teológus, hebraista, 1995-től a Héber Biblia és a zsidóságtörténet professzorasszonya volt a Chicagói Egyetem Teológiai Fakultásán (Divinity School). 1965-ben héber nyelvű irodalomból a New York-i City College-ben bakkalaureátusi fokozatot, 1967-ben a Yale Egyetemen (New Haven, Connecticut, USA) nyugati semita nyelvekből magiszteri fokozatot, ugyanitt 1977-ben asztirológiából és sumerológiából doktorátust (PhD) szerzett. Chicagói egyetemi tanári tevékenységét megelőzően a wyncote-i (Pennsylvania) Reconstructionist Rabbinical College-ben bibliikumot oktatott, majd Detroitban, Wayne Állam Egyetemének Közép-Keleti Tanulmányok Intézetében látott el professzorasszisztensi feladatokat. Vendégtanárként előadásokat tartott a Jewish Theological Seminaryban, a Michigani Egyetemen, a Ben Gurion Egyetemen és a McMaster Egyetemen. Szakterülete a fenti tudományágakkal összefüggésben főként a bibliatudomány volt, különös tekintettel a nő és a vallás kapcsolatára. 2003-ban „A Zsidó Könyv Koret-díjával”, 2005-ben „Nemzeti Zsidó Könyvdíjjal” jutalmazták. Utoljára Ruth könyvének kommentárján és egy bibliai hermeneutikai összegzésen dolgozott. 2006. augusztus 31-én súlyos betegségben elhunyt. További könyvei: „In the Wake of the Goddesses – Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth” (Istennők nyomában – Asszonyok, kultúra és a pogány mítoszok bibliai átalakulása, New York, Ballantine Books 1991; New York, Fawcett Books 21993); „Motherprayer, The Pregnant Woman’s Spiritual Companion” (Anyai imádság, A terhes nő lelki útítársa, New York, Putnam Publ. 1995; New York, Riverhead Books 21996); „Reading the Women of the Bible, A New Interpretation of Their Stories” (Bibliai nők – új olvasatban, New York, Schocken Books 2004); „Studies in Bible and Feminist Criticism” (Tanulmányok a Biblia és a feminista kritika köréből, London, Jewish

Publ. Society 2006); Ari Elonnal közösen: „From Jerusalem to the Edge of Heaven: Meditations on the Soul of Israel” (Jeruzsálemtől az égbolt szélső határáig, London, Jewish Publ. Society 1996); Victor H. Matthew-val közösen: „Gender And Law In The Hebrew Bible And The Ancient Near East” (Nemek és törvény a Héber Bibliában és az ókori Közel-Keleten, Edinburgh, T&t Clark 2004).

Sokszor előfordul, hogy még a zsidó–keresztény párbeszéd iránt nyitott zsidók sem vállalkoznak a keresztény kultúra alaposabb megismerésére, mivel első lépésben a hagyományaiktól alapvetően eltérő, számukra esetleg taszító keresztény képi és gondolati elemekkel szembesülnek. Az ikonok, a szobrok, a tömjénfüst, a feszületek, keresztetek által meghatározott fizikai környezet radikálisan különbözik a zsidó liturgikus környezettől, és a Szentháromság vagy a megtestesülés tana is hasonlóképpen furcsa és idegen számukra. A keresett közös nevezőt sokkal könnyebben megtalálhatjuk, ha a keresztény humanizmusról és társadalomelméletről, közös Földünkéről és emberi mivoltunkról esik szó. Ilyen, a párbeszéd számára kiválóan megfelelő közeg lehet például – hiszen emberi létünkéből s az Isten és az ember közti viszony természetéből fakad – a mindkét oldalon fellelhető s az emberi lét kérdéseinek vizsgálatára alkalmas teológiai nyelv: a *celem Elohim*, ill. az *imago Dei* – Isten képmása – tematika.

A fogalom kialakulása – történeti áttekintés

A „képmás” a héber Bibliában

Az Isten képmása-tematika a héber Bibliából ered. A *Teremtés könyve* (1,27) szerint „Isten megteremtette az embert, saját képmására”. A *Teremtés könyvének* első fejezete nem határozza meg pontosan a *képmás* szó jelentését, ám az valószínűleg kapcsolatban van Isten áldásával, a termékenységgel, valamint a Föld fölötti „uralommal”. Mezopotámiában és Egyiptomban a királyok, uralmukat demonstrálandó, birodalmuk legtávolabbi sarkaiban is szobrokat emeltettek maguknak. Az akkád *calmu* [„szobor”] szó a héber *celem* [„képmás”] szó rokona. Az asszír szövegek a királyt a *calam ili* [„az isten képmása”] kifejezéssel illetik, Isten földi képviselőjének tekintik. A *Teremtés könyve* szerint az emberek feladata ennek megfelelően Isten képviselete a Földön, az „uralkodás” teendőinek végrehajtása.

A *Teremtés könyve* 5. fejezetének 1–3. szakasza némiképp pontosítja a „képmás” fogalmát. Az ősatyák genealógiájának ismertetése előtt emlékeztet arra, hogy Isten az emberiséget Istenhez hasonlóan (*demut elohim*) alkotta, majd ugyanezt

részletesebben is kifejti: „Férfinak és nőnek teremtette őket, megáldotta, s ... embernek nevezte őket.” A *hasonlóság* fogalmát tovább taglaló következő szakasz szerint Ádám „magához hasonló ... saját képmása szerinti fiút nemzett, akit Szetnek hívott”. Isten önmagának teremtett bennünket, és bár Isten a nemek felett áll, a férfi és nő kapcsolata a hasonlóság jegyét hordozza és hasonlóságot teremt. A gyermekek nemzése során Isten teremtői szerepét vesszük át. Az általunk teremtett, hozzánk hasonló gyermekek velünk együtt Istenhez hasonlóak. A fenti két mondatban a *demut* szó az Isten és az ember közötti hasonlóság fizikális voltára utal.

A *Teremtés könyvének* a világ új rendjét ismertető, törvényorientált 9,1–8 szakaszában az „Isten képmása” újabb vonatkozásával találkozunk. A szakasz megerősíti az ember és az állat közötti alapvető különbséget: az ember (bizonyos előírások figyelembevételével) megölheti és elfogyaszthatja az állatot, embert ezzel szemben sem ember, sem állat nem ölhet. Aki ugyanis embert öl, az a saját életét kockáztatja, mivel „Isten saját képmására teremtette az embert”. Ebben az esetben a „képmás”-fogalom nem a mi cselekvésünket szabályozza, hanem azt határozza meg, hogy mások hogyan bánjanak velünk: minden ember Isten képviselője, és ennek megfelelően kezelendő. Az Isten képmása fogalom ebben az értelemben arra figyelmeztet, hogy az emberi élet szent és sérthetetlen.

A *Teremtés könyvének* fenti szakaszain alapuló vallási antropológia az ember formális és funkcionális isteni aspektusait hangsúlyozza. A korai zsidó források és az Újszövetség bizonyára azért alkalmazták előszeretettel a *celem* fenti értelmezését, mert a képmásokat és szobrokat kedvelő, a császárszobrok tiszteletét szigorúan megkövetelő görög–római kulturális közegben valószínűleg magától értődőnek tartották, hogy az ember és az Isten – már a héber Bibliában is a *képmás* fogalom segítségével körülírt – viszonya az *Isten képmása* fogalom segítségével értelmezhető.

A rabbinikus és az újszövetségi „képmás”

Az Isten és az ember közti kapcsolat a korai rabbinikus irodalomban rendkívül fontos szerepet játszott. A rabbinikus hagyomány szerint az Isten és az ember fizikai hasonlósága az Isten és az ember közti kapcsolat mértékét jelzi: a kapcsolat olyan mély, hogy aki az embert bántalmazza, Istent bántalmazza. Ám a rabbik a *Teremtés könyve* 9. fejezetének súlyos paradoxonával is szembesültek, amely szerint az emberi élet szent, de szentségét egy másik emberi lény halála szavatolja. *Meir* rabbi a következő példával szemléltette a problémát: Egy ikerpár

egyik tagja király lett, a másik rablóvezér. A király parancsára a rablót keresztre feszítették. A járókelők azonban a kivégzett láttán azt hitték, hogy a királyt feszítették keresztre. A történet mondanivalója egyértelmű: az ember elleni vétek Isten ellen is irányul. *Akiva* rabbi szerint „aki vért ont, a képmást semmisíti meg”. A *Mechilta* a következő történettel szemlélteti ugyanezt: egy király egy meghódított országban szobrokat állíttatott magának és pénzt veretett, a nép azonban összetörte a szobrokat és összeúzta az érméket. „Aki pedig vért ont, hasonló ahhoz, aki megsemmisíti a Király képmását.” E felfogás jelentős törvényi vonatkozásokkal is bírt. *Akiva* és *Tarfon* rabbi kijelentette: „ha mi lennénk a Szanhedrin, soha senkit nem ítélnénk halálra” (M. Mak 1,10). A „képmás” rabbinikus fogalma konkrét: az ember Istenhez való hasonlóságát nem szellemében, lelkében, eszében vagy értelmében, hanem megjelenésében, arcában, alakjában vélte felfedezni. E testi hasonlóság okán *Hillél* rabbi arra hívta fel a figyelmet, hogy testünket mint Isten képmását ápolnunk és gondoznunk kell. Továbbá, mivel minden egyes személy Isten képmása, e képmás növelésére kell törekednünk – minél több embert kell teremtenünk, embert ölnünk pedig tilos: „aki nem vesz részt a szaporodásban, az Isten képmását kisebbíti”, „aki pedig vért ont, Isten képmását semmisíti meg”. Az „Isten képmását kisebbítő” és sértő cselekedetek Isten evilági jelenléte szempontjából – de misztikusabb értelemben magának Istennek a szempontjából is – súlyos következményeket vonnak maguk után.

Isten és az ember fizikai hasonlósága az Újszövetségben is hangsúlyos kérdés, mely különösen az Isten tökéletes reprezentációjának tekintett Jézus fellépésével kapcsolatban válik nyomatékosná. „Aki engem látott, az Atyát is látta” (Jn 14,8–9) – felelte Jézus Fülöpnek, aki arra kérte, mutassa meg nekik az Atyát. Pál apostol levelei szerint Krisztus „a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15; vö. 2 Kor 4,4), „dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása” (Zsid 1,3). A legtökéletesebb képmás Jézus (illetve egyes zsidó források szerint Jákob), de mi is valamennyien Isten képmása vagyunk. A zsidó forrásokhoz hasonlóan Jakab apostol is felteszi a kérdést: vajon ha az Urat áldjuk, hogyan átkozhatnánk az embereket, „akik az Isten hasonlóságára vannak teremtve” (Jak 3, 9). Az apostol szerint egymást is úgy kell kezelnünk, mint Isten képmását. Ugyanerre a gyakorlati következtetésre jut az 1. század elejéről származó *Pseudo-Clementina* feltehetőleg zsidókeresztény szerzője is, aki emlékeztetünkbe idézi, hogy az ember a *Teremtés könyvében* uralmat nyert a Föld fölött. Szerinte az ember azért hordozza Isten legmarkánsabb formai pecsétjét, hogy mindeneken uralkodjon és mindenek neki szolgáljanak. Aki tehát

„tiszteletet kíván adni az Úrnak, adja meg a tisztelet képmásának”. Pál apostol újszerűen, dinamikus és viszonylagos módon értelmezi, s ezáltal tovább bővíti a „képmás” fogalmát: „a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlóvá változunk át” (2 Kor 3,18). A hívő új énje a képmásban születhet meg. A rabbinikus irodalomban az „Isten képmásának kibebíttése” mennyiségi fogalom: arra figyelmeztet, hogy a világon élő valamennyi ember Isten képmása. Pál apostolnál a minőségi szempont az elsődleges: arra kell törekednünk, hogy tökéletesítsük magunkban Isten képmását.

Az eredeti bűn és a képmás torzulása

A képmás azonban nemcsak élesebbé válhat bennünk, hanem el is halványodhat. A keresztények Ádám és Éva „bűnbeeséséről” beszélnek, az emberiség természetét eltorzító bukásról. Egy, az *Adam ha-rishon* – az első Ádám – történetéhez kapcsolódó hasonló fogalom a zsidó hagyományban is létezik, ám az nem olyan elterjedt, mint a „bűnbeesés” illetve az „eredeti bűn” fogalma a keresztényeknél. Iréneusz, a 2. századi teológus különbséget tesz „képmás” és „hasonlóság” között. Szerinte az ember a bűnbeesés során elvesztette Istenhez való hasonlóságát, de a képmást megőrizte, a megtestesüléssel azonban Isten helyreállította a hasonlóságot. Az emberiség bűnbeesése a keresztény szerzőknél az „ember mint Isten képmása” tematika integráns részévé vált. A teremtéskor az emberben tökéletes volt az isteni képmás és a hasonlóság. A bűnbeeséssel azonban az ember elveszítette Istenhez való eredeti, tökéletes hasonlóságát, a „képmás” tökéletlenné vált, megsérült, eltorzult. Isten azonban, megtestesülése és a megváltás révén eltörölte az áteredő bünt, és az ember a megváltásba vetett – és a keresztségben megvallott – hite által ismét hasonlóvá válhat Istenhez.

A bűnbeesés és az áteredő bűn fenti módon értelmezett fogalma idegen a zsidó gondolkodástól. Ádám bűnéről és büntetéséről a zsidó hagyomány is tud, az a felfogás azonban, mely szerint az ősi bűn és büntetés ránk is kihatással lenne, összeegyeztethetetlen a zsidóságnak az igazságosságról alkotott elképzeléseivel. Az a zsidó spiritualitás szempontjából kulcsfontosságú bibliai elbeszélés, melyben Ábrahám közbenjár Szodoma érdekében, elutasítja a kollektív büntetés elvét: „Távol legyen tőled, hogy az igazakat megöld a gonoszokkal együtt, s így egyenlő legyen a sorsuk az igazaknak meg a gonoszoknak” (Ter 18,25). Nemcsak Ábrahám igazságérzetét sértené, hanem a miénket is, ha a vétkesekén kívül más is büntetést szenvedne. „Távol legyen ez tőled. Az egész Föld bírása

ne járna el igazságosan?” (Ter 18,25). A zsidók a „vertikális”, nemzedékeken átívelő büntetés jogosultságát is elutasítják. Igaz hogy a Tízparancsolat kinyilvánításakor Isten megígérte, hogy „az atyák vétkét számon kéri fiaiktól”, ám ennek érvénye a harmadik-negyedik generációval véget ér. A héber Biblia végeredményben a negyedik nemzedékig viselendő büntetés elvét is elutasítja. Ezekiel próféta a babiloni fogságot követően új erkölcsöt hirdet – a gyermek nem viseli többé szülei vétkét Isten előtt (Ez 18). Az egyéni felelősség elvét valló zsidóság számára nehezen értelmezhető az a tanítás, mely szerint az Ádám által elkövetett bűn, illetve annak következményei az utódokra is öröklődnek.

Zsidó szemszögből az eredeti bűn orvoslása is problematikus. A rabbinikus hagyomány elsősorban az Istennek tetsző élet szempontjából útmutató parancsolatokra, a morális valamint rituális szempontból fontos cselekedetekre összpontosít. Az egyik legkorábbi, *Szókhói Antigonosznak* tulajdonított forrás a következőképpen fogalmaz: „Ne legyetek olyanok, mint azok a szolgák, akik azért szolgálják urukat, hogy jutalomban részesüljenek, hanem olyanok legyetek, mint azok a szolgák, akik feltétel nélkül, a jutalomtól függetlenül szolgálják urukat” (M. Ávot 1,3). A rabbik mindemellett a jutalom és a büntetés koncepcióját is gondosan kidolgozták, és a jutalomban és a büntetésben való hitet alapvetőnek tartották. Az a keresztény felfogás, mely szerint az ember képtelen a helyes cselekvésre, és amely a megváltás lehetőségét Jézus megváltó életéhez és halálához köti, mégis összeférhetetlennek tűnik a zsidó *micva*-rendszer szemléletével.

Közelebbről szemlélve azonban a zsidó és a keresztény megváltásfogalom közti különbség nem áthidalhatatlan. A főünnepi liturgia egyik visszatérő motívuma kiemeli a pátriárkák, különösen Ábrahám erényeit, aki fiát, Izsákot is hajlandó lett volna feláldozni Istennek. Ábrahám e tettének érdeme minden későbbi zsidó hitű emberre áthagyományozódik, és ezt az „ütőkártyát” bűn, bűnbánat, illetve vezeklés esetén ki is játsszák. Ha Ábrahám tette korszakokon át éreztetheti hatását, Jézus áldozatának transzformatív jellege is elfogadható. Hasonlóképpen a hit követelménye sem teljesen idegen a judaizmustól. A *Misna* szerint aki nem hisz a holtak feltámadásában, és aki azt állítja, hogy a *Tóra* nem a mennyből származik, az „nem részesülhet az eljövendő világban” (M. Szanh.11,1). *Elisa ben Avúja* legendája szintén azt példázza, hogy a hittételek jelentős szerepet játszottak a rabbinikus hagyományban.

A történet szerint négy bölcs, köztük Elisa, misztikus utazást tett a Paradicsomba, ahol Elisa megdöbbsent, hogy Metatron

angyal, aki Izrael dicső tetteit jegyzi egy könyvbe, Isten mellett ül, mivel úgy tudta, hogy az angyalok nem fáradnak el, ezért le sem ülnek. Rendkívül meglepte, hogy Metatron leülhet. A jelenetből arra következtetett, hogy Metatron *valószínűleg* Istennel egyenlő, rivális hatalommal bír a mennyben. Egy pillanatra megrendült az Isten egyedülvalóságába vetett hite, ám e pillanatnyi hitehagyás következtében örökre ki kellett válnia a zsidóságból. Ettől kezdve az *aher* [„a másik”] gúnynévvel illették. És amikor Isten visszatérésre szólítja fel „elpártolt fiait”, azt is hozzáteszi: „kivéve *aher*”.

Mint az „eretnek” Elisa ben Avúja legendájának a *Jeruzsálemi Talmud*ban olvasható verziója jelzi, a rabbinikus hagyomány alapvető fontosságúnak tartotta a hit bizonyos kérdéseit. A *Jeruzsálemi Talmud* két olyan történetet is tartalmaz, amely szerint Elisa isteni igazságszolgáltatásba vetett hite megrendült. Az egyik történetben Elisa tanúja volt annak, hogy egy fiú felmászott egy fára, hogy visszarakja a földre esett tojásokat a fészekbe – tehát épp *micvát*, jócselekedetet hajtott végre –, ám lezuhant és szörnyethalt. Ha igaz lenne, hogy Isten megjutalmazza a jókat és megbünteti a gonoszokat, a fiú nem halhatott volna meg éppen jócselekedet közben! Egy másik történet szerint, amikor Elisa meglátta, hogy a Tóra egyik bölcsének kitépték a nyelvét, abban is megrendült a hite, hogy a Tóra tanulmányozása mint jócselekedet elnyeri méltó jutalmát.

A hitehagyott Elisa kivált a zsidóságból. Bár fizikailag a zsidó közösség tagja maradt, és folytatta egyetlen tanítványa, Meir rabbi tanítását, valójában sem önmaga, sem a közösség, sem (mint a forrásokból kiderül) Isten szemében nem tartozott a közösséghez. A hit tehát bizonyos tételek esetében a Tízparancsolat megtartásához hasonlóan kulcsfontosságú volt. E zsidó hagyomány fényében érthetőbbé válik az a keresztény tanítás, amely szerint a megváltás egyik feltétele a Megváltóba vetett hit. A Pál apostolnál és a klasszikus keresztény tanításban rendkívül hangsúlyos bűnbeesés és áteredő bűn fogalom azonban teljességgel távol áll a zsidó gondolkodástól.

A filozófiai „képmás”

A későbbiekben a kereszténység átvette a görög filozófia nyelvét, ami további lényeges filozófiai eltéréseket idézett elő a zsidó és a keresztény gondolkodás között. Az Újszövetség a héber Bibliához hasonlóan osztatlan egységnek, test, lélek és szellem osztatlan egységének tekintette az embert, és Istenhez való hasonlóságát, „képmás” voltát is az ember teljes-

ségére vonatkoztatta. A pénzérme-nyomat metafora az Isten és az ember közti fizikai hasonlóságra – a test által hordozott hasonlóságra – utal. A „képmás” testi jellegét egy *Hillél* rabbi-ról szóló történet is hangsúlyozza. Hillél egyszer a nyilvános fürdőbe menet azt mondta: azért kell elvégeznünk a rituális fürdést, azért kell testünket ápolni, mert ezáltal Isten képmását gondoljuk (Ávot d’Rábi Nátán B 30). A hellenizálódó kereszténység a görög test-lélek dualizmus átvételével „alsóbb-” és „felsőbbrendű” szubsztanciákra tagolta az emberi lényt. Iréneusz ennek alapján az emberi értelemben és szabad akaratba helyezte Isten képmását. Szerinte az Istenhez való hasonlóságot, a „szentség köntösét” a Szentlélek ajándékozta Ádámnak. A bűnbeeséskor ez a szellem eltorzult, ám a megváltás révén újra helyreállt. Iréneusz az embert test, lélek és szellem hármas egységének tekintette. Isten képmása a mindenkiben megtalálható racionális lélek, a hasonlóságot viszont egy, csak a hívők által birtokolt különleges adomány, a szellem hordozza. A test ebben az esetben semmiféle szerepet nem játszik.

*Nüsszai Szent Gergely*nél a test jelentősége tovább csökken. Szerinte csak a teremtmények szenvedélyeitől megszabadult ember láthatja meg az isteni természet képmását „ön maga belső szépségében”. Gergely nem a pénzérme-nyomat, hanem a „viaszveszejtési” (*cire-perdu*) technika metaforáját alkalmazza: „Isten saját lényege jó tulajdonságainak képmását úgy alakította ki bennünk, mint a szobrász, aki viaszforma segítségével önti formába a szobrot.” A velünk született bűn erre a képmásra rakódik rá, és mivel életünk szenvedélyekkel terhes, a képmás is bűnökkel terhes. Gergely szerint bűneinktől akkor szabadulhatunk meg, ha betartjuk az Úrnak a hegyi beszédből ismert útmutatását. Az erényes élet Isten képmását viseli, a bűnös démoni képmást hordoz, az embernek pedig arra kell törekednie, hogy az erényes élet által megtisztuljon, hogy tiszta életvitele által az isteni képmás formát ölthessen benne. Az isteni képmás eszerint általunk kifejlesztendő belső potenciál.

A görög–római korban széles körben elterjedt, a szenvedélyek megzabolázását hirdető filozófia is közrejátszott abban, hogy az Isten képmásáról alkotott klasszikus keresztény fogalomban a test háttérbe szorult. E görög eredetű szemlélet a judaizmusban is meghonosodott – kiváló példája a „Ki a hős? Aki legyőzi ösztöneit” ideál, vagy a Potifárné csábításának ellenálló József (Ter 39) „igaz emberként” (*ha-caddik*) való tisztelése. (A nők részben a hellenisztikus judaizmusnak a kísértés – különösen a szexuális kísértés – leküzdésére irányuló igyekezte miatt szorultak ki a zsidó közéletből.)

Az antropomorfizmus veszélye

A judaizmusban az „Isten képére és hasonlatosságára” teremtett képmás bensővé és testetlenné válásának irányába hatott annak felismerése is, hogy a „képmás” fizikai értelmezése antropomorf módon határolja körül Isten megjelenési módját. A kifejező antropomorf metaforák – Isten az ifjú harcos, az öreg bölcs, a szerető anya – könnyen azt a bálványimádásra is alapot adó képzetet kelthették volna, hogy Isten emberforma „faragott kép”. A zsidó vallási hagyomány idővel igyekezett elkerülni Isten emberformában való, antropomorf megjelenítését. Az arámi nyelvű bibliafordítások, a *targumok* körülírásokkal helyettesítették a héber Biblia antropomorf megfogalmazásait.

A kereszténység esetében úgy tűnt, hogy Isten földi jelenléte, emberi hús-vér formában való megtestesülése megoldja a kérdést, hiszen a megtestesült Isten, Isten tökéletes reprezentációja egyszer s mindenkorra megfelelő mintául szolgál a képmás meghatározásához. A probléma mégsem szűnt meg, csupán módosult, mivel a képmás testi megközelítése úgy is értelmezhető, mintha az isteni lényeg teljességét az antropomorf létezés alkotná. A problémát tovább bonyolítja, hogy a történeti Jézus férfi, pontosabban fiatal, körülmetélt férfi volt. Vajon ebből arra következtethetünk, hogy a más korosztályba tartozók, a más bőrszínűek, a nem körülmetéltek és az ellenkező neműek kevésbé hordozzák Isten képmását? A kereszténység aránylag korán felismerte, hogy Jézus kora, bőrszíne illetve körülmetélése csupán történelmi körülmény, és mint ilyen az isteni képmásnak nem lényeges alkotórésze. Azzal az elképzeléssel viszont már nehezebben tudtak megbirkózni, mely szerint e tekintetben a nem lényegesebb eltérés, mint az életkor, tehát a nők tökéletlenebbül felelnek meg az isteni képmásnak, mint a férfiak.

Talán épp az antropomorfizmus veszélye és a „képmás”-tematika beszűkülése idézte elő, hogy az ember isteni aspektusa sok esetben egyéb formában jelenik meg. Ilyen például az emberben jelen levő isteni jelenlét (*sekhina*) vagy Szentlélek. A másik lehetőség a „képmás” Szent Gergely-féle interiorizálása, vagy a görög filozófusoknál megjelenő intellektualizálása, Isten képmásának az emberi intellektusba helyezése. Platón és Arisztotelész szerint Isten értelem, a bennünk lévő isteni pedig az emberi intellektusban rejlik. A görög filozófia terjedésével felfogásuk a judaizmusban és a kereszténységben egyaránt teret nyert, Maimonidész (1135–1204), illetve Aquinói Szent Tamás (1225 k. –1274) révén. Aquinói Szent Tamás szerint Isten képmása az intellektus. Minden ember ter-

mészeténél fogva képes Isten megértésére és megismerésére; az Istent ismerők („igazak”) „a kegyelem hasonlóságában” hordozzák a „képmást”; az Istent ismerők és szeretők (az „áldottak”) „a dicsőség hasonlóságában”. A „képmás” e különböző megnyilvánulása lehet halvány, homályos, torz, de lehet gyönyörű és ragyogó is. Maimonidész szintén az intellektussal azonosítja a képmást, amit szerinte is csak kevesek hordoznak, csak a legtökéletesebb értelemmel rendelkezők valójában Isten képmásai.

A képmás másik, kevésbé filozofikus jellegű, de nem kevésbé testetlen helye a lélek. *Kálvin János* (1509–1564) – talán az intellektus jelentésének a reneszánsz idején kezdődő folyamatos változása következtében – a lélekbe helyezi a „képmást”, ám szerinte testünk is hordozza a „képmás” néhány szikráját, és a „képmás” véglegesen a testben áll majd helyre. A modern keresztény gondolkodók szakítottak a képmás ontológiai leírásaival. *Karl Barth* (1886–1968) református teológus az embert személyes kapcsolataiban definiálja, és az ember „találkozásban való létezését” tekinti Isten képmásának. Szerinte az Isten képmása fogalom lényege az egyén ama képessége, hogy Én–Te kapcsolatot létesítsen a másik emberrel és Istennel. A „férfinak és nőnek” teremtett emberiség számára lehetőség nyílik a férfi és nő közti, valamint az ember és az Isten közti Én–Te kapcsolat megteremtésére. A szintén református *Emil Brunner* (1889–1966) hasonló alapokról arra a meggyőződésre jut, hogy a képmás a másokkal való személyes kapcsolatban és a mások iránt érzett felelősségben rejlik, és azok hordozzák, akik felelős szeretettel válaszolnak a szeretet hívására.

Nemcsak az Isten képmása fogalom értelmezése változott azonban, hanem a Pál apostolnál és a korai keresztény gondolkodóknál rendkívül hangsúlyos, Aquinói Szent Tamásnál alapvető, ám a zsidó gondolkodás számára idegen bűnbeesés és eredeti bűn keresztény értelmezése is módosult. Szent Tamás a korábbi szerzőkkel ellentétben nem a „képmás” bűnbeesés okozta torzulására helyezi a hangsúlyt, hanem arra, hogy a bűnbeeséskor az ember elveszítette annak a „természetfölötti kegyelemnek az ajándékát”, amelynek segítségével szenvedélyein uralkodhatna. Iréneusz szerint a bűnbeeséskor a hasonlóságot hordozó szellemet veszítettük el. Kálvin ismét lényegesen nagyobb jelentőséget tulajdonít a bűnbeesésnek: *Luther*hez hasonlóan pesszimista nézete szerint a bűnbeeséskor az ember természete eltorzult, rosszra hajló lett. Szerinte Isten képmása bizonyos jegyeit (*notas*) továbbra is hordozzuk, ám a képmás ijesztően eltorzult bennünk: értelmünk elhomályosult, akaratunk meggyengült.

A modern keresztény teológiában csökkent a bűnbeesés-tematika jelentősége. Barth, Brunner és a hozzájuk hasonló modern gondolkodók szerint a bűnbeesés nem történelmi tény. Az ember természetéből fakadóan Isten képmása, a képmás pedig állandó, inherens és eltörölhetetlen.

A fogalom értelmezése és jelentősége

Az Isten képmása fogalom értelmezése mind a keresztények, mind a zsidók körében igen sokrétű. Tisztán metafizikai megközelítésben Isten képmása a Szentháromság három személyének viszonyát tükrözi. A misztikusok az Isten és az ember közti örök kapcsolat jeleként értelmezik. A „képmás” szaporítására buzdító zsidó hagyomány is gyakran hivatkozott rá. Ma általában a „képmás” embert definiáló tartalmát igyekeznek kibontani. A „képmás” fogalmán, az ember Istenhez való hasonlóságának hitén alapuló vallási antropológia az emberi lét isteni vonásait hangsúlyozza. Bár korábban – a bűnbeesés kapcsán – elhomályosult, eltorzult képmásról beszéltek, valójában e megnyilvánulásokban is az a hit uralkodik, hogy az ember különleges szubsztancia hordozója: eredeti, romlatlan állapotában Istenhez hasonló, és az eredeti állapot helyreállítható.

Istenhez való hasonlóságunkról csupán annyit tudunk, mint magáról Istenről. A két kategória szorosan összefügg. Isten Értelemként való meghatározása esetében a képmást az emberi intellektusban, Isten szeretetként való meghatározása esetén a képmást az ember szeretetre való képességében, Isten folyamatként vagy kapcsolatként való meghatározása esetén a képmást az ember személyes kapcsolatokra való képességében ismerik fel. Az ember mint Isten képmása Isten lényegének részese.

A „képmás” három lényeges aspektusa

Bár a fogalom meghatározatlan és homályos, a *Teremtés könyvében* megjelenő képmás-tematika három sarkalatos eleme kétségtelenné teszi a „képmás” értékét. Az első lényeges vonás a közösségi jelleg. Az ember teremtése során ugyanis Isten az egyes szám harmadik személyű teremtő igék sorozatát megszakítva így szólt: „Teremtsünk embert képmásunkra”. A többes szám első személyű, felszólító módú ige a teremtés szándékos és kooperatív voltát jelzi, jöllehet a többes szám első személy egyes keresztény szerzők szerint a Szentháromság személyeinek együttműködésére, egyes zsidó gondolkodók szerint az isteni világ valamennyi elemének együttműködésére, más zsidó értelmezések szerint Isten és a világ

együttműködésére utal. Az emberiség teremtésének többes számú megfogalmazása konkrét értelmezésétől függetlenül egyaránt vonatkozik a teremtőre (mi) és a teremtményekre („férfinak és nőnek teremtette”). A társas kapcsolat az ember természetének és rendeltetésének szerves része; az egyedül lét, a magány idegen az embertől.

A „képmás”-nak a *Teremtés könyvében* megnyilvánuló második aspektusa az emberiség uralma a teremtmények fölött, ami szerves része az ember természetének és rendeltetésének. Az ember mint *avatár*, mint Isten földi képviselője nem mentesülhet e felelősség alól. Akár hódításként, akár gondoskodó irányításként értelmezzük az *uralom* kifejezést, akár elfogadjuk a feladatot, akár elutasítjuk, az ember hatalommal rendelkezik a világban és a világ fölött. Az első szerszám felfedezése óta cselekedeteinkkel folyamatosan módosítjuk, megváltoztatjuk környezetünket, meghatározó szerepet játszunk a világban. A *Deuteronomium* egyértelműen kifejti, hogy a föld termése aszerint alakul, miképp cselekszik az ember, és azt Isten miként értékeli (MTörv 11,13 –17). A *Teremtés könyvének* első fejezete szerint az ember Istenhez való hasonlósága folytán uralkodó, meghatározó szerepet játszik a világban. Uralkodó szerepünk a teremtett világ része, és mint ilyen letagadhatatlan és megkerülhetetlen. Az Isten képmása-tematika segítségével e felelősségünk egyértelműen tudatosítható. Hatalmunk vállalása nem hübrisz – épp ellenkezőleg: ha felismerjük, hogy az uralkodó szerep emberi természetünk szerves része, a szükséges felelősségtudattal tehetünk eleget a feladatnak.

Az Isten képmása fogalom harmadik lényeges vonása a *Teremtés könyve* társadalmi és törvényi érvényű 9. fejezetén alapul. A társadalomban élő ember alapvető tudnivalóit taglaló 9. fejezet pontosítja az 1. fejezetben isteni jellegűnek mondott emberi cselekvés lehetőségeit. A *Teremtés könyve* első fejezete meghatározó szerepet szánt az embernek a Földön. A 9. fejezet az embernek az állatok fölötti hatalmáról rendelkezik: az ember kezébe adja az állatok élete és halála fölötti döntés jogát. Az ember elsőbbségére bennfoglaltan már a 3. fejezet is utalt – Isten állatbőrből készít ruhát Ádám és Éva számára –, a 9. fejezet azonban kifejezetten is feljogosítja az embert az állatok életének kioltására, tehát jóváhagyja az ember húsevő természetét (mindössze a vér fogyasztását tiltja). A *Teremtés könyve* 9. fejezete ugyanakkor határozottan kijelenti, hogy az ember életét sem állat, sem ember nem olthatja ki. Az alany felől a tárgyra (a képmás cselekvéséről a képmással való bánásmódra) térve a parancs a képmás fogalom értelmében fogant. Az ember Istenhez hasonló módon megölheti az állatot, embertársa életét azonban nem olthatja ki.

A „képmás” egyetemessége

A „képmás” alapvető vonása, hogy abból valamennyi ember egyformán részesül. Embertársaink valamennyien „Isten képmását” hordozzák. Valamennyi emberi lény minden körülmények között Isten képviselőjének tekintendő, és ennek megfelelően kezelendő. A törvényi megfogalmazások a *Teremtés könyve* 9. fejezete és a rabbinikus írások óta igyekeztek konkrét formában megfogalmazni az embernek azt a jogát, mely szerint az ember, Isten képviselője Istenhez méltó módon kezelendő. A *Teremtés könyve* 9. fejezete szerint embervért ontani tilos. Akiva és Tarfon rabbi szerint halálos ítélet ember ellen nem hozható. Jakab apostol szerint az Isten hasonlóságára teremtett emberre átkot mondani is tilos. A bűnbeesett embert romlottnak és rosszra hajló természetűnek tekintő Kálvin is arra intett, hogy minden embert Isten képmásának kell tekintenünk, és érdemteleniségétől eltekintve az Isten képmását kell látnunk benne.

A „képmás” elsődleges jellemzője az ember többi tulajdonságától független, kizárólagosan örök volta. Senki sem tökéletesebb képmás a másiknál. Különbség erkölcsi alapon sem tehető: mindenki életvitelétől függetlenül – függetlenül attól, hogy gaztetteket vitt-e véghez vagy sem, és függetlenül attól is, hogy férfi-e vagy nő – ugyanúgy Isten képmása, mint a leg-tökéletesebb szent, és e tekintetben nem diszkriminálható. Az egyének között osztály, faj, nem és kor szerint, sőt, az egyének személyes érdemei szerint sem tehető különbség. A „képmás” nem néhány igaz vagy bölcs ember privilégiuma, hanem az ember egyetemes jellemzője.

E tekintetben nemzetek, szervezetek, csoportok szerint sem tehető különbség. Egyetlen csoport vagy nép sem tökéletesebb „képmás” a másiknál. Mindegy, hogy valaki Krisztus-hívő illetve keresztény-e, hogy Izrael vagy a többi nemzet része, hogy Isten képmásának tekinti-e magát, vagy sem, esetleg ateista és az emberi értékekben sem hisz. Senki sem különlegesebb „képmás”, és ez az isteni jelleg senki esetében sem hagyható figyelmen kívül. „Képmás” voltunk emberi természetünk alapvető tulajdonsága, és minden emberi lényt ennek megfelelően kell kezelnünk. Valamennyi emberrel úgy kell bánnunk, mint magával Istennel.

„Képmás” mivoltunk gyakorlati megközelítésben azt jelenti, hogy az ember csupán a Föld és az állatok fölött rendelkezik hatalommal, de egyetlen ember fölött sem uralkodhat szabadon. E megszorítást korábban előszeretettel figyelmen kívül hagyták, és jogosnak tartották, hogy a hatalommal rendelkező egyének és népek uralmuk alá hajtsák a gyengébbeket. A

„képmás” fogalma azonban – mind a judaizmus, mind a kereszténység felfogása szerint – kizárja, hogy valamely ember vagy embercsoport rákényszerítse akaratát másokra.

Korunk jellemző vonása a kultúrák és társadalmak sokszínűsége iránti nyitottság és befogadókészség. A „képmás”-szemlélet ugyanakkor mértékadó módon korlátozhatja e toleranciát. Minden egyes emberi élet szent. Mások kultúráját természetesen tisztelnünk kell, a kultúrák bizonyos vonásait ugyanakkor nem szabad elfogadnunk. Nem tolerálható, hogy bizonyos kultúrákban a férfiak kiolthatják feleségük, leánytestvérük vagy leánygyermekük életét, mint az Jordániában, Szaud-Arábiában, Iránban vagy Afganisztánban és a világ más országaiban sajnos mindmáig kulturálisan elfogadott, néhol megkövetelt gyakorlat. A pluralizmus és a tolerancia nem zárja ki, hogy tiltakozunk az indiai özvegyek megölése, a hozománygyilkosságok (ha a szülők nem tudják megfizetni a hozományt, a menyasszonyt máglyán elégetik), vagy a nem kívánt gyermekek Kínában szokásos kitétele ellen. A társadalmi berendezkedés sokszínűségének tiszteletben tartása sem gátolhatja meg abban, hogy felemeljük szavunkat a nők egyes afrikai országokban szokásos – eufemisztikusan a „nők körülméletléseként” emlegetett – fájdalmas megcsonkítása ellen. A kulturális autonómia elvének elismerése mellett sem hunyhadtunk szemet a népiirtások, a tömeges háborús kitelepítések, a mindmáig fennálló rabszolgakereskedelem és rabszolgatartás ellen. Tiltakozásunk nem eurocentrizmus, nem kulturális imperializmus. Ha az embert Isten képmásának tekintjük, minden személyt értéknek kell tekintenünk, és ennek megfelelő bánásmódban kell részesítenünk. Mivel „tökéletesebb” vagy „tökéletlenebb” képmás nem létezik, autonómia, illetve alávettség sem létezhet. Ilyen különbségtétel esetén a „képmás”-fogalom nem lenne más, mint pusztá öntömjeenezés. Minden emberben Isten képmását kell látnunk és tisztelnünk, abban az esetben is, ha az illető személy nem tekinti magát Isten képmásának.

„Képmás” és követés

Az ember „uralmának” és korlátainak elfogadása csupán a vallási antropológia egyik tartománya. Az Isten képmása fogalom nem csupán Isten hatalmát és uralmát kívánja leképezni, hanem egyéb vonásait is. Az ember mint „képmás” kötelessége, hogy Istenhez hasonló módon viselkedjen, hogy Isten útján járjon, hogy tetteiben Istent kövesse. Isten követése, az *imitatio Dei* az Isten képmása, az *imago Dei* szerves része: a követés a „képmás” aktív leképezése. „Legyetek az ő követői”

(Ef 5,1), buzdít Pál apostol, „legyetek követőim, mint ahogy én Krisztus követője vagyok” (1 Kor 11,1), a követés mikéntjét is pontosítva: „bocsátsatok meg egymásnak, amint Isten is megbocsátott nektek” (Ef 4, 32), és „éljetez szeretetben, ahogy Krisztus is szeretett minket” (Ef 5,2). *Abba Saul* ugyanilyen határozottan buzdít Isten követésére a *Mechiltá*ban: „Hasonlítsatok Óhoz! Amilyen kegyes és irgalmas Ő, olyan kegyesek és irgalmasok legyetek ti is” (Mechilta Shirata 3 Ex 15,2b). A *Szifre Deuteronomium* szintén részletesen taglalja, hogyan járhatunk „az Ő útján”: Mint amilyen irgalmas és kegyelmes a Szent, áldott Ő, olyan irgalmas és kegyelmes légy te is, és adakozz. Ahogyan Ő igazságos, légy te is igazságos. Mivel Ő szent, törekedj arra, hogy te is szent legyél. Mivel írva vagyon: „Aki segítségül hívja az Úr nevét, az megmenekül” (Joel 3,5), és „Mind, akik az én nevemet viselik, ... dicsőségemre teremtettem” (Iz 43,7).

Szembetűnő, hogy az Isten követése fogalom a zsidó és a keresztény hagyományban egyaránt azokat az isteni tulajdonságokat állítja a középpontba, amelyekre az ember legjobban vágyik. Isten követése címén egyik hagyomány sem szólított még dühödt bosszúállásra, mások legyőzésére, hatalmi pozíciók megragadására. Épp ellenkezőleg: önmérsékletre, önmegtágadásra, szeretetre sarkall. Az Isten követése fogalom az általunk erkölcsileg felsőbbrendűnek, az emberiség szempontjából hasznosnak tartott tulajdonságokat – a szeretetet, a részvétet, a megbocsátást – tulajdonítja isteni eredetűnek.

Simlai rabbi a *Genesis Rabbah*ban bibliai idézetekkel bizonyítja, hogy Isten valóban azon a szeretetteljes módon járt el, amit a rabbinikus hagyomány példaként állít a hívek elé: láttuk, hogy Szent, áldott Ő megáldja a vőlegényeket, dicséri a menyasszonyokat, meglátogatja a beteget, és eltemeti a halottakat. Megáldja a vőlegényeket („Isten megáldotta őket”, Ter 1,28), dicséri a menyasszonyokat („megalkotta az asszonyt és az emberhez vezette” Ter 2,22), meglátogatja a beteget („Az Úr megjelent neki Mamre terebintjénél”, Ter 18,1), és eltemeti a halottakat („Az Úr Moáb földjén a völgyben temette el”, M Törv 34,6). *Rabbi Sámuel bar Nahman* szerint az Úr vigaszt nyújt a gyászolóknak, mivel írva vagyon: „Isten másodszor jelent meg Jákobnak Paddan-Aramból való visszatérése után és megáldotta” (Ter 35, 9).

A mai művelt olvasó számára nyilván azonnal feltűnik, hogy a rabbi az általuk leglényegesebbnek tartott tulajdonságokat vetíti bele Istenbe, majd ezeket isteni vonásként állítja példaként az emberek elé. *Simlai* rabbi e kívánt tulajdonságok Istenbe vetítésével isteni minta követésére buzdít. Az *imitatio Dei* e felfogását a zsidó irodalomban *Mose Cordovero*

(1522–1570) fogalmazta meg a legtökéletesebb formában *Tomer Devorah* című munkájában, amelyben Isten Mikeás próféta által felsorolt tulajdonságainak (Mik 7, 18–20) tükrében az együttérzést, a toleranciát, a kedvességet és a helyes cselekvést tekintette kívánatos magatartásmintának.

Az *imitatio Dei* tehát körkörös fogalom, mivel a követendő isteni természet és magatartásminta valójában nem más, mint az ember által hőn áhított magatartásmódel. Egy isteni eredetű módel nyilvánvalóan szuggesztívebben, nagyobb meggyőző erővel képviselhető. Istent olyanak képzeljük, amilyené mi magunk szeretnénk válni, ugyanakkor olyaná szeretnénk válni, amilyenek Istent képzeljük. E körkörös gondolkodás a projekciót észlelők számára valószínűleg kevésbé meggyőző. A „képmás”- és az Isten követése fogalom mégsem értelmetlen, hiszen aki úgy gondolja, hogy Isten útját járja, annak számára az erkölcsös cselekedet gazdagabb, erőteljesebb élmény, mivel – az *imitatio Dei* tudatában – etikus cselekedetét nem csupán helyénvaló, hanem kifejezetten szent cselekedetként éli meg. Az isteni példa követője tudatosan arra törekszik, hogy Isten képmásához, földi képviselőjéhez méltóan viselkedjen, és nemcsak önmagában tudatosítja Isten jelenlétét, hanem – hagyományos kifejezéssel – másoknak is segít megtapasztalni azt. Bár Isten tettei nem azonosíthatók minden kétséget kizáróan, az „Istent aktívan leképező képmás” filozófiája által Isten jelenléte egyszerűen tudatosítható és éreztethető. A *Tomer Devorah* rendkívül jelentős, teurgikus hatást tulajdonít a képmás aktív követésének, mivel az ilyen jellegű cselekedet Istentől hasonló reakciót vált ki.

A zsidóság érthetőnek tartja, hogy a történelmi Jézus követhető szerepmintát jelent a keresztények számára. Krisztus követése, az *imitatio Christi* zsidó szemszögből is tökéletesen értelmezhető magatartás. Amikor Pál apostol arra buzdította testvéreit, hogy kövessék, ahogyan ő követi Krisztust, bizonyos lehetett benne, hogy szavait helyesen értelmezik.

A manapság divatos, ám némiképp ellentmondásos keresztény kérdésfeltevés, a cselekedeteink helyességét ellenőrző „Mit tenne Jézus?” kérdés csupán egyetlen tökéletes szerepmintát ismer (a héber Biblia szerepmintáit nem tekinti tökéletesnek), és rendkívül egyszerű, dramatikus, szinte kézzelfogható szintre tereli az *imitatio Dei* kérdését. A módszer sokak szerint kétélű fegyver, amely pedagógiai és dramatikai okból indokoltan egyszerűsíti a problémát. Azonban túllő a célon, ezért Jézus lényének transzcendens aspektusa és küldetésének különleges volta teljes mértékben elsikkad. (Mindemellert nyilván a „Mit tenne Jézus?” kérdést szó szerint értelmezők sem kívánják Jézus követőitől, hogy például Jézushoz hason-

lón nyilvánosan alázzák meg anyjukat (vö. Mk 3 33–35), vagy hogy a büntetést is vállalva szembeszegüljenek az állam hivatalos szerveivel.

A keresztény „képmás”- és „követés”-tematika – elsősorban az áteredő bűnön és következményein túli beszéd tartomány – a judaizmusban is jól ismert, a bűnbeesés fogalma pedig a „bűnös világ” metaforájaként ismeretes. Az ember természetének, sorsának, rendeltetésének hasonló felfogását tükröző Isten képmása- és Isten követése fogalom, különösen ezek modern értelmezése közös alapot teremthet a zsidó–keresztény párbeszéd és együttműködés számára. (A judaizmus és a kereszténység rokonságának felismerése, a közös értékek felmutatása mellett természetesen a többi, nem monoteista vallást is tiszteletben kell tartanunk.) A fogalom hagyományosan eltérő megközelítései miatt e közös platform ma még sajnos kiaknázatlan – zsidó szemszögből az Isten képmása az emberi élet méltóságát és szentségét kifejező, sajátosan zsidó fogalom, hagyományos keresztény szemszögből viszont a *Teremtés könyvének* első fejezetén alapuló, önálló keresztény filozófiai kategória. Mindkét részről fel kellene ismernünk a fogalom jelentőségét és a két vallás kölcsönös egymásra hatását. A közös vallásos humanizmus kiváló alapot teremthet a töretlen és kölcsönös fejlődés, a további őszinte együttműködés számára.

(Mente Éva fordítása)

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

RICOEUR, P. (*Esprit*): A politikai paradoxon – 1956
Budapesten

DOLAN, F. M.: Hannah Arendt és a Názáreti Jézus
politikai filozófiája

SÖDING, Th. (*Theologie und Philosophie*): Biblikus és
rendszeres teológia párbeszéde a Szentírás értelméről

ROMBOLD, G. (*Kunst und Kirche*): Autónomia, spiritualitás
és a műalkotások „transzcendálása” (interjú)

STOCK, A. (*Kunst und Kirche*): Avantgarde és vallás

SCHATTENBURG, L. (*Stimmen der Zeit*): Freud mai
szemmel

BAUER, CH. (*Renovatio*): Messiás-hit a posztszekuláris
korszakban