

A világ teremtése

Az első könyv, vagyis a tíz *Toledó*ból álló gyűjteménynek bevezetése az 1,1–2,3-ban leírt teremtéstörténet. Ez a fejezet ma is a könyv, és egyben az egész Ószövetség legvitatottabb része. Az emberiség történelmében ez okozta a legtöbb és legnagyobb konfliktust hívő és hitetlen, tudomány és teológia, egyház és civil társadalom között. A 21. században, köszönhetően a reáltudományok és a teológiai tudományok ismeretgazdagságának és objektív kutatási módszereinek, pontosabban a kutatási eredmények tárgyilagosságának, oldódtak a részben tudományos, részben filozófiai és ideológiai síkon támadt feszültségek. Az azonban, hogy oldódtak, nem jelenti, hogy megoldódtak. A kérdésben ma sincs, vagy inkább még nincs mindkét tábornot megnyugtató és kielégítő konvergencia. A tudomány ma sem ad mindenben igazat a teológiának. Számos kérdést az elkövetkezendő idők kutatásai fognak tisztázni. Ehhez mindkét részről hitből fakadó türelemre és toleranciára van szükség.

A világ teremtéséről szóló elbeszélés tehát a minden kezdet kezdetét elbeszélő fenéges, minden érdeklődést és figyelmet felkeltő elbeszélés. Mielőtt bármi mást mondanánk erről az elbeszélésről, vissza kell térnünk az őstörténetek, közelebbről a teremtéstörténet műfaji kérdéseihez. Műfajilag hogyan lehet meghatározni a teremtéstörténetet? Mint már láttuk, az őstörténetek, így a teremtéstörténet sem mítosz, nem monda, nem hitrege, de etiológia sem. Miként bármelyik más őstörténeti elbeszélés, a teremtéstörténet is egy a hittel és hitben megtisztított, a pogány népek kultúrájából kiemelt, az emberiség őselményének és korabeli tudományos és egzisztenciális érdeklődését tükröző anyagot teológiailag és irodalmilag rendező alkotás. A szerző, mint hívő teológus, korának szimbólumait felhasználva, sokszor képekbe öltöztetve, a bölcséleti irodalomra jellemző gondolatfűzéssel, csiszolt stílusban és irodalmilag geometriai pontossággal megszerkesztett módon „sűrített tant nyújt”, vagyis a teremtéssel kapcsolatos teológiai igazságoknak, az ihletettségben fogant kijelentéseket és felismeréseket építi irodalmilag tökéletes rendszerbe.¹

Ebben a kontextusban nem tévedünk, ha ezt mondjuk:

a) A teremtéstörténet teológia – benne a szerző monoteista hitéről tesz vallomást, arról a hitről, amelyik az egyedüli Istenben látta és élte meg a teremtés, a világ keletkezése univerzalizmusát. A világ, amelyik van és létezik, nem az istenek harcának vagy épp szeszélyes szerelmének az okozati következménye, amiként azt a mítoszok és kozmogóniák elmondják, hanem Isten teremtő szavának a munkája, a *Szó* kozmikus hatására előállt és elrendezett valóság. Ebben a valóságban a fő helyet az ember foglalja el, aki Istennel való kapcsolatában kapja mind státuszát, mind méltóságát a világegyetem szerkezetében. Az elbeszélés akkor is megmarad a teológia keretében, ha elte-

¹ Sűrített tan: von Rad, Gerhard: *Das erste Buch Mose (Genesis)*. ATD 2/4, Vandenhoeck and Ruprecht 1987, 44. L.d. még Cl. Westermann, aki kommentárjában végig kitar amellet, hogy 1Móz 1 a mítosz, s az ősidő aktualizálásának szerepét tulajdonítja neki.

kintünk a teremtő Istenről, és az istenképvé teremtett emberről szóló tanítástól, s azt mondjuk, hogy a szerző tulajdonképpen célja a világ teremtésének elmondásával a szombat-teológia filozófiai megalapozása. A hatnapos teremtés csak előzménye a hetedik napnak, a szombatnak, Isten örök nyugalmanak, melyben az ember nemcsak földi életének időritmusát találja meg, hanem életének igazi értelmét és célját is.

Bármelyik teológiai szempontot vesszük figyelembe, a teremtéstörténet akármelyik kijelentett, az ihletettségben felismert és megragadott teológiai igazság, tan, doktrína kozmikus elrendezésű kifejezése is lehet, de lehet az élet előállításának, keletkezésével és kibontakozásával kapcsolatos kijelentések, tanok teológiai antológiája is, vagyis a kezdetek kezdetének teológiai értékelése és bemutatása is.

b) A teremtéstörténet a világ keletkezésének hittel megírt tudományos bemutatása. Ebben az esetben a hangsúly a tudományon, pontosabban a tudományos értekezésen van. A hit ebben az esetben a tudományos kutatás és feltárás fejlődésvonalának és célvonalának megrajzolója. A teremtéstörténet tudományos bemutatás, a szerző korának világképében és a korabeli tudományos ismeretek birtokában mondja el az egyes életterek előállítását és ezt követően azok benépesítését, az egyes fajok, fajták és nemek megjelenését, végül pedig az ember teremtését.

Leírásában a szétválasztás bemutatása, a fajok közti különbségtétel tudományos analízisnek számít.²

Amikor viszont azt mondjuk, hogy a teremtéstörténet a világ keletkezésének tudományos leírása, akkor minden esetben szem előtt tartjuk az a) pont alatt mondottakat. A teremtéstörténet, s általában az egész könyv elsődleges rendeltetése valóban nem az, hogy geológiai, biológiai, őslénytani vagy akár fizikai tényeket ismertessen, ám – mondja H. Blocher³ – nem jelentjük ki azt sem, hogy egyetlen Igéje sem vonatkozik a földtanra vagy más tudományágra. „Végző soron pedig fizika és metafizika nem választható teljesen szét, mert a vallás mindenre vonatkozik: épp mivel a létezés minden szférája Isten teremtménye, és továbbra is Tőle függ.”

Továbbá, amikor azt mondjuk, hogy a teremtéstörténet a világ keletkezésének tudományos leírása, akkor szigorúan ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a szöveg elemzésével eleve ne feltételezzük a szerzőnél azokat a csillagászati, geológiai és fizikai ismereteket, amelyekkel az egyes tudományágak ma rendelkeznek. H. Blocher nyomatékosan felhívja a szövegmagyarázók figyelmét, hogy mérsékeljék azt az igényüket, hogy szerepet juttassanak a tudományos elképzelésnek az értelmezés menetében: „annak egyedül a szöveghez és a szövegösszefüggéshez kell kapcsolódnia. A kozmosz, az élet és az ember eredetéről szóló tudományokkal való – nyilván elkerülhetetlen – összehasonlítás csak ezután következhet.”⁴

Végül, de nem utolsó sorban, a kérdés további és részletekbe menő elemzésénél nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a nagy történelmi igazságot, hogy a szerző, amikor leírta a világ teremtését, a korabeli teremtésmítoszokat utasította vissza. Ezzel teológiailag mitológiátlanította az emberiség teremtéssel kapcsolatos elképzeléseit, gondolatait és tudományos ismereteit. A tudomány számára pedig megteremtette a „világ kutatásának és tudományos megismerésének előfeltételét”.⁵

² Westermann, Cl.: *A Biblia titkai*. Kálvin Kiadó, Budapest 1997, 19.

³ Blocher, H.: *Kezdetben*. Harmat Kiadó, Budapest 1998, 19.

⁴ Uo. 22.

⁵ Westermann, Cl.: *i. m.* 18.

c) A teremtéstörténet a világ keletkezéséről szóló történelmi leírás. Ezt az állításunkat is bárki képtelenségnek nevezheti, hiszen történelmet csak szemtanú vagy tárgyi és írásos dokumentumok birtokában lehet írni, s már mi is utaltunk azokra a nehézségekre, amelyek az őskorkutatásban jelentkeznek az antropológiai történetírás és a politikai történetírás terén. A teremtésnek nincs szemtanúja, a teremtést semmilyen emberi emlékezet meg nem őrizte, szájhagyományként élményét át nem adta, emlékét írásban fel nem jegyezte. Történetírásról tehát nem lehet beszélni.

Másként közelítjük meg állításunk helyességét, ha figyelembe vesszük a következőket:

A teremtés a maga egészében és teljességében szemtanúktól és fennmaradt, vagy épp nem létező dokumentumoktól függetlenül: történelem, azaz eseménysor, történesek láncolata, mozzanatok valóságos folyamata. Ezt a történelemsorozatot vagy történelmet vizsgálja és írja le a geológia, a biológia és minden ezzel kapcsolatos tudományág, szem előtt tartva kutatási célkitűzéseit. Ugyanezt teszi a bibliai szentíró is, amikor a teremtést, mint a Jahve-történelem kezdeti szakaszát írja le. A különbség csak annyi, hogy a bibliai szerzőnek más a célkitűzése. Ő nem a geológia felől közelít az eseményekhez, hanem a hit felől. A teremtés olyan történelmi esemény, amelyben a cselekvő alany Isten. A teremtés, a világ keletkezése és az ember megjelenése az ő cselekedete. Amikor tehát azt mondjuk, hogy az előttünk álló elbeszélés történelmi leírás, akkor Jáhvének, mint cselekvő alanyának a cselekedeteit, tetteit, alkotó, teremtő munkáját emeljük ki, s tesszük a teológiai kutatás tárgyává.

Vízont amikor történelemről vagy történeti leírásról és beszámolóról beszélünk, minden esetben számolni kell azzal, hogy a bibliai szerzők által leírt történelem, vagyis a bibliai történetírás nem minden esetben felel meg a mai történetkutatás és történetírás szabályainak és elvárásainak. A bibliai szerző az eseményt sokszor gonddal megválasztott sajátos műfajban mondja el, szimbolikus, metaforikus nyelvezetet használ, minél nagyobb gondot fordít az irodalmi külalakra, a formára, a szóképek árnyaltságára, annál inkább a műfaj törvényei irányítják a mondanivaló bemutatását. A szimbolikus, mélyebb tartalmú képi ábrázolás, a műforma csiszoltsága azonban nem mond ellent az elbeszélte esemény történeti hitelességének. A nyelv, a stílus és a műforma nem változtatja meg az elbeszélés jellegét, nem teszi irodalmi fikcióvá a valós tárgy síkját, csupán azt a kérdést veti fel, amit Derek Kinder tesz fel: „nyitva marad a kérdés, hogy az elbeszélés leírja-e vagy értelmezi az eseményeket, olyan módon meséli-e el őket, mint pl. a 2Sám 11, mely közvetlen nyelven mondja el Dávid csínyének történetét, vagy a 2Sám 12,1–6-hoz hasonlóan, amely ugyanazt az eseményt már értelmezve, más kifejezésekkel taglalja.”⁶

Derek Kinder kérdésének figyelembe vételével mondja H. Blocher Dubarbra hivatkozva: „még akkor is jogos megtartanunk a történetiség fogalmát, ha a szöveget a képek nyelvére fordították, hiszen megtörtént események közléséről van szó, »a múlt valódi ismeretéről«, bármely messze legyünk is a történettudomány kutatási és fogalmazási módszereitől. De ha le kellene mondanunk a történetiségről, és minden szimbólum volna, természetesen a képletes nyelv akkor is éppoly helyénvaló lenne.”⁷

d) A teremtéstörténet különös műgonddal megfogalmazott irodalmi alkotás, melyben a szerző korának tudományos ismereteinek birtokában emelkedett, sokszor szim-

⁶ Blocher, H.: *i. m.* 162.

⁷ Uo.

bólumok és költői képek használatával mondja el az ihletettségben feltáruló múltbeli eseményeket.

Összegzésként tehát elmondhatjuk, hogy a teremtéstörténet és hozzá kapcsolódva az ember teremtéséről és a bűnesetről szóló elbeszélések olyan monoteista irodalmi alkotások, amelyekben az irodalmi keret, a keretet kitöltő képek, szimbólumok és stílus-eszközök mind teológiailag, mind történelmileg, mind tudományosan hiteles eseménysort tárnak fel a világ keletkezéséről és az emberiség történelmének kezdeti szakaszáról. Hogy ez a kérdés mégsem olyan egyszerű, s hogy a teológia és a tudományok kapcsolatában a legtöbb feszültséget váltotta ki, annak oka a bibliai szöveg értelmezésében rejlik. Különböző korokban mind az egyház, mind a teológia, mind a reáltudományok képviselői más és más szemszögből, más megközelítéssel és más célkitűzéssel nyúltak a szöveghez. Természetesen a szövegből kiemelt kutatási eredmények is eltérő, a legtöbb esetben antagonisztikus pályán mozogtak, amelyek rendszerében a közös nevező megtalálása szinte lehetetlen volt. A viták, ellenvetések és ellentétek harmonizálása, az antagonizmusok feloldása a mai tudományos kutatás egyik célkitűzése kell hogy legyen. Ehhez elmélyültebb és ismeretgazdagabb tudományos munkára van szükség.

A teremtéstörténet értelmezési elméletei H. Blocher nyomán

A helyreállítás elmélete

E szerint az elmélet szerint a teremtéstörténet nem a világ teremtését, hanem annak helyreállítását elmondó elbeszélés. Az elmélet Thomas Chalmers (1780–1847) skót prédikátortól származik. Augustine Gretillat francia dogmatikus is helyesli ezt az elméletet, mely a 19. században világszerte népszerűségnek örvendett. „Nem utolsó sorban pedig a jogász Cyrus Scofield járult hozzá az elmélet meglepően széles körű elterjedéséhez.”⁸ Isten megteremtette a világot, ezt követően pedig Isten újrateemtette előbbi alkotását. A katasztrófa, aminek következtében elpusztult az első teremtett világ, az 1Móz 1 első és második verse között ment végbe. Tekintettel arra, hogy ez az elmélet a két vers közti vélt eseményre építi fel a tételt, *bézag-elméletnek* is nevezik. Kiindulópontja az a filozófiai érv, hogy az 1,2 szövegét: *a föld pedig kietlen és pusztta volt, így kell fordítani: kietlen és pusztta lett.*

A helyreállítás-elméletet képviselő tudósok ugyanehhez a ponthoz kötik a Sátán megjelenését a világban. Következésképpen a teremtéstörténet nemcsak a világ újrateemtését mondja el, hanem a Sátán bukását és a feltételezett kozmológiai katasztrófát is egybekapcsolja. A sötétség, a gonosz behatolt a világba. A gonosz pedig a Sátán lázadása révén bukkant fel.⁹

⁸ Blocher, H.: *i. m.* 35.

⁹ Blocher szerint ez az elmélet hízeleg ugyan a tudósoknak, de távol áll attól, hogy kielégítő legyen. A szöveg szempontjából viszont teljesen helytelen. A הָיָה וְלֹא הָיָה ige fordítása: volt és nem lett, akárcsak az 1Móz 3,1-ben vagy Jón 3,3-ban. Továbbá a וַיֵּצֵא ige jelentése minden előfordulási helyén: alkot, teremt, és nem újraalkot, újrateemt. Az 1,2-ben említett sötétség pedig nem szükségszerűen a gonosz szimbóluma, mivel lehet a fény városának kifejezése is. Ld. Blocher, H.: *i. m.* 36–37.

A konkordista értelmezés

A konkordista értelmezés képviselői a nap – יום szó jelentésére építik fel elméletüket. Az elmélet első képviselői: Hugh Miller (1869), James Dana és John William Dawson, továbbá Henri Devaux és Daniel Vernet.¹⁰ A kifejezés nemcsak 24 órát, a föld körforgásának idejét jelenti, hanem a nagyon hosszú időtartamot, a végtelent is. Ez a jelentés elsősorban a hetedik nap esetében nyilvánvaló, ahol nem találkozunk a *lett este és lett reggel* formulával. A hetedik nap tehát folytonos, nincs vége, kiterjed a történelem évezredeire. Ha ez így van, vagyis a hetedik nap az emberiség egész történelmét jelenti, akkor ebből logikusan következik, hogy a többi hat nap magába foglalja a kozmogenezis évmillióit. Ebben a szemléletben – mondja H. Blocher¹¹ – annyi időt engedünk a teremtésnek, amennyit akarunk. Így a geológiai időszloppal való egybeesés természetes. A teremtéstörténet tehát „előrevetítette a tudósok eredményeit: talán már a fénynek juttatott elsőbbséggel is, de a szervtelen és az élő egymás utáni sorrendjével, az első állat tengerben történő keletkezésével, továbbá az embernek a folyamat központja helyett a végére helyezésével egészen biztosan.”

Noha ez az elmélet mind a teológia, mind a tudományok felől kedvező elbírálásban részesült, helyessége kifogásolható. H. Blocher szerint nem veszi figyelembe, hogy a szövegben a „nap” szó jelentése metaforikus, azaz stilisztikai eszközzel állunk szemben, s ezt nem lehet összekeverni azzal, hogy a szó szokásos jelentései között akad egy tágabb értelmű jelentés is. A bibliai szövegben a napok származása, valamint az esték meg reggelek említése kizárja a nap geológiai korszakokkal való megfeleltetését. További zátonya ennek az elméletnek az, hogy nem veszi figyelembe azt, hogy a szövegben a fák (3. nap) megelőzik a tengeri élőlényeket (5. nap), a madarak (5. nap) pedig a rovarokat (6. nap). Továbbá: a nap és a csillagok teremtését a negyedik napon, a föld és a növényzet, sőt a fák után olvassuk.¹²

A szó szerinti értelmezés

Az elmélet képviselői a szó szerintiség mellett törnek lándzsát. Ez az elmélet főleg a reformátorok támogatásával jutott érvényre. Követői C. F. Keil a 19. században és Edward J. Young a 20. században. Az elbeszélés a teremtés időrendjét mutatja be, vagyis magát a történetet beszéli el. „Amit egyetlen emberi tanúságtétel sem tudott közölni, azt Isten a kijelentéssel pótolta.”¹³ A képviselők szerint a szövegben semmilyen nyoma sincs a szimbolikus nyelvnek. Azt hangoztatják, hogy az Ige elveszíti erejét, ha nem szó szerint értelmezik. A szó szerinti értelmezésben nem jelent gondot, hogy az első napokon nincs napfény. Szerintük Isten más forrásból is tudott fényt biztosítani. Az sem zavarja őket, hogy az 1Móz 2-ben a teremtmények megjelenésének sorrendje más. Általában azzal érvelnek, hogy ez az utóbbi elbeszélés vagy nem kronologikus, vagy csak egy helyhez, az Éden kertjéhez van kötve, vagy pedig a 2,19-ben a *formált* igét régmúltban kell olvasni.

A szó szerinti értelmezés teljesen elutasítja a természettudomány általánosan elfogadott kutatási eredményeit. Viszont a szó szerinti értelmezés részben alapja annak a természettudományi irányzatnak, amelyet kreacionizmusnak nevezünk, amely kidol-

¹⁰ Blocher, H.: *i. m.* 38.

¹¹ Uo. 39.

¹² Uo. 40.

¹³ Uo. 41.

gozta a „fiatal föld” elméletet, melyben az özönvíznek kulcsszerepe van a geológiai jelenségek és leletek magyarázatában. A „fiatalföld”-elmélet képviselői megkérdőjelezték a hivatalos kronometria eredményeit, s olyan katasztrófaelméletet dolgoznak ki – mondja H. Blocher¹⁴ –, amely kizárólag a bibliai özönvízzel magyarázza a kőzetek és kővületek többségének kialakulását.

Az irodalmi értelmezés

Ezt az elméletet történelmi-művészi interpretációnak vagy keretelméletnek nevezük.¹⁵ Az elmélet képviselői a teremtés hétnapos leírását művészi megoldásnak tekintik. Az irodalmi értelmezés nem a modern idők találmánya. Hasonló véleményen volt már Augustinus is, aki az eseményeket nem fizikai, hanem szellemi időbeliségben értelmezte. Őt követte a középkorban Gerszonidesz (1288–1344), majd M. J. Lagrange, dominikánus bibliamagyarázó, a 20. században A. Noordtzij utrechti, N. H. Ridderbors utrechti tanárok. E szerint az értelmezés szerint a szerzőt nem az ősidők kronológiai leírása érdekli, hanem az, hogy bemutassa a létező világ isteni eredetét és ennek jelentőségét az emberre nézve. Természetesen akkor, amikor a szerző mindennek keretében a *sabbát-teológiát* akarja kijelenteni,¹⁶ lehetséges, hogy az általa választott logikus egymásutánosság több vonatkozásban is egybeeshet, vagy éppenséggel egybe is esik a kozmogenezis tényleges eseményeivel. Viszont számára nem ez a lényeges, hanem a geometriailag művészién megszerkesztett szimmetria, melyben a következő rendszer bomlik ki: az első nap megfelel a negyediknek, a második az ötödiknek, a harmadik a hatodiknak, vagyis a fénynek megfelelnek az égitestek, az égbolt kialakításának és a vizek elválasztásának a madarak és a halak, a szárazföld teremtésének a növények, a földi állatok és az ember, valamint a táplálék elrendelése. Ebben a geometriai rendszerben a szerző az első három nap eseményeinek leírásában, amit középkori hagyományok alapján „elválasztásnak” nevezünk,¹⁷ tulajdonképpen a létterek megteremtéséről beszél. Az elválasztás megszünteti a **וַיַּבְרֵא**-t, az úttalan pusztaságot és a formátlant. A következő három nap eseményei a „díszítés” művét mutatják be, ami nem más, mint a **וַיִּבְרַךְ** betöltése, az első három napon megteremtett létterek benépesítése.

Ezt a 3+3 napra oszló leírást a hetedik nap zárja, mely a teremtés bevégzése, s egyben a történelem kezdete, Istennek az a sabbátja, amelynek ma sincs vége, ma is tart. Ezt a véleményt képviseli Westermann¹⁸ és G. von Rad.¹⁹

1Mózes 1,1–2,3

<i>Elválasztás – élettér</i>	<i>Az élettér benépesítése (díszítés)</i>
<i>Első nap</i>	<i>Negyedik nap</i>
Legyen világosság és lett világosság. Isten elválasztotta a világosságot a sötétségtől. <i>(nappal és éjszaka)</i>	Legyenek világítótestek, hogy elválasszák a nappalt az éjszakától, s legyenek meghatározói ünnepeknek, napoknak és esztendőeknek. Isten

¹⁴ Blocher, H.: *i. m.* 228.

¹⁵ Uo. 45.

¹⁶ Uo. 46.

¹⁷ Uo. 47.

¹⁸ Westermann, Cl.: *Genesis 1–11*. BK I/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974, 57.

¹⁹ von Rad, G.: *La Genèse*. Labor Fides 1968, 59.

		megteremti a napot, a holdat és a csillagokat.
<i>Második nap</i>	← →	<i>Ötödik nap</i>
Legyen mennyezet a víz között. Elválasztja Isten a mennyezet alatt levő vizeket a mennyezet felett való vizektől. És nevezte a mennyezetet égnek.		A nagy vízi állatok és a vizekben nyüzsgő csúszó-mászó állatok, valamint a szárnyasok, a madarak megteremtése. (a szaporodás parancsa)
<i>Harmadik nap</i>	← →	<i>Hatodik nap</i>
Az ég alatt levő vizek egybegyűjtése, a szárazföld és a tenger megjelenése. A szárazföld füvet és gyümölcsfát hajt az ő neme szerint, melynek gyümölcsében mag van. (a növényvilág megjelenése)		A szárazföldi állatok nem szerinti megteremtése. Az ember megteremtése. A táplálék elrendelése.
<i>Hetedik nap</i>		
A nyugalom napja. A teremtés vége, a történelem kezdete.		

A teremtés sorrendje 2,4–25 szerint

Élettér	{	Az ég és a föld teremtése – megfelel az első 3 napnak (még nincs semmiféle növény, mert még nem volt eső)
		Az eső hatására megjelenik a növényzet (a harmadik nap eseményeit részletezi)
		A kert ültetése
Az élettér benépesítése	{	Az ember teremtése
		A szárazföldi állatok megteremtése
		A asszony teremtése

Ha ezt a logikai sorrendet nézzük, akkor a következőket figyelhetjük meg:

- Isten megteremti az életteret
- Kertet ültet, ezzel körülhatárolja az ember számára az életteret
- Megteremti az embert
- Segítő társat teremt
 - szárazföldi állatok teremtése
 - az asszony teremtése

Mindaddig tehát, míg az 1,1–2,3 elbeszélésében az ember egy kozmológiai piramis csúcsát képezi, a 2,4–25 elbeszélése szerint az ember az a középpont, amely köré Isten felépíti mindazt, amit tesz.²⁰

²⁰ von Rad, G.: *Az ószövetség teológiája*. I. Osiris Kiadó, Budapest 2000, 121 (B. Jacobra-ra hivatkozva: *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Shocken Verlag, Berlin 1934, 952.).

A készülő életér

A bibliai szöveg kezdőszava: **בְּרֵאשִׁית**²¹ – *kezdetben*. A kifejezésből hiányzik a névelő. Ennek hiánya jelzi, hogy jelentése: az abszolút kezdet. Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet, azaz a látható világot a maga egészében, kijelentésképpen a leírás bevezetése, amit egy negatív megállapítás, majd maga az elbeszélés követi.

A bevezető kijelentésben a szerző a **בָּרָא** – *csinál* igét használja. Az ige minden előfordulási helyén az isteni, anyaghoz nem kötött teremtést fejezi ki, melynek alanya kizárólag Jahve, a történelem Ura, Izráel Istene. A szövegben előforduló **אֱלֹהִים** – Isten név **יְהוָה** engedelmességét fejezi ki. Jahve egyben Elohim is, a világ teremtője.²²

Ezzel már az elején nemcsak azt akarja jelezni, hogy mindaz, ami van és létezik, a semmiből állott elő, hanem azt is, hogy a teremtett világ isteni eredetű, a teremtés Isten cselekedete, Isten az egész folyamatnak az egyetlen alanya. A teremtői cselekedetek kibontása során az a gondolat is előtérbe kerül, hogy Isten a maga teremtői munkáját a parancsot kimondó szó által végzi el.²³

A világ ilyenképp nem isteni emanáció, nem egy isteni lényeg mitikus önkifejeződése és érvényre jutása, hanem a teremtő ige alkotása, Isten akaratának megvalósulása.²⁴ Az Igében Isten abszolút hatalma fejeződik ki. Amit ő parancsol, az meglesz. Senki és semmi nem állhat ellene. Az ige ilyenképp a teremtés eszköze, melyben Isten abszolút hatalma mellett Isten abszolút szabadsága is kifejeződik. Isten tehát hatalommal, szabadsággal, előzetes anyag nélkül és fáradság nélkül teremt az eget és a földet, vagyis a látható, tapasztalható világot,²⁵ amelyben a teremtő ige egyszerre választóvonal és kapcsolópont Isten mint teremtő, és a világ mint teremtmény között.

A teremtéstörténet bevezető feliratát a 2. versben egy negatív megállapítás követi: a föld pedig kietlen és pusztá volt, és sötétség volt a mélység színén. A szövegben először a **תֵּהוֹ** és a **בְּהוֹ** kifejezés jelenti a nehézséget, ezt követi a vers folytatása: „és az Isten lelke lebegett a vizek felett” – megállapítás.

Egyes magyarázók szerint²⁶ a két kifejezés az első teremtő tett eredményeit írja le. Kezdetben Isten a mennyet és a földet homogén anyagú, formátlan tömegnek alkotta, amely az eljövendő világ magvát jelentette.²⁷

H. Blocher azzal cáfolja ezt az értelmezést, hogy mivel az első teremtő ige csupán a 3. versben hangzik el, teljes határozottsággal kizárhatjuk, hogy a 2. vers arra vonatkozzon, amit a Teremtő a korábbi versben létrehozott.²⁸

²¹ Kérdés: a *kezdetben* vagy a *kezdteképpen* fordítás a helyes? A *kezdetben* fordítás problémája, hogy hiányzik a szóból a névelő. A másik fordítással az a gond, hogy ebben az esetben be kell iktatni az *amikor* szót: *Kezdetképpen, amikor Isten a mennyet és a földet teremtette...* Ibn Ezra a következő olvasatot javasolja: *Is-tennek a mennyet és a földet teremtése kezdetén*. Ld. Blocher, H.: *i. m.* 57.

²² Ugyanez a jelentés fordul elő Ézs 40,26. 28; 45,18-ban is, valamint a Zsoltárok könyvében: 89,13; 104,30; 148,5. A Szentírás ezt az igét használja akkor is, amikor Isten új teremtéséről beszél (Zsolt 102,19; 51,12). Mivel az ige cselekvésdinamikájában sehol sem jelenik meg az előzőleg már létező anyag, a szemantikai mező magában hordozza azt az elképzelést, amit Kálvin a *creatio ex nihilo* tanban fogalmazott meg, s amit von Rad is helyesnek tart. Blocher, H.: *i. m.* 121.

²³ Ld. 3., 6., 9., 11., 14., 20., 24., 26. vers teremtői parancsait bevezető és *mondta Isten* formulát.

²⁴ Az ige általi teremtésre utal Ézs 48,13; 41,4; 45,12; Zsolt 33,6; 148,5; Ám 9,6; Jón 4,6–7.

²⁵ A szóval való teremtés vallástörténeti párhuzamait ld. Blocher, H.: *i. m.* 64. és von Rad: *i. m.* 122.

²⁶ Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik*. III/1. Genf 1960, 107.

²⁷ Vannak olyan magyarázók, akik a sötétség megnevezésében a gonosz jelenlétét látják. 1Sám 12,21-re hivatkoznak, ahol a szöveg a bálványokat is **תֵּהוֹ**-nak nevezi.

²⁸ Blocher, H.: *i. m.* 61.

Mások szerint a hatalmas, egynemű és formátlan víztömeg a sötét üresség közepén a teremtő cselekvés anyagaként is felfogható. Ez az az anyag, amit Isten elsőként teremtett. De úgy is lehet értelmezni, hogy a két kifejezés az abszolút semmi plasztikus ábrázolása. Ezt a semmit írja körül a sötétség, a formátlanság és az üresség. A תהוֹ (jelentése a lakatlan, úttalan sivatagot eleveníti meg (5Móz 32,10) és adott jelentéskörben a semmit fejezi ki (Jób 26,7). A bohú fokozza ezt a jelentést (Ézs 34,11; Jer 4,23). Az arab szinonima igei jelentése is ezt sugallja: üresnek lenni. Ha ez tényleg így van, hogy a két kifejezés a semmi ábrázolása, akkor a szerző a 2. versben a *creatio ex nihilo* tényét közli az olvasóval. Viszont Blocher szerint²⁹ ez nagyon merész állítás lenne, mivel a versben említett sötétség és víz olyan alapanyagok, melyeket Isten megnevez, „tehát bizonyos, hogy valóságosan léteznek”. Következésképpen a vers leírása nem az abszolút semmire utal, hanem a káoszra.

Ebben a gondolatmenetben Blocher véleménye egyezik a von Rad véleményével, aki a 2. versben szintén a káosz képét látja, s a formátlan, képlékeny, sötét és feneketlen káoszt, mint Istentől távol álló valóságot határozza meg. A köztük levő viszony pontos teológiai meghatározását viszont lehetetlennek tartja, ugyanis kérdés, hogy a káosz teremtett vagy sem. Ha nem teremtett, akkor előzetes adottság Isten számára. Ha teremtett, akkor nem kaotikus. Végül a káoszt úgy határozza meg, mint a teremtést fenyegető abszolút veszélyt, mint egyikét az ember ősi tapasztalatainak, mellyel szemben a teremtéshit minden kijelentésének folytonosan igazodnia kellett: „Isten a formátlan masszából emelte ki világot, s ezt szüntelenül tulajdon véghetetlen mélysége fellett tartja.”³⁰

Viszont ha a 2. versben nem arról a formátlan anyagról van szó, amiből Isten a világot teremtette, ha mindez nem az abszolút semmi, de még nem is a káosz, akkor mi? A kérdés megválaszolásával először figyeljünk a szerző írói szándékára. Sem az első versben, sem a második versben nincs szó teremtésről. Isten még nem szólt, az Ige nem hangzott el. Az csupán a 3. versben szólal meg. Az első vers tulajdonképpen általános bejelentés, amiből kiindul a teremtés cselekedeteinek bemutatása. Mint már említettük, tekinthetjük a leírás címiratának is. A versben a ברא (ige qal perf.-ban áll. Ezt múlt idővel fordíthatjuk, ami jelzi, hogy a teremtés kész, az megtörtént, vele kezdődött el a történelem. Istennek teremtői cselekedete az abszolút kezdet, ez határozza meg az élet fejlődésének minden erővonalát. Ezt az általános bejelentést követi a 2. vers megállapítása, ami tulajdonképpen egy kezdeti állapot leírása, még nem teremtés, hisz az első teremtői parancs épp ezt a kezdeti állapotot szólítja meg, ebbe szól bele. Ez az állapot: az élet nélküiség, még pontosabban az ember nélküiség állapota. Ennek a kezdeti vagy kiindulási állapotnak a leírásában találjuk, a תהוֹ, a בהוֹ, a sötétség, a תהוֹם és a vizek arca, vizek színe kifejezéseket. A תהוֹ jelentése: *puszta, pusztaság, kietlenség*, a művelt és lakott föld ellentéte, a בהוֹ fokozza ezt a leírást. Jelentése: tudatnélküiség, élettelenység, üresség. Ehhez járul hozzá a sötétség, חשך, amelyik ebben az állapotleírásban nem természeti jelenség, nem a természetes sötétség, hanem az előbbi elemek sorában a rettenetes állapot kifejezője,³¹ valamilyen szükséghelyzet szimbóluma (Ám 5,18; Ézs 13,10). A תהוֹם – *mélység* kifejezés minden előfordulási helyén áradatot, közelebbiről vízáradatot jelent. Ebben az összefüggésben jelentheti a létet fenyegető mélységet is (2Móz 15,5; Jón 2,4; Zsolt 107,24), de jelentheti az áldások el nem apadó

²⁹ Blocher, H.: *i. m.* 62.

³⁰ von Rad, G.: *i. m.* 122.

³¹ Westermann, Cl.: *i. m.* 144.

forrását is (1Móz 49,25; 5Móz 8,7; 33,13; Zsolt 78,15), vagy akár az óceánt, a nagy világtengert (Zsolt 33,79), ahonnan minden víz ered a földön (1Móz 8,2; Ézs 51,10). A mi szövegünkben a *vizek színének* a szinonimája,³² azon elemek egyike, amelyek a teremtés előtti világot jellemzik. A sötétségtől borított mélység, az őstenger nem megismerés, és mint alkotóelem, nem bír teremtő erővel.³³

Az első vers általános bejelentése után ilyenképp a 2. vers nem a káoszt, nem a mitikus erők jelenlétét írja le, hanem azt az állapotot akarja nyomatékosítani, melyben reménytelen az élet keletkezése és kifejlődése. A 2. vers tehát az életnélküliség, a reménytelenség állapotát írja le, s ezt csupán a vers zárómondatában oldja fel, amikor ezt mondja: Isten lelke lebegett a vizek felett. Szó szerinti fordításban: a vizek arca felett.

A **וַיִּזְדָּבֵד** ige jelentése: *lebegni, kótolni, költeni*. Viszont 5Móz 32,11 alapján, ahol szintén előfordul a fiókái felett repdeső sas leírásában, valószínűbb, hogy az ige a madárnak azt a repdeső mozgását írja le, mely lehetővé teszi számára, hogy egy helyben maradjon a levegőben (szítál – a solymászat nyelvén mondja Blocher).³⁴ Jer 23,9-ben az ige jelentése: remegni. Az ige jelentésében ilyenképp a lebegés és a remegés egyszerre fejeződik ki: remegve lebegni.³⁵ Isten lelke tehát ott van, jelen van az élettelen, reménytelen, kilátástalan állapotban. Ha az állapotleírást követő utolsó mondatot bevezető és köztöszót *vav adversativum*ként fordítjuk, akkor a verset záró mondat jelentése a következő: noha a földön pusztság, kietlenség és sötétség van, de jelen van Isten Lelke is. A Lélek jelenléte nemcsak a teremtés teofánia jellegét biztosító elem, hanem az állapotváltozás egyetlen lehetőségére.³⁶

A földön úgy lett élet, még pontosabban úgy lett ember, hogy Isten Lelke *lebegett* a vizek felett. Ebből a lebegésből, szítálásból, gondoskodásba és szeretetbe vételből indul ki a teremtés minden tette és cselekedete.³⁷ „A lélek lebegése a teremtő beavatkozását készíti elő. Szerepe, hogy az ellentétes pólusra helyezkedve kiegyensúlyozza a szétválasztás princípiumát. Az Ige több részre oszt, a Lélek pedig egyesít.”³⁸

Ebben a lebegésben, az egység princípiumának az előrevetítésével, ami tulajdonképpen az összetartozás, a szerkezet harmóniájának, vagyis az Istenhez tartozásnak a princípiuma, szólal meg a 3. versben a teremtő ige, amely szétválasztja, elválasztja, azaz kialakítja azokat az léettereket, melyeket az ember uralma alá rendel.

³² Bräumer, H.: *Das erste Buch Mose, Kapitel 1–11*. Wuppertal 1991, 41.

³³ Rózsa Huba Cl. Westermannra és E. J. Waschke-re hivatkozik; in: Rózsa Huba: *A Genesis könyve I. (A bibliai őstörténet)*. Szent István Társulat, Budapest 2002, 90.

³⁴ Blocher, H.: *i. m.* 65.

³⁵ Rózsa Huba: *i. m.* 97.

³⁶ Vannak kutatók, akik azon a véleményen vannak, hogy a **וַיִּזְדָּבֵד אֱלֹהִים** kifejezés Istentől támasztott vihart jelent. Az őstenger felett hatalmas vihar tombolt, felkorbácsolva annak vizeit. Ebben az értelmezésben a versben a vihar és a sötétség párhuzamos kifejezések és a káosz leírásához tartoznak. Ld. von Rad: *Das erste Buch Mose (Genesis)*, 30.; Schmidt, H. W.: *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Neukirchen-Vluyn 1967, 83–84.; Seebass, H.: Seebass, Horst: *Genesis I. Urgeschichte*. Neukirchen – Vluyn 1996, 66–67.; Rózsa Huba: *i. m.* 97.

³⁷ A 2. verset az élet keletkezésére nézve kilátástalan állapotleírásként magyarázza Cassuto is (*From Adam to Noah. A Commentary on the Book of Genesis 1–6*. Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1961, 21.). De ugyanebben a kontextusban értette a verset már a Jeruzsálemi Targum is, amikor így fordított: *És a föld puszta és kietlen volt, elhagyott, az emberek fiai nélkül, minden élőlény nélkül, és sötétség volt a mélység színe felett. És az isteni irtalom lebegett a vizek színe felett.*

³⁸ Ld. Blocher, H.: *i. m.* 66.

Az első nap, az első élettér: a világűr

Kialakulását a 3–5 versek mondják el. Isten megteremti a világosságot, ezt követően szétválasztja a világosságot a sötétségtől, és mindkettőt nevesíti: a világosságot nappalnak, a sötétséget éjszakának nevezi.

A világosság teremtése a teremtő Ige kimondásával történik: *legyen világosság*. A szétválasztás (בדל) pedig Isten cselekvésének eredménye. Isten világosság és sötétség feletti egyedüli hatalmát viszont nemcsak a teremtő Ige kimondása és a szétválasztás isteni cselekedete igazolja, hanem a névadás is. A קרא – hívni, nevezni ige, vagyis a névadás igéje a hatalomba vétel, de ugyanakkor az alárendeltség kifejezője. Ebben a kontextusban a világosság és a sötétség nem önálló, abszolút valóság, de még csak nem is az égitestek függvénye, hanem Isten hatalma alá helyezett valóságok, amelyeknek Isten határozza meg egymáshoz való idői és térbeli viszonyukat. E két valóság idői és térbeli kapcsolatának elrendezésével köszönt be és kezdődik el a rend, amelyik idői és térbeli keretbe helyezi a nappalt és az éjszakát, a világűrben szétáradó világosságot és a mellette kitáguló sötétséget.

Az első élettér megteremtésével, hasonlóan a többi élettérhez és a díszítő elemek teremtéséhez, nemcsak a teremtés folyamatát mondja el a szentíró, hanem közli annak minősítését is. A minősítő maga Isten: *és látta Isten, hogy jó* (4., 10., 12., 18., 21., 25., 31.). A טוב – jó melléknév lehet az alkotás esztétikai jelzője is. Ebben az esetben jelentése szép. A 31. versben az *igen jó* – טוב מאד – kifejezés ennek fokozása. De lehet a funkcionalitás kifejezője is. Amit Isten teremtett, az megfelel a célnak, a kibontakozó rendet, s benne az életet szolgálja.

Az első nap teremtői munkáját a *lett este és lett reggel első nap* formula zárja le. Ugyanazzal a záró elemmel találkozunk a 8., 13., 19., 23., 31. versekben is. „A sorrend – mondja Rózsa Huba – este és reggel, azt a felfogást tükrözi, hogy Izráelben a nap kezdetét az estétől számították.”³⁹ A hangsúly azonban nem a napok számításának mikéntjén van, hanem az idői renden, amelyikbe bekapcsolódik a következő napok történése is.

A második nap, a második élettér: a légtér és a földi vízhálózat

A második nap teremtői munkáját a 6–8 versek mutatják be. A teremtés dinamikáját és benne Isten szuverenitását itt is az Ige hordozza. Isten szól és lesz. Viszont az igei térrerőben itt is megjelenik a konkrét isteni cselekvés: Isten teremt (עשה – tenni, csinálni), szétválaszt (בדל) és nevet ad (קרא) annak, amit alkot. A cselekvés befejezését itt is az idői formula zárja le: *lett este és reggel második nap*.

A teremtő cselekedet célja az égboltozat, a רִקְיַע megteremtése.⁴⁰

Az ókori világképben az égboltozat szilárd valóság, amely boltozatként fogja át a földet. A hangsúly azonban nem a רִקְיַע kupola jellegén, homorú vagy lineáris alakzatán van, hanem a szerepén. Ez a szerep kettős. Először az égboltozat választóvonal az égboltozat feletti és alatti vizek között. Ezzel a szétválasztással beköszönt a rend a 2. versben leírt, mindent beborító vizek világában. Mind az égi óceán, az eső forrása, mind a földi óceán határok közé kerül. Másodszer az égboltozat megteremtésével ki-

³⁹ Rózsa Huba: *i. m.* 98.

⁴⁰ A kifejezés jelentése: a réz kalapálása által létrejött finom lap, amelyet az ember tetszése szerint hajlíthat és kupolaformára homoríthat. Az égbolt szilárd építmény, amely oszlopokon állva boltozza be a földet – mondja Rózsa Huba (*i. m.* 99.).

alakul a légtér, amit Isten külön névvel nevez meg: שָׁמַיִם – ég, és kialakul a földi vízhálózatnak ez a rendszere, amelyik a harmadik nap teremtői munkája során a *tenger* nevet kapja.

A harmadik nap, a harmadik élettér: a szárazföldi élettér

Az eseményeket a 9–13 versek írják le. Két teremtő cselekedet szemtanúi vagyunk. Mindkét cselekedetet a *mondta Isten* formula vezeti be, és a *látta Isten, hogy jó* minősítés zár le, illetve a *lett este és reggel harmadik nap* idői formula fejez be.

Az első teremtői cselekedet tulajdonképpen az előbbi napi teremtői cselekedet folytatása, pontosabban az égbolt alatti vizek további rendezése. Isten szól, s a szólás itt is azonnali történéssé válik. A kimondott szó abszolút hatalom, s a földet borító vizek engedelmeskednek neki. Az égboltozat alatti vizek egybegyűjtése következtében alakul ki a szárazföld (רֶגֶל יַבֵּשׁ), amit Isten אֲרֶץ-nek, lakható és megművelhető földnek nevez, s a földi vízhálózat, amit יָם-*nak, tengerek* nevez.

A második teremtői cselekedetet is az isteni parancs vezeti be, megtörténéseiben azonban a föld, az אֲרֶץ a cselekvő alany. A vizektől elkülönített föld rendelkezik azzal a képességgel, hogy belőle sarjadjon ki a növényvilág az ő neme, azaz az ő fajtája szerint. Így jön létre tulajdonképpen a természet, a növényvilág egésze, amit a szentíró két főcsoportba sorol: a fűfélék és a fafélék csoportja. A fűfélék a magtakaró nélkül magot hozó növények, a fafélék pedig azok, amelyek magvaikat gyümölcsbe burkolják. Ha a בִּרְאֵה minősítést és a hatodik nap eseményeit vesszük figyelembe, akkor azt mondhatjuk, hogy a földből megjelenő növények osztályozása az állatok és az ember táplálkozási rendjének figyelembe vételével történik. A rendező princípium tehát a táplálkozás bioritmusa.

A negyedik nap: az első élettér feldíszítése

A negyedik nap eseményeit a 14–19 versekben írja le a szentíró. Itt is felhangzik a teremtő ige: *mondta Isten: legyenek...* A szakaszt szintén a בִּרְאֵה minősítés és a *lett este és lett reggel* formula zárja, miként a soron következő ötödik és hatodik nap eseményeit.

Míg az első három nap történéseiben a szentíró az egyes lételemek kialakulását mondja el, a negyedik nappal kezdődően rátér a már megteremtett lételemek feldíszítésére, azok benépesítésének elmondására. Az első élettér a sötétség és világosság, vagyis a világűr. A negyedik nap Isten megteremti (עָשָׂה) az égitesteket: a nagy világitótestet, vagyis a napot, a kisebbik világitótestet, azaz a holdat és a csillagokat. A nap, a hold és a csillagok alkotják a világűr populációját. Ők díszítik az ég mennyezetét, a földet kupolaként befedő boltozatot. Szerepük viszont elsősorban nem a világűr esztétikai harmóniájának biztosítása, hanem az, hogy az első nap elválasztása, a szétválasztás során kialakult kozmikus rend őrei legyenek, hogy elválasszák a nappalt az éjszakától, továbbá pedig az, hogy a hatodik nap megteremtendő ember segítségükkel tudjon tájékozódni mind a térben, mind az időben. Ezt a térre és időre szóló funkciót szövegünk így fogalmazza meg: *világítsanak a földre* (17. vers), *elválasszák a nappalt az éjszakától, és legyenek jelek és meghatározói ünnepeknek, napoknak és esztendőeknek*.

Az égitestek funkcionalitásának határozott megfogalmazásával a szentíró nemcsak a világűr működési rendjével kapcsolatos, mindenképp tudományosnak minősíthető megállapítást közöl, hanem lényeges teológiai tételt is megfogalmaz. Az égitestek teremtmények és nem istenek, miként azt az ókori politeista vallások hitték és tanították.

Az ötödik nap: a második élettér benépesítése

Az ötödik nap eseményei (20–23 versek) a második élettér, a légtér és a föld vizeinek benépesítését mondják el. Isten megteremti a nagy vízi állatokat és a vizekben nyüzsgő csúszó-mászó állatokat, valamint a madarakat. Mind a vízi állatok, mind a madarak megteremtése az ő nemük szerint, azaz fajta szerint történik. Megteremtésükkel megjelennek az első élőlények a geometriailag rendezett élettérben, a fizikai világot benépesíti az élő világ. A megteremtett állatokat **חַיָּה נֶפֶשׁ**-nak, élőlénynek (élő léleknek) nevezi a szöveg. A Szentírás ugyanezzel a kifejezéssel határozza meg mind az ember (2,7), mind az állat élőlény mivoltát (1,30), s ezzel egyidőben utal arra a tényre, hogy mind az ember, mind az állat lényegileg együvé tartozik. Lényazonosságuk közös eleme a lélegzés. Mind az ember, mind az állat birtokolja ezt a komponens elemet, amely őt élővé teszi. Ez pedig nem más, mint az *élet lehelete*, amit a Szentírás szintén **חַיָּה נֶפֶשׁ**-nak (1,30) nevez.⁴¹

Az ötödik nap történéseiben új elem a **טוֹב** minősítés mellett a szaporulat és az áldás megjelenése. Az élőlények rendelkeznek a szaporodás képességével. Viszont ez a képesség elsősorban nem a fajta vagy a nemiség függvénye, hanem az áldásé. Isten megáldja az állatokat, hogy szaporodjanak és sokasodjanak, és töltsék be a számukra kijelölt életteret. A kimondott áldás olyan „közlő cselekedet”,⁴² amelyben és amely által az állatok képesek lesznek a szaporulatra. A teremtés és áldás, valamint a szaporodóképesség ebben a kontextusban időileg egybeeső események, illetve tényezők, amelyek a szaporodóképes élővilágot határozzák meg. Isten teremt és áld. Nem két külön cselekedet, hanem egy és ugyanaz. Isten a teremtésben áld. Az áldás az élőlények esetében teremtési többlet szemben a fizikai világgal, ahol a teremtésben nem történt meg az áldás. Ilyenképp az áldás a teremtésnek azt az aspektusát hordozza, melyben a teremtéssel megjelenő élet képes ezt az életet továbbadni.

A hatodik nap: a szárazföld benépesítése

A hatodik nap eseményei a harmadik élettér, a szárazföld benépesítését mondják el (24-31 versek). Isten ezen a napon teremt meg a szárazföldi állatokat és utoljára, az egész teremtési folyamat végén magát az embert.

Az állatok megteremtéséről a 24-25. versekben olvasunk. Isten a szárazföldnek (**אֶרֶץ**) parancsol, hogy hozza elő (**יָצַא** – hif.) a szárazföldi állatokat (24. v.). A leírásban a föld aktivitása azt a teremtői cselekedetet jelenti, amit a következő versben az **עָשָׂה** – *tesz, csinál* ige fejez ki. Isten szól, hogy a föld hozza elő. A cselekvő viszont maga Isten. Az állatok is az ő teremtői cselekedetének eredményei.

A szárazföldi állatokat is a szentíró, miként a vízi állatokat és a madarakat **חַיָּה נֶפֶשׁ** nak, azaz élőlénynek nevezi. Ezzel jelzi az állatvilág biológiai együvé tartozását. Ezt követi a szárazföldi állatok nemük szerinti felsorolása. Az egyes állatfajták nevesítése viszont nem tudományos rendszer szerint történik, hanem tapasztalati viszonyrendszer alapján. Alapja az a tapasztalat, amit az ember élt át az állatokkal való kapcsolatában. E szerint három csoportba sorolhatók: házi állatok (**בְּהֵמָה**), csúszó-mászó állatok (egyszerűen **רֶמֶשׂ** a 24. vers szerint, **רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה** a 25. vers szerint) és vadállatok (24. vers: **חַיֵּי הָאֲדָמָה**; 5. vers: **חַיֵּי הָאֲרָץ**).

⁴¹ Westermann, Cl.: *i. m.* 188–189.

⁴² F. Delitzschre hivatkozva Westermann, Cl.: *i. m.* 191.

Az egyes életterek benépesítésének legvégén, a hatodik napon a szárazföldi állatok megteremtése után kerül sor az ember megteremtésére. Ez a teremtői aktus tulajdonképpen lezárja a teremtés egész folyamatát, de nem mint záró felvonás, hanem mint a teremtés csúcseménye, az egész folyamat legmagasztosabb, legünnepélyesebb pillanata. Ezt az ünnepélyes pillanatot nem csak a **אֵלֶּבֶר** ige háromszori előfordulása nyomtatékosítja, hanem az a többes szám is, amellyel Isten bevezeti az ember teremtését: „teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra” (26. vers). Miről van itt szó?

Azt hiszem, ebben a témakörben két lényeges kérdést kell közelebbről megvizsgálni. Az első a többes szám első személy használatának a kérdése, a második pedig a kép és a hasonlóság kérdése.

1. A többes szám első személyben elhangzó teremtői döntésnek többféle magyarázatával találkozunk a szakirodalomban: a) grammatikai; b) dogmatikai; c) teológiai értelmezés.

a) A legáltalánosabb vélemény az, hogy a **אֵלֶּבֶר** ige többes szám első személyű előfordulása fejedelmi többes, pluralis majestaticus a szövegben, vagy pedig pluralis adhortativus, azaz egyes számban értendő önbuzdítás. A nyelvtani alakot tekintve viszont lehet pluralis deliberationis értelme is, akárcsak Ézs 6,8, valamint 2Sám 24,14 szövegösszefüggésében, ahol mindkét esetben a többes számú nyelvtani szerkezet az egyes szám erősítésére szolgál.⁴³ Ebben a kontextusban a többes szám használata stílus eszköz a cselekvő önmaga részére adott tanács, pontosabban a cselekvés előtt a cselekvő önmagával folytatott beszélgetésének kifejezésére.⁴⁴

b) A Barnabás levél viszont egészen más értelmezési dimenzióba helyezi a többes számú alak előfordulásának kérdését. Szerinte a használt nyelvtani szerkezet Isten és Jézus beszélgetésére utal. Augustinusszal kezdődően egészen Barthig nagyon sok magyarázó ezt a beszélgetést a Szentháromságig szélesíti. Az ember megteremtése előtt az Atya, a Fiú és a Szentlélek beszélget és dönt ebben a fontos kérdésben, vagyis az ember teremtésének és a teremtés mikéntjének az ügyében.⁴⁵

c) A többes szám első személy használatának teológiai értelmezése az isteni tér, vagy más megfogalmazásban: a mennyei tér, a mennyei világ populációja felé fordítja a figyelmet. A teremtéstörténet nem, de az Ószövetség anélkül, hogy rendszerbe foglalható angeológiai tant fogalmazna meg, beszél arról, hogy Istennek van mennyei udvartartása. Őt az istenlények (Elohim-lények, angyalok, szeráfok, kérubok) gyülekezete veszi körül (1Kir 22,19; Jób 1,6–7; 2,1–2; 38,7; Zsolt 82,1). A mennyei lények teremtéséről, azaz eredetéről semmit sem tudunk, de azt igen, hogy az Ószövetség a világ teremtésének tanújaként is emlegeti őket. Ebben a sajátos héber térszemléletben a teremtés egésze a mennyei lények szeme láttára zajlik. Isten tehát velük tanácskozik, beszélget, és velük együtt dönt az ember megteremtése felől. Ezzel a hatodik nap teremtett ember nemcsak Istennel, hanem a mennyei világgal is relációba kerül, egy

⁴³ Ézs 6,8-ban Isten kérde: Kit küldjek el? – majd többes számban folytatja: és ki megy el nekünk? 2Sám 24,14-ben Dávid szorult helyzetében egyszer többes számban mondja, hadd essünk az Úr kezébe, majd így folytatja: *és ne essem ember kezébe*. Ld. Bräumer, H.: *i. m.* 55. és Westermann, Cl.: *i. m.* 200.

⁴⁴ Ezt a véleményt képviseli a zsidó irodalomban Cassuto is (*From Adam to Noah. A Commentary on the Book of Genesis 1–6*, 55.).

⁴⁵ Westermann, Cl.: *i. m.* 200.

olyan viszonyrendszerbe, amely önkéntelenül is a már említett kép és hasonlóság kérdését veti fel.

2. Isten mennyei döntése szerint az embert *a mi képünkre és hasonlatosságunkra* teremteti. A megteremtett embert pedig a szentíró így mutatja be a 27. versben: *teremté tehát Isten az embert az ő képére, Isten képére teremté őt*. Ebben a határozatközlésben és az ezt követő leíró szövegben először a kép, másodszer a hasonlóság és harmadszor a többes szám első és egyes szám harmadik személyű birtokos névmás kerül minden elemzés és kutatás figyelmébe.

A teremtett ember tehát először kép. A héber **צֶלֶם** alapjelentése: *kép, plasztikus kép* (1Sám 6,5,11), férfi kép (Ez 16,17), festett kép (Ez 23,14), bálványkép (3Móz 33,52; 2Kír 11,18), valakinek a képe (1Móz 5,3; 9,6), de jelent fantomképet, eltűnő álomképet is (Zsolt 39,7; 73,20). A kifejezés a **צָלַם** – *vágni, metszeni, képet készíteni* ige származékszava. Ebben a szemantikai mezőben a **צֶלֶם** nem az ősforma, nem az eredeti forma, hanem az eredetiről készült kép, annak a lemintázása, pontosabban annak a másolata. Hogy nem eredeti, csak másolat, a szövegben használt *hasonlóság* kifejezés is alátámasztja. Az ember kép, amely magában és magán hordozza a hasonlóságot (**דְּמוּת** – hasonlítani). Az ember ilyenképp egy olyan kép, amely hasonlít az eredetihez. Nem azonos vele, de annak minden vonását és jellegzetességét magán hordozza. Hasonló hozzá. Rajta és benne felfedezhető és felismerhető az eredeti.

Kérdés: miből, milyen anyagból készült ez az eredeti vonásait magán hordozó kép? A szentíró itt nem nevezi meg az anyagot, amiből az ember teremtődött, csak az „ember” megnevezés által közvetve utal rá. Az ember héber megfelelője az **אָדָם**. Ez a részletes teremtésleírásban és az ezt követő elbeszélésekben tulajdonnévvé lesz. Etimológiailag az **אֲדָמָה** – *föld* szó származéka. Az embert, Ádámot Isten földből teremteti.⁴⁶ Ezzel is jelzi az ember teremtett voltát és egyben a teremtett világhoz való tartozását. A szentírónak viszont nem ez a fő kérdése, hanem az eredeti kép és a hasonlóságot hordozó ember viszonya, azaz kinek a képére és hasonlatosságára teremtett az ember?

Isten többes szám első személy használatával adja meg a választ. A jelzett versben a szentíró már az egyes szám harmadik személyű birtokviszonyra utal. Isten az ő képére, Isten képére teremtette az embert. A héber szövegben az **אֱלֹהִים** kifejezést találjuk, mely vonatkozhat mind Istenre, mind a mennyei lényekre. Ez azt jelenti, hogy az ember istenképmás-mivoltát Istennel is és az angyalokkal is relációba hozhatjuk. Az em-

⁴⁶ Tudósnak és nem tudósnak egyaránt kérdése: Ádám az első ember ezen a világon? A szakirodalomban több választ is találunk a kérdésre. 1. A *monogenezis elmélete* – az egész emberiség egyetlen emberpártól származik. 2. A *monofiletizmus elmélete* – egyetlen törzsből való származás. Ennek keretében lényeges az ún. *hologenezis-elmélet*, amely szerint a faj egy nagyszámú embercsoport mutációjából származik, amely később szétszóródott az egész világon (Blocher, H.: *i. m.* 262.).

Archer (Archer, Gleason L.: *Az Ószövetségi bevezetés vizsgálata*. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, Budapest 2001, 235.) merészen oldja meg a kérdést. Szerinte Ádám az első ember, akit Isten elsőként teremtett a maga képmására. Ez azt jelenti, hogy Ádám és az Ádám előtt élt fajok között nem lehetett valódi genetikai kapcsolat. „Bármennyire hasonlít is pl. a cro-magnoni ember csontváza a *Homo Sapiens*éhez, nincs semmi jelentősége, mert az a kérdés, hogy ezeknek az ősembereknek volt-e igazi, emberi lelkük vagy személyiségük. Talán Isten még a mai emberi faj első képviselőjének megteremtése előtt, számunkra ismeretlen okból kipusztította őket. Így tehát az 1Móz 1,26–27 szerint Ádám volt az első, Isten képmására teremtett ember, és a tudomány nem rendelkezik olyan bizonyítékokkal, amelyek ezt megcáfolnák.” (Archer Young, E. J.: *Are the Scriptures inerrant?* című fejezetére hivatkozik. In: Tenney, M. C. szerk.: *The Bible: The Living Word of Revelation*. Grand Rapids, Zondervan 1968, 105–110.)

ber Istennek és az angyaloknak a képe és hasonlatossága a teremtett világban. Mint kép, egész teremtettségével, biológiai és szellemi valóságával Istennek és az angyaloknak a képviselője, más szóval: a mennyei világ képviselője ezen a földön. Képmás-mivoltában van az összes teremtett lényvel szembeni többlete fölénye és kozmikus nagysága, de ugyanekkor ebben van létének a korlátja is. Az ember képmás, nem Isten, de még nem is angyal.⁴⁷ A Zsolt 8,6 világosan utal erre, amikor az embert Isten kezemunkája, azaz a világ feletti úrként határozza meg, az angyalokkal való viszonyában azonban kevésse kisebbnek írja le (מַיְעָט), mint magukat az angyalokat.⁴⁸ Szövegünkben pedig a szentíró a nembeli különbséggel magyarázza mindezt. Míg az ember férfi és nő, azaz nemi differenciáltságban és polaritásban jelenik meg, a mennyei világ viszont nem tagozódik és nem szerveződik a nemiség alapján.

A „Kinek a képmása az ember és kinek a hasonlatosságát hordozza és személyesíti meg?” – kérdés ikertestvére az a kérdés, hogy miből is áll az ember képmás-mivolta, mit jelent az, hogy ő Isten képéül teremtetett ebbe a világba? Mint már láttuk, a szentíró beszélt arról, hogy az ember modellje az isteni térben keresendő, arról is, hogy képmás mivoltából fakadóan mindennel szembeni fölénye, de egyben korlátja is van, s közvetve beszélt ennek a képmásnak anyagi állapotáról. De hogy miből áll ez képmás mivolt, arról ne mond el semmit. Figyelmét inkább az köti le, hogy mi a célja az ember istenképűségének, mi lesz ez által a feladata és a szerepe ebben a világban. A szövegben két dolgot olvasunk, amit az ember áldásként kap Istentől közvetlenül megteremtése után, vagy épp a teremtés magasztos pillanatában (28. vers). Az első: szaporodjak és sokasodjak, azaz a szaporodás képessége. Isten tehát áldással képesítette az embert, hogy státuszát, jelen esetben istenképmás-mivoltát a nemzés által nemzedékeken keresztül átadja.⁴⁹

A második: az uralkodás. *Hajtsátok birodalmatok alá és uralkodjatok...* „Isten tulajdonfenségének jeleként helyezte az embert a világba, azzal a céllal – mondja von Rad⁵⁰ –, hogy megvédje és érvényesítse uralkodásra támasztott igényét. Ismeretes, hogy fenségük jeleként földi nagykirályok is előszeretettel állítják fel képmásukat birodalmukban. Ebben az értelemben tekintette Izráel az embert Isten képviselőjének.

Noha a szentíró az uralkodói jog megfogalmazásánál erős és kemény kifejezéseket használ: כָּבַשׁ – *letiporni, lábbal tiporni* (Zak 9,15), לִיגֹזְמִי, a רָדַד – *taposni, uralkodni* (1Kir 5,4; 4Móz 25,43), az ember uralkodói joga nem abszolút hatalom. Nem foglalja magába a gyilkosságot, de még az állatok megölésének jogát sem. A teremtett ember eledele, akárcsak az állatoké, csupán növényi eredetű lehet. Ezzel a korlátozott, de az

⁴⁷ G. von Rad szerint a מַיְעָט és a הַמְּנוּת kifejezések utalnak az ember testi felépítésének dicsőséges mivoltára is, a הַמְּנוּת-ra – ékesség, magasztosság, fenség, és a מַיְעָט-ra, amellyel Isten kitüntette őt – Zsolt 8,6 – von Rad: *i. m.* I. 123. Azonban a teremtéstörténet írója nem reflektál erre, amiképpen arra sem, hogy Ez 28,12 tökéletes szépségnek mutatja be az első embert.

⁴⁸ Ugyanez a gondolat kerül előtérbe, ha a héber szövegben szereplő הַמְּנוּת prepozíciót nem a hagyományos *-ra, -re* fordításban adjuk vissza, hanem a *-ként, -ul* ragokkal. Ebben az esetben a szövegből tisztábban kicseng az ember képmás jellege és a mennyei világgal való teljes viszonyrendszer. Isten az embert az ő képmásául teremtette, azaz képviselővé, reprezentánssá teremtette. Blocher elsősorban Clines nyelvtani elemzésére hivatkozva választja ezt a prepozícióértelmezést, ld.: Blocher, H.: *i. m.* 83–84.

⁴⁹ Ld. von Rad: *i. m.* I. 125. Von Rad is, Clines is, Blocher is és még sokan mások azon a véleményen vannak, hogy a bűneset következtében az ember nem veszítette el istenképűségét. 1Móz 5,3-ban ezt olvassuk: Ádám *nemzé fiait az ő képére és hasonlatosságára, és nevezé annak nevét Sétnek.* 9,6-ban pedig: *aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki, mert Isten a maga képére teremté az embert.*

⁵⁰ von Rad: *i. m.* I. 124–125.

egész világra kiterjedő uralkodói jogkörrel a szentíró ismét jelezni akarja: az ember csak képmás, csak reprezentáns, amolyan régens vagy éppen gubernátor abban a világban, melynek ura és teremtője Isten.⁵¹

A hatodik nap eseményei is ezzel zárulnak, hogy Isten minősít. Mindaz, amit teremtett, az jó.

A hetedik nap: a szombat

A hetedik nap a teremtés befejezésének ünnepélyes zárójelenetét mondja el a 2,1–3 versekben. Ezen a napon szinte semmi sem történik. Nincs cselekvés, nincs aktivitás. Az ég és a föld, és azoknak minden serege előállt. A világmindenség a maga rendjével, törvényszerűségeivel és funkcionalitásával kész. És mégis ezen a napon történik a legtöbb, és a teremtett világ életét és jövőjét meghatározó legmagasztosabb esemény. Isten befejezte teremtői munkáját, s most, mint a világmindenség főpapja, megáldja és megszenteli a szombatot, az emberiség történelmének, az Istennel való történelemnek a kezdetét.⁵²

Ezzel a főpapi cselekedettel nem a szombatot, mint szent napot intézményesíti, ez csupán jóval később, a sínai-hegyi szövetségkötésben történik meg, hanem a teremtett világ életét indítja el az önmagával való közösségben. Az áldás és a megszentelés ilyenképp az ember nagy útravalója, egyben lehetősége és perspektívája.

⁵¹ A paleoantropológia kronológiája szerint a következő embertípusokat nevesíthetjük: 1. *Australopithecus*ok. Kelet-Afrikában kerültek elő leletek. Szerszámaik egyszerűek, felegyenesedve jártak, koponyájuk 500 cm³. Ez a fajta a *Homo habilis* kortársa és előfutára. (Blocher, H.: *i. m.* 255–258.). 2. A *Homo* nemzetséghez tartozó első típus a *Homo Habilis*. Tanzániában tárták fel, majd újabb leletek kerültek elő Kelet-Afrika különböző vidékein. Ez az embertípus kb. 2 200 000 évvel ezelőtt jelent meg és kb. 700 000 évig maradt fenn. 1,3–1,4 m magas lehetett, megmunkálatlan és pattintott kőveket használt, feldarabolta a nagyvadakat. 3. A *Pithecanthropus* (majomember), vagy *Pithecanthropus erectus*, mai elnevezése szerint *Homo erectus* kb. egymillió évig maradt fenn, főlegyenesedve járt, ismerte a tüzet, lakóhelye volt, fekhelye és takarója. Koponyája 775 cm³–1225 cm³ között volt. 4. *Homo sapiens neanderthalensis*; ez a típus kb. 75–80 000 évvel ezelőtt jelent meg, mások szerint viszont 200 000 évvel ezelőtt. Ennek a típusnak a koponyája fejelett: 1700 cm³. Eltemette halottait, okker és mályvaszínű anyagot szórt rájuk. 5. A *cro-magnoni* ember, a *Homo sapiens sapiens*, kb. 30 000 évvel ezelőtt jelent meg. Eszközkészítése, művészi alkotásai (szobrok, festmények) a mai ember lelki világát tükrözik. Alkatilag sem különböztek a mai embertől. 6. A „mi” emberiségünk a neolitikumtól létezik, a civilizáció korától, mely kb. 10–12 ezer évvel ezelőtt kezdődött (állattenyésztés, földművelés, fémszerszámok készítése).

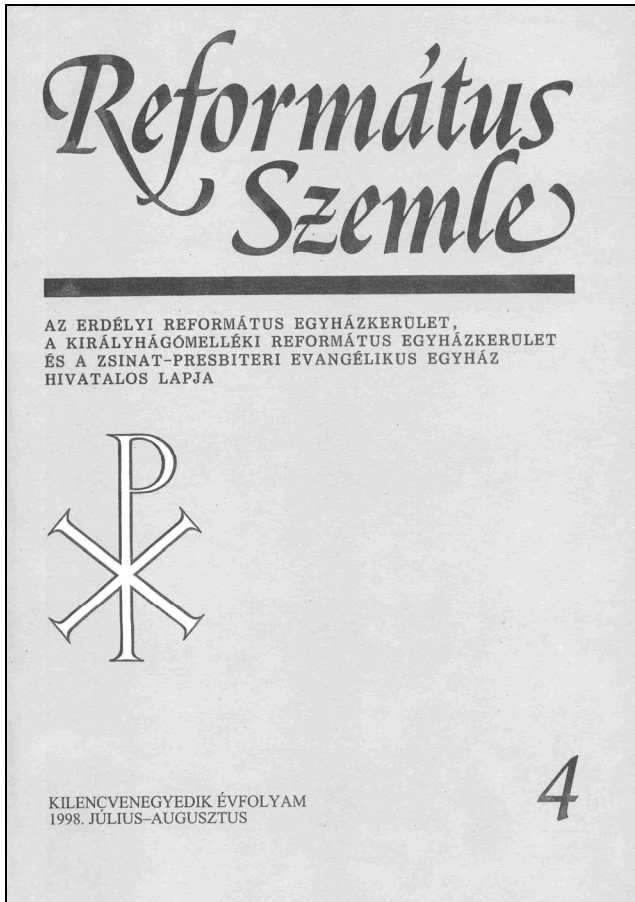
A kreacionisták az ember teremtését kb. 10 ezer évvel ezelőttre teszik, s minden leletet ezutánra datálnak. Szerintük az eltérő embertípusok degeneráció eredményei (ld. Blocher, H.: *i. m.* 264.). Egy másik megközelítés szerint a Genézisben leírt történeteket a távoli múltba kell helyezni, egy olyan korba, amelyből semmilyen nyom nem kerülhet elő. Így nem szükséges megválni sem a bibliai tudósításoktól, sem a paleontológiai elméletektől, ha feltételezzük, hogy volt egy olyan korszak, amelyben az egyes embercsoportok valósággal degenerálódtak, majomszerű állapotba estek vissza. Ennek a megoldásnak alapján nem zárható ki, hogy a Neander-völgyi emberiség a Homo sapiens faj Ádámától és Évától származik. Ennek a két megközelítésnek viszont az a hibája, hogy elfeledkeznek arról, hogy mind a Biblia, mind az emberi paleontológia fejlődésről, és nem visszafejlődésről beszél. Pl. 1Móz 4-ben említett technikai és civilizációs fejlődés. (Ld. Blocher, H.: *i. m.* 266–267.)

⁵² J. H. Hertz szerint az, hogy Isten megáldotta a szombatot, azt jelenti, hogy ez az áldás mindenkire áthárul, aki megőrzi a szombatot. Az, hogy megszentelte, azt jelenti, hogy elkülönítette a hétköznapi használattól. A szombat ezáltal több, mint a munka abbahagyása. A szombat különös jelleggel bír, mint olyan nap, amelyet Istennek és a lelki életnek szentelünk (von Rad: *i. m.* I. 14–15.).

Die Schöpfung der Welt

Die Schöpfungserzählung der Bibel war und ist auch heute ein Diskustionsthema, nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Realwissenschaften. Kann man die zwei Forschungsergebnisse miteinander in Harmonie bringen? Oder soll man sie ganz voneinander trennen und sagen, dass die Bibel eine Frage des Glaubens ist und mit der wissenschaftlichen Forschung und deren Theorien nichts zu tun hat?

Diese Publikation versucht die verschiedenen Interpretationen des Textes darzustellen und gleichzeitig zeigt sie auch eine andere Art den biblischen Text zu lesen. Das ist die literarische Interpretation des Textes. In dieser Interpretationsart bekommt der biblische Text eine neue Dimension, der nach der biblische Text nicht nur eine einfache Glaubensfrage, sondern ein solches literarisches Werk ist, in dem der Verfasser theologisch den ganzen Werdegang dieser Welt beschreibt. So ist die biblische Schöpfungsgeschichte ein literarischer und theologischer Text, in dem der Verfasser in der wissenschaftlichen Sprache seiner Zeit über ein Phänomen spricht, das auch ein Forschungsthema für die heutigen Realwissenschaften ist.



A *Református Szemle* borítója (1985–2000)