

SZENT PÁL ÉS A POGÁNY IRODALOM

Szent Pál és a pogány irodalom

Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia

Szeged, 2009. szeptember 24–26.

Szerkesztette:

Benyik György

*JATE*press

Szeged 2010

A kötet megjelenését

Dr. Kiss-Rigó László Szeged–csanádi püspök

Dr. Kozma Gábor, a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola rektora

és a T & C Hungary Kft.

támogatta.

Tervezte és tördelte:

Szőnyi Etelka

© A kötet szerzői és szerkesztője, 2009

© JATEPress, 2010

ISBN 978-963-315-008-5

Minden jog fenntartva.

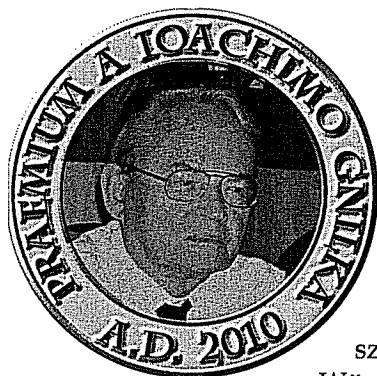
Jelen könyvet, illetve annak részeit tilos reprodukálni,
adatrögzítő rendszerben tárolni,

bármilyen formában vagy eszközzel

– elektronikus, mechanikus, fényképeszeti úton –

vagy más módon közölni a kiadó engedélye nélkül.

A Joachim Gniska díj alapítója



Joachim Gniska (1928. dec. 8. Leobschütz/Szilézia) német római katolikus teológus és egzegéta. Tudományos karrierje: 1947–1953 teológiát, filozófiát és keleti nyelveket tanult Eichstätt, Würzburg és Róma egyetemeken. Papszentelése után káplán 1953–1956 között Würzburgban. Rudolf Schnackenburgnál szerezte diplomáját 1955-ben Würzburgban, 1 Kor 3,10–15 magyarázatával, hogy vajon ez a szöveg a pokolról tanúskodik-e? 1959-ben habilitált

Würzburgban (*Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*). Tudományos asszisztens 1958-ban, 1959–1962 magántanár Würzburgban. 1962–1975 az újszövetségi egzegézis nyilvános rendes tanára a Münster/ Westfalen egyetemen. 1975–1997 az egzegézis és a bibliai hermeneutika professzora Münchenben. 1973–1988 Pápai Biblikus bizottság tagja, 1983-tól a *Neuer Echte Bibel* sorozat szerkesztője. 1984–1994 a nemzetközi Biblikus bizottság tagja. 1992-ben II. János Pál pápa pápai prelátusi címet adományozott neki. 1997-ben emeritus profesor. Híres tanítványai között van Hans-Josef Klauck, és Detlev Dormeyer, Thomas Schmeller, Elisabeth Schüssler Florenza, Hubert Frankenmölle, Karl Kertelge, Victor Agbanou (később püspök Beninben) és Modisu püspök a kongói Kengereben. Műveit nemcsak a Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament jelentette meg, hanem az Evangelisch Katholischer Kommentar is átvette konfessziókon átnyúló tudományos munkásságának elismeréseként. A magyar egyház részéről az első elismerése az volt, amikor 2005-ben Erdő Péter bíboros Stefanus díjjal tüntette ki a nemzetközileg elismert bibliatudóst.

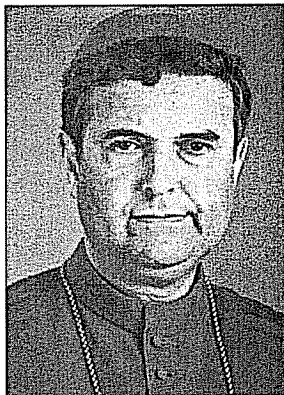
Konferenciánkon 1997 és 2010 között 8-szor volt előadó, és jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a Szegedi Nemzetközi Biblikus konferencia Európában elismert legyen. Számos műve jelent meg magyarul: *A Názáreti Jézus – Üzenet és történelem*. Bp. 2001; *Az Újszövetség teológiája*. Bp. 2005; *Biblia és Koran*. Bp. 2007. Ezenkívül számos cikke olvasható magyarul a *Vigiliában*, a *Pannonhalmi Szemlében* és a *Mérlegben*. Mindezek alapján 2009-ben arra kértük fel, hogy konferenciánkat nevével is támogassa, és fogadja el azt a kezdeményezést, hogy róla nevezzük el konferenciánk fődíját. Feladata a díjátadó bizottság elnökeként dön-

teni az ezen megtiszteltetés odaítéléséről, és ameddig csak lehetősége nyílik rá, személyesen átadni ezt a díjat a kitüntetettnek. Azt reméljük, hogy a díj segítségével tovább növelhetjük azoknak a kutatóknak a számát, akik a hazánkban folyó szentíráskutatást támogatják.

Fontosabb művei:

Bibel und Koran. Botschaft und Geschichte. Herder, Freiburg/B. 2007. *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte.* Herder, Freiburg/B. 2007. *Johannesevangelium.* Echter-Verlag, Würzburg 2004. *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche.* Herder, Freiburg/B. 2007. *Johannesevangelium.* Würzburg 2004. *Wie das Christentum entstand.* Herder, Freiburg/B. 2004. *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten.* Herder, Freiburg/B. 2002. *Das Evangelium nach Markus* (EKK zum NT Bd. 2). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002. *Theologie des Neuen Testaments.* Herder, Freiburg/B. 1999. *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche.* Herder, Freiburg/B. 1999. *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge.* Herder, Freiburg/B. 1997. *Der Brief an Philemon.* Freiburg/B. 1982. *Der Brief an die Philipper.* Freiburg/B. 1986. *Das Evangelium nach Matthäus.* Freiburg/B. 1986. *Der Brief an die Epheser.* Freiburg/B. 1990. *Der Brief an die Kolosser.* Freiburg/B. 1991. *Das Evangelium nach Matthäus* (HthK zum NT Bd. 1). Freiburg/B. 1986. *Der Brief an die Philipper* (HthK zum NT Bd. 10/3). Freiburg/B. 1986. *Der Brief an die Kolosser* (HthK zum NT Bd. 10/1). Freiburg/B. 1991. *Der Brief an die Epheser* (HthK zum NT Bd. 10/2). Herder, Freiburg/B. 1990. *Der Brief an Philemon* (HthK zum NT Bd. 10/4). Freiburg/B. 1982.

Jakubinyi György érsek Gnílka díjas



S.E.R. Jakubinyi György Gyulafehérvári érsek 20 éve kormányozza Gyulafehérvár központtal az egyik legnagyobb erdélyi egyházmegyét. Emellett az örömeny kisebbségi egyház vezetője is. A Szegedi Nemzetközi Biblikus konferenciának alapító tagjai közé számít, majd társvédnöke, de mindvégig, több mint 20 éve lelkes támogatója. Ebbéli szerepét nemcsak megtiszteltetésként végezte, hanem aktívan hozzájárult a konferencia sikeres működéséhez. Számos előadást tartott, és számtalan módon segítette a konferenciát, nem ritkán anyagilag is hozzájárult a konferencia életben tartásához.

Amikor elhatároztuk, hogy másik támogatónkról, Joachim Gnílka professzorról elnevezett díjjal jutalmazzuk azokat, akik sokat tettek a magyar biblikus tudomány fejlesztésének előmozdításáért, akkor egyhangúan azon a véleményen voltunk, hogy elsőként Jakubinyi érsek kapja a díjat. Első (Magyarországon Szigeti Miklós álnéven) megjelent munkája, a *Minden hiábavalóság* (Prugg Eisenstadt 1988), a Prédikátor könyvének magyarázata ékesen bizonyítja, hogy reménykedve hitte, hogy ez a minden keresztény egyház számára fontos tudomány újra virágzásnak indul hazánkban. Ezt a munkát 2000-ben Gyulafehérvárott már saját neve alatt is ki lehetett adni. A *Hirdesd az Igét* című perikópa magyarázat 1997-ben jelent meg Gyulafehérvárott. Jelentős munkának számít *Máté evangéliuma kommentárja*, amelyet a Szent István Társulat kiadója jelentetett meg Budapesten 1991-ben.

Jakubinyi érsek, minden szellemi kiválósága ellenére úgy tűnik, választott szentjéhez híven, a legalázatosabb magyar katolikus főpap a Kárpát-medencében. Nem véletlen, hogy tudományos publikációinak elején a *Szent Teréz utolsó beszélgetései* című kiadvány áll, ami az Anonymus kiadó gondozásában Rómában 1974-ben jelent meg. Most, püspökségének jubileumi évében is Szent Teréz sírjához vezetett zarándoklatot.

Testvérként szolgálta a hazai biblikusok párbeszédét, számos alkalommal oldva a konferenciákon kialakult kemény tudományos és spirituális vitát. Ezzel is hozzájárult ahhoz, hogy a konferencia továbbfolytassa munkáját és ápolja a hazai és a határainkon túli magyar, német, osztrák, olasz, francia, kanadai, ang-

liai, svéd és japán teológusokkal kialakult párbeszédet. A *Biblia és a Korán* témában megtartott konferenciánk esetében pedig a vallási párbeszédet is segítette a három ábrahámi vallás között.

A Joachim Gnilka díj, amelyet az alapító a helyi püspök és a társegyházak jelenlétében ad át, azt szolgálja, hogy a díjazott véleményét megismerjék a társegyházak médiáiban is. Azért éppen Gnilka Professzor Urat kértük fel e díj névadójául, mert olyan katolikus biblikus, akinek munkásságát minden keresztény egyházban tisztelik és méltatják. Szakmai igényessége és nyitottsága és Isten Igéjének megértését szolgáló tudományos tevékenysége méltán lehet példa hazánkban is.

Amikor a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia ezzel a kötettel tiszteleg co-patrónusa előtt, azzal a szándékkal teszi, hogy munkásságát és emberi nagyságát mércévé tegye az utókor számára. Akik sokakat tanítottak az igazságra, fényleni fognak, mint a csillagok – olvashatjuk a Bibliában. Jakubinyi érsek életében megvalósult József Attilának, Szeged híres költőjének a mondása: egész népemet fogom, nem középiskolás fokon tanítani. A Kárpát-medence népeinek élet-halál kérdése, képesek-e megtanulni az evangéliumi toleranciát: ha igen, akkor ugyanis ebből a szép és gazdag vidékből minden nép számára tágas haza jöhet létre, de ha nem, akkor valakinek mindig félni kell a többségtől vagy a hatalmasabbtól. Konferenciánk Isten Igéjének mélyebb megértése által szolgálni akarja az Istenre épülő népek barátságát; ahogy Ábrahám Isten barátja volt, és hite három vallás ihletője is lett, úgy legyen Jakubinyi érsek főpásztori és tudományos munkássága ihletője a vallások és népek Isten előtti békés boldogságának. Jakubinyi érsek a konfliktusok közepette gyakorolt egyházkormányzása során számtalanszor megérte, hogy testében egészíti ki, „ami Krisztus szenvedéséből hiányzik az egyház számára” (Kol 1,24). Kívánjuk, hogy lássa meg munkája gyümölcsét és egyházmegyéje felvirágzását is.

(Jakubinyi érsek munkásságának részletes ismertetését ld. a *Szenvedéstörténet* című kötet elején, megjelent Szegeden, a JATEPress gondozásában 2006-ban.)

Kelt Szegeden, 2010. május 25-én, Beda Venerabilis ünnepén.

Benyik György

Tartalom

A Joachim Gnilka díj alapítója	5
Jakubinyi György érsek Gnilka díjas	7
Tartalom	9
Előszó	17
Foreword	21

Akiyama Manabu, János

Szent Pál és az „egyetemes történelem” nézőpontja	25
1. Bevezetés	25
2. Az „egyetemes történelem”-szemlélet fejlődése	26
3. Pál „Krisztussal való együttműködés”-ének alapelve	27
4. A sztoicizmus „együttérzés” elmélete	28
5. Az „egyetemes történelem” és idegen népek	29
6. Szt. Pálnak a „pogányok javára” működő alapelve	31
7. A „négy monarchia” elmélet és a Lukács által elképzelt „római” kép	32
8. Az „engesztelődés” témája Pálnál és a „krisztusi univerzalizmus” ...	32
9. Összegzés	34

Cilliers Breytenbach

A Szentírás és a birodalom között. Jézus keresztfeszítése	
Pál értelmezésében	35
1. Korintus: A kereszt balgasága	35
2. Mit prédikált Pál Korintusban?	37
3. A 'valakiért meghalni' kifejezés eredete	38
4. Az 'életét adni valakiért/valamiért' kifejezés eredete	39
5. A 'meghalt érünk' és 'életét adta értünk' közti hasonlóságok	41
6. A „meghalni valamiért/valakiért” és „megszabadítani” formulák keresztény recepciója	43
7. Konklúzió	44

Ivan Dugandžić, ofm

Mennyire autonóm a lelkiismeret? A lelkiismeret (συνειδησις) fogalma és jelentése Pál szerint	47
1. A lelkiismeret fogalmának fontossága és elvitatása	47
2. A lelkiismeret fogalmának eredete és története	49
3. Az Ószövetség alapállása	51
4. Hellén-zsidóság: a lelkiismeret mint megvesztegethetetlen bíró a szívben	53
5. Pál nyitottsága a hellén antropológia felé	55
6. Pál lelkiismeret fogalmának teológiai perspektívája	57
7. A lelkiismeret szabadságának határa Pál szerint	59
8. A lelkiismeret fogalmának teológiai alakulása az apostoli idők utáni korban	61
9. A kultikus metafora szerepe a zsidó levélben	63

Troels Engberg-Pedersen

Pál megtérése a sztoikus parainesis fényében (Gal 5,13–26)	65
1. Bevezetés	65
2. Levél a Galatáknak 5:13–26	66
3. Néhány talány a bekezdésünkkel kapcsolatban	66
4. A harmadik talány megoldása: a törvény beteljesítése a lélek által ...	67
5. A második talány megoldása: a rabszolgaság szabadsága	70
6. Az első talány megoldása: nem csupán egy erkölcsi intés etikai közbevetése	71
7. De hova tűnt a filozófia?	71
8. Befejezés	74
9. Bibliográfiával kapcsolatos megjegyzés	75

Fröhlich Ida

Szent Pál és a rituális tisztaság	77
1. Pál és Jézus tanításainak új befogadó közege	77
2. Pál mint „fordító”	80
3. A rituális tisztaság rendszere	81
4. Jézus és a zsidó tisztasági rendszer	85
5. Vádak Pál ellen	87
6. Pál és a tisztasági rendszer	88

Gnilka, Joachim

Pál apostol ellenfelei	91
Irodalom	97

Gyürki László

Néhány archeológiai adat Pál apostol kronológiájához	99
1. A város előljárói – „ <i>politarkhai</i> ”	101
2. Gallio proconsul felirata	102
3. Ki volt Gallio?	103
4. Seneca és Szent Pál	106
5. Erasztosz, Korintus kincstárnoka	106

Herczeg Pál

A 'logiké latreia' páli értelmezése a Rómaiakhoz írt levél 12,1–2-ben	109
Felhasznált irodalom	114

Juhász Gergely

Szeretnék elköltözni, és Krisztussal lenni, mert ez mindennél jobb lenne (Fil 1,23)	115
1. A Páli eszkatológia inkohereenciája	115
2. Fejlődéelmélet	119
3. Azonnali Színelátás	124
4. Lélekalvás	125
5. További megoldási kísérletek a páli eszkatológia harmonizációjára ..	128
6. Javaslat a megoldásra: a páli eszkatológiai megnyilatkozások a saját történelmi kontextusukban	131

Kocsi György

Szent Pál és az ószövetségi törvény	141
1. Ókori keleti alapok	141
2. A tóra szemléletének fejlődése az Ószövetségben	141
3. A törvény fajtái	144
4. A tóra szemlélete a zsidóságban	145
5. Vajon meg lehet-e tartani a parancsok sokaságát, betartható-e a tóra? ..	146
6. Pál és az ószövetségi törvény	148
7. Pál törvény-terminológiája	153
8. Pál személyes törvénytápasztalata	155

Kovács Zsolt

Sztoikus állhatatosság Pál tanításában	157
1. Politikatörténeti kitekintő a sztoicizmus szabadság-eszményére ...	158
2. Az emberi cselekvés a sztoikus filozófia leírásában	159
2.1. Önelégültség, mint a kiszolgáltatottság érzésre adott sztoikus válasz	159
2.2. Szabad emberi cselekvés a sztoikus filozófia gondolat- rendszerében	160
2.3. Az emberi cselekedet fiziológiája a sztoikus fizikai világban ...	161
2.4. A természet szerinti cselekvés mint az emberi cselekvés megmentője	162
2.5. Állhatatosság és célt-tévesztettség	163
2.6. Önhatalmúság	164
3. Sztoikus támpontok Pál állhatatosságról szóló tanításában	165
3.1. A cselekedetek mozgatórugója Pálnál és a sztoikusoknál	165
3.2. A sztoikus baráti körök és a keresztény közösségek formáló jellege	166
3.3. Megtérés jelensége	167
3.4. Sztoikus indifferencia és keresztény állhatatosság	167
3.5. Sztoa – judaizmus – Pál háromszög	168
4. Az állhatatosság garanciája az 1Kor 10,13-ban	168
4.1. A szöveg kontextusa	168
4.2. A keresztények Istene mint az állhatatosság védelmezője	169
4.3. Kiút a megpróbáltatásból	170
4.4. Sztoikus megfogalmazásban	171
4.5. A megkülönböztető faktor Pál és a sztoikusok között: Krisztus megváltói műve	172
5. Végkövetkeztetés	174
Források	175
Bibliográfia	175

Kránitz Mihály

Epafrász, Krisztus hűséges szolgája. A kolosszei, a laodiceai és a hierapoliszi egyházak kezdetei	177
1. Bevezetés	177
2. A római (pogány) úthálózat és az evangélium terjedése	179
3. Jézus, a pogányok és a tudományos kutatás	182

4. Jézus tanítása a pogányokkal kapcsolatban	183
5. A zsidó diaszpóra helyzete a Római Birodalom pogány városaiban ..	184
6. Pál a pogányok felé fordul	185
7. Asia provincia pogány városai befogadják az evangéliumot	186
8. A három város, ahol Epafrász hirdette az evangéliumot	187
8.1. Kolossze (Honaz)	187
8.2. Hierapolisz	189
8.3. Laodicea (Eskihissar)	190
9. A pogány rabszolgaság kérdése a keresztyének között	192
10. Idegen szellemi irányzatok a fiatal keresztyének között	194
11. Befejezés	197

Malik Péter

A gondolkodásmód és annak háttere Pál apostol leveleiben.

Milyen szerepe lehet az értelemnek, tudásnak, gondolkodásnak a keresztyén ember életében?	199
1. Bevezetés	199
2. A gondolkodásmód és annak háttere Pál apostol leveleiben	201
2.1. Értelemmel, tudással, gondolkodással kapcsolatos szavak	201
2.2. Pál leveleinek elemzése	203
3. Befejezés	204

Martos Levente Balázs

Az idézés kultúrája a görög-római irodalomban és a páli hagyományban

különös tekintettel az 1Kor 15,32-33 és az ApCsel 17,28 szövegére	209
1. A görög irodalom és a páli levelek idézési technikája	210
2. Pogány szerzők idézetei a páli irodalomban	213
2.1. 1Kor 15,33	213
2.2. ApCsel 17,28	216
3. A „pogány” idézetek értékelése	217
4. Összegzés	219
5. Kitekintés: a patrisztikus kor reflexiója	220

Pecsuk Ottó

Szent Pál apostol Rómaiakhoz írt levelének antik római háttere	223
--	-----

Peres Imre

Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben	231
1. Bevezetés	231
2. Ismerhette-e Pál a görög sírokat, nekropoliszokat?	231
3. Szó szerinti egyezések, fogalmak azonossága	233
3.1. A halál-álom képzete	233
3.2. A halál fullánkja	236
3.3. Szkeptikus életszemlélet	237
4. Motívum-hasonlóságok	238
5. A leíró koncepcionális hasonlóságok	239
6. Az általános eszkatológia felfogása és eszkatológiai tér és irány szituálása	240
7. Befejezés	242
8. Összefoglalás	242

Schmatovich János

Szabadság Krisztusban. Út a szeretet felé	245
1. A szabadság fogalma a görög világban	245
1.1. A szabadság fogalma a görögségben	245
1.2. A szabadság világnézeti fogalma a hellenizmusban (Stoa)	246
1.3. A misztériumvallások	247
2. A szabadság fogalma az ószövetségi gondolkodásban	247
2.1. A szabadság teológiai fogalma az Ószövetség Hetvenes (LXX) fordításában	247
2.2. A kései zsidóságban és Jézus korában	248
3. A szabadság fogalma Szent Pál tanításában	249
3.1. Jelentés-nüanszok	249
3.2. Mi a szabadság?	250
3.3. Szabadság – mitől?	250
3.4. Szabadság – mi által?	251
3.5. Szabadság – mi végett?	252
3.6. Szabadság mint politikai követelmény.	252

Szécsi József

miász günájkósz ándrá – egy páli intelem	253
1. A bigámia és poligámia zsidó joggyakorlata	253
1.1. A nők	253
1.2. A férfiak	254
1.3. Herém de-Rábbénu Gersóm	255
1.4. A herem alkalmazhatósága	256
1.5. A tiltás alóli mentesség	257
1.6. A herem feloldása	259
1.7. Izrael állama	260
2. Korai zsidó források a pasztorális levelek „egyfeleségű” szöve- geinek értelmezéséhez	261
3. „egyfeleségű”	265
Bibliográfia	271
Néhány zsidó házassági fogalom	272

Szigeti Jenő

„A többieknek én mondom, nem az Úr...” 1Kor 7, 12 (Pál házasságitikai intelmei és az újszövetségi kánon kialakulása)	273
---	-----

Welter Gábor

A keresztség Pál apostolnál. A keresztség értelme és jelentősége, illetve a keresztség által közvetített isteni ajándékok meg- jelenése a páli teológiában	281
1. Bevezetés	281
1.1. Miért éppen Pál?	281
2. A keresztség Pál apostol fellépése előtt	282
2.1. Vallásos tisztálkodás a hellenizmusban	283
2.2. A keresztségre használt kifejezések az LXX-ben	284
2.2.1. A prozelita keresztség	284
2.3. Keresztelő János keresztsége	285
2.4. Az őskeresztyén tanítás	286
3. A keresztségről szóló tanítás Pál apostol leveleiben	288
3.1. A βαπτίζω ige Pálnál	288
3.2. A βαπτίζω-t helyettesítő szavak a páli levelekben	291
3.3. Gal 2,19k és Róm 6,6–10 összehasonlítása	293
3.3.1. A Kol 2,11–15 és a Róm 6,3–9 összehasonlítása	294
4. Összefoglalás	295
Felhasznált irodalom	297

Zamfir Korinna

Páli (kora keresztény) egyházak – önkéntes vallási egyesületek?	299
1. Terminológia, meghatározási kísérlet	300
2. Funkciók, osztályozás, tevékenységi körök	303
3. Törvényes szabályozás, korlátozás	306
4. Tagság	308
5. Szerveződés, tisztségek, patrónusok	311
6. Erkölcsi követelmények	316
7. A vallási társulások kutatása és a páli egyházak	317
8. Szerveződés, funkciók, tevékenységi körök,	319
8. Tagság, összetétel. Hierarchia és egyenlőség	321
9. Hivatalok	324
10. Kiértékelés	327

Mato Zovkić

A globális etika elemei Pálnál és a stoikus filozófusnál, Senecánál	331
1. Metafora az emberi közösségről, mint egy testről	332
2. A rabszolgák is emberek	343
3. Az arany szabály vagy a pozitív kölcsönösség elve	348
4. Zárzó	351
Abstracts	353
Életrajzok	367
Recenziók	373

Előszó

A kereszténység alapítója és a mi Megváltónk Jézus Krisztus. Azonban a jézusi tanítás elterjesztője a pogány-hellenista világban Pál apostol. Egyedülálló lelkipásztori tevékenységének köszönhetően Kr. u. 34–59-ig, tehát 25 év alatt a meggyőződéses farizeusból Jézus tanítvánnyá változott Pál tízmilliós nagyságrendű hívet számláló közösséget hagyott maga után. Ez a csoport kilépve a zsidó vallási kultúra keretéből egyedülálló kapcsolatot létesített a pogány kultúrával. Pál kapcsolata a pogány kultúrával és a sztoikus erkölcsfilozófiával és erénytannal egészen más, mint közeli kortársa Alexandriai Philóné, aki megmaradt a zsidó vallás keretein belül.

Jézus tanítása Pál misszióján keresztül lép ki az eredeti kulturális közegből, és Pál pogányok felé irányuló missziójának elfogadása alapvető változást hoz a keresztény egyház későbbi magatartásában, a különböző kultúrákkal kialakított viszonyában. Azt kell mondanunk, hogy a szó szoros értelmében vett keresztény teológia Pál munkássága eredményeként születik meg. Pál nem annyira Jézus életének egyes eseményeit ismétli el, mint inkább Jézus jelentőségét méltatja filozófiai teológiai nyelven.

Pál munkássága egyrészt igen jól dokumentált levelein keresztül, másrészt számos ponton inkább csak a pogány hellenista kultúrával való kapcsolatteremtés problémáit rögzítik a levelek. Konferenciánk azért is vizsgálja ezt az egyedülálló missziós és kulturális integritást elősegítő folyamatot, mert Jézus tanítása Pál misszióján keresztül nyerte el a városi misszió számára alkalmas formát. Másrészt Pál missziószervező ereje, lelkipásztori ténykedése minden keresztény pap és közösségvezető számára követendő példa maradt mind a mai napig.

A 21. szegedi biblikus konferencián Szlovákiát leszámítva, minden szomszédos ország magyar egyházi felsőoktatási intézménye képviseltette magát. Első alkalommal érkeztek előadók Szegedre három kontinensről. Joachim Gnlika (München) a Pápai Biblikus Bizottságot képviselte, Cilliers Breytenbach most ugyan Berlinből érkezett, de afrikai születésűként Stellenbosch egyetemét is képviselte, Akiyama Manabu patrisztikus, klasszikafilológus pedig, Japánból érkezve Ázsiát reprezentálta.

A konferencián megjelent új biblikus teológus nemzedék képviselőiként Juhász Gergely (Leuven), Kovács Zsolt (Gyulafehérvár), Martos Levente Balázs (Szeged–Győr), Pecsuk Ottó (Budapest Károli Gáspár Egyetem) adott elő. A leg-

fiatalabb, biblikus tárgyú szakdolgozatuk védésére készülő előadók, az evangélikus teológiáról érkezett Malik Péter Károly és Weltler Gábor inkább konfesszionális, mint biblikus szempontok szerint építették fel előadásuk mondanóját.

Pál missziójának pogány hátterét vizsgálva igen sok előadás összecsengett, vagy sajátos párbeszédben állt egymással. Zamfir Korina (Kolozsvár) az ókori vallási magántársaságokról írt dolgozatát Peres Imre (Debrecen) ókori pogány sírfeliratokat vizsgáló előadása jól egészítette ki. Betegsége miatt ugyan nem lehetett jelen a konferencián Mato Zovkić (Szarajevo), de elküldött dolgozata Pál és Seneca gondolatainak egymásba kapcsolódását tárta fel. Kovács Zsolt (Gyulafehérvár) a sztoikus állhatatosság kérdését elemezte. Előadásának szállóigéje lett Epiktetosz mondása, „Bizonyos dolgok hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek”. Pecsuk Ottó könyvét ismertetve avatott be bennünket a Római levél pogány kulturális hátterébe. Troels Engberg-Pedersen (Koppenhága), aki egyébként Pál és a hellensztikus irodalom kutatásának egyik legnagyobb szaktekin-télye, igen érdekesen oldotta meg Pál és a pogány gondolkodás kapcsolódásaink rejtélyeit.

Két budapesti előadónk, Fröhlich Ida és Szécsi József Pál gondolkodásának zsidó hátterét mutatta be, az előbbi Qumrán hatását vizsgálta Pálra, az utóbbi a házasság talmudi koncepciójának és Pál házasságról vallott felfogásának kapcsolódási pontjait ecsetelte.

A konferencia témájához kapcsolódva érkezett két későbbi előadás is, amelyek anyagát jelen kötetben ugyancsak közzé tesszük. Szerzőjük Szigeti Jenő (Budapest Adventista Teológiai Főiskola) és Ivan Dugandžić ofm (Zágráb).

Gondolatébresztő és szemléletformáló előadásokat hallgattunk meg a kereszténység kezdeteiről, amelyben az a meglepő számunkra, hogy egyrészt az ősegyház képviselői az ellenséges pogány kultúrát képesek volt meggyőzni saját igazságukról, másrészt a keresztény közösségek életplédájukkal természetes szövetségeket találtak a jóakaratú, művelt és erényes pogány emberek között. Tulajdonképpen arra kerestük a választ, hogy miként történhetett meg, hogy annak ellenére, hogy az ókorban a rivális pogány vallási egyesületek és szentélyek, a megsértődött zsinagóga képviselői és a kereszt botránya miatt kialakult társadalmi ellenszenvet legyőzve, a keresztény közösségek növekedtek, és nem fogytak, továbbá pozitív társadalmi megítélésük sem csökkent, hanem növekedett.

A Szegedi Nemzetközi Biblikus konferencia 21. évfordulóján arról adhatunk számot, hogy eddig csaknem 3000-en voltak kíváncsiak összejeövetelünkre, 217 előadást hallgatunk meg az elmúlt években, és most a 19. kötetben indítjuk útjára az itt elhangzott előadásokat. Az eddigi összes előadó csaknem fele, 107

professzor érkezett határainkon túlról, igaz köztük jó néhány magyar nyelvű is akadt a szomszéd országokban élő kisebbségi magyar területeket képviselve.

Köszönetet mondok a konferencia támogatóinak, Dr. Kiss-Rigó László megyéspüspöknek, Dr. Jakubinyi György érseknek és Dr. Kozma Gábor úrnak, a Gál Ferenc Hittudományi Főiskola rektorának, akiknek támogatása nélkül ez a konferencia nem jöhetett volna létre. Továbbá köszönöm a konferencia patronusainak, Prof. Dr. Fodor Györgynek, a PPKE rektorának és nem utolsó sorban Prof. Dr. Rózsa Huba tanszékvezető professzor úrnak elvi támogatását. A konferencia nem maradhatna ébren a jelenlévők érdeklődése nélkül, azért nekik is köszönöm a 21 év óta nem lankadó érdeklődést.

A kötetben szereplő idegen nyelvű előadások szövegének fordítóit az előadások szövegének végén jelezzük.

Végül, de nem utolsó sorban köszönetet mondok Dr. Szatmári Györgyi és Szabó Mária tanszéki kollegináimnak a szövegek lektorálásáért és gondozásáért, valamint Szőnyi Etelkának a JATEPress igazgatójának a kötet szerkesztéséért.

Szeged, 2010. február 2-án, Urunk bemutatásának ünnepén.

Benyik György
a Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia igazgatója

Foreword

I would like to welcome everybody present, the lecturers and the audience alike, with affection and esteem to the 21st Hungarian Biblical Conference.

On the occasion of the 21st anniversary of the conference we can give account of the fact that so far nearly 3000 people have been interested in our symposium. We have been able to listen to 217 lectures in the past two decades and 18 volumes, containing the texts of the lectures delivered, have provided testimony of the work that has been done here. Almost half of our lecturers – 107 professors – have come from beyond our borders; many of them speak Hungarian as their mother tongue since they form a minority population in other countries. Unfortunately, however, owing to the political tensions between our country and theirs, people in Slovakia interested in our conference have been afraid of joining us on this occasion.

It is a great pleasure for me that new guest professors have also arrived. I welcome warmly the internationally renowned researcher of Paul and Hellenistic literature, Professor Troels Engberg-Pedersen. It is his first visit to Hungary. The visitor who has arrived from furthest away, however, came from Japan: Akiyama Manabu, who was already an adult when he was baptized. He even started learning the Hungarian language. It is also the first time for Gergely Juhász to give a lecture here; he gained recognition at the Catholic University of Leuven. We sincerely hope he will also get a post as a professor there. It's a great surprise and honor to receive as a speaker professor Cilliers Breytenbach from the Humboldt University in Berlin. He is also professor extraordinary at the Stellenbosch University in South Africa. It is also the first time for Zsolt Kovács to come here as a lecturer. He comes from Alba Iulia, Romania.

I hope the other lecturers, who have already delivered at least one lecture at one of the previous Biblical conferences, will excuse me for not reciting their names here at the beginning of the conference. However, there is one frequenter to this conference whom I would like to mention by name here: professor Joachim Gnilka, who arrived from Munich and who has given lectures here before. He is a member of the Pontifical Biblical Commission and a friend, a benefactor and a supporter of our conference. Welcome again to our circle!

Our conference is international and ecumenical and thus the regular attendance of our protestant brothers at this scientific debate is a great pleasure for all of us. To the best of my knowledge, there has not been a conference organized

so far in Hungary about the relationship between the Apostle Paul and Hellenistic literature. One of the reasons for this fact is that the analysis of Biblical texts and classical philological education do not really converge within the Hungarian higher education system. We really hope that this conference will break the ice and will generate an interest among local and all Hungarian representatives of classical philology concerning Paul and Hellenistic literature.

The founder of Christianity and Our Saviour is Jesus Christ. It was, however, the Apostle Paul through whom Jesus' teaching was spread into the Pagan-Hellenistic world. Thanks to his unique pastoral ministry 34–59 A.D., i.e. in 25 years, Paul, a former self-professed Pharisee who turned and became a follower of Jesus, left behind a community group amounting to about ten million believers. After this group had departed from the framework of Jewish religious culture, it established a unique connection with pagan culture. Paul's relationship with pagan culture and with the moral philosophy and ethical studies of the Stoics is entirely different from that of his close contemporary, Philo of Alexandria, who remained within the context of the Jewish religion.

Through Paul's mission, Jesus' teaching drifts away from its original cultural context and the acceptance of Paul's mission to pagan territories results in a fundamental change in the future attitude of the Christian Church as far as its relationship with different cultures is concerned. It is true to say that Christian theology, in the strictest sense of the word, emerges as the result of Paul's work. Paul does not so much retell the events of Jesus' life; but rather he emphasizes His significance by using the language of philosophical theology.

St. Paul's works, on the one hand, are fairly well-documented through his letters; nevertheless, these writings frequently confine themselves to recording the problems of establishing a relationship with the pagan Hellenistic culture. One of the reasons why this present conference examines this unique missionary process which supports the missionary cultural integrity, is that it was through the mission of Paul that Jesus' teaching gained a suitable form to fit an urban mission. In addition, there is the fact that, to this day, the organisational strength of Paul's mission as well as his pastoral activities have remained an example to follow for priests and community leaders alike.

With the help of internationally recognized lecturers, you can gain a unique knowledge of and get closer to the ever-relevant thoughts of St. Paul at this conference. These thoughts cover the topic of virtues and sins as well as the corporeal nature of man and about redemption.

I am fully aware of the fact that this conference will not create a new Wettstein volume since it is being written at the University of Halle and it takes years even there to re-publish this monumental work. However, we may get to know

better the Hellenistic cultural background of Paul's missionary action as well as the values of stoic ethics.

This conference could not have been realized but for the support of bishop Dr. László Kiss-Rigó and that of Gábor Kozma, rector to the Gál Ferenc Theological College of Szeged. I would like to say thank you to both of them for this support. Also, I would like to thank the patrons of this conference, archbishop György Jakubinyi and professor György Fodor, rector to the Pázmány Péter Catholic University of Budapest and last but not least I would like to say thanks for the theoretical support of professor Dr. Huba Rózsa. However, this conference could not have been maintained for more than two decades without the interest of the people present at them: so I would like to thank everybody for this unflagging interest through twenty-one years.

Thanks be to God for letting me open this 21st International Biblical Conference of Szeged. Please seize the opportunity to learn about cultural dialogue and mission from Paul, from the Stoics and from all the lecturers present. Thank you.

Benyik György
Director of the Hungarian Biblical Conference

Szent Pál és az „egyetemes történelem” nézőpontja

1. Bevezetés

Az *Apostolok Cselekedetei* tudósítása szerint Szt. Pál gyakran hangsúlyozza, hogy Rómába akar menni: „Rómát is látnom kell” (ApCsel 19,21); „(az Úr mondta Pálnak:) ahogy tanúságot tettél rólam Jeruzsálemben, úgy kell tanúságot tenned Rómában is” (ApCsel 23,11). Ráadásul Lukácsnak ez a műve Szt. Pál első római tartózkodásának leírásával zárul (ApCsel 28,17k). Ettől függetlenül a *Rómaiaknak írt levelében* erről a kívánságáról Szt. Pál így írt: „ez gátolt sokszor, hogy hozzátok menjek” (Róm 15,22), vagy „s már több éve készülök hozzátok” (15,23). Majd másutt ezt mondja: „remélem, hogy amikor átkelek Hispániába, átutazóban láthatlak benneteket, és útbaigazítást kaphatok tőletek, ha majd egy kissé felüdülök köztetek” (Róm 15,23–24). Ezért úgy tűnik, hogy Pál római látogatását a spanyolországi úttal akarta egybekötni, mivel számára fontosabb az, hogy Spanyolországban hirdesse Krisztus üdvösségét. Honnan a római látogatás leírásának különbsége az *Apostolok Cselekedeteiben* és saját leveleiben?

Először is tudnunk kell, hogy Lukács evangélista maga is olyan művelt pogány-keresztény, aki biztosan olvasta a kortárs történetírók műveit, és ezeket utánozva mutatja be Rómát. Lukács stilisztikailag az ókori görög történetírók hatása alatt állt. Pál viszont a római polgárságba beleszületett, és a szülővárosában, Tarzuszban, amely Kilikiai fővárosa volt, megismerkedhetett a hellenisztikus kultúrával és valamelyest a sztoikus tanítással is. Arról még Lukács is tudósít, hogy Pál Athénban „néhány epikureus és sztoikus bölcselővel vitatkozott” (ApCsel 17,18). Ezért azt biztosra vehetjük, hogy Pál megismerkedett a pogány filozófia néhány alapvető elvével.

Ebben az előadásomban a Római levélre alapozva azt szeretném bemutatni, hogy Pál milyen módon kapcsolódik a sztoikus tanításhoz, különösen a sztoikusok „egyetemes történelem”-szemléletéhez.

2. Az „egyetemes történelem”-szemlélet fejlődése

Az „egyetemes történelem”-szemlélet azt jelenti, hogy a népek történetének leírása közben az író azt mutatja meg, hogyan kapcsolódnak egymáshoz a különböző civilizációk. A történelemnek az ilyen szemlélete az univerzalizmus eszméjére épül. Ennek a történetiszemléletnek az előfutára Hérodotosz (Kr. e. 484–425), de ezt az irányzatot képviseli Polübiosz (Kr. e. 201–120) is. Ő így ír:

„Foglalkozásunk sajátossága és az időszakok jelentősége az, ahogyan a Sors a világ majdnem minden ügyét egyetlen irányba vezeti, valamint mindent arra kényszerít, hogy ugyanazon cél alá legyen rendelve, ezért a történésznek is fel kell tárni az olvasók számára a Sors keze nyomát, és azt, ahogyan a Sors az összes dolgot használja. Ez hívott meg és buzdított minket arra, hogy megpróbáljuk leírni a történelmet: mivel kortársaink közül még senki sem szentelte magát az események egyetemes összeállításának”¹ (1,4,1).

Itt található az „az én szempontom szerinti összefoglaló” kifejezés. A görög eredetiben ὑπὸ μίαν σύνοψιν. E szakasz végén pedig találkozhatunk az „egyetemes összeállítás” és „az egyetemes történelem” kifejezéssel.

Polübiosz ismerte Panaitioszt (Kr. e. 185–112), a középső sztoa filozófusát. Erről Cicero (Kr. e. 106–43) az „Államról” (*De Republica*) című művében így írt: „Emlékszem arra, hogy te, Scipió, Panaitiosszal igen gyakran szoktál beszélgetni Polübiosz jelenlétében. Mindketten görög államférfiak voltak.”² (1,21,34). Ezért, Polübiosz biztosan jó kapcsolatban volt Panaitiosszal, és gyanítható hogy bizonyos mértékben a sztoicizmus hatása alatt állt. Itt szeretném felhívni a figyelmet a történelem sztoikus leírásának módjáról árulkodó kifejezésre, ὑπὸ μίαν σύνοψιν amely a mondatban a σύν prepozícióval szerepel.

A történetírásban egyébként Polübiosz utánozza Aratoszt valamint Timaioszt (1,3,2;1,5,1). Polübioszt viszont követi Poszeidóniosz 52 könyvből álló *Polübioszt folytató történelem* című művével (FGH 87, T1:12b). E műve Kr. e. 145/144-től kezdve tárja elénk az eseményeket. Megtalálhatjuk benne a Kr. e. 85. évi Mithridátesz elleni harc leírását, mely nagy hatással volt Sallustiusra (Kr. e. 86–34).

¹ Idézetek:

Polübiosz 1,4,1: τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ’ ἡμᾶς καιρῶν τοῦτ’ ἐστίν, ὅτι καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν, οὕτως καὶ δεῖ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν. καὶ γὰρ τὸ προκαλεσάμενον ἡμᾶς καὶ παρορμήσαν πρὸς τὴν ἐπιβολὴν τῆς ἱστορίας μάλιστα τοῦτο γέγονε· σὺν δὲ τούτῳ καὶ τὸ μηδένα τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐπιβεβῆσθαι τῇ τῶν καθόλου πραγμάτων συτάξει.

² Cicero, *De re publica* 1,21,34: „memineram persaepe te (sc. Scipionem) cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium”.

Ezért azt mondhatnánk, hogy Poszeidóniosz valamelyest Polybiosz nézőpontját követi.

A sztoikus filozófus Poszeidóniosz (Kr. e. 135–51), aki Panaitiosznál tanult, nagyon fontos szerepet játszik az ókori sztoikus filozófia fejlődésében. Az ő Rodosz szigetén alapított iskoláját látogatta Cicero is. Poszeidóniosz sok műve töredékben maradt ránk, de ismerünk olyat, amelyben az „egyetemes történelem” jellegű munkát írta. Poszeidoniosz szövegét Diodórosz Szikelosz (Kr. e. 1. sz.) munkájából ismerjük. Így írt Diodórosz:

„Az egész emberiség, rokonságban van egymással csak időközben, a földrajzi helyük miatt távolodtak el egymástól, de történetüket (egyreszt) ugyanazon szempont szerint próbálták összeállítani, mintha az isteni gondviselés szolgálja volna. Mert a gondviselés a csillagok látható rendszerét és az emberiség sorsát összeköti, szüntelenül megfordítva a korszakokat, ugyanazt a sorsot téve osztályrészül. Ugyanúgy a történetek, akik a világ közös eseményeit úgy tárgyalták, mintha egyetlen város eseményeit jegyezték volna le, saját tanulmányai lettek az események közös megőrző-helyei”³ (1,1,3).

Ez a szöveg valószínűleg Poszeidóniosz mondatára vezethető vissza. Abban a versrészében „a közös eredet” görögül συγγενείας szó szerepel. Érdekes felfigyelni arra, hogy itt is a σύν prepozícióval van dolgunk.

3. Pál „Krisztussal való együttműködés”-ének alapelve

A Rómaiaknak írt levelet tekinthetjük Pál fő művének. A mai bibliakritika ezt a levelet az apostol hiteles művének tekinti ezen kívül csak hét másik levélről: a Római, a két Korintusi, a Galaták, az első Tesszalonikai, a Filippi és a Filemonhoz írtat tekinti hitelesnek.

Pál Kr. u. 53-ban Antióchiából indult a harmadik missziós útjára (ApCsel 18,23). Ennek kapcsán 54 és 57 között három évig tartózkodott Efezusban, egy rövid időt börtönben is töltött. Köztudott, hogy Efezusból írta meg az apostol a Korintusiaknak írt első levelét valamint a Galatáknak írt levelét, és valószínűleg a Filippieknek írt levele is az efezusi fogságban született. Efezusból elutazva 57-ben írta meg a Korintusiaknak szóló második levelét valahol Makedóniában, azután 57 és 58 közötti télen született meg a Rómaiaknak írt levele Korintusban.

A Római levél 6. fejezetében így írt:

³ Diodórosz 1,1,3: ἔπειτα πάντας ἀνθρώπους, μετέχοντας μὲν τῆς πρὸς ἀλλήλους συγγενείας, τόποις δὲ καὶ χρόνοις διεστηκότας, ἐφιλοτιμήθησαν ὑπὸ μίαν καὶ τὴν σύνταξιν ἀγαγεῖν, ὥσπερ τινὲς ὑπουργοὶ τῆς θείας προνοίας γεννηθέντες. ἐκεῖν τε γὰρ τὴν τῶν ὁρωμένων ἀστρῶν διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις εἰς κοινὴν ἀναλογίαν συνθεῖσα κυκλεῖ συνεχῶς ἅπαντα τὸν αἰῶνα, τὸ ἐπιβάλλον ἐκάστοις ἐκ τῆς πεπωμένης μερίζουσα, οἷ τε τὰς κοινὰς τῆς οἰκουμένης πράξεις καθάπερ μιᾶς πόλεως ἀναγράφαντες ἕνα λόγον καὶ κοινὸν χρηματιστήριον τῶν συντετελεσμένων ἀπέδειξαν τὰς ἑαυτῶν πραγματείας.

„a keresztségben ugyanis eltemetkeztünk vele együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsősége által feltámadt a halálból, úgy mi is az élet újdonságában járjunk. Mert ha halálának hasonlóságában egybenőttünk vele, úgy leszünk feltámadásában is. Hiszen tudjuk, hogy a régi embert bennünk azért feszítették vele együtt keresztre, hogy a bűn teste elpusztuljon, és ne szolgáljunk többé a bűnnek. Aki így meghalt, megszabadult a bűntől. Ha Krisztussal meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt fogunk élni is” (Róm 6,4–8).

Itt gyakran fordulnak elő a συν előjáróval alakított szavak: συνετάφημεν αὐτῷ (4), σύμφυτοι τῷ ὁμιλώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (5), συνεσταυρώθη (6), συζήσομεν αὐτῷ (8). Ezeket a szavakat kivétel nélkül használja Pál a „Krisztus” szóval kapcsolatban.

Majd 8. fejezetben így folytatja: „(16) A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekei, akkor örökösei is: Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk. ... (22) Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet (együtt)sóhajtozik és vajúdik mindmáig. ... (26) Gyöngeségünkben segítségünkre siet a Lélek, mert még azt sem tudjuk, hogyan kell helyesen imádkoznunk. A Lélek azonban maga jár közben értünk, szavakba nem önthető sóhajtozásokkal. ... (28) Tudjuk azt is, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra válik, hiszen ő saját elhatározásából választotta ki őket. Akiket ugyanis eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsek magukra, így lesz ő elsősülött a sok testvér között” (Róm 8,16–29).

Itt is gyakran fordulnak elő a συν prepozícióval képzett szavak: συμμαρτυρεῖ (16), συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν (17), συστενάζει καὶ συνωδίνει (22), συναντιλαμβάνεται (26). Majd „azoknak minden javukra válik”-nak fordított eredeti kifejezés is συνεργεῖν. Továbbá a 29. versben is a συμμόρφους szó szerepel.

4. A sztoicizmus „együttérzés” elmélete

Egyébként az ókori sztoicizmus vezető alakjainak egyike, Krüszipposz (Kr. e. 280–207) művéből is ismerünk ilyen töredéket: „Krüszipposz összekeveredésről szóló véleménye az: feltételezhetnének azt, hogy minden létezés összegyűlt, valami lelket terjesztve minden létezésre. E lélek tart össze mindent fent, és mindennek együtt éreznek e lélekkel”⁴ (SVF II 473, Alexander Aphrod. *de mixtione* p.216,14 Bruns).

⁴ SVF II 473: „ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε. ἡνωθῆναι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύνπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὃφ’ οὗ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστὶν αὐτῷ τὸ πᾶν.”

Ebben a szövegben „együtt érezni”-nek fordítjuk a görög συμπαθής szót. A συμπάθεια ill. „együttérzés” fogalma a sztoicizmus gondolatvilágának egyik kulcsszava.

Az *Apostolok Cselekedetei* 17. fejezetében ír Lukács az Athénban tartózkodó Pálról, aki „néhány epikureus és sztoikus bölcselővel vitatkozott” (17,18). Majd Pál az Areopágusz közepére állva kezdett el beszélni, és többek között idézett a költő Aratus művéből (*Phenomena* 5) „mert Istenben élünk, mozgunk és vagyunk, ahogy költőitek is mondják: »Mi is az ő nemzetségéből valók vagyunk«” (ApCsel 17,28). A sztoikus filozófus Kleanthésznél (Kr. e. 331–232) is találkozhatunk ugyanezzel a gondolattal. Az akkori sztoicizmust jól jellemző panteista felfogás szerint az emberiség az istenek családjához tartozik. Pál pedig az *Apostolok Cselekedetei*-ben azt mondva, hogy „ha tehát az Isten fiai vagyunk”, e versszak gondolata alapján folytatta a beszédét. Ezért azt gondolhatjuk, hogy egyrészt Pál nagyon otthonos volt az akkori sztoicizmusban, másrészt a korabeli sztoicizmus gondolataiban felfedezhető néhány, a keresztény tanítással való hasonlóság. A panteizmus egyik ilyen kulcsfogalma az „együttérzés” fogalma.

5. Az „egyetemes történelem” és idegen népek

A fent is említett görög történész, Diodórosz Szikelosz a következőt is írta művében:

„Bár az olvasók részére hasznos, hogy a lehető legtöbb és legszínesebb környezetet tárjanak fel, a történészek legnagyobb része azonban csak egy nép vagy egy város önmagában zárt háborúit írta le, az ókori időszaktól fogva pedig igazán kevesen próbálkoztak meg leírni a közös eseményeket a jelenlegi korszakig. Ráadásul ezek közül is egyik nem kapcsolta össze mindegyiket a saját időszámításával, másik pedig nem vette tekintetbe az idegen népek eseményeit”⁵ (1,3,2).

E szakaszban „az idegen népek”-nek fordított görög szó βάρβαρος. Diodórosz szerint az „egyetemes történész” feladata, hogy ne egyetlen nép vagy város történelmével foglalkozzon, hanem az idegen népek életének eseményeit is megírva, a világ történelmét az ókortól a jelen korig kövesse. Diodórosz álláspontjához hasonlítható Pálnak az az elve, hogy ő is hirdetni akarja az üdvösség evangéliumát mindenütt, ahol még nem hirdették azt (vö. Róm 15,21).

Szólni kell még a földrajztudós Sztrabónról (Kr. e. 64 – Kr. u. 23: FGH91, T2), aki egyetemes történésznek és a földrajztudósok egyikének tekinthető. *Geogra-*

⁵ Diodórosz 1,3,2 „κειμήνης γὰρ τοῖς ἀναγινώσκουσι τῆς ὠφελείας ἐν τῷ πλείστας καὶ ποικιλωτάτας περιστάσεις λαμβάνειν, οἱ πλείστοι μὲν ἐνὸς ἔθνους ἢ μιᾶς πόλεως αὐτοτελεῖς πολέμους ἀνέγραψαν, ὀλίγοι δ' ἀπὸ τῶν ἀρχαίων χρόνων ἀρξάμενοι τὰς κοινὰς πράξεις ἐπεχείρησαν ἀναγράφειν μέχρι τῶν καθ' αὐτοὺς καιρῶν, καὶ τούτων οἱ μὲν τοὺς οἰκείους χρόνους ἐκάστοις οὐ παρέξευξαν, οἱ δὲ τὰς τῶν βαρβάρων πράξεις ὑπερέβησαν, ...”.

phika című munkája 17 könyvből áll, amely első és második könyvében az elődök – Homérosz, Eratoszthenész, Polübiosz, Poszeidóniosz, Eudoxosz – leírásaival és kritikájával foglalkozik. A harmadik könyvtől rátér III. Ibéria, IV. Gallia, Britannia, V–VI. Itália, Szicília, VII. Észak-Európa és a Dunától délre eső területek, VIII–IX. Peloponnészosz, a görög szárazföld és szigetek, (X. elveszett,) XI. Parthia, Média, Armenia, XII–XIII–XIV. Kis-Ázsi, XV. India, Perzsia, XVI. Perzsiától a Földközi-tengerig és a Vörös-tengerig, XVII. Egyiptom, Etiópia, Líbia ismertetésére.

Műve bevezetésében Sztrabón azt írja, hogy „Legnagyobb hadvezérek, akik uralkodhatnak szárazon és vízen, hatalmukkal és politikai kormányzatukkal összehoztak népeket és városokat. Ezért világos az, hogy minden földrajzi egység kapcsolódik egy kormányzati tevékenységhez”⁶ (1,1,16[9]).

Ebben a szövegben „összeilleszteni”-nek fordított görög szó συναγειν. Itt is, amikor a szerző a kormányzó tevékenységéről beszél, a συν prepozícióval van dolgunk. Felfigyelhetünk arra, hogy számára a földrajz kutatása egyben a népeket és városokat összekötő politikai kormányzat kutatását is jelenti.

Természetesen Pálnak a hittérítő tevékenysége nem kapcsolódik a politikai hatalom megszerzéséhez: de azért adandó alkalommal, ha szükséges, ő is hivatkozik a helyi római polgárjogra. Sőt, az *Apostolok Cselekedeteiben* ábrázolt Pál néhányszor hivatkozik a saját római polgárjogára, amikor megkérdezi a hatóság embereit, hogy „Szabad-e nektek római polgárt ítélet nélkül megostorozni? ... (közli azt is, hogy) Én meg beleszülettem” (ApCsel 22,25;28) a római polgárjogba. Porcius Fesztusz és Agrippa király előtt ez alapján kérte, hogy mint római polgár, közvetlenül fellebbezhessen a császárhoz (ApCsel 25–26). Ehhez nincs mit hozzáfűzni, legfeljebb azt, hogy ő is használta a római úthálózatot. Sőt, ez meg is határozta misszióját, hiszen Pál a kisebb városokat kihagyta, és csak a fontos központokra koncentrált, mert tudta, hogy ezek később nagy hatással lesznek a görög-római világra.

Egyébként, arra is érdemes figyelnünk, hogy a Római Birodalom határán fekvő Ibériára, azaz Illíriára is koncentrál, ezek Sztrabón művében fontos helyekként szerepelnek, ennek fényében kell olvasni a *Római levelében írtakat*: „Így jártam be az egész vidéket Jeruzsálemtől Illíriáig, és hirdettem Krisztus evangéliumát” (Róm 15,19).

⁶ Sztrabón 1,1,16[9] „μέγιστοι δὲ τῶν στρατηλατῶν, ὅσοι δύνανται γῆς καὶ θαλάττης ἄρχειν, ἔθνη καὶ πόλεις συνάγοντες εἰς μίαν ἐξουσίαν καὶ διοίκησιν πολιτικῇν. δηλον οὖν, ὅτι ἡ γεωγραφικὴ πᾶσα ἐπὶ τὰς πράξεις ἀνάγεται τὰς ἡγεμονικὰς, ...”.

6. Szt. Pálnak a „pogányok javára” működő alapelve

A *Római levélben* írta Pál azt is, hogy „remélem, hogy amikor átkelek Hispániába, átutazóban láthatlak benneteket, és útbaigazítást kaphatok tőletek, ha majd egy kissé felüdülök köztetek” (Róm 15,24). Ebből látszik, hogy Pál Rómát csupán pihenőhelynek tekintette a Spanyolország felé, azaz világképe szerint a Föld végső határa felé vezető úton. Pál valóban Krisztustól kapott feladatnak tekinti az üdvösség pogányoknak való igehirdetését, hogy terjessze az evangéliumot egészen a Föld végső határáig.

Pálnak az első levelében, a *Tesszalonikaiak írt első levelében* is, amelyet 51. évben írt, már beszél arról a szándékáról, hogy az üdvösség evangéliumát univerzálissá akarja tenni ebben a világban: „Akadályoznak bennünket, hogy a pogányoknak ne hirdessük az evangéliumot az üdvösségükre” (1Tessz 2,16).

A sorrend alapján második páli levelében, a *Korintusi első levélben* (56) pedig így írt az apostol: „a zsidók csodajeleket kívánnak, a görögök bölcsességet követelnek, mi azonban a megfeszített Krisztust hirdetjük. Ő a zsidóknak ugyan botrány, a pogányoknak meg balgaság, a meghívottaknak azonban, akár zsidók, akár görögök: Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1Kor 1,22–24).

A *Római levél* 15. fejezetében ezt írta Pál: „Krisztus Jézus szolgájának kell lennem a pogányok között, és Isten evangéliumának szent szolgálatát kell ellátnom, hogy a pogány népek a Szentlélektől megszentelt kedves áldozati ajándékká legyenek” (Róm 15,16).

Ezzel szemben, ahogy ezt az előadásom bevezetésében is említettem, Lukács úgy ábrázolja Pált, mint akinek feltett szándéka, hogy Rómába megy. Ezért, az *Apostolok Cselekedetei* és Pál saját levelei szerint is, Pálnak az a fő sajátossága, hogy a pogányoknak is hirdeti az üdvösséget. De az, hogy Pál, „a pogány világ központjának tekintette volna Rómát” (Gál Ferenc), valószínűleg csak Lukács koncepciója volt és nem Pálé, aki inkább akarta az evangéliumot hirdetni ott, ahol még nem ismerték az üdvösség hírét (vö. Róm 15,19–20). A római közösséget sem nem Pál alapította, sem nem ő volt az első felelős irányítója. Inkább látszik valószínűnek, hogy Pál vágya az, hogy a Római Birodalom végső határáig terjessze a kereszténységet, ezért a még ismeretlen területek, és ezeken a területen élő pogányoknak való igehirdetés foglalkoztatta.

7. A „négy monarchia” elmélet és a Lukács által elképzelt „római” kép

Elsősorban szeretnénk feltenni a kérdést: miért és honnan származik Lukács ilyen véleménye Pál Rómára vonatkozó nézetéről? Hogy ezt megértsük, vissza kell térnünk az „egyetemes történészek” véleményének vizsgálatára.

A római történész, Sallustius Crispus (Kr. e. 86–34), aki Augustinus szerint „nobilitate veritatis historicus” (*De Civ. Dei* 1,5), így írt: „Az uralmat mindig a kevésbé jobbaktól a legjobbak veszik át”⁷ (*Bellum Catilinae* 2,6). Ugyanerre vonatkozik Sallustiusnak a keleti világról szóló ún. „négy monarchia” elmélete. A „négy monarchia” elméletet, amelyet Velleius Paterculus (Kr. u. 1. sz.) idéz Aemilius Sura hivatkozva (1,6,6), valószínűleg a Kr. e. 2. századtól vált ismerté Rómában. A Kr. e. 1. században élt latin történész, Pompeius Trogus is, akinek a *Philipposz utáni történelem* címűve csak Justinus összegzésében maradt ránk, elénk tárja a tipikus „egyetemes történelem” gondolkodásmódját. E négy monarchia Asszíria/Babilónia, Media, Perzsia és Makedónia birodalmait jelenti. Ehhez hasonló elmélet azonban a bibliai *Dániel könyvében* is szerepel (Dán 2,31–46). Amelius Sura nevében a „Sura” név feltehetően „Szíriában született” embert jelent.

Ezt a keleti és görög világból elterjedt elméletet a római történészek megismerték. Sőt, a rómaiak e „négy monarchia” mellé egy „ötödik birodalmat” is illesztettek, és természetesen ezen Rómát értették, – innen származott a fent említett Sallustius kifejezése. Lukács pedig, aki inkább a *Dániel könyvében* található elmélet hatása alatt állt, hasonlóan gondolhatta Rómát a fenti „négy monarchia” utódának.

8. Az „engesztelődés” témája Pálnál és a „krisztusi univerzalizmus”

A következőkben szeretnénk tovább vizsgálni Pál „együttműködés” teológiáját a „pogányok javára” működő alapelv összevetésével. A *Római levél* 5. fejezetében találjuk az „engesztelődés” témáját:

„Isten azonban azzal tesz tanúságot irántunk való szeretetéről, hogy Krisztus meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk. Most, hogy vére árán igazzá váltunk, még sokkal inkább megment bennünket haragjától. Mert, ha Istent Fia halála kiengesztelte akkor, amikor még ellenségek voltunk, most, hogy kibékültünk vele, annál inkább megmenekülünk az ő élete által. Sőt, ezenfelül még dicsek-

⁷ Sallustius, *Bellum Catilinae* 2,6 „imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur”.

szünk is az Istenben Urunk, Jézus Krisztus által, aki megszerezte nekünk a kiengesztelődést" (Róm 5,8-11).

A *második Korintusi levelében* is találkozhatunk ez „engesztelődés” témájával: „Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket, sőt ránk bízta a kiengesztelődés ígését. Tehát Krisztus követségében járunk, maga az Isten int benneteket általunk. Krisztus nevében kérünk: engesztelődjete ki az Istennel!” (2Kor 5,19-20).

Úgy gondolhatnánk, hogy a *második Korintusi levél* után Pál a „keresztfán megfeszített Krisztus testében élő közösség” gondolatát hangsúlyozta. Például ennek a levelének 4. fejezetében, ahol az apostol „az emberi gyöngeségben működő Isten erejéről” szól, azt írja meg, hogy „testünkben folyton-folyvást viseljük Jézus halálra való adottságát, hogy Jézus élete is megnyilvánuljon testünkön. Életünkben állandóan ki vagyunk téve a halálnak Jézusért, hogy majd Jézus élete is nyilvánvaló legyen testünkön. Bennünk tehát a halál működik, de tibenetek az élet” (4,10-12). A *Római levél* 8. fejezetében Pál a Zsoltár 43,22-t idézve, azt írja:

„(32) aki saját Fiát sem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent? ... (34) – majd tovább – Ki ítél el? Krisztus Jézus, aki meghalt, sőt fel is támadt, és az Isten jobbján közbenjár értünk? ... (36) Amint meg van írva: »Miattad gyilkolnak minket naphosszat, olybá vesznek, mint a leölésre szánt juhokat«” (Róm 8,32-36). Majd így folytatja a fejezet végén: „Mindezeket diadalmaskodunk általa, aki szeret minket. Biztos vagyok ugyanis benne, hogy sem halál, sem élet, ... sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van” (Róm 8, 37-39).

Majd 14. fejezetben a következőket olvashatjuk „Senki közülünk nem él önmagának, és senki nem hal meg önmagának. Míg élünk, Istennek élünk, s ha meghalunk, Istennek halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk. Krisztus ugyanis azért halt meg és támadt fel, hogy halottnak, élőnek ura legyen” (Róm 14,7-9).

Így néz ki Pál „krisztusi univerzalizmusa”. A *második Korintusi levélben* például ez olvasható: „Ő azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, ne maguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt” (2Kor 5,15). Hasonlóan nyilatkozik meg a *Római levelében* is: „nincs különbség zsidó meg pogány között, mert mindnyájunknak egy az Ura, aki bőkezű mindazokhoz, akik segítségül hívják. Mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözl” (Róm 10,12). Ugyanakkor e levelében Pálnak a „Krisztus vére általi” engesztelődés gondolata kerül a középpontba: „Megigazulásukat azonban ingyen kapják, Isten kegyelmének erejéből, Jézus Krisztus megváltása árán. Őt adta oda Isten véres engesztelő áldozatul a hitben, hogy kimutassa igazságosságát” (Róm 3,24-25).

E levélben Pál központi gondolatát a következő mondat tartalmazza „Minden belőle, általa és érte van. Dicsőség neki mindörökké! Ámen” (Róm 11,36). E mondat tárgya az „Úr” (11,34). Ezért e mondatban kifejezésre jutott páli vélemény azonos a *második Korintusi levél* végén olvasható nyilatkozatával, amelyet tekinthetünk szentháromságtani kijelentésnek is: „Urunk, Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!” (2Kor 13,13). Tehát a *Római levél*ben olvasható „krisztusi univerzalizmusra” vonatkozó páli témák, mint „az engesztelődés Krisztus vére által”, megegyeznek egymással a keresztfán megfeszített Krisztus testében élők közösségében. Úgy tekinthetjük, hogy ez egyben a sztoikus univerzalizmus átformálása a keresztény „Krisztus vére által” alkalmazott formulával.

9. Összegzés

A *Római levél*ben dolgozta ki Pál egyrészt a „krisztusi univerzalizmus” tanát az „együttműködés” elvére alapozva, másrészt a keresztfán megfeszített Krisztus képével mélyítette az igehirdetést a pogányok számára. Pálnak ez az igehirdetési módja nem egyezik meg az *Apostolok Cselekedete*iben Lukács által ábrázolt Pál szándékával, aki mindenáron Rómába akar menni. Azt is gondolhatnánk azonban, hogy Lukács, aki bár jól ismerte Pál gondolatait, mégis az ókori történelemfelfogás hatása alatt állva, szándékosan fejezte be az *Apostolok Cselekedeteit* ezzel a mondattal, hogy Pál Rómában „bátran és akadálytalanul tanított Urunkról, Jézus Krisztusról” (ApCsel 28,31).

A Szentírás és a Birodalom között.

Jézus keresztfeszítése Pál értelmezésében

1. Korintus: A kereszt balgasága

Macedóniai virágzó, de meglehetősen viharos missziója után Pálnak – az ApCsel beszámolója (17,15–34) szerint – volt egy meglehetősen sikertelen találkozása a görög filozófusokkal Athénban. Az ApCsel szerzője szerint az epikureusok és sztoikusok ellenkezését az szította fel, amit Pál tanított: hogy Isten feltámasztotta a halálból Jézust (ApCsel 17,31). Pál félve és remegve érkezett Korintusba.¹ Ha továbbra is az ApCsel-t követjük, azt olvassuk, hogy Pál prédikációja ezúttal is felfordulást okozott. Sabbatkor Pál a zsinagógába ment és megpróbálta meggyőzni a zsidókat, hogy Jézus a Messiás (ApCsel 18,5). Pál maga fogalmazza meg a korintusiaknak írt első levélben, hogy üzenete lényege ez: „Én is, amikor nálatok jártam, testvérek, nem keresett szavakkal vagy bölcsességgel akartam nektek hirdetni Isten misztériumát. Elhatároztam ugyanis, hogy nem akarok másról tudni köztetek, csak Jézus Krisztusról, a megfeszítettéről.” (1Kor 2,1–2).

Az 1Kor 1,23 bizonyítékkal szolgál, hogy Pál tanításának ez volt a központi mondandója; Pál hirdette: Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Krisztus a megfeszített.² A kezdetektől a megfeszített Messiásról szóló üzenet központi szereppel bírt Pál korintusi tanításában.

¹ Vö. 1Kor 2,3. Korintusban találkozott Aquilával és Priscillával, e zsidó párral (ApCsel 18,2–3; 1Kor 16,19), akik már keresztények voltak. A házaspárnál lakott Pál, megkereste a kenyerét, és nem szorult soha a korintusiak anyagi támogatására.

² Az 1,23 és 2,2 igeideje hangsúlyozza, hogy az evangélium húsvét utáni hirdetésében is Krisztus a megfeszített marad; vö. ANDREAS LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen: Mohr 2000, 46–47; CHRISTIAN WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (THKNT 7), Leipzig: EVA 1996, 48.

Azt a vonalat folytatta, amit Kis-Ázsiában kezdett el, amikor Jézus Krisztust mint megfeszítettet írta le a galatáknak (Gal 3,1). De eredetileg Pál ezzel sem aratott nagyobb sikert, mint a Lukács által leírt, athéniak előtti beszédével, amelyben az Isten által feltámasztott Jézusról szólt. Bár Lukács nem magyarázza, hogy a Korintusban élő zsidók miért támadták együttesen Pált és miért ellenezték üzenetét (ApCsel 18,12–13), Pál maga ad magyarázatot: az általa hirdetett tanítás a megfeszített Jézusról, aki a Krisztus, botránykő a zsidóknak (1Kor 1,23). A korintusi és másutt élő zsidók számára nagy nehézség volt egy olyan üzenetnek hitelt adni, amely a megfeszített Krisztusról szól. Hogyan lehetne Isten felkentje, aki a Második Templom korabeli életteli judaizmus hagyománya szerint a zsidókat minden ellenség alól felszabadítja,³ olyasvalaki, akit a rómaiak keresztre feszítettek? A keresztre feszítés jól ismert büntetés mód volt, amit a rómaiak a politikai felkelések elfojtására alkalmaztak. Egy megfeszített Messiás *contradictio in adjecto*, csakis egy hamis Messiás megnevezése lehet.⁴ Nem meglepő, hogy a zsidók Pálnak a megfeszített Krisztusról szóló tanítását sértőnek találták.

Hogyan regáltak a görögök? Az ApCsel szerint Pálnak meglehetősen sikere volt a korintusi görögök körében (ApCsel 18,8). Pál maga sokkal szerényebb. A keresztről szóló tanítás balgaság a görögök szemében (1Kor 1,18.23). Úgy tűnik, ez reális értékelés, ha a keresztfeszítés általános megítélésére gondolunk. A kutatás kimutatta, hogy a rómaiak szemében a kereszthalál a legszálnalmasabb és legmegvetettebb halálnem volt.⁵ Később Kelszosz kigúnyolta a keresztényeket, mert azok nem a tiszta és szent Logoszt hirdették, hanem egy szégyenteljesen letartóztatott és keresztre feszített embert.⁶ Hogyan várhatta bárki, hogy a legmegvetettebbek legborzalmasabb halálneme, amely még felkelők vagy szökött rabszolgák esetében is együttérzést váltott ki, bárki számára haszonnal

³ Vö. MARINUS DE JONGE, „The Expectation of the Future in the Psalms of Solomon”, in IDEM, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs* (NovTSup 63), Leiden: E.J. Brill 1991, 3–27.

⁴ Ettől eltekintve, ha a Gal 3,13-at olvassuk, akit a fára akasztottak, az a Deut 21,22–23 szerint Isten által elátkozott. A megfeszített Messiás nem csak istenkáromló a zsidó elvárások fényében, de egy zsidó megfeszítése azt jelenti: Isten elátkozta. A Habakuk peser (4Q169 II 1:7–8) és a Qumránban talált templomi tekercs (11Q19 64:7–12) arra tanít, hogy a korabeli zsidó egzegézis a fán függést a keresztre feszítéssel azonosította.

⁵ HEINZ-WOLFGANG KUHN, „Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums”, ANRW25.1, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1982, 648–793 and JOHN G. COOK, „Envisioning Crucifixion. Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito”, to appear in *NovT* 50 (2008).

⁶ Kelszosz, Ἀληθὴς λόγος 2:31: ἀλλὰ ἀνθρώπων ἀτιμώτατα ἀπαχθέντα καὶ ἀποτυπανισθέντα.

bírhát? Egy megfeszített megváltó? Nonszensz! Képtelenség! És mégis, Pálnak a korintusi görögök körében meglehetősen sikere volt.⁷ E ponton egy megoldást ajánlok, amelyet négy részben mutatok be (2–5).

2. Mit prédikált Pál Korintusban?

Pál eredeti, Korintusban elhangzott beszédében, annak rekonstrukciója végett az 1Kor 15,1–11-hez lapozunk, ahol Pál Efezusból ír arra az örömhírré vonatkozóan, amelyet a korintusiaknak akkor hirdetett, amikor először járt Korintusban. Ők elfogadták az örömhírt, s abba most már szilárdan belegyökereztek. Ez a jó hír maga váltja meg őket, ha megtartják azt. Az első és legfontosabb, legelfogadottabb része annak az evangéliumi hagyománynak, amit Pál a korintusiaknak közvetített: Χριστός ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Krisztus meghalt a mi bűneinkért.

Korintusi tartózkodása első heteiben Pál megírta első, tesszalonikiaknak szóló levelét.⁸ Ezért elképzelhető, hogy e tesszalonikiaknak címzett levelet ugyanabban a periódusban írta, amikor Krisztust mint megfeszítettet hirdette a korintusiaknak. Ezért a tesszaloniki levelet fogjuk arra használni, hogy tisztább képet kapjunk arról, hogyan hirdette Pál Krisztust, a megfeszítettet. Valójában Pál, aki üzenete lényegét így foglalta össze röviden: Krisztus keresztje,⁹ a keresztről szóló tanítás,¹⁰ aki Krisztust, a megfeszítettet hirdette,¹¹ nem nagyon gyakran hivatkozik Krisztus halálára keresztre feszítésként.¹² Azt a kérdést teszi fel: vajon Pált feszítették értetek keresztre?¹³ de soha nem fogalmazott úgy, hogy Krisztust értünk/a bűneinkért feszítették keresztre. Úgy tűnik, kerüli a

⁷ Ezt a sikert sokszor Pálnak a továbbiakban következő paradoxonjaival magyarázzák: 1Kor 1,18.23–24. Bár a megfeszített Krisztusról szóló tanítás botránykő vagy balgaság, Isten az erejével ment meg. De még ha az biztosítva van is, nehéz elfogadni, hogy Pál csak úgy egyszerűen folytatta a jó hír oly módon történő hirdetését, amit a görögök bolondságnak tartottak.

⁸ TRAUGOTT HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986; ABRAHAM J. MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians*, Garden City/NY: Double Day 2000.

⁹ Vö. 1Kor 1,17; Gal 6,12, 14; Fil 3,18.

¹⁰ Vö. 1Kor 1,18. Lásd még Gal 5,11.

¹¹ Vö. 1Kor 1,23; 2,2.

¹² Vö. σταυρός a Fil 2,8-ban és σταυροῦν Kisztusra vonatkozóan az 1Kor 2,8; 2Kor 13,4; Gal 3,1-ben. Az 1Kor 1,13 és Gal 2,20 (συσταυροῦν) Pálra utal, a Gal 5,24-ben és a Róm 6,6-ban (συσταυροῦν) a hívőkre.

¹³ Vö. 1Kor 1,13. Beleértődik, hogy Krisztust értük feszítették keresztre, de Pál mégsem fogalmazta ezt így meg.

keresztre feszítés fogalmát, amikor Krisztus halálának megváltó hatását magyarázza. Az 1Tessz-ben hasonló hagyományos kifejezést használ, mint a korintusiak esetében, úgy hivatkozik Urunk, Jézus Krisztusra mint aki meghalt értünk (διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν).¹⁴ Később a korintusiakkal való levelezésben is használja e kifejezést (1Kor 8,11; 15,3 és 2Kor 5,14). Utolsó korintusi látogatásakor használja a rómaiaknak írt levélben (Róm 5,6–8; 14,15). Ez azt jelenti, hogy a „Krisztus meghalt értünk” kifejezést a korintusiaknak és a Korintusból írt levelekben használja. Mi a háttere e kifejezésnek, amit Pál akkor használt, amikor a korintusiaknak Krisztus megfeszítéséről szóló tanítását megfogalmazta?

3. A ‘valakiért meghalni’ kifejezés eredete

A ‘valakiért meghalni’ kifejezést az Újszövetség-kutatók vizsgálták. Anélkül, hogy az 1Kor 15,3 sajátosságait részletesen tárgyalnánk,¹⁵ kijelenthetjük, hogy Klaus Wengst, Sam Williams és Martin Hengel, újabban pedig Henk Versnel úttörő kutatásai megmutatták, hogy a korakeresztény ‘valakiért meghalni’ fogalom gyökerei a görög hagyományba nyúlnak vissza.¹⁶ A ‘valaki másért meghalni’ annak érdekében, hogy róla/tőle a rosszat elhárítsa, Euripidész tragédiáira megy vissza. E fogalom hatása a római időkig eltartott, ahogy Henk Versnel ezt bemutatta.¹⁷ A motívum újabb mérföldkövet jelentő kutatásában Christina Eschner további bizonyítékot hozott arra vonatkozóan, hogy olyan euripidészi hősnők, mint Alkesztisz és Makaria modellként szolgáltak a Pál korabeli nők számára, kifejezve a férjüknek való legmagasabb fokú elkötelezettséget.¹⁸ Az is ismeretes, hogy a motívum Platónnál, a sztoicizmusban és a 2Makk-ban, valamint a 4Makk-ban, és sírfeliratokban, díszeken is megtalálható.¹⁹ Eschner be-

¹⁴ 1Tessz 5,9–10.

¹⁵ Vö. CILLIERS BREYTENBACH, „‘Christus starb für uns’. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‘Sterbeformeln’”, NTS 49 (2003) 447–475.

¹⁶ Cf. KLAUS WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (SNT 7), Gütersloh: Gerd Mohn 1973; SAM K. WILLIAMS, *Jesus’ Death as a Saving Event. The Background and Origin of a Concept* (HDR 2), Missoula: Scholars 1975; MARTIN HENGEL, *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, London: SCM 1981.

¹⁷ Legújabb írása a témában: H[ENDRIK] S. VERSNEL, „Making Sense of Jesus’ Death. The Pagan Contribution”, in: JÖRG FREY and JENS SCHRÖTER (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT I/181), Tübingen: Mohr 2005, 213–294.

¹⁸ Vö. CHRISTINA ESCHNER, *Gestorben und hingegeben ‘für’ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, Diss. Humboldt Universität zu Berlin 2006 (to appear in WMANT).

¹⁹ Vö. BREYTENBACH, „Christus starb für uns”, 463–464.

mutatta, hogy a motívum nemcsak a tragédiák által vált népszerűvé, hanem a közkeletű filozófiában is visszhangra talált, és megjelent villákban látható fal-festményeken, a görög és latin közmondáshagyományban a korai Római Birodalomban.²⁰ Kijelenthető tehát, hogy a köztudat és kultúra része volt.²¹ Néhány, az Alkesztisz-hagyományból vett példa ezt elégségesen mutatja be.

Musonius Rufus cinikus filozófus utal Euripides *Alkesztisz* című tragédiájára. „Amikor Admetosz közel járt a halálhoz (μᾶλλον ἢ ποτε ἀδμήτου ἀποθανεῖσθαι), Alkesztisz elhatározta, hogy meghal érte (αὕτη εἴλετο ὑπὲρ αὐτοῦ θανεῖν)”.²² A sztoikus filozófus, Seneca is ismeri azt a hagyományt, hogy ez az asszony meghalt a férjéért. Seneca így fogalmazza meg az esetet: ő egyike azoknak, „akik magukat adták férjükért cserébe (*quae se pro coniuge vicariam dedit*)”.²³ Számtalan helyet lehetne idézni, ahol Cicero e motívumot használja. Mivel köztudott az a tény, hogy Pál ismerte a sztoikus és cinikus hagyományt,²⁴ e motívum – hogy valaki szerelemből meghal más helyett – gyakorisága a cinikus és sztoikus írásokban szinte kéri a ráfigyelést. Fontosságát erősíti az is, hogy a Pál által használt szintagmának, ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τινος számos terminológiai párhuzama található releváns görög szövegekben. Pál és a korai keresztény hagyomány bizonyosan erre a hagyományra alapozott, amikor megfogalmazta a Messiás halálának megváltó hatását a következő kifejezésben: „Krisztus meghalt értünk/a mi bűneinkért.”²⁵ Mint Musonius Rufus, Pál valaki halálára utal, ebben az esetben Krisztus kereszthalálára. A ‘Krisztus meghalt értünk’ kifejezést használja. Senecához hasonlóan arról is beszél, hogy ‘valakiért életét adja’, (παρὰ)διδόναι ὑπὲρ τινος.

4. Az ‘életét adni valakiért/valamiért’ kifejezés eredete

Milyen elképzelés rejlik a hagyományos megfogalmazás mögött: Urunkat, Jézust, „aki vétkeinkért halt szenvedett” (ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν – Róm 4,25a) vagy: Isten a saját Fiát „mindnyájunkért” áldozatul adta (ὁ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν – Róm 8,32). Ezeket a kijelentéseket vajon nem az Iz 53,6.12 fényében kell érteni, ahogy azt Riesenfeld állította Joachim Jeremias

²⁰ Ez vonatkozik Menoiceus és Kodrus halálára is.

²¹ Cf. ESCHNER, *Gestorben und hingegeben*, B, II C 2.5.

²² Musonius Rufus, *Dissertationum* 14.

²³ Seneca, *Dial.* XII 19,5.

²⁴ MAX POHLENZ, „Paulus und die Stoa”, in: KARL HEINRICH RENGSTORF (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (WdF 24), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, 522–564; ABRAHAM MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis: Fortress 1989.

²⁵ Az 1Kor 15,3 sajátosságairól ld. Breytenbach, „Christus starb für uns,” 447–475.

nyomán?²⁶ A Róm 4,25a tűnik a legerősebb érvnek emellett. Itt a παραδόθη ige passzívban szerepel és a διὰ prepozíciót meghatározza, ahogy az a LXX Iz 53,12-ben is található.²⁷ Bár a Róm 4,25a-ról általában azt tartják, hogy az hagyományos párhuzam és a (παρα)διδόναι ige használata a LXX Iz 53,12-re való utalásnak számít,²⁸ a különbségekre mégis oda kell figyelni. Amikor a Róm 4,25-öt a LXX Iz 53,12-vel összehasonlítjuk, arra kell figyelnünk, hogy az Iz 53 görög szövege úgy van megfogalmazva, hogy az lényegesen eltér az eredeti hébertől. Ha a héber eredetit a görög fordítással összehasonlítjuk,²⁹ azt állapíthatjuk meg, hogy a παραδιδόναι-terminológia használata az Iz 53,6.12 LXX fordításában a görög hagyományban meglevő – valakinek az ellenséges erőktől való megszabadítása elképzelés – hatása az Iz fordítójára.³⁰ A παραδιδόναι-terminológia használatában a fordítót így sokkal inkább a görög kifejezés vezette, mint a héber eredeti.

²⁶ Riesenfeld aláhúzta: fontos különbséget tenni azon esetek közt, amelyekben ὑπέρ egy személyes tárgy mellett áll és azok közt, amely esetekben a τῶν ἁμαρτιῶν követi (HARALD RIESENFELD, „ὑπέρ,” TWNT VIII (1969) 512 note 12). A ὑπέρ-kifejezések értelmezésében mégsem tett különbséget a perpozíciókat vonzó igék közt. A ἀποθνῆσκειν vagy (παρα)διδόναι igék mind a csodálkozás aktusát (Sühne) fejezték ki, ha a ὑπέρ prepozíció követte őket, vagy némely esetben a διὰ és a tárgyeset (accusativus). A ὑπέρ-formulát ily módon értelmezve Riesenfeld Joachim Jeremiast követte, aki a παῖς θεοῦ-ról szóló írásában (Kittel szótárában) azt a nézetet képviselte, hogy a ὑπέρ-formulákat mind az Iz 53-beli Szenvedő Szolga-hagyomány háttérében kell értelmezni, amely a megváltó/jóvátévő áldozat fogalmát hivatott kifejezni, azét az áldozatét, amely a bűn következményeit törli el (JOACHIM JEREMIAS, „παῖς θεοῦ,” TWNT V (1954) 676–713).

²⁷ És ha az Iz 53,12 a Róm 4,25 háttérét képezi, ez igaz lehet a Róm 8,32-re is. Pál cselekvő igealakot használ, amikor Isten Fiáról beszél, aki magát adta oda „bűneinkért” (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν – Gal 1,4), vagy „Pálért” (παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν – Gal 2,20).

²⁸ Vö. CILLIERS BREYTENBACH, „The ‘for us’ Phrases in Pauline Soteriology: Considering their background and use,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. J.G. VANDER WATT; NovTSup 121; Leiden: E.J. Brill, 2005) 162–185, 174–175. Az ige korai keresztény hagyományra utalhat. Jézust elárulta (παραδιδόναι) Júdás (1Kor 11,23; Mk 14,11, 18, 21, 41) és átadták (παραδιδόναι) a rómaiaknak a büntetés végrehajtására (Mk 15,1, 10, 15; ApCsel 3,13).

²⁹ E tanulmány keretei meggátolnak abban, hogy részletesen kifejtsem a Pál előtti hagyomány és páli recepció közti különbségeket és összefüggéseket az 1Kor 15,3; a Róm 4,25 és LXX Iz 53,6.12 vonatkozásában. Vö. CILLIERS BREYTENBACH, *The Septuagint version of Isaiah 53 and the early Christian formula „he was delivered because of our trespasses”, to appear in NovT.*

³⁰ A héber Biblia görög változatában az ige ilyen használata nem korlátozódik Iz fordítására. Előfordul a Dán 3,28-ban és olyan zsidó íróknál is, mint Josephus, aki annak kifejezésére használta, hogy valaki az életét másokért adta oda; vö. Josephus, *A. J.* 2.137, 148, 159; 10.230; *B. J.* 6.433.

A fordító *interpretatio Graeca*-ja bizonyosan hatott arra a módra, ahogyan a későbbi olvasók alkalmazták és értelmezték a szolga sorsát. A Róm 4,25a mögött meghúzódó Pál előtti hagyomány utal a LXX Iz 53,6.12-re, a valamitől való megszabadításra a görög kifejezésmódot alkalmazza,³¹ mindez feltételezi a görög fordítás, nem pedig az eredeti héber szöveg használatát. A LXX-beli formája mégsem tekinthető önálló, nem-görög izraelita vagy zsidó hagyománynak. A hellenizálódott alexandriai zsidó vagy korai keresztény hagyományt hatását illusztrálja. A görög hatás kimutatható mind az 1Kor 15,3, mind a Róm 4,25 hagyományos kifejezései esetében, ez pedig újra felveti a kérdést a Krisztus 'meghalt értünk', illetve 'életét adta értünk' kifejezések közti hasonlóság vonatkozásában.

5. A 'meghalt értünk' és 'életét adta értünk' közti hasonlóságok³²

Pált nem kötik a hagyományos kifejezések, szabadon használja mind a 'meghalt értünk', mind az 'életét adta értünk' kifejezéseket a keresztre feszítés értelmezésére. Egy Pállal kortárs filozófus, a zsidó Philón is ugyanezen értelemben használja a 'valakiért meghalni' és 'valakiért az életét adni' kifejezéseket. A zsidó törvény szerint, mondja, „... az apáknak nem kellene fiaikért meghalniuk és a fiaknak sem szüleikért (πατέρας ὑπὲρ υἱῶν μὴ ἀποθνήσκειν μηδ' υἱοὺς ὑπὲρ γονέων).”³³ Philón aztán folytatja a Deut 24,16 kikötés szükségességére vonatkozó magyarázatát. Akik a családi érzésektől vezetve, túlzott és elsöprő áhítatukban gyakran örülnek a halálnak (προαποθνήσκειν), magukat adják (αὐτοὺς ἐπιδιδόντες) mint ártatlanok (οἱ ἀνυπαίτιοι) azokért, akik bűnösök (ὑπὲρ τῶν ἐνόχων).³⁴ Majdnem egy évszázaddal Pál után egy másik filozófus, Aelius Aristides a 'meghalni valakiért', 'valakiért adni/feláldozni'-terminológiát stilsz-

³¹ A Róm 4,25 természetes olvasata mégis az volna, hogy mindkét prepozíciós kifejezést hasonlóan értelmezzük. A διά Róm 4,25b-ben (καὶ ἡγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν) nem értelmezhető okságiként (kauzálisan). Ez legkevésbé sem bátorít arra, hogy a 25a sorban található διὰ-t oksági összefüggésben értelmezze. Mindkét prepozíciós szerkezet összefüggő (koherens) értelmezése sokkal kézenfekvőbb (plauzibilisebb) megközelítés. Aztán – ahogy Krisztus halála esetében az 1Kor 15,3-ban – az Úr Jézus szabadító tette a bűn vonatkozásában értelmezett, mint ami a bűn és véték hatását veszi el. Vö. BREYTENBACH, „The 'for us' Phrases,” 174–175. Az 1Kor 15,3b; Gal 1,4 és Róm 8,3 fényében a διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν kifejezés inkább azt fejezi ki, hogy a bűn következményei nem érvényesülnek. Krisztus szabadítása elhárítja a véték követő ítéletet.

³² A következő szövegeket részletekbe menően tárgyalja ESCHNER, *Gestorben und hingegeben*, II C 2.

³³ Philo, *Spec.* 3,153.

³⁴ Philo, *Spec.* 3,154.

तिकai variánsként alkalmazza. „Azt mondják, hogy Erechtheus az Eumolpus ellen háborúban, az istenek jóslata miatt lányát adta a városért (τὴν θυγατέρα ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐπιδοῦναι). A dórok és pelloponészosziak elleni háborúban Kodrus önként halt meg földjéért (ἐθελοντῆς ὑπὲρ τῆς χώρας ἀποθανεῖν).”³⁵

Az ún. ‘meghalni valakiért/valamiért’- és ‘megszabadítani’-formulák mind ugyanarra a görög hagyományra mennek vissza. Történelmi személyekre alkalmazhatóak, ahogy azt Cassius Dio (A.D. 150–235) esetében látjuk. Hadseregéhez szólva Ottó római uralkodó így beszél: „Bizonyosan sokkal jobb és igazabb dolog egynek elpusztulnia sokakért, mint soknak egyért (πολὺ γάρ που καὶ κρεῖττον καὶ δικαιότερόν ἐστιν ἵνα ὑπὲρ πάντων ἢ πολλοὺς ὑπὲρ ἐνός ἀπολέσθαι), és hogy vissza kellene utasítanom, hogy mindössze egy emberért a rómaiakat polgárháborúba kergessem és olyan sok emberi lény pusztulását okozzam ezáltal.” Katonáit arra utasítja, hogy távozzanak. Ő majd kiszabadítja magát, „... hogy mindenki tanuljon a történetekből és olyat válasszon császárának, aki nem áldoz fel titeket saját magáért, hanem ellenkezőleg, feláldozza magát értetek (ὅστις οὐχ ἑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ’ ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν δέδωκε).”³⁶

Az a tény, hogy a ‘meghalni valakiért’ háttere hasonló a ‘feláldozni magát valaki másért’ gondolatával, a páli levelek értelmezése vonatkozásában fontos következményekkel jár.³⁷ Az 1Tessz 5,9–10-ben, az 1Kor 8,11-ben, a 2Kor 5,14-ben, a Gal 2,20-ban és a Róm 5,6–8; 8,32-ben Pál arra a közös keresztény, Pál előtti hagyományra épít, amely a keresztre feszítés hasznát felváltva annak tulajdonítja, hogy „Krisztus meghalt a mi bűneinkért” (vö. 1Kor 15,3) és „aki odaadta magát a bűneinkért/aki vétkeinkért halált szenvedett” (Gal 1,4 és Róm 4,25). Célom az volt, hogy aláhúzzam azt a tényt, hogy ezeket a rossz elhárítására szolgáló önkéntes halálról szóló szövegeket a görög hagyomány ismeretében kell értelmezni. Egy ilyen hagyománytörténeti konklúzió nem zárja ki a zsidó hagyomány hatását arra, ahogyan az első keresztény nemzedék a fogalmat használta annak kifejezésére, hogy Krisztus halála vagy a Fiú odaadása a bűn következményeitől megment. De ugyanakkor nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mikor és hol kezdték a keresztények Krisztus keresztre feszítését e görög-római kategóriákkal értelmezni.

³⁵ Aelius Aristides, *Panethenaicus* (WdF 24), 118–119 [I 87].

³⁶ Cassius Dio 63[64],13,1–3 *apud* Xiph. 192,6–18; III,111,6–20 and III,615 Boissevain.

³⁷ Ld. a rómaiaknak írt levélben, ahol a Róm 5,6–8 folytatja a Róm 4,25-öt és végül a Róm 8,32-vel zárul. Cf. CHRISTINA ESCHNER, „Die Hingabe des einzigen Sohnes ‘für’ uns alle. Zur Wiederaufnahme des Sterben-‘für’-Motivs aus Röm 5,6–8 in Röm 8,32”, in U. SCHNELLE (ed.), *The Letter to the Romans* (BETL, 226), Leuven, Peeters, 2009.

6. A „meghalni valamiért/valakiért” és „megszabadítani” formulák keresztény recepciója

Ha a Krisztus halálára vonatkozó legkorábbi keresztény értelmezés 'a valakiért meghalás' és 'megszabadítás' terminusaival nem az Iz 53 héber szövegéből eredt, akkor honnan származhatott? E kérdés Krisztus halála keresztény értelmezésének első szakaszához vezet vissza minket. Fontos azt is látni, hogy a zsidók, akik Jézus halálát magyarázták, tulajdonképpen egy a rómaiak által végzett keresztre feszítést kellett értelmezzenek. Értelmet kellett találjanak/adjanak Jézus kivégzésének. Mint felforgató messiás-király Jézus gyanús volt: fenyegetést jelentett a Birodalom hatalma és tekintélye vonatkozásában. Így Jézus, ahogy azt Dahl magyarázta, politikai lázadóként feszített meg azzal a váddal: „a zsidók királya” (Mk 15,26).³⁸ Jézus első követői egy királynak mondott személy keresztre feszítésének kellett értelmet adjanak. Az első értelmezést azok a követői adták, akiknek kettős jellegű tapasztalat állt rendelkezésre. Ismerték a Jézus utolsó jeruzsálemi napjaira vonatkozó hagyományt, és hittek abban, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból. Jézus halálának interpretációja csak húsvét után kezdődött el. A meggyőződés, hogy Isten támasztotta őt fel a halálból, értelmet rendelt a zsidók királyaként való keresztre feszítésnek, s ez a halála előtti események újraértékeléséhez vezetett. Mivel, ahogy azt Philón Deut 24,16-értelmezéséből is láthattuk, a zsidó hagyomány nem engedte meg, hogy egy ember büntetése a rokonaira szálljon. De Philón törvénykommentárja azt is megmutatja, hogy a „valakiért meghalni”, „életét adni valakiért” terminológia történelmi személyekre alkalmazható. Hasonló átvitelt dokumentál Cassius Dio (A.D. 150–235).³⁹ Ő egy A.D. 68-as, a három császár évében történt eseményre utal. Hadseregéhez szólva Ottó római uralkodó így beszél: „Bizonyosan sokkal jobb és igazabb dolog egynek elpusztulnia sokakért, mint soknak egyért (πολὺ γὰρ που καὶ κρείττον καὶ δικαιότερόν ἐστιν ἵνα ὑπὲρ πάντων ἢ πολλοὺς ὑπὲρ ἑνός ἀπολέσθαι), és hogy vissza kellene utasítanom, hogy mindössze egy emberért a rómaiakat polgárháborúba kergessem és olyan sok emberi lény pusztulását okozzam ezáltal.” Katonáit arra utasítja, hogy távozzanak. Ő majd kiszabadítja magát, „... hogy mindenki tanuljon a történetekből és olyat válasszon császárának, aki nem áldoz fel titeket saját magáért, hanem ellenkezőleg, feláldozza magát értetek (ὅστις οὐχ ὑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ' ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδωκε).⁴⁰

³⁸ Vö. NILS A. DAHL, „The Crucified Messiah” (1960), in *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis: Augsburg, 1974) 10–36.

³⁹ Vö. ESCHNER, *Gestorben und hingegeben*, II C 1.1.2.2.1 (b).

⁴⁰ Cassius Dio 63[64],13,1–3 *apud* Xiph. 192,6–18; III,111,6–20 and III,615 Boissevain.

Ez az incidens segít megérteni azt a görög nyelvet, amelyet az első keresztények metaforikusan használtak annak kifejezésére, milyen megváltó/megszabadító hatású Jézus halála. Mint a zsidók királyát feszítették keresztre. E messiási értelmezést használva megfogalmazták: „Krisztus meghalt a mi bűneinkért” (1Kor 15,3) vagy azt, hogy a Fiú vétkeinkért halált szenvedett (Róm 4,25). De miért választották ezt a nyelvezetet?

A Dio-féle szöveg arra is fényt derít, hogy a Jn 11,49–50-ben olvasható megjegyzés a főpap szájából:⁴¹ „Egyikük, Kaifás, aki abban az évben a főpap volt, így vélekedett: ‘Nem értitek a dolgot! Nem fogjátok fel, hogy jobb, ha egy ember hal meg a népért (ὅνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ), mintsem hogy az egész nép elpusztuljon.’” Az evangélista ezt így értelmezi (11,51–52): „De ezt nem magától mondta, hanem mint főpap megjövendőlte, hogy Jézus meghal a népért, s nemcsak a népért, hanem azért is, hogy Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse.” Kevés kétely fér ahhoz, hogy az evangélium a görög ‘valakiért meghalni’ kifejezést használja azért, hogy értelmet adjon a jánosi Jézusnak. Már elbeszélése kezdetén, a 3,16-ban alternatív terminológiát használt, amikor így fogalmazott: Isten a saját fiát adta, „mert úgy szerette Isten a világot, hogy egy szülött Fiát adta oda (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν) ...”

Érdekes kérdés, hogy vajon az evangélista által a főpap szájába adott, idézett megjegyzés annak pontos rögzítése-e, ami azon a bizonyos peszachon történt. Elképzelhető, hogy a teljesen hellenizálódott főpapi családok, akiknek soraiból a főpapok származtak, ismerték a „valakiért meghalni” vagy „másokért feláldoztatni” görög fogalmát. Néhány éve nem kisebb személyiség, mint a brit történész, Fergus Millar jegyezte meg, milyen sok történelmi részletet közvetít a jánosi passió elbeszélése.⁴² Ha a főpap megjegyzését történelmi tényként könyveljük el, e megjegyzés lendületet adhatna annak kutatásához, miért fogalmazták meg: „Krisztus meghalt a mi bűneinkért” vagy „vétkeinkért feszítették meg.” Az ehhez hasonló fogalom az Iz 53,6.12 görög szövegében elősegíthette a görög fogalom használatát a korai keresztény szoteriológiában. A LXX-beli formájában ezt nem lehet önálló izraelita vagy zsidó hagyománynak tekinteni.

7. Konklúzió

A korai keresztény hagyomány, Pál és elődei, valamint a jánosi kör nem az egyedüli keresztények voltak, akik arra használták a rossztól való megszabadítás vagy a rosszat elhárító halál fogalmát, hogy a keresztre feszítést meg-

⁴¹ Vö. ESCHNER, *Gestorben und hingegeben*, XY.

⁴² Vö. FERGUS MILLAR, „Reflections on the Trials of Jesus,” in *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History* (ed. P.R. DAVIES; JSOT.S 100; Sheffield: JSOT Press, 1990) 355–381.

magyarázzák. Később, jóllehet egy kissé más módon, az 1Kelemen (55,1, 5) is használja a fogalmat. A korai keresztény szerzők meglehetősen tisztában voltak a Krisztus kereszthalálának megváltó hatásával kapcsolatos páli nyelvhasználat háttérével. Bár Órigenész a fogalmat kevésbé sajátos módon alkalmazta, mint Pál, és anélkül, hogy azt összeolvasztotta volna a bűn következményeinek elhárítására vonatkozó alapvető zsidó tanítással, ahogy Pál tette, az ő példája is azt mutatja, hogy a hagyomány általa is folytatódott, hogy az első században is a kereszt értelmét a görög hagyományban meglevő 'valakiért meghalni' fogalommal magyarázták: „... akit nemrég keresztre feszítettek (σταυρωθείς), önként vette magára az emberiség halálát (ἐκὼν τοῦτον τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἀνεδέξατο), azokhoz hasonlóan (ἀνάλογον), akik *pro patria* haltak meg (τοῖς ἀποθανοῦσιν ὑπὲρ τῶν πατρίδων) azért, hogy lecsillapítsák a dühöngő járványokat, az aszályt vagy a tengerészeket fenyegető viharokat.” Órigenész következetesen provokálja azokat, akik nem akarják elhinni, hogy „Jézus meghalt az emberiségért a kereszten” (Ἰησοῦν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀποτεθνηκέναι τρόπῳ σταυροῦ). Számonkéri őket: vajon azoknak a görög és barbár hagyományoknak sem hisznek, amelyek értelmében „valaki a közbíráért meghalt (τινας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τεθνηκέναι), és hogy a rosszat elhárítsa, kézbe vette városa és népe sorsát.”⁴³

Hogy visszatérjünk Pálhoz és a korintusiakhoz: a keresztre feszítés értelmének magyarázatakor Pál a közismert korai keresztény nyelvet használta és megpróbálta üzenetét úgy megfogalmazni, hogy egy keresztre feszített ember halála pozitív hatással legyen a korintusiakra. A görög hagyományban meglevő, egy királyi személy rosszat elűző önkéntes halála (amely annak érdekében történt, hogy nemzetétől a pusztulást távol tartsa) elgondolásának metaforikus leképezése Krisztus kereszthalálára lehetővé tette Pál számára, hogy egy egyéni keresztre feszítést, amelyet rendes körülmények közt nem tudtak volna pozitív kicsengésűnek elképzelni, pozitív módon lehessen szemlélni. Ez segített a görögöknek abban, hogy legyőzzék a kereszt balgaságát, ez alapozta meg a korintusi egyházakat/keresztény közösségeket.

Fordította: Posztós Ildikó

⁴³ Órigenész, *Cels.* 1:31.

Mennyire autonóm a lelkiismeret? A lelkiismeret (συνείδησις) fogalma és jelentése Pál szerint

1. A lelkiismeret fogalmának fontossága és elvitatása

Valószínűleg kevés olyan teológiai-antropológiai fogalom létezik, amelyhez annyi félreértés és érthetatlenség kapcsolódik, mint a lelkiismeret. Amikor egyesek mást szeretnének cselekedetük helyes voltáról meggyőzni, a lelkiismeretre hivatkoznak, ám, ha valakinek szemére vetnek valamilyen rossz tettet, azt kérdik, hol van a lelkiismerete. Beszélünk lelkiismeretes és lelkiismeretlen emberekről, emberekről, akiknek a lelkiismerete félénk vagy aggályos, megkülönböztetve tőlük az érzéketlen, vagy tág lelkiismeretű embereket. A keresztény erkölcsrendben ez mindig érzékeny kérdés volt. A filozófián és teológián kívül a múlt században más tudományágak is kezdtek foglalkozni a lelkiismerettel, mint például a pszichológia, sőt a szociológia is. Így a lelkiismeret fogalma nemcsak elterjedté vált, hanem általánosan az egyik „legszövevényesebb és legvitatottabb”¹ antropológiai fogalom lett. Amikor egyének és közösségek a lelkiismeret fogalmát, annak tartalmát és szerepét határozzák meg, mindig saját élet-felfogásukból és világnézetükből indulnak ki. Ezért uralkodik annyi tarkaság e gondolatkörben. Ez a „pluralizmus”, ami ma uralkodik a lelkiismeret területén, feltételezi továbbá „életünknek a ma elterjedt szekuláris és tudományos-racionalista alakítását, amely összekapcsolódik az emancipált individualista követelményekkel”.² A modern ember mind nehezebben fogad el bármiféle viselkedési normát, amely őt megkötné. Kizárólag saját lelkiismeretére hivatkozik, és ez olyan lelkiismeret „amely arra irányul, hogy az ember tevékenységében és etikai ítéleteiben önmagával legyen összhangban”³, és ne más, rajta kívül álló viselkedési normákkal.

¹ J. STELZENBERGER, *Gewissen*, HThG 1 (1962), 519–528. különösen 519; J.-G. BLÜHDORN, *Gewissen I*, u: TRE 13, 192–213. különösen 192.

² J.-G. BLÜHDORN, *Gewissen I*, TRE 13, 193..

³ A. WEYER, *Gewissen IV*, TRE 13, 225–234. különösen 225.

Mivel a keresztények is ennek a világnak részei, érthető, hogy a lelkiismeretről alkotott felfogásukra ez hatással van. Nagyon érzékeny dolog, amikor a keresztények viselkedési normáinál saját lelkiismeretükre hivatkoznak, mivel ők is alávetik magukat az objektív viselkedési normáknak, amilyen például a nyilvánlatkoztatás, Isten akarata parancsaiban kifejezve, mi több: az evangélium saját etikai követelményeivel. Hivatkozhat-e tehát a keresztény lelkiismeretének hangjára az objektív normák mellett, más szóval, hol szűnik meg saját lelkiismeretének autonómiája? Különösen érzékeny téma, amikor valaki meg van győződve saját igazáról, de más aggályos lelkiismerete miatt ellentétes véleményt képvisel. Kitarthat-e a keresztény ebben az esetben saját ismeretében és biztonságában, ignorálva ezzel a másik bizonytalanságát, vagy keresztény szeretetből felül kell emelkednie saját meggyőződésén és szabadságán a másik javára? A lelkiismeret fogalma sem az etikában, sem a teológiában nem egyértelmű. Több megfogalmazásban találkozunk vele, mint például „Isten hangja az emberben, természetes ismerete a jónak és a rossznak, a jó és a rossz felismerése, az az erő az emberben, amely a jóra ösztönzi”.⁴

A történelem tud olyan emberekről és iskolákról is, akik nem ismernek el semmilyen viselkedési normát, így a lelkiismeretet sem. Ők maguk határozzák meg, mit szeretnének tenni és mit nem. Számukra zavaró, amikor mások a lelkiismeretre, mint kötelező érvényű viselkedési normára hivatkoznak. Azzal vádolják a kereszténységet, mint vallást, hogy belenevelve az emberekbe a lelkiismeret hangjának érzését olyan gyenge embereket hoznak létre, akik képtelenek önmagukról önállóan dönteni. Gyakran idézik Nietzsche megjegyzését, amikor a 20. század elején élesen kritizálta a keresztény erkölcs hajtásait, látva az ezek iránt való elközömbösödést, maróan jegyzi meg: „Hogyan mardoshatott valakit a lelkiismerete? Milyen erős fogai lehettek? – És ma? Mi hiányzik?”.⁵ Nehezen hihető, hogy Nietzsche nem tudta, hogy a lelkiismeret, mint általános emberi jelenség sokkal idősebb a kereszténységnél. Szemmel láthatóan ez őt nem zavarta, és ezt a keresztények rovására írja. Pár évtizeddel később Hitler még hevesebben vádolja a zsidókat, amiért az embereket a lelkiismeret mardosásával terhelték meg, nem tudva azt, vagy nem törődve vele, hogy a lelkiismeret egyáltalán nem bibliai eredetű, azaz nem zsidó fogalom. Úgy tűnik, sok kortársunk informáltsága semmivel sem nagyobb ezen a téren, ezért hasznos közelebbről is foglalkozni a lelkiismeret jelenségével.

⁴ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristliche Verkündigung* (HthKNT Supplement 2), Freiburg–Basel–Wien 1988, 48.

⁵ F. NIETSCHE, *Götzen-Dämmerung. Sprüche und Pfeile* 29, u: G. Colli / M. Montinari (kiadás), Kritische Studienausgabe. 6. füzet, Berlin 1988, 63.

2. A lelkiismeret fogalmának eredete és története

A lelkiismeret (συνειδησις) fogalma minden kétséget kizárva az Újszövetség egyik alapvető antropológiai fogalma.⁶ Nélküle nehezen lehetne elképzelni a későbbi erkölcsi tanításokat. E mellett azonban gyakran megfeledezünk arról, hogy nem bibliai eredetű, hanem a görög–hellén irodalomból átvett fogalom, ahol megjelenésétől az Újszövetségen át meglehetősen hosszú és összetett fejlődési folyamaton ment keresztül. A profán görögben a fogalom a συνιδα ige gyökereit hordozza magában, jelentése: „valamely személlyel megosztani a tudást adott dologról”.⁷ Az igéből erednek a következő származékok: συνιδος (tudott), mint melléknévi igenév, és a συνειδησις (lelkiismeret), mint főnév. A Kr. e. 5. századig ennek az ismeretnek nincsen semmilyen erkölcsi minősítése, egyszerűen a lelkiismeret meglétének tényét jelöli. Ezért „úgy időbeli, mint valóságbeli értelemben az emberi személyben jelenlévő polaritásból kell kiindulni, számolva az öntudattal”.⁸

Szókratész filozófiájával az ige lassan kezdi magára öltetni az ítélet (vélemény) jelentését is, de ez az ítélet Szókratésznál még mindig csak az emberi megismerésre hagyatkozik, és nem vonatkoztatja annak működésére. Ezért még mindig nem tartalmaz erkölcsi minősítést. Szókratész védekezve vádlói előtt, akik hangsúlyozzák vétkének súlyosságát kijelentve, hogy ő sokkal bölcsebb a többiektől és ezért tudni kellene vétkének következményét, azzal vág vissza, hogy a többiektől eltérően csak azért bölcsebb, mert tudatában van tudatlanságának. Ő nem hiszi, hogy tudja, amit valóban nem tud (Apológia 21b–e).⁹ Tehát Szókratész itt az ember saját véleményének lehetőségére és erejére hivatkozik, ami védekezésének a meggyőződés erejét kellene, hogy adja, nem taglalva erkölcsi megítélését vádlói által felhozott tettének. Eszerint Szókratész nem beszél semmilyen isteni hangról az emberben, hanem az emberi gondolkodás erejéről és méltóságáról szól.

A lelkiismeret fogalmának következő fejlődési szakasza az emberi tudás és felelősség összekapcsolása. Az ember azon lehetőségét, hogy kritikusan elgondolkodjon, és ítéletet mondjon önmaga felett, mindinkább kezdik a hellén filozófiában az emberi élet erkölcsi tartalmára is vonatkoztatni. Különösen vonatkozik ez Pithagoraszra és tanítványaira, és még inkább a sztoikus filozófiára. Ez a ta-

⁶ Vö. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 217..

⁷ C. MAURER, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII, 905.

⁸ Uo., 905.

⁹ Idézve: E. LOHSE, *Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik*, H. MERKLEIN (kiadás), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg–Basel–Wien 1989, 207–219. 208.

nítás megjelenik a latin filozófusok műveiben is, különösen Cicerónál és Senecánál. A hasonlóság felismerhető a szóképzésben (*con-scire; con-scientia*). Igen megosztott a vélemény arról, hogy a latin gondolkodók maguk alkották-e a fogalmakat vagy szó szerint átvették a görögökből az igéket és főneveket.¹⁰ Seneca szerint a lelkiismeret Isten hangja az emberben, amely alapján felismeri az erényeket és hibákat, amely alapján felelős viselkedéséért. Gyakran idézi Luciliusnak írt ismert levelét (Ep 41, 1-3), ahol nemcsak a lelkiismeretről való véleményét tárja fel, hanem Istenről alkotott képét is. Figyelmezteti barátját, hogy az istenséget nem a magas mennyeiken kell keresni, hanem: „Az isten közel van hozzád, veled van, benned van (*prope est a te deus, tecum est, intus est*). Lucilius, én hiszem, hogy bennünk lakik a szentlélek (*sacer intra nos spiritus sedet*), megfigyelője és felügyelője rossz és jó tetteinknek (*observator et custos*). Ahogyan mi viszonyulunk hozzá, úgy viszonyul ő is hozzánk...”.¹¹ Még ha a *conscientia* fogalom nem is szerepel ebben a szövegben, akkor is szó esik róla. Kijelenthetjük, hogy ez a szöveg, a lelkiismeret felfogását kivéve, jelentős tanúja Seneca tanításának, amelynek témái az istenség antropológiai megjelenése lélek formájában, felismerhetősége a természetben és a teremtett dolgokban.

Szemmel látható, hogy Senecánál a „lelkiismeret” jelensége filozófiai és nem morális aspektusból van jelen. Filozófiai tanításában „az emberben jelen lévő isteni részt az értelemmel azonos módon kell felfogni. Ahol megjelenik az értelem, különös figyelemmel a szemlélőre, és ahol szigorúan vigyáz, hogy az ember cselekedeteiben összhangban maradjon a természetes törvénnyel, közelít ahhoz, amit lelkiismeretnek hívunk”.¹² Tanításában a lelkiismeret egy időben sürgető kritika és norma. Hiányzik belőle minden más norma, amiért a lelkiismeret felelős lenne. Itt világosan jut kifejezésre a sztoikus filozófusok erkölcsi szabadsága, amely csak a saját lelkiismeretükért felelős, és semmilyen transzcendentális istenség vagy olyan eszkatologikus ítélet előtt, amely az élet végén vár rájuk, nem. A sztoikus filozófusok szabadság-felfogásához semmi más nem köthető. G. Bornkamm, az ismert német protestáns biblikus a sztoikus filozófusok ezen felfogását így foglalja össze: „Mi mindaddig nem vagyunk szabadok, mondják a sztoikusok, amíg életünkkel nem rendelkezünk, és amíg másnak hatalma van felettünk.”¹³ Nem nehéz észrevenni, hogy ez ellentétes az Újszö-

¹⁰ Vö. J.-G. BLÜHDORN, TRE 13, 199.

¹¹ Idézve: H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,2), Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 100. old

¹² Uo., 101.

¹³ G. BORNKAMM, *Die christliche Freiheit, ISTI, Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München 1952, 133-138, 137. old.

vetség szabadság-eszményével, amely szerint a keresztény igazából csak akkor szabad, amikor megtagadja önmagát és életét Krisztusért.

Másfelől „a lelkiismeret szűkebb, erkölcsi értelmében vett felfogása, amelyet az egyszerű ember is megért, amelynek pontos elemzése a mindent átfogó antropológiában érthető meg, nagy mértékben köthető a népi kifejezésmódhoz.”¹⁴ Érthető, hogy ez a kifejezésmód nem valami bölcselkedés eredménye, „hanem az általánosan ismert antropológiai tapasztalatokon alapszik és viszonylag későn, és csak részben emelkedett filozófiai magasságokba.”¹⁵ Először az embereknek közvetlen tapasztalatuk volt az önmagukban és másokban jelenlévő rosszról, ezt követően ez a rossz az ismert görög tragédiák tárgya lett, és csak ezt követően vált egyes filozófusok bölcselkedésének elemévé. Eszerint „nem az érthetően meghatározható fogalomról van szó, hanem, arról a kifejezésmódról, amely az emberi tapasztalatokból merít, a „társ-tudásról”, a „tudatról”, amely az emberre rakodik cselekedeteire vonatkozóan, és a lelkiismeret felelősségének tudata, amely a tettet kell, hogy irányítsa.”¹⁶

Az Újszövetség, amelyben, amint már azt kifejeztük, a lelkiismeret az egyik alapvető antropológiai fogalom, nem közvetlenül került kapcsolatba a hellenisztikus gondolatokkal, hanem a hellén zsidóság közvetítésén keresztül, akik a megtért pogányokkal együtt Pál közösségeit alkották Kis-Ázsiában és a görög városokban. Mivel ez a zsidóság már az Újszövetség előtt törekedett megtalálni a hidat az Ószövetség teológiája és a hellén gondolkodás között, érdekes lesz látni, hogyan hatott mindez a „lelkiismeret” fogalmának átvételére és alkalmazására. Előbb azonban nézzük meg mi a helyzet az Ószövetségben.

3. Az Ószövetség alapállása

Általánosan ismert, hogy az Ószövetségben egyáltalán nincs olyan fogalom, amely a görög *συνείδη* igének felelne meg, vagy ebből a tőből származó *συνειδησις* főnévnek. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az ószövetségi szerzők nem ismerik az emberi lelkiismeret reakcióját meghatározott erkölcsi cselekedetekre, és azt nem akarják meghatározott módon kifejezni.

A Teremtés könyve bizonyítja, hogy az első emberek igenis tudatában voltak bűnös tetteiknek, irodalmi formában ezt azzal fejezi ki, hogy szerettek volna elbújni Isten elől (Ter 3,8–13). Káin haragja és mogorva arca kifejezi lelkiismeretét (4,6), amíg megölt testvére, Ábel, miatt rejtőzködik Isten elől és bolyong a földön (4,14). Ugyancsak József testvérei is tudatában vannak tetteik rossz volta-

¹⁴ C. MAURER, ThWNT VII, str. 905; E. WOLF, *Gewissen*, RGG 1, 1550–1557, 1551. old.

¹⁵ H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, 99. old.

¹⁶ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* 2, 51. old.

val, amit testvérüknek okoztak, amikor azt eladták az egyiptomi kereskedőknek, amit a büntetéstől való félelmük tükröz (42,21).

Ha kérdezzük, milyen forrásból ered az emberben bűnösségének tudata, az Ószövetségben nem találkozunk a lelkiismeret hangjával, hanem egyes emberi szervekkel, mint a „szív”, „vese”, vagy egyszerűen „belsőség” (*nefri kai kardia*). A zsoltáros, aki ártatlanságát szeretné kifejezni, így fordul Istenhez: „A szívemet megvizsgálod és éjjelente kifürkészed, s ha tűzben kipróbálsz is, nem lelsz hamisságot bennem” (Zsolt 17,3). Istent dicsőítve, aki mindent ismer, a zsoltáros emlékezteti Istent arra, hogy „te alkottad veséimet” (Zsolt 139,13) és ezért, „ujjong a bensőm, ha azt mondja az ajkad, ami helyes” (Péld 23,16). Tehát, az ember szíve, veséi és bensője az Ószövetségben az a hely, ahol az ember kapcsolatba kerül Isten hangjával.

A tény, hogy az Ószövetségben nincs megfelelő fogalom a „lelkiismeretre” az Ószövetség antropológiai sajátosságának köszönhetjük. Az Ószövetség embere szembesül Isten kinyilatkoztatásával, mely az élet különleges formáját teremti meg az Istennel való szövetségben. A nép élete teljesen belemerül abba az élettérbe, melyet a szövetség és egy meghatározott kultusz köteléke határol be, a személy pedig meg van győződve arról, hogy Isten ismeri gondolatait. Ezt ismét a legjobban a zsoltáros fejezte ki, aki így fordult Istenhez: „Uram, te megvizsgálasz és ismersz engem, tudod, hogy ülök-e vagy állok, gondolataimat látod messziről...” (Zsolt 139,1-2). Isten szava lehetővé teszi az ember számára a tudatos és felelős cselekvést, az ószövetségi hívő alapmeggyőződése, hogy ez a hang nem távoli, nem elérhetetlen, hanem „egészen közel van hozzád a törvény, a szádban és a szívedben, és hozzá szabhatod tetteidet” (MTörv 30,14). Az Ószövetségben ez a szerep elsődlegesen a „szívnek” jut, amelyet a hellenizmusban és később az Újszövetségben a „lelkiismeret” vesz át. Ez az embert állandóan arra figyelmezteti, hogy Isten közel van az ő szavával (Zsolt 16,7), emlékezteti arra, hogy az Isten törvénye mélyen benne van (Zsolt 40,9), hogy benne el van temetve Isten szava (Zsolt 119,11). Ez alapján az ószövetségi ember gondolkodása önmagáról nem szembesülés saját lelkiismeretének hangjával, hanem Isten akaratának való engedelmesség, amelyet Isten emberi szívbe írott szavai tartalmazznak.

Mondhatjuk azt is, hogy a „lelkiismeret” fogalmának hiánya az Ószövetségben nem kivétel.

Az életnek van más olyan területe is, amelyen Izrael átment, ahol sem nyelvén, sem teológiájában nem alkotott külön fogalmakat. Példaképp említsük meg a szabadság fogalmát, melyet az Ószövetség nem ismer, még ha a választott nép Egyiptomból az ígéret földjére vezető útja a rabságból a szabadságra vezető út volt is. Még, ha annyira viharos volt is a történelme, mint egyetlen más népnek sem, Izrael a történelemről sem alkotott fogalmat. Ezek és az ehhez

hasznló fogalmak csak később kerülnek a zsidó gondolkodásba, és ezt a hellén zsidóságnak köszönhetik, akik ezeket átvették a görög gondolatvilágból. Ezért a συνειδησις fogalom helye és szerepe az Újszövetségben a hellén zsidóságnak köszönhető, aki meghatározott tényezője volt a kora keresztény közösségeknek.

4. Hellén-zsidóság: a lelkiismeret mint megvesztegethetetlen bíró a szívben

A Kr. e. az 1. században a συνειδησις fogalom, erkölcsi értelemben a *lelkiismeret*, mind gyakrabban jelenik meg a hellén zsidóságnál, azoknál, akik a zsidó és hellén gondolatokat törekedtek összekapcsolni. A héber Biblia görög fordításában (Septuaginta), amely ebben a hellén diaszpórában (valószínűleg Alexandriában) keletkezett, fellelhetők az első nyomok. Egy alkalommal találkoztunk az συνοιδα igével (Jób 27,6). A szövegben, amely arról beszél, hogy Jób küzd a kísértéssel, hogy fellázadjon Isten ellen és hogy küzdelmében hogyan ismeri el Istent, a fordító a συνοιδα εμυτω fordítást használja. El kell ismerni, hogy a héber nyelv sokkal erősebb, amikor a szívről beszél, amely az embert vádolja.¹⁷ A συνειδησις főnév megjelenése valamivel gyakoribb az igénél, pontosabban három alkalommal jelenik meg (Préd 1,20; Bölcs 17,10; Sir 14,2).

A mi problémánkkal kapcsolatban különösen érdekes a Bölcsesség könyve: „A gonoszság gyávának bizonyul, és ítéletet mond saját maga fölött. Zaklatja a rossz lelkiismeret, és mindig a legrosszabbat tételezi föl” (17,10). Ezt a mondatot úgy is olvashatjuk, mint a Bölcs 17,1–9 sorainak sajátos kommentárját, amelyben a szerző az egyiptomiakat sújtó sötétségre céloz, amellyel Isten sújtotta őket engedetlenségük miatt (Kiv 10,21), és a félelemre, ami emiatt megszállta őket. Ez a félelem bűnük következménye volt, amit el akartak titkolni, de a lelkiismeret nem engedte azt elhallgattatni.

Ezen a példán keresztül világosan látszik az ószövetségi és a hellén antropológia közti különbség: a hellén ember nem egyenesen Istennek tartozik felelőséggel tettéért, hanem a lelkiismeretének. Itt nem Isten szavának konkrét jelenlétéről van szó, mint az Ószövetségben, hanem az általános emberi rosszaságról. Mondhatjuk, hogy „az ószövetségi és a hellén gondolkodásban a lelkiismeret itt találkozott először a jogi terület erkölcsi világával, és így vette fel a vádló és ítélő szerepét a személyben”.¹⁸ Ha ehhez figyelembe vesszük, hogy a Bölcsesség könyve Kr. e. 50 és 20 között keletkezett, akkor nem nehéz leszögezni, hogy ez Alexandriai Philón előtt történt. Itt a morális lelkiismeret, mint „rossz lelkiis-

¹⁷ A zágrábi Bibliában, amely a héber nyelvből fordítottatott ez áll: „napjaim miatt a szívem nem fog vádolni”.

¹⁸ Uo., 908.

meret" van jellemezve, ami a másik két helyen nem történik meg (Préd 1,2; Sir 14,2). Kimondhatjuk, hogy „itt a lelkiismeret a morális mércék szerinti saját negatív cselekedeteink tudatának kritikus megjelölésére szolgál”.¹⁹

Megközelítően száz év múlva a lelkiismeret ilyen eszményét, amely az embert vádolja, majd elítéli, a nagy zsidó vallásbölcse és Ószövetség magyarázó, Alexandriai Philón műveiben fejlesztte tovább. Különösen érvényes ez az ismert egzisztenciális munkájára a *De decalog*-ra, amelyben a συνείδησις fogalom mellett gyakran használja a ελεγχος absztrakt fogalmat, amelynek a jelentése lehet „kísértés, bizonyítás, cáfolat, kivizsgálás”, de lehet „szemrehányás, szégyen, gyaláztat” is.²⁰ Philón a lelkiismeretet bíróként gondolta el, aki az ember bensőjében virraszt a cselekedetek fölött, feltárja azok rossz voltát és ezekért az embert vádolja. Mondani sem kell, hogy nem ez az egyetlen feladata. Philón a kifejezett vádló szerep mellett védő szerepet is tulajdonít neki, amire a παρακλητος kifejezést használja. Ez később a jánosi irodalomban nyeri el jelentős alkalmazását, és fontos szerepet fog játszani. Látható, hogy a jogi gyakorlatból és kora terminológiájából indul ki. „A „Parakletos” kifejezés, amely igen ritka, felfedi előttünk, hogy Philón gyakorlatból mennyire jól ismerte kora törvénykezését, és ezért is döntött a szemléletes metaforikus beszéd mellett”.²¹

A Dekalogus parancsait magyarázva, az egyes parancsokban uralkodó szempontoktól függően, Philón a lelkiismeret különböző aspektusait is kiemeli. Mondhatjuk, hogy szerepe a műveiben nagyon összetett: „mint vádló vádol, elítél és megszégyenít; mint bíró kioktat, figyelmeztet, megtérésre hív; ha sikeres rábeszélő, akkor vidám és nyugodt; ám ha ez nem sikerül, akkor kitartóan harcol, és sem éjjel sem nappal nem hagy nyugtot, a sebbe kigyógyíthatatlan szúrásokat ad mindaddig, amíg a szerencsétlen és gonosz életnek nem vet véget”.²² Nem túlzás azt mondani, hogy a lelkiismeretnek számtalan olyan szerepe van kiemelve, amit a Tóra jelentett a vállaszott nép és az egyének életében. A lelkiismeret gyűjtőfogalom lett a Tóra különböző aspektusaira, amelyek a hívő izraeliták erkölcsi viselkedését szabályozták.

Két pontot mégis ki kell emelni: egyrészt a lelkiismeret vádló, másrészt kitartó abban, hogy az embert megtérésre hívja. Egyik is, másik is az Ószövetség erőteljes vonására mutat, ami ennek a görög fogalomnak külön teológiai súlyt ad. „Philónnál a jogi vonal hangsúlyos, mivel mögötte Isten személye áll, mint

¹⁹ A. SCHMITT, *Weisheit* (NEB AT 23), Würzburg 1989, 75.

²⁰ S. SENC, *Görög-horvát szótár*, Zagreb 1910.

²¹ H.-J. KLAUCK, *Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien*; ISTI, *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29), Freiburg (Schweiz)–Göttingen 1994, 33–58, 49.

²² Idézve: E. LOHSE, *megjelent művei*, 210.

vádló és ítélő. Ezzel egy harmadik pont is kiemelkedik, ami Philónt az Ószövetséggel köti össze: a lelkiismeretről való tanítás vallási aspektusa. A lelkiismeret eszköz Isten kezében, hogy az embert a megtérésre vezesse”.²³ Philónnak sikerült meggyőzően összekötni a lelkiismeret hellén felfogását Isten megértésével az ószövetségi kinyilatkoztatásban, mivel két lábbal állt az egyik és másik tradícióban is. H.-J. Klauck helyesen jegyzi meg, hogy Philón egy szükséges katalizátor volt arra, amit a Tórában talált. Műveiben „a lelkiismeret virraszt a beteljesedett zsidó törvények fölött. Ebből a szemszögből szemlélve a bírói metafora, miszerint Istennek bírói szerepe van, rámutat az Ószövetség képzelőerejére”.²⁴ Amíg Cicero és Seneca tanításában példaként van jelen a lelkiismeret bensőséges folyamata, amely az ember cselekedetén öröklik, és arra vigyáz, hogy összhangban legyen a természeti törvényekkel, amely az ember szívébe van írva, addig „Philón a benső törvényeket azonosítva a Tórával, különleges hangsúlyt helyez a bűntől való őrizkedésre”.²⁵ Minden bizonnyal rá lehet mondani, hogy az első zsidó volt, aki a Törvény rendelkezéséből kiindulva, teológiaiilag megfogalmazta a lelkiismeret fogalmát. Josefus Flavius, mint Philón későbbi kortársa úgyszintén a lelkiismeretről ezt a tanítást vette át. És így példaként a lelkiismeretet említi harmadik tanúként a halál utáni föltámadásra Isten és a Tóra mellett.

5. Pál nyitottsága a hellén antropológia felé

Maga az ige, *συννοια*, az Újszövetségben kétszer szerepel: amikor a korintusi közösség befejezi megosztottságukról szóló hosszú vitáját, és az apostol saját magát példaként állítva mások elé, ezt az igét használja és kimondja: „Nem érzem ugyan magam semmiben sem bűnösnek, de ez még nem jelent megigazulást. Az Úr mond fölöttem ítéletet” (1Kor 4,5a)²⁶; A második esetben is ugyanazzal az igével fejezi ki Ananiás bűnös tettét, amelyről felesége Szafira is tudott: „Egy Ananiás nevű ember feleségévé, Szafirával együtt eladta az egyik földjét. Az árából felesége tudtával egy részt megtartott magának, s csak egy másik részt vitt el és tett oda az apostolok lába elé.” (ApCsel 5,1–2).

²³ C. MAURER, ThWNT VII, 912.

²⁴ H.-J. KLAUCK, *Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien*, 57.

²⁵ K. HILPERT, LThK 4, ³1995, 622.

²⁶ A zágrábi Bibliában ez állt: «Istina, moja me savjest ne prekorava ni zbog čega, ali nisam time opravdan. Moj je sudac Gospodin». Ez már a szöveg olyan interpretációja, ahol az igét a főnév váltja fel. A későbbi fordításban Rupčić ezt elveti.

A nagyon ritka συνοιδα igétől eltérően a *lelkiismeret* (συνειδησις), mint főnév 30 alkalommal jelenik meg az Újszövetségben²⁷, amelyből 14 alkalommal Pál apostol leveleiben olvasható. Mivel ez a fogalom nem szerepel a Názáreti Jézus igehirdetésében, sem a palesztin-közösségekben, kivéve Pál leveleit, ezért ezzel a fogalommal az Újszövetség fiatalabb írásaiban találkozunk. Logikus a következtetés, hogy Pál ezt a kifejezést a hellén zsidóságtól vette át, ahova maga is tartozott, és leveleiben felhasználva bevitte az újszövetségi antropológiába.

A *syneidésis* fogalmat Pál először a bálványoknak feláldozott áldozati húsok fogyasztásának a közösségre való hatásáról folytatott vitában használja (1Kor 8,7–13; 10,23–30). Ebben a két, viszonylag rövid részben a *lelkiismeret* 8 alkalommal fordul elő. Ha Pál sehol nem érezte szükségét annak, hogy olvasóinak a συνειδησις fogalmat megmagyarázza, mi több, meghonosítja a „lelkiismeret miatt” szintagmát (1Kor 10,25.27), ami arról árulkodik, hogy korintusi olvasói tudják, miről van szó.²⁸ Ez ugyanúgy érvényes a római közösségre is, akiknek Pál azt ajánlja, hogy rendeljék magukat alá a civil hatóságoknak „lelkiismeretük miatt” (Róm 13,5). Másként áll ez a Galata levélben, ahol a probléma elsősorban Mózes törvényéhez kötődik. Itt az apostol érvelésénél nem hivatkozik a lelkiismeretre, tudva azt, hogy a törvény képviselői nem ebben a kategóriában gondolkodnak.

A bálványoknak feláldozott hús fogyasztásáról szóló heves vitában Pál abból a „felismerés”-ből indul ki, hogy egyesek tudják, hogy nem léteznek bálványok (1Kor 8,4), ezért az áldozati hús sem jelent semmit (10,19). Pál azonban szükségesnek tartja ezen „felismerés” megkerülését azokra való tekintettel, akik nem rendelkeznek ezzel a „felismeréssel”, hogy ne botránkozzanak meg, amikor látják e hús fogyasztását (v.ö. 10,28). Pál feltételezi a lelkiismeretet, mint minden ember viselkedési normáját, nem taglalva annak helyes vagy helytelen voltát. Mert „lelkiismeretemnek egyedül önmagam és nem mások fölött van döntési hatalma”.²⁹ Ezért a keresztény viselkedés igaz kritériuma nem a tudás, hanem a szeretet (8,1). Ha itt Pál az „erősek” oldalán lévő „felismerés alapelvét” szembeállítja a „szeretet alapelvével”, akkor „ezzel rákényszerül, hogy ezt teológiaiilag igazolja is. Ebben a kontextusban emlékeztet arra, hogy Krisztus a gyen-

²⁷ A Jn 8,9-ben van egy szövegváltozat, amely Alexandriai Philón szókészletére emlékeztet: υπο της συνειδησεως ελεγχομενοι («a lelkiismerettől megróva»). Vö. H.-J. KLAUCK, *Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien*, 35. (12. megjegyzés)

²⁸ J. ECKERT, LThK 4, ³1995, 621 beszél a «korintusiak által ismert szállóigéről»; Vö. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* 2, 49.

²⁹ J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (HthKNT Supplementband 6), Freiburg–Basel–Wien 1996, 209.

gőbb testvérekért halt meg (8,11), ami kulcsfontosságú szerepet játszik”.³⁰ Valószínűleg ebből az „erősek” szóból származott a „minden szabad” szólás (6,12; 10,23), amely a korintusi közösségben használt szállóige. A közösség egysége (*koinonia*) érdekében a lelkiismeretre hivatkozva mondja Pál: „De nem minden használ... De nem minden szolgál javunkra” (1,23). Amíg az „erősek” saját felismerésükkel indokolva szabadságukat, azt az előírásoktól és minden mástól való függetlenségükben látják, addig Pál saját evangéliumával érvel, ami kötelezi őt. Ebben a kontextusban saját példáját hozza fel. Az evangéliumért ő szabadon lemondott a közösségben minden függetlenségéről, csak hogy teljesen szabad legyen, és minél jobban szolgálhassa az evangéliumot (9,19–23).

6. Pál lelkiismeret fogalmának teológiai perspektívája

Hittestvéreink iránti szeretetből tiszteletben kell tartanunk mások lelkiismeretét, még ha az aggályos vagy gyenge is, mert csak így tudjuk elfogadni a másikat, mint személyt. Ezért Pál a „gyengék” számára nem is próbálja érthetővé és elfogadhatóvá tenni az „erősek” indokait, ami számukra lehetővé teszi, hogy a bálványoknak bemutatott áldozati húsból egyenek. Ellenkezőleg, az „erősek” figyelmét hívja fel, hogy legyenek figyelemmel a „gyöngék” iránt, őket próbálja meggyőzni arról, hogy a tudásuk semmilyen előnyt nem jelent azokkal szemben, akiknek ez nincsen meg, amikor a másik lelkiismeretét kell tiszteletben tartani. Vezérgondolata így szól: „senki se keresse a maga javát, hanem csak a másét” (1Kor 1,28). Egyértelműen figyelmezteti a korintusi közösség tagjait: „De ha valaki azt mondja: „ez áldozati hús”, ne egyetek belőle, egyrészt a figyelmeztető miatt” (10,28). Itt azokról a prioritásokról van szó, amelyekre a kereszténynek figyelnie kell. „Pál azt mondja, hogy a cselekedetek megítélésében csak egy dolog számít: hogy Isten szeretetét, amelyet a megfeszített Jézus Krisztusban nyilatkoztatott ki, mindazok, akikre vonatkozik, szeretettel fogadják el”.³¹

Világos tehát, hogy Pál számára a lelkiismeret nem a végső és legfelső ítéző. Mindig abból indul ki, hogy a lelkiismereten kívül, amely megvesztegethetetlen bírő, a kereszténynek tudatában kell lennie, hogy az Úr az ő legfelsőbb bírója. Még ő sem kivétel ez alól, aki mint apostol, nem érzi magát semmiben sem bünsőnek (1Kor 4,4). A korintusi közösség egyes támadásai ellen Pál először azzal védekezik, hogy „csak azzal dicsekedhetünk, amiről lelkiismeretünk tanúskodik: hogy Istennek tetsző módon, szentül és őszintén, ... Isten kegyelmével élünk a világban” (2Kor 1,12), ezt követően azonban mégis Istent hívja tanúnak

³⁰ T. SÖDING, *Starke und Schwache. Der Götzenopferfleisch in 1Kor 8–10 als Paradigma paulinischer Ethik*, u: ZNW 85 1–2/1994, 69–92, 85.

³¹ Uo., 90.

(1,18), majd önmagát és ezzel egyidejűleg evangéliumát ajánlja Isten előtt minden ember lelkiismeretének (4,2).

Isten ítélete az egyetlen objektív norma, ezért Pál nevében nem beszélhetünk autonóm lelkiismeretről oly módon, ahogy azt tették a hellén filozófusok. Pál *lelkiismeretről* alkotott felfogása teljesen más, mint Seneca elgondolása, aki szerint „Isten benned”. Pálnál a *lelkiismeret* nem a legfőbb norma, hanem egy erkölcsi tartalom az emberben, ami Isten végső akaratának van alávetve. Pál a hellén filozófusoktól a *syneidésis* általánosan ismert fogalmát vette át, de annak tartalmi jelentését nem, hanem mélyebb bibliai tartalmat adott a fogalomnak. „Összekötve a görögök emberről alkotott nézetét, amely szerint az ember az első értelmes lény, és a héber tradíciót, amely az akarat elsőbbségét hangsúlyozza, Pál a tett, a harc és a tudás antropológiai mélységébe hatol. Ez a következő századokra messzemenő hatással volt”.³²

Pál a *lelkiismeretet* kora általános emberi jelenségének tekintette. Erről a pogányságról szóló gondolkodás vall legjobban a Róm 2,14–16-ban. Megpróbálja bemutatni, hogy a zsidók, akiknek van törvényük, semmivel sincsenek jobb helyzetben a pogányoknál, akiknek nincsen törvényük. Két dolgot vet fel: 1. minden ítélet alá fog esni; 2. megigazulást csak a törvény tisztelői nyernek. Majd leszögezi, hogy a pogányok, akiknek nincsen törvényük, mégis azt teszik, amit a törvény előír. „Ezzel igazolja, hogy a törvény szabta cselekedet a szívbe van írva” (Róm 2,15a). Pál azonnal fel is kínálja a választ arra a kérdésre, hogy a pogányok hogyan ismerik fel azt, ami szívükbe van írva: „Erről lelkiismerete tanúskodik” (2,15b). Felfogásában a *lelkiismeret* egy belső hang, amely az ember szívébe írt törvény követeléséről tanúskodik. „Követelmény az ember bensőjében, amely felelősségének alapja, és állandóan éber”.³³

A lelkiismeret tehát a személy szívének gondolataiban olvas, és azt továbbítja az ember felé. Így lehetővé teszi a pogányok számára is az erkölcsös viselkedést, még ha nem is ismerik a törvényt, mint a zsidók. Pál szerint ezért lehet beszélni „a pogányok között is a természetes, a lelkiismeret által feltételezett törvény beteljesedéséről”.³⁴ Itt Pál semmilyen formában nem kívánja a lelkiismeretet definiálni, inkább szembeállítja a zsidók beképzeltségét a törvény öröklése miatt, a pogányok lekicsinylésével, amiért nincs törvényük. Ő így állítja helyre a lelkiismeret és törvény közti kapcsolatot, megmagyarázva „a lelkiismeret két módon való működését. Először a pogányok szívébe írt törvény szerint, ami számukra lehetővé teszi, hogy felismerjék Isten akaratát... Másodszor, a a lelkiis-

³² C. MAURER, ThWNT VII, 916. old.

³³ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Zürich-Einsiedeln-Köln²1987, 138.

³⁴ H.-D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 4), Göttingen 1970, 71. old.

meret működését úgy írva le, mint azon gondolatok közti összeütközést, amelyek egymás közt vádolnak vagy védenek. Ebben az ütközésben a lelkiismeret, mint meghatározó követelmény lép fel”.³⁵

7. A lelkiismeret szabadságának határa Pál szerint

Az eddig elmondottakból következik, hogy különbséget kell tenni a lelkiismeret követelménye, amely az ember viselkedése fölött virraszt, és a viselkedési norma között, amely mint íratlan törvény van jelen az ember szívében. Ezért Pálnál „a lelkiismeret ítélete mégsem... abszolút és meghatározott, mi több, nem is Isten hangja, nem *vox dei*. A hívő lelkiismeret nem normatív követelmény, amely önmagától állít fel igényeket, ellenkezőleg, az ember cselekedeteinek és mulasztásainak feltételeit vizsgáló igény”.³⁶ Ezek a kritériumok pedig a zsidóknak és pogányoknak egyaránt megadattak Isten törvényével. A zsidóknak a Tóra írott szavával, a pogányoknak pedig Isten emberi szívekbe írt törvényével. Ha abból indulunk ki, hogy Pál a zsidók ellen érvel, mivel azoknak van törvényük és lenézik a pogányokat, mivel azoknak nincs törvényük, akkor nem nehéz levonni a következtetést, hogy mindennek a háttérében a Dekalógus áll. „Az emberek ezzel összhangban munkálkodhatnak, mivel a törvény szívébe van írva. Ennek bizonyítéka a lelkiismeretük”.³⁷

Fontos megfigyelni azt, hogy Pál a Róm 2,15-ben nem valamiféle autonóm természetes törvényről beszél, amint teszik az a pogány filozófusok, hanem az isteni bíró kéréséről, követelményéről szól. A szövegnek nagyon világos eszkatológiai dimenziója van, amint ez Pál megfogalmazásából is kiderül a 2,16-ban: „Erről lelkiismerete tanúskodik és öntétele, amely hol vádolja, hol menti majd azon a napon, amelyen evangéliumom szerint Isten Krisztus által ítélkezik az emberek rejtett dolgai fölött.” Tehát ez az íratlan törvény a pogányok szívében összhangban áll azzal az ítélkezéssel, amelyet Isten minden ember számára, a zsidóknak és a pogányoknak egyaránt szán az utolsó napon. „Pál ezen gondolata nagyon lényeges, mivel eszerint a pogányok számára sincsen mentség, ha nem teljesítik Isten akaratát. Pál a természetesen megvalósított és a szívekbe írt törvény gondolatát köti Istenhez, mint teremthöz és ítélőhöz; ő ezt beépítette

³⁵ J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb 1999, 41. old

³⁶ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/2), Solothurn/Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn 1995, 258.; Vö. M. WOLTER, *Gewissen II*, TRE 13, 213–218, 217.: „Amint a lelkiismeret Pál szerint nem az emberben lévő *vox Dei*, ugyanúgy nem az a hely, ahol le fog játszódni a megváltás öröklése és elfogadása. Pál nem ismer semmiféle speciális lelkiismeretet; ezzel csak Pál utáni szövegekben találkozunk”.

³⁷ J. GNILKA, *Prvi kršćani. Izvori i početak Crkve*, Zagreb 2003, 269.

eszkatológikus teológiájába, még ha át is vette a sztoikus filozófusok fogalmait”.³⁸

Külön nem kell hangsúlyozni, hogy itt Pál nem az összes pogányról beszél, csak egyesekről, hasonlóképpen azt az állítást, hogy „a természet szavára jár el a törvény szerint” (14b) nem szabad a sztoikus filozófusok „természet törvénye” értelmében venni. A Róm 2,14–16-ban Pál osztja kora általános felfogását, miszerint minden ember rendelkezik a jó és a rossz felismerésének képességével, amelyet saját lelkiismerete igazol. Itt beszélhetünk a „lelkiismeret neveléséről” is, hiszen maga tanácsolja a rómaiaknak: „gondolkodástokban megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a helyes, mi a kedves előtte és mi a tökéletes” (Róm 12,2).

Isten akaratának felismerése nem teológiai elmélet. Ez az igazság és az ember erkölcsi viselkedésének összekapcsolásában valósul meg, amint ezt Pál a filippieknek is ajánlja (vö. Fil 4,8). Ez azért lehetséges, mert „a kritériumot nem maga a lelkiismeret teremti meg és állítja fel, hanem az ítélő alapjain áll, Isten követelménye, és nem valamiféle emberi filozofikus ideál, mint az értelem vagy a természetes törvény”.³⁹ Átengedve Istennek az utolsó ítéletet és felhívva a keresztényeket, hogy mindenben Isten akaratát keressék, Pál összeköti a természetes etikát a mélyebb keresztény erkölccsel, ahol a *lelkiismeret* kulcsfontosságú szerepet játszik. Pál a *syneidésis* antropológiai fogalmát nem alakította át teológiai fogalommá, megtöltve azt új teológiai tartalommal, hanem teológiai perspektívát adott neki azzal, hogy „önállóságát csak Isten ítéletére korlátozta”.⁴⁰

Mivel Pál antropológiájában a *lelkiismeret* jelentésének egyik részét képezi az, ami az ószövetségben a „szív” fogalmát adja, ki kell jelenteni, hogy Pálnál a *lelkiismeret és a szív* (καρδία) két különböző funkciót tölt be. A szív az ember személyének központja, valójában az emberi „én”. Az ember szíve lehet „érteni nem akaró” (Róm 1,21) és „megrögzött” (2,5), de nem lehet ilyen a lelkiismeret, mert ez „hang, amely különbözik az emberi akarástól és ítélőképességtől”.⁴¹ Mégha a lelkiismeret lehet „gyenge” is (1Kor 8,7.10), tehát bizonytalan és agályos, az embernek még sincs hatalma felette, mert az Isten akaratának kifejezője az emberben. J. Gnılka helyesen állítja: „a lelkiismeret különleges ereje abban rejlik, hogy nem manipulálható, mozgékony és szóra hajló, úgymond hivatalan és nem ritka, hogy az embernek fájdalmat okoz”.⁴²

³⁸ H.-D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments*, 71.; R. PESCH, *Römerbrief* (NEB NT 6), Würzburg²1987, 34.: „Isten ítélőszéke előtt fog megmutatkozni, hogy az ember lelkiismerete szerint cselekedett-e. Itt a titkokra is fény derül majd”.

³⁹ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 258.

⁴⁰ M. WOLTER, *Gewissen II*, TRE 13, 217.

⁴¹ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 138.

⁴² J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 41.

8. A lelkiismeret fogalmának teológiai alakulása az apostoli idők utáni korban

Az újszövetség fiatalabb irataiban, amelyek átmenetet képeznek az apostoli időkből a későbbi időkbe, a *lelkiismeret* mind világosabb és konkrétabb erkölcsi értelmet kap. Minősíthető, mint „jó lelkiismeret” (1Tim 1,5.19; 1Pét 3,16.21), „nyugodt lelkiismeret” (ApCsel. 23,1) és „tiszta lelkiismeret” (Zsid 9,9.14), „rossz lelkiismeret” (Zsid 10,22), „romlott lelkiismeret” (Tit 1,15), ez ugyanakkor „megfelel annak, ami megtörtént a beszéd fejlődésének folyamán és az Újszövetségen kívül esik”.⁴³ Tehát a *lelkiismeret* fogalmának ez a fejlődése párhuzamos folyamat. Az Apostolok Cselekedetei szerint Pál szeretné meggyőzni Félix római helytartót, hogy törekszik arra, hogy „lelkiismeretem mindig tiszta legyen Isten és az emberek előtt” (ApCsel 24,16).

A felsoroltak közül különös figyelmet érdemel az 1Tim 1,5, ahol a szerző, miután figyelmeztet, hogy ne tanítsanak téves dolgokat, kimondja: „A tanításnak a célja a tiszta szívből, jó lelkiismeretből és őszinte hitből fakadó szeretet”. Itt az ószövetségi, hellén és újszövetségi gondolatok valamiféle szintéziséről beszélhetünk, hiszen a „szív” az ószövetségi antropológia központja, a „lelkiismeret” a hellén fogalom, a „hit” az újszövetségi megváltás kulcsfogalma, ami a lelkiismeret normáját képviseli.

L. Oberlinner megfigyelése szerint a lelkipásztori levelek gyakran beszélnek a szeretetről (αγάπη), amely minden figyelmeztetés és tanúság célja. Ő éppen ebben látja a kapcsolatot Pállal, akinek a tanításában a tevékeny testvéri szeretet igen nagy szerepet játszik (vö. Gal 5,6; 1Kor 8,1). A pasztorális levelekben „az igaz hit mércéje a szeretet és ezzel egy időben az igazhitű közösség ismertetőjegye kell, hogy legyen”.⁴⁴ Itt a lelkiismeret az igazi keresztény egzisztencia ismertetőjelévé lesz a tévhitűek egzisztenciájával szemben. Ezért az 1Tim levél szerzője kimondhatja, hogy egyesek eldobva maguktól a „jó lelkiismeretet” a „hitben hajótörést szenvedtek” (1,19), míg mások megőrizték „a hit titkát tiszta lelkiismerettel” (3,1). A tévhittel folytatott harcban a hit és a szeretet viszonya azonosan egyenlő ismertetőjegye volt az igazhitű keresztény kinyilatkoztatásnak, és az igazhitű zsidó-keresztény közösségnek. Ebből a szűk kapcsolatból Oberlinner kiemeli, hogy a πιστις és αγάπη egyes helyeken rokon értelmű szavakként jelennek meg, mint „szinonimák amelyeket felcserélhetünk” (vö. 1Tim 1,14; 2,15; 2Tim 1,13; Tit 2,2).⁴⁵

⁴³ M. WOLTER, *Gewissen II*, TRE 13, 217.

⁴⁴ L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe* (HthKNT XI/2/1), Freiburg-Basel-Wien 1994, 16.

⁴⁵ Uo., 17.

Az 1Tim 1,5 többszörösen is érdekes példa Pál teológiai–antropológiai örökségének fejlődésére a pasztorális levelekben. J. Roloff benne látja a „a pasztorális levelekben lévő fogalomvilág tolmácsolásának új modelljét”.⁴⁶ Lényegében Pál hű maradt az Ószövetség antropológiájához, ahol a „szív” az ember bensőjét jelenti, értelmének központját, felismerését és akaratát és ez a testi emberben „oktalan” (Róm 1,21) vagy „konok”, szívében megrögzött (2,5) és az Isten akaratára iránti ellenállás központja lehet. A keresztségben elnyert Szentlélekkel újul meg ez a szív (2Kor 1,22; Gal 4,6) és válik képessé Isten akaratának befogadására. A további teológiai fejlődéssel ezek a keresztény tradíciók, mint a „szívek megtisztítása” (ApCsel 15,9; vö. 2Tim 2,22), valószínűleg „a keresztény antropológiában a lelkiismeret fogalmának szélesebb körű recepciójához vezetett, mert a Zsid 10,22, valamint az 1Pét 3,21 a „jó lelkiismeretet” az ember bensőjének a keresztséggel való megtisztításaként fogja fel. Így a Zsid 10,22 a „szívet” és a „lelkiismeretet” szinonimaként értelmezi”.⁴⁷

Az 1Tim 1,5: „A tanításnak a célja a tiszta szívből, jó lelkiismeretből és őszinte hitből fakadó szeretet” a tévtanítókra való figyelmeztetés kontextusában hangzik el, és ezért kifejezetten paranetikus karaktere van. Ugyan ez a szerző kicsit később arra figyelmeztet, hogy egyesek „a megbélyegzett lelkiismeretű család hazudozók hatására” (1Tim 4,2) „elpártolnak a hittől, megtevesztő szellemekre és sátáni tanításra hallgatnak” (4,1). Timóteus arra hívatott, hogy „Tarts ki a hitben és őrizd meg tisztán a lelkiismeretedet” (1Tim 1,19). Titusztól is azt kéri Pál a tévtanítókra vonatkozóan, hogy „Irtsd őket szigorúan, hogy a hitben erősek legyenek” (Tit 1,13), nehogy a hitetlenekhez hasonlóan járjanak, akiknek „romlott az értelmük és lelkiismeretük” (1,15). Ezekben a figyelmeztetéseken nem nehéz felismerni, hogy a lelkiismeret fogalma a pasztorális levelekben mégsem a páli fogalom közvetlen fejlődése, hanem egy teljesen új aspektus, ami alá van vetve a zsidó-keresztény közösségek új környezetének, szemben a pálival. Itt tehát „a lelkiismeret nem olyan követelmény, igény, amely az ember viselkedését osztályozza az előre megadott normák szerint, hanem az öntudat olyan állapota, amely a viselkedés következtében lép fel, amely megfelel (vagy nem) az előre adott normáknak”.⁴⁸ Ebben különbözik az igazhitűek élete azokétól, akiké a hitelenségbe torkollott.

⁴⁶ J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich–Neukirche–Vluyn 1988, 6.

⁴⁷ Uo., 67.

⁴⁸ Uo., 69.

9. A kultikus metafora szerepe a zsidó levélben

A Zsidókhoz írt levélben a „tisztá” és a „rossz” lelkiismeret fogalma egymással szemben áll, egy kultikus metafora áll a kettő között a keresztségre támaszkodva, amelyet az Újszövetség a bűntől való megtisztulásként fog fel (1Pét 3,21; vö. 1Kor 6,11). Az ószövetségi istentiszteletet és annak áldozatát összehasonlítva Krisztus áldozatával, a Zsidó levél szerzője hangsúlyozza, hogy ezek a valamikori adományok és áldozatok „a bemutatót lelkileg nem tehetik tökéletessé” (Zsid 9,9) csak kultikus értelemben „tisztává szenteli” és „testi tisztaságot” ad (9,13). Ellentétben velük a szerző számukra Krisztus vérének erejét emeli ki, aki „megtisztítja lelkiismeretünket a holt cselekedetektől, ... hogy az élő Istennek szolgáljunk” (9,14).⁴⁹ Már a levél elején, Krisztus szerepéről beszélve, a szerző annak áldozatát krisztológiaiailag interpretálja, mint „megváltást a bűntől” (Zsid 1,3). A „megtisztítás (megváltás)” kifejezés közvetve utal krisztus keresztdozatára, ami e módon szótériológiai interpretációt kap.

Milyen értelemben kell érteni a „lelkiismeret megtisztítását”? Nem kizárt, hogy amíg a szerző „Krisztus vérének erejéről” beszél, az utolsó vacsorán elhangzott szavakra támaszkodik: „Ez az én vérem, a szövetségé, amelyet sokakért kiontok” (Mk 14,24).⁵⁰ Ha Krisztus vére által újíttatott meg a szövetség Istennel, akkor teljesen logikus, hogy a teljes ember megújulását is érthetjük alatta. E. Grässer leszögezi: „Itt Pál megtéréséről van szó: ἰδοὺ γεγυόων καὶ νύκτα (2Kor 5,17)”.⁵¹ Kultikus kategóriába kifejezve, a Zsidó levél szerzője a megváltás eszkatológikus eseményét olvasói számára a jelenbe vetíti, de úgy, mint a keresztény egzisztencia újramegvalósításának lehetőségét.

A jó és tiszta lelkiismeret fogalma alatt az első keresztény század végén olyan keresztény egzisztenciát értettek, amely lehetővé teszi Isten működését Krisztusban. Az apostoli atyák műveiben tovább folytatódik a *lelkiismeret* fogalmának használata, a már említett attribútumokkal. Ahogy később a keresztény tradíció a *lelkiismeretet* definiálta, Isten hangja (*vox Dei*) az ember bensőjében, annak Pál és egyáltalán az Újszövetség teológiájában nincs semmi igazolása. Hivatkozhatunk

⁴⁹ Vö. M. WOLTER, *Gewissen II*, TRE 13, 218. emlékeztet, hogy „a ’tisztá lelkiismeret’ ilyen kultikus jelentése, amely különösen Philónnál jelenik meg, és az ószövetségi zsidó ’tisztá szívnek’ felel meg annál, aki a kultuszban részt vesz, megőrződött az ősi Egyházban is”.

⁵⁰ Vö. E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK NT XVII/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993, 158.

⁵¹ Uo., 162.

Senecára, ami csak egy újabb példa arra, hogy a hellén filozófiai gondolatok néha háttérbe szorították az újszövetségi eredetűeket. Ezért szükséges, nemcsak olyan jelentős fogalom esetében, mint a *syneidésis*, hanem más esetekben is visszatérni a forrásokhoz és a válaszokat az újszövetségi iratokban keresni.

Fordította: Boros Gy. Ottilia

Pál megtérése a sztoikus parainesis fényében (Gal 5,13–26)

1. Bevezetés

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy felkértek arra, hogy járuljak hozzá jelen konferencia témájának kutatásához. Előadásom témája Pál, az ő etikai tanítása és sztoicizmussal való kapcsolata. Mindazonáltal már a legelején szeretném hangsúlyozni előadásom egyik fő célját: meggyőzni Önöket afelől, hogy Pál téma- és gondolkodásmód-használata, amelyek az ókori görög filozófiából erednek, nem csupán akként szolgálnak, amit az ő „etikai tanításának” nevezhetünk. Éppen ellenkezőleg, ez a használat válik „teológiája” vagy „teologizálása” középpontjává: az a mód, ahogyan ő megfogalmazza azon döntő jelentőségű tény alapvető jelentését, amely körül egész gondolkodásmódja forog – ez nem más, mint a Krisztus-esemény. Bármiféle feltételezett ellentétet aközött, amit Pál írásaiban „etikának” nevezhetünk és valami *más* között, amit pedig az ő „teológiájának” nevezhetünk, el kell kerülnünk, sőt, egyenesen vissza kell utasítanunk.

Előadásom másik fő célja abban áll, hogy meggyőzzem Önöket afelől, hogy az ókori görög filozófia (beleértve a sztoicizmust is) és a páli „etika” (és „teológia”!) közötti feltételezett „kapcsolat” elemzésére nem szabad öncélú tevékenységként tekintenünk. E kapcsolatot nem akarjuk – vagy legalábbis nem kellene, hogy ez legyen a célunk – önmagában vizsgálni, annak érdekében, hogy egy sor hasonlóságot (vagy akár hatást) és különbséget felvázoljunk, amelyekről végül kutatásunk eredményeképpen nyilatkozhatunk. Ehelyett fő célunkként inkább azt jelöljük ki, hogy Pált a helyes megvilágításba helyezzük, hogy ezáltal *őt* *magát* jobban megismerhessük. Ha mindeközben kiderül, hogy valójában jobban megérthetjük őt, ha a görög filozófia gondolataiból és témáiból kölcsönzünk, akkor erre majd az elemzés egyfajta mellékhatásaként, semmint fő céljaként kell tekintenünk.

2. Levél a Galatáknak 5:13–26

Pál egyetlen bekezdésére összpontosítunk, amelyre szükségünk lesz az elemzésnél. Íme, a Gal 5,13–26 a saját fordításomban¹:

[(13) Ti, testvéreim, a szabadságra kaptatok meghívást. Csak ne használjátok szabadságotokat a testi dolgok kiindulópontjaként, hanem legyetek rabszolgái [*douleute*] egymásnak a szereteten [*agapē*] keresztül. (14) Hiszen az egész (mózesi) törvény [*ho pas nomos*] egyetlen szóban teljesedik be: *Szeresd felebarátodat mint önmagadat*. (15) De ha megharapjátok és felfaljátok egymást, arra vigyázzatok, nehogy egymást elemésszéték. (16) Ezen a következőket értem: a lélek által járjatok, és akkor nem a test kívánságait teljesítitek. (17) Hiszen a test a lélek ellenében vágyakozik, a lélek pedig a test ellenében. Mert ezek egymással ellentétben állnak, hogy ti ne azt tegyétek, amit szeretnétek. (18) De ha a lélek vezérel benneteket, akkor nem vonatkozik rátok a (mózesi) törvény. (19) Nos, a testiségből fakadó tettek jól ismertek előttetek: paráznaság, tisztátalanság, bujaság, (20) bálványimádás, bűbájosság, a gyűlölet fellángolása [*echthrai*], viszálykodás, versengés, dühkitörések [*thymoi*], nagyra törés, zendülések, pártoskodások, (21) irigykedés, iszákosság [*methai*], tivornyázás, és hasonló dolgok. Ezekről előre megmondom, ahogyan már elmondtam nektek máskor is: azok, akik ilyen dolgokat művelnek, nem lesznek az Isten országának örökösei. (22) A lélek gyümölcsei [*karpos*] pedig a szeretet [*agapē*], az öröm, a békesség, béketűrés, jóság, hűség, (23) szelídség, önmegtartóztatás. Ezekre a dolgokra nem létezik törvény. (24) Azok, akik Krisztuséi, a testet a szenvedélyeivel [*pathēmata*] és vágyaival [*epithymiai*] együtt feszítették keresztre. (25) Ha a lélek által élünk, járjunk is általa. (26) Ne váljunk hát pöffeszkedővé, ne provokáljuk egyik a másikat, ne irigykedjünk egymásra.]

3. Néhány talány a bekezdésünkkel kapcsolatban

A bekezdés számos kérdést felvet, s ezek mindegyike a bekezdésnek a levélben, mint egészben való elhelyezkedésére vonatkozik.

- (1) Vajon ez a bekezdés az előtte levő (5,1–12) és a kicsit később utána (6,11–18) következő bekezdés közötti egyfajta „erkölcsi közbevetés” lehet?

[Mi a bekezdés átfogó témája a levél többi részéhez viszonyítva? Az egyik meg lehetőségen meggyőző nézet szerint bekezdésünket (a 6,1–10-zel együtt) úgy kell szemlélni, mint amit két bekezdés keretez, méghozzá az 5,1–12 és a 6,11–18, amelyek pedig együtt a levél megelőző négy fejezetében a Pál által kifejtett érvelés összefoglalóját képezik. Ez az érvelés pedig arról szól, hogy a galatáknak nem szabad megengedniük, hogy a mózesi törvény alá vonásuk részeként körülmetéljék őket. A háttér világos és jól ismert. Pál meggyőzte a galatákat, akik

¹ A szerző angol nyelvre fordította a bibliaidézetet. [a ford.]

nem voltak zsidók, hogy anélkül vegyék fel a krisztusi hitet, hogy a mózesi törvény vonatkozna rájuk, tehát anélkül, hogy zsidókká válnának. Néhány sokkal inkább zsidó-orientált Krisztus-hívó azonban rákényszerítette a galatákra a „teljes lépés megtételét”, tehát azt, hogy váljanak zsidóvá (vagy prozelitává) azáltal, hogy megengedik, hogy körülmetéljék őket. Pál itt ez ellen érvel: „Erre a szabadságra tett szabaddá [azaz a mózesi törvény alól szabadított fel] minket Krisztus” (5,1). Tehát a levél fő mondanivalóját összegezve, és visszautasítva azt a parancsot, hogy a galatákat körülmetéljék (5,1–12 és 6,11–18) az 5,13–26 (illetve 6,1–10) bekezdést vajon nem kellene-e *közbevetésként* értelmeznünk, pontosabban szólva etikai közbevetésként, amely parainesist tartalmaz, tehát „erkölcsi intést” a galaták számára azzal kapcsolatban, hogy mostantól fogva, hogy megszabadultak a mózesi törvények kötelekeitől, miként is kell élniük? Másrésztől azonban, ha bekezdésünk valójában arról szól, hogy a galatáknak hogyan kell mostantól a lélek szerint élniük, akkor vajon helyes-e ezt a bekezdést pusztán „erkölcsi közbevetésként” értelmeznünk? Itt van hát a megoldásra váró talány.]

(2) *Milyen szabadságot jelent az, hogy egymás rabszolgáivá válunk?*

[Ha magát a bekezdést nézzük, a talányok megsokszorozódnak. A galatákat a szabadságra tette szabaddá Krisztus, ahogyan Pál mondja az 5,1-ben, és most bekezdésünk elején megismétli ezt a gondolatot (5,13a). Azonban közvetlen ez után azt mondja, hogy innentől fogva a galatáknak egymás rabszolgáivá kell válniuk (5,13b). Hát ez mindenestre elég furcsa szabadság!]

(3) *Miért kezd el Pál a törvény beteljesítéséről beszélni?*

[Még egy talány merül fel, amikor Pál – magyarázatképpen első, paradox kijelentésére, amely arra szólít fel, hogy a szeretetben egymás rabszolgáivá váljunk – azonnal a következő kijelentést teszi: „Hiszen az egész (mózesi) törvény egyetlen szóban teljeseedik be: *Szeresd felebarátodat, mint önmagadat*” (5,14). Miért beszél hát a mózesi törvényről, amikor mindaddig az egész szöveg arra irányult, hogy kifejtse, hogy azt el kell vetni?]

Egyértelmű, hogy itt további értelmezésre van szükség. Ahogyan az elő szokott fordulni, a három talány megfejtését könnyebb lesz megértenünk, ha fordított sorrendben vesszük őket sorra.

4. A harmadik talány megoldása: a törvény beteljesítése a lélek által

A 16. versben Pál megmagyarázza, amit épp mondott [tehát ő maga azt mondja: Ezen a következőket értem [*Legô de*]: a galatáknak a lélek által kell járniuk (16a); mert ekkor nem teljesítik be a test kívánságait (16b). De mindez hogyan oldja fel az előző talányok bármelyikét is? Szerencsére a válasz egyértelművé válik abból az érvelésből, amelyet az 5,17–24-ben azonnal hozzászól 16b-ben tett állítása alátámasztásaként. Ezek szerint *amennyiben* a lélek által jár-

nak, akkor *de facto* nem teljesítik a test kívánságait. Véleményem szerint ez a magyarázat pedig valódi érvelés, hiszen ahogyan most már látjuk is, két valóban filozófiai jellegű elképzelésre épül.

Pál először ellentétbe állítja a testet és a lelket: úgy mutatja be őket, mint egymás ellen harcoló erőket (5,17). Ezután összeköti a testet a törvénnyel (5,18–19), majd a testiségből fakadó tetteket fejtegeti egy hosszú felsorolásban, amelynek elemeit a tudósok általában „bűnöknek” nevezik (5,19–21). Majd az „erények” (amelyeket ő gyümölcsöknek nevez) listája következik, amelyhez a törvénynek semmi köze nincs (5,23b). Azok azonban, akik Jézus Krisztushoz tartoznak, a testet a szenvedélyeivel és vágyaival együtt feszítették keresztre (5,24). Vajon érvelésről van itt szó?

Igen. A mózesi törvényeknek köze van a tettekhez (*erga*) és ha az emberre vonatkozik ez a törvény, akkor folyamatosan azt kockáztatja, hogy a test „tetteit” követi el. Mindkét esetben elmondható, hogy ezek a „tettek” valójában nem „bűnök”, hanem bizonyosfajta cselekedetek – vagy jók, amelyeket a törvény meghagy („Tedd ezt vagy azt”), vagy bűnösök, amelyek a testiségből erednek (és amelyeket valójában a törvény meg is tilt: „Ne tedd ezt vagy azt”). Az a személy, aki a test tetteit követi, két értelemben is a törvény alá tartozik. Először is, ő annak a törvénynek a tárgya, amely megmondja a személynek, hogy bizonyos fajta cselekedeteket *ne* folytasson. Ebben az értelemben a személy közvetlenül a törvény alá tartozik. Másodszorban pedig ő olyan személy, aki megmutat valamit a törvényről: nevezetesen azt, hogy *teljesen mindegy, hogy mennyire tiltja a törvény az embereknek, hogy megtegyenek ezt vagy azt* (cselekedetfajta), a törvény nem tudja elérni a célját. Nem tudja *rákényszeríteni* az embereket, hogy parancsainak megfelelően cselekedjenek. Így hát a törvény a testiséget tekintve *hatástalannak* tekinthető.

Ebből következően valami másra van itt szükség, és ezt a valamit a lélek kínálja. Amit a lélek ad (az ő „gyümölcsei”), azok tulajdonképpen (a cselekedetfajtákkal ellentétben) valódi erények, azaz olyan lelkiállapot vagy jellemvonás, amelyeket Pál felsorol. Ezek a gyümölcsök azt kínálják, amire szükség van, hiszen amennyiben valaki rendelkezik az *erénnyel*, akkor azon csábításon, hogy – noha azt a törvény tiltja – a „test tetteit” elkövesse, teljességgel felülkerekedik. Az ilyen ember egyszerűen *nem akarja* ezt megtenni. Ehelyett épp valami mást akar tenni, nevezetesen az erényt kívánja a gyakorlatban is alkalmazni.

Így már értjük, hogy a törvény miért nem képes a személyt ebbe a helyzetbe hozni. És Pál maga ki is jelenti, hogy a törvény nem ezekről az erényekről szól (5,23b). De hogyan képes a lélek erre? És a lélek „gyümölcsei” miért éppen az ilyen erényeket jelentik? Erre a kérdésre Pál érvelésének utolsó versében (5,24) találjuk meg a választ, amely arról szól, hogy ha az ember Jézus Krisztushoz tar-

tozik, akkor a testet szenvedélyeivel és vágyaival együtt keresztre feszítette. De az eszmét valahogy meg kell magyarázni.

Az 5,24 azzal a két másik bekezdéssel tartozik össze, amelyben Pál a saját megtéréséről beszél. Az egyik a 6,14–15, amelyre még visszatérünk. A másik pedig a 2,19–20, ahol Pál a levél két bevezető (és a harmadik és a negyedik fejezet alapvető érvelését előkészítő) fejezetét zárja le. Saját fordításomban² a 2,19–20 így hangzik:

(2:19) Mivel én [egő] a törvény által haltam meg a törvénynek azért, hogy Istennek éljek. Krisztussal együtt én is keresztre vagyok feszítve. (20) Már nem én [egő] vagyok az, aki él: Krisztus él bennem. Amennyire pedig most a testben élek, azt az Isten fiához való hűségben élem, aki szeretettel volt irántam és önmagát adta értem.

Itt Pál ellentétbe állítja azt, amit a „testi énnel” nevezhetünk azzal az „énnel”, aki csak bizonyos mértékben él a testben, de énjét valójában Krisztus tölti be. Ha ezt együtt vizsgáljuk a bekezdésünkben Pál által felsorolt bűnös cselekedetfajtákkal, láthatjuk, hogy ami ennek a felsorolásnak az alapját képezi, az pontosan a „testi én”. Míg a Pál által felsorolt néhány bűnös tettfajta közvetlenül kapcsolódik a testhez (mint például a paráznaság), mások inkább az „énhez” vagy az egyénhez kapcsolódnak, és ezért határozottan antiszociálisak (mint például a viszálykodás). A testi én eme kettős értelmezése pontosan illeszkedik az 5,24-ben elmondottakhoz, amely arról szól, amit a Jézus Krisztushoz tartozó személyek maguk mögött hagytak: ez pedig a test, a testi én, amelyet szenvedélyeikkel (mint például a dühkitörések) és vágyaikkal (mint például paráznaság) együtt ők is keresztre feszítettek.

Így hát annak oka, hogy a lélek olyan erényekben nyilvánul meg, amelyek garantálják a megfelelő tetteket, míg a törvénynek nem biztos, hogy ez sikerül, abban rejlik, hogy azáltal, hogy az emberek elkötelezték magukat amellett, hogy Jézus Krisztushoz tartozzanak, teljességgel feladták a testi ént, ami pedig az egyetlen és minden problémáért felelős entitás. Ez az entitás felel a testi típusú és a határozottan énközpontú tettekért egyaránt.

Ha valóban ez Pál érvelésének irányvonala, akkor láthatjuk, hogyan magyarázza meg az 5,17–24 egésze Pál 5,16b-ben tett kijelentését, miszerint amennyiben a galaták a lélek által járnak (kb. 5,16a), akkor valóban nem fogják a test vágyait beteljesíteni. És annak oka, hogy már nem tudják ezen vágyak egyikét sem beteljesíteni, az a tény, hogy már nincsenek ilyen vágyaik. Helyüket a lélek erényei foglalták el.

S akkor valami mást is megérthetünk – nevezetesen azt, hogy azáltal, hogy a lélek bennük lakozik, a galaták valójában a törvényt is beteljesítik. Ez az, amire

² A szerző angol nyelvre fordította a bibliaidézetet [a ford.].

a lélek birtoklása képessé teszi őket. Mindazt, amit a törvény mindhiába rendelt el, a lélek, mondhatni, lehetővé teszi.

Ennek fényében most már meg tudjuk fejteni harmadik talányunkat, hogy vajon Pál miért kezd újra a törvényről beszélni – és ezúttal pozitívan – amikor a levél előző részében végig annak elvetéséről győzködte a galatákat. Itt Pál tulajdonképpen a következőket mondja: „Ha ti, galaták, a mózesi törvény alá kívántok tartozni, akkor van számotokra egy jobb ajánlatom, nevezetesen a lélek. Az majd segít benneteket a törvény betartásában.”

5. A második talány megoldása: a rabszolgaság szabadsága

Harmadik talányunk megoldásával már a második talányt is meg tudjuk oldani: vajon hogyan látja Pál a galaták (törvény alóli) szabadságát, ha ez a szabadság arról szól, hogy magukat egymás rabszolgáivá kell tenniük? Hiszen ha a léleknek megfelelő élet a testi én megsemmisítésének eredménye, akkor a lélek által átjárt emberek ténylegesen rabszolgái lesznek egymásnak, hiszen már nincs jelen a testi, antiszociális én, amely az effajta viselkedésmódot megakadályozná. Ők már nem kívánnak semmi mást, mint egymást szolgálni.

Ez az egész természetesen – ahogyan mondani szokták – a szeretetről szól. Tehát a lélek gyümölcseiként felsorolt erények tulajdonképpen a szeretet (*agapê*) sokféle kifejeződése – ezt a tényt Pál világossá teszi azzal, hogy az *agapê* szó elsőnek szerepel a felsorolásban. Hasonlóképpen, a gondolatot, hogy egymás rabszolgáivá váljanak, az *agapê*-ra való utalásban (5,13) juttatja kifejezésre explicit módon. S végül, az egyetlen „szó”, amely által a mózesi törvény beteljesedik, természetesen nem más, mint az ószövetségi szeretetparancs (5,14).

Így hát a második talányt is megoldottuk. Nem arról van itt szó, hogy Pál valamiféle radikális paradoxont nyilvánít ki, miszerint a galaták szabadsága egyben rabszolgaság is. Először is, az ő szabadságuk a *törvény alóli* szabadságot jelenti, míg rabszolgái *egymásnak* kell, hogy legyenek. [Így hát szabadságuk és rabszolga mivoltuk tárgya különbözik egymástól.] Azonban ami még ennél is sokkal fontosabb, ők azért mentesülnek a törvény alól, mert betartják azt, és egymás rabszolgáivá azért válnak, mert ez az, amit ők maguk akarnak, és nem olyasvalami, amit nekik – sajnálatos és szomorú módon, és tulajdonképpen saját akaratukkal ellentétben – *meg kell tenniük*. Egymás iránti rabszolgává válásuk – a hagyományos német olvasattal ellentétben – nem *engedelmességből*, hanem saját, szívükbe égett vágyukból fakad.

6. Az első talány megoldása: nem csupán egy erkölcsi intés etikai közbevetése

Meglehetősen világos, hogy bekezdésünk (a 6,1-10-zel együtt) parainesis. [Ez végképp egyértelművé válik Pál kezdeti meghagyásában (5,13), miszerint a galatáknak egymás rabszolgáivá kell válniuk; ugyanez a gondolat folytatódik az 5,16-ban, ahol Pál explicit módon kijelenti, hogy a galatáknak a lélek által kell járniuk; s végül az 5,25-ben Pál közbevetett érvelését (a fentiekben elemzett 5,17-24) úgy fejezi be, hogy újrafogalmazza az 5,16-ot, s ezúttal a közös parancsra vonatkozó jellegzetes parenetikus módozatban teszi ezt: „Ha a lélek által élünk, akkor járjunk is általa.” Tehát most már biztos, hogy bekezdésünk parenetikus jellegű.]

Azonban az ajánlott olvasmányban a bekezdés nem csupán intést tartalmaz, amely határozottan „morális” vagy etikai”, és nem „teológiai”. Inkább arról van itt szó, hogy Pál azt mondja, hogy a Krisztus-esemény jelentése, mivel emberekhez kapcsolódik, olyan szeretetben megélt életet jelent, amely megmutatja, hogy a személy megkapta a lélek ajándékát, s a Krisztusban való hitben keresztre feszítette saját testi énjét stb. Ez az tehát, ahogyan a galatáknak élni kell, ilyen határozottan pozitív módon most, hogy nem kell alávetni magukat a mőzesi törvényeknek (amelyek pedig határozottan negatívan hatnának életükre.)

[Így értve Pál nézőpontja természetesen „morális” és „etikai” annak pontos értelmében, hogy a testi én feladásáról beszél, amely az egyéni testhez kötődik, és hogy ehelyett inkább a többiek felé mutatott szeretet kinyilvánítása felé irányítja a személyt. Azonban sokkal többről van itt szó. Pál azt magyarázza, mi- ben is áll az emberek számára tulajdonképpen a Krisztus-esemény. És mivel ennek magyarázata Pál a galatákhoz intézett üzenetének pozitív oldalát képezi, egyértelműnek tűnik, hogy egyrészt nem beszélhetünk bekezdésünkről (és a 6,1-10-ről) mint egyfajta közbevetésről, másrészt, hogy annak tartalma éppen annyira „teológiai” mint amennyire „morális” és „etikai” jellegű.]

Véleményem szerint bekezdésünkkel kapcsolatos első talányunkat így lehet megoldanunk. Ugyanakkor remélem, hogy meg fogják érteni kezdeti két kiindulópontom egyikét, nevezetesen azt, hogy Pál úgynevezett „etikai tanítása” éppúgy az ő „teologizálásának” is tekinthető. Azt magyarázza, hogy magára az emberi életre vonatkozóan *mit jelent* a (teológiai) Krisztus-esemény.

7. De hova tűnt a filozófia?

Eddig az orruknál fogva vezetem Önöket. Céлом az volt, hogy bekezdésünkről olyan értelmezést kínáljak, amely remélhetőleg meggyőző lesz Önök számára önmagában is, miután az elején látszólag felvetek három talányt, és azt

próbálom megoldani. Azonban most meg kell vallanom valamit: nem hiszem, hogy én magam felismertem volna a bekezdés néhány olyan különleges jellegzetességét, amelyekre a fentiekben összpontosítottunk, ha előtte a Pál kora előtti és a Pállal kortárs filozófiával alaposabban meg nem ismerkedem. Így most szeretnék néhány jelzésértékű utalást tenni ezekre a gondolatokra – olyan eszmékre, amelyeket véleményem szerint Pál gondolkodásának és érvelésének hátterét adják.

(1) Első lépésként a törvény által tiltott bűnös cselekedetfajták és a lélek által lehetségessé váló lelkiállapotok vagy jellemvonások közötti különbségtételt vesszük górcső alá. Ez a megkülönböztetés a sztoicizmusból ered. A sztoikus etika megkülönböztetését tükrözi egyrészt a *kathêkonta* (helyénvaló tettek) végzése – amelyek pontosan olyan cselekedetfajták, amelyek indokolhatóan elkövethetőek –, másrészt a teljes erény birtokában való létezés között, ami olyan lelkiállapotot jelent, amely automatikusan a helyénvaló tettek végzésében nyilvánul meg, illetve azokat garantálja.

(2) Második lépésként vessünk egy pillantást a Pál által felsorolt bűnös tettek, illetve a lélektől származó erények (és az általuk generált tettek) *tartalma* közötti megkülönböztetésre. Ez ugyanis a sztoikus etika másik központi megkülönböztetését tükrözi, amely az úgynevezett *oikeiôsis* (alkalmassá tétel) tanának középpontjában áll. Nagyon tömören összefoglalva azt mondhatnánk, hogy ez a doktrína az egyénben lezajló fejlődésről szól. Ez a fejlődés pedig egy olyan folyamat, amelynek kezdetén az ember az *egyéni én*hez kötődő testi jelenségben találja meg „a jót”, és odáig jut el, hogy ezt a jót – és valójában a saját javát is – teljesen másban látja már: nevezetesen abban, hogy *mások számára* akarja a jót. S ha még rövidebben akarunk fogalmazni, ez tulajdonképpen az egoizmusból az altruizmusig való fejlődés folyamata.

(3) Harmadik lépésként nézzük Pál abbéli gondolatát, hogy a „pneumatikus” életre való váltás úgy történik, hogy keresztre feszítjük az ént és a testiséget, és eljutunk arra a szintre, hogy Jézus Krisztushoz tartozunk. Ez a gondolat pedig igen hasonlít a sztoikusok *oikeiôsis* tanának azon jellegzetességére, amely természetessé teszi azt, hogy a sztoikus esetében is „megtérésről” beszél: ez a folyamat a „testi énre” vonatkozó kizárólagos figyelemtől azon át, hogy valahol megtaláljuk a jót – ami megmagyarázza, *miért* akarja a személy magának a jót – addig terjed, hogy ezt a jót *másoknak* akarja. Ami Pálban a változást okozza, az a Krisztus-élményben való hit. Ami pedig a sztoicizmusban hozza a változást, az nem más, mint a világról való ismeret (mély koherenciája, ahogyan a sztoikus isten felépíti és kormányozza azt) és az emberi lényeknek a világhoz és Istenhez fűződő kapcsolatának ismerete.

[(4) Így hát negyedik lépésként a Krisztus-élményben való hit és a világ sztoikus ismerete közötti hasonlóságokat és különbségeket vegyük sorra. Pál egyetlen, Isten által előidézett élményről beszél. A sztoikusok a világról mint dinamikusan fejlődő egészről beszéltek, amelynek folyamatos változását az egyetemes természeti törvényeknek megfelelően Isten tartja kezében. Itt éles és összeegyeztethetetlen különbség húzódik: de ugyanakkor, ha az egésznek az emberi oldalát tekintjük, szembeszökő hasonlóságot látunk. A Krisztus-élményben való páli hit ugyanúgy a tudásról szól, mint a sztoikusok világgal kapcsolatos tudása, amelyre a sztoikus bölcs szert tesz. Valóban, ha más bekezdéseket olvasunk, mint az eddig vizsgáltak, Pál saját „felfogásaként” a Krisztus-élményről mint *gnôsis*-ről beszél (pl. Fil 3,8–10), amely a teljes keresztény „bölcességhez” (*sophia*, ld. 1Kor 2,6–16) vezet. És valóban, Pálban soha nem merül fel a gondolat, hogy esetleg saját értelmezése a Krisztus-élménnyel kapcsolatban *helytelen* lehet. Pál maga tudta és megértette azt, „amit az Isten a kegyelemben ajándékozott nekünk” (1Kor 2,12) a Krisztus-élményben. A lényeg az, hogy a galata bekezdésünkben olvasható változás, amely a testi élettől a pneumatikusig tart, éppen ugyanannyira *kognitív*, mint a sztoikus *oikeiôsis* tanában történő megfelelője.

Azonban ezen sem kell csodálkoznunk, hiszen Pál saját változásáról írt elbeszélésében (Gal 2,19–20) is pontosan kognitív változásról van szó. Ahogyan mi ma fogalmaznánk, a személy identitásában történt változásról van itt szó, tehát a személy saját értelmezésében történő változásról azzal kapcsolatban, hogy ő maga valójában kicsoda és micsoda is.]

(5) A galatákhoz írt bekezdésünk és a sztoicizmus közötti hasonlóságok listáját zárjuk talán egy közvetlenül a bekezdés előtti verssel, amely annak tartalmát dióhéjban összefoglalja.

Az 5,6-ban Pál a törvénnyel és a körülmetéléssel kapcsolatos teljes előző érvelését összegzi, ugyanakkor előkészíti a bekezdésünkben foglalt elbeszélését. Íme, a vers:

(5,6) Hiszen Krisztus Jézusban sem a körülmetélésnek, sem pedig a nem-körülmetélésnek nincs ereje (azaz nem számít), hanem csak a hitnek, amely a szereteten keresztül mutatkozik meg.

E vers első fele Pál addigi érvelésének negatív eredményét nyilvánítja ki. Ezzel ellentétben a mondat második fele Pál üzenetének pozitív oldalát mutatja. Vegyük észre Pál versének filozófiai kapcsolatát! A vers mint egész, rendkívül pontosan leírja azt a változást, amiben az *oikeiôsis* sztoikus tanának lényege áll. Hiszen ott az elképzelés – ahogyan azt láttuk már – az, hogy „a jó” kizárólag a személy által felfogott új dologban létezik (Pál megfogalmazásában: a hitben, amely a szereteten keresztül valósul meg) azzal az eredménnyel, hogy azok a dolgok, amelyeket korábban jónak ítélt a személy, teljességgel *közömbössé* válnak

számára. Valójában a *közömbös* szó az eredeti sztoikus kifejezés (*adiaphoron*) szó szerinti fordítása. Például arra vonatkoztatva, hogy a személy mit tart jónak, teljesen közömbössé válik, hogy éppen gazdag vagy szegény, fájdalmat vagy örömet érez stb.

Pál írásában hasonló a helyzet. Ha a személy átélte a Krisztus-élményt, tulajdonképpen többé már egyáltalán nem számít, hogy körülmetélt vagy sem, ami pedig a kiinduló alapvető kérdés volt. Ehelyett az egyetlen dolog, ami számít, az a Krisztusban való hit, amely a szereteten keresztül valósul meg. Itt Pál az *oikeiôsis* sztoikus tan alapvető gondolatát használja fel ahhoz, hogy saját Krisztus-üzenetének lényegét kifejezze. Amikor ezután az ember észreveszi, hogy bekezdésünkben ezen üzenet leírása, mint „hit, amely a szereteten keresztül mutatkozik meg” (éppen a fentiekben már említett filozófiai különbségtétel eszközeivel) alaposan és nagyon pontosan megmagyarázott, akkor úgy érezheti, hogy le kell vonnia azt a következtetést, miszerint Pál és a filozófia közötti lényeges ellentét gondolata nem lehet helyénvaló. Sőt, éppen az ellenkezőjének kell igaznak lennie, Pál az egyértelműen a sztoicizmusból eredő elképzelések széles skáláját használja fel annak érdekében, hogy *saját üzenetének* pontos tartalmát világosan kifejezze.

8. Befejezés

Elérkezett az idő, hogy gondolatmenetünket lezárjuk. Remélem, sikerült meggyőzőnöm Önöket a két ponttal kapcsolatban, amelyekkel elmélkedésemet kezdtem: egyrészt arról, hogy Pál írásaiban az „etika” és a „teológia” között nem szabad éles határvonalat húznunk; másrészről pedig arról, hogy nem érdemes Pál és – mondjuk – a sztoicizmus közötti kapcsolatot *önmagában* vizsgálni, hanem sokkal inkább azért, hogy általa Pált magát jobban megismerhessük.

Ami számomra a legfontosabb, az az, hogy Önök is lássák, hogy az ókori filozófia (beleértve a sztoicizmust is) alapos ismerete és annak méltánylása valódi segítséget jelent számunkra, hogy Pált és teológiáját jobban megismerjük.

Talán ott kellene befejeznünk, ahol maga Pál a Galata levelet zárja: a 6,14–15-ben utoljára utal vissza saját megtérésére. Íme, a 6,14:

(6:14) Én azonban soha nem fogok semmi mással dicsekedni, mint a mi Urunk, Jézus Krisztus keresztségével, aki (vagy ami) által a világ [*kosmos*] számomra keresztre feszítettett, s én pedig a világ számára.

A fentiekben már idézett 2,19–20-ban leírt páli megtérésre való visszautalás teljesen egyértelmű itt. Ezután pedig Pál tovább folytatja (6,15) egy olyan sza-

bállyal, amelyet ő maga később (6,16) *kanônnak* vagy „mérőlécnak” nevez. Íme, a 6,15-ös vers:

(6,15) Hiszen sem a körülmetélés, sem pedig a nem-körülmetélés nem jelent semmit, csupán az új teremtés. [*kainê ktisis*].

Itt Pál megint a közömbösség sztoikus formuláját használja ahhoz, hogy saját üzenetét kiemelje, amelyet rendkívül élesen és radikális módon fogalmaz meg: az emberek valódi újrateremtése a második Ádám teremtése után. Ennél jobb bizonyítékot nem is tudnánk találni annak kimutatására, hogyan segítette a sztoikus filozófia Pált abban, amivel kapcsolatban ő maga annyira egyedi módon akart megnyilvánulni: ez pedig nem más, mint a teljesen új teremtés.

9. Bibliográfiával kapcsolatos megjegyzés

Az előadás a Gal 5,13–26 különböző olvasatainak ismeretére támaszkodik, amelyekről máshol már teljes bibliográfiai utalásokkal szóltam, lásd:

Engberg-Pedersen, Troels, *Paul and the Stoics*, Edinburgh/Louisville: T&T Clark/Westminster John Knox 2000, 157–177.

Engberg-Pedersen, Troels, 'Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading', in S.K. Strange & J. Zupko (szerk.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 52–75.

Azt reméltem, hogy néhány megjegyzést belecsempészhettek majd előadásomba a lélek (*pneuma*) ontológiájával (ontológián azt az anyagi entitást értem, amely a hívőket felülről eltölti) kapcsolatban, ami a Galata levél bekezdésében oly fontos szerepet játszik. Azt akartam elmondani ezzel kapcsolatban, hogy Pál írásaiban a *pneuma* kognitív és anyagi entitásként egyaránt értelmezendő – éppen úgy, mint a sztoicizmusban. Erre azonban a hely- és időkeretek miatt nem adódott lehetőségem. A páli *pneumáról* lásd:

Engberg-Pedersen, Troels, 'The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul', *New Testament Studies* [Újszövetségi tanulmányok] 55 (2009) 179–197.

Engberg-Pedersen, Troels, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford: Oxford University Press (várható megjelenés: 2010 márciusa).

Fordította: Posztós Ildikó

Szent Pál és a rituális tisztaság

1. Pál és Jézus tanításainak új befogadó közege

Jézus tanításainak első céltudatos elterjesztője széles körben, a pogány világban Pál volt. A tanítások szempontjából ez a tanításokat befogadó kulturális közeg változását jelentette. Pál működése alapvető változást hozott a jeruzsálemi keresztény egyház magatartásában, a különböző kultúrákkal kialakított viszonyában. Pál, a közvetítő, két kultúrájú ember volt, amint ez saját utalásaiból és hátrahagyott művéből egyaránt kitűnik. Személyes életrajzi adatai és azok alapján megrajzolható kulturális háttere viszonylag jól ismertek. Föltehetően jómódú zsidó szülőktől született. Zsidó neve Saul volt,¹ önmagát azonban későbbi életében következetesen görög nevén, Pauloszként határozta meg.² A kilikiai Tarszoszban született és nevelkedett.³ Apja polgárjogot vásárolt, így Pál – saját állítása szerint – már római polgárként született (ApCsel 22:27–28). Polgárjogával kapcsolatban ugyan merültek fel kétségek; azonban a jogállás tisztaságánál sokkal fontosabb, hogy ő maga lojális volt a római uralom iránt, Isten eszközét látva a kormányzó hatalomban (Róm 13:1–7).⁴ Pál családja önmagát vallásilag „orthodox”-nak tekinthette akik számon tartották származásukat (2 Kor 11:22), Benjámin törzséből származtatva a családot (Róm 11:1), és akik Pált a születése utáni nyolcadik napon körülmetéltették (Fil 3:5). Gyermekkori képzése hagyományos lehetett, szülővárosában azonban magasabb fokú, és görög nyelvű tanulmányokat is folytatott egy ottani rhétor-iskolában (ApCsel 21:39; 22:3).⁵ Tanulmányainak következő állomása viszont a Jeruzsálemben kapott rabbinikus képzés

¹ ApCsel 7:58; 8:1, 3; 9:1, 4 stb.

² Pl. 1Thessz 1:1; 2:18; Róm 1:1; 1Kor 1:1, 12–13 stb.

³ ApCsel 9:11; 21:39; 22:3; v.ö. 9:30; 11:25.

⁴ Pál római polgárjogát számos helyen említi az ApCsel (16:37–38; 22:25–29; 23:27; 25:8–12, 21; 26:32; 27:24; 28:19), ugyanakor vannak ezzel kapcsolatos viták is (ApCsel 22:25; v.ö. 2Kor 11:25). Pál római pogársága okán fellebbez a császárhoz, ApCsel 25:8–12, 21; 26:32; 27:24; 28:19. A kérdésről ld. H. Conzelmann, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia 1987, 189–90, 203–4.

⁵ Ez egybevág a család irányultságával, amely – akár szerzett az apa római polgárjogot, akár csak szeretett volna – a környező kultúrába való beilleszkedésre törekedett.

lehetett; ő maga tanítójaként Gamáliél rabbit említi.⁶ Művelt kortársaihoz hasonlóan többnyelvű volt, és a köznyelvként beszélt arámi mellett ismerte és képes volt értelmezni a héber nyelvű szent iratokat, valamint a görögül írt pogány és zsidó szövegeket.⁷ Munkássága, 34-től 59-ig, negyedszázadra terjedt. Közismert, hogy Pál Jézusnak nem volt személyesen a tanítványa, sőt, a tanítások üldözői közé tartozott. Jeruzsálemi tartózkodása idején tanúja (és helyeslője) volt Jézus követője, Sztephanosz vértanú megkövezésének, majd megbízólevelet szerzett a főpaptól, hogy a damaszkuszi zsinagógákban ellenőrizze „az út” követőit, és Jeruzsálemben bíróság elé állítsa őket.⁸ A megbízás ténye arra enged következtetni, hogy szakszerűen képzett volt a vallási hagyományt illetően.⁹ Ugyanakkor mint a diaszpórába küldött megbízottnak, jó görög tudással és gyakorlati ismeretekkel is kellett rendelkeznie. Ugyanezeket a készségeket előfeltételezik későbbi térítő útjai, amikor immár a jeruzsálemi közösség megbízásából indul különböző helyekre, és jut el Palesztinán kívül, Szíria, Kis-Ázsia, Hellasz, végül Róma területére, földrajzilag és kulturálisan is jelentősen kiszélesítve azt a területet, ahová Jézus tanításai eljutottak. Működése során meseterfokon kellett használnia a görög nyelvet, hiszen nyilvános beszédeket mondott, tanított, hosszú leveleket írt, bonyolult teológiai vitákat folytatott ezen a nyelven, sőt, egyházközségeket alapított. Kis-ázsiai és görög földön tett térítő útjai során Pál nem csak egy új nyelvi, de egy új kulturális térbe is lépett ki; olyanba, ahol a „zsidó” és a „görög” műveltségi elem (amely utóbbi ugyan Palesztinában is jelen volt), aránya megfordult, és a görög vált dominánssá. Pál nekik is hirdette a Jézusról szóló tanításokat, és látható sikerrel.

Kis-ázsiaiában, de magában Hellaszban is gyakran úgy tűnik, nincs éles határ zsidó és görög között. A zsidók általában görög nevet (is) viselnek, a zsinagógák környékén pedig gyakran fordulnak meg görögök.¹⁰ Pál és társai evangelizációs útjukon azt a gyakorlatot követik, hogy először a helyi zsinagógába mennek, ha van ilyen a településen – és a legtöbb helyen találnak zsinagógát. Nem ismeretes

⁶ ApCsel 22:3 szerint „ebben a városban” nevelkedett – ez vonatkozhat Tarszoszra és Jeruzsálemre; Gamáliél működésének színhelye azonban az utóbbi volt.

⁷ Erre utal pl. az ApCsel 21:37. Pál műveltségéről ld. E.P. Sanders, *Paul. A very short introduction*, Oxford University Press, New York 2001; E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, London 1977.

⁸ ApCsel 8:3; 9:1–2, 21; 22:4–5, 19; 26:10–11; Gal 1:13, 23; 1Kor 15:9; Fil 3:6.

⁹ Pál később farizeusnak mondja magát, és feltételezhető, hogy – az ősegyház más tagjaihoz hasonlóan – valóban a farizeus irányzat tagja volt. Ld. A.J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 134–43.

¹⁰ Néhány görög nevet viselő zsidó az ApCsel-ben: Sztephanosz vértanú (6:5–7:60), a lisztrai Timótheosz (16:1); Agabusz próféta (11:28); a thesszalonikéi Jaszon 17:5–9; az alexandriai Apollón (18:24–19:1). Görögöket említ a zsinagógák környékén pl. ApCsel 13:43, 48; 14:1.

pontosan, hogyan születtek ezek a kis-ázsiai zsidó közösségek. Josephus említi, hogy III. Antiokhosz szeleukida uralkodó a Kr. e. 2. sz. elején 3.000 zsidó családot telepített le Kis-Ázsiában.¹¹ Ők lehettek az eredete a kis-ázsiai zsidó közösségeknek, amelyek Pál idejében már számos zsinagógával rendelkeztek. Pál tehát első sorban a diaszpóra-zsidóságnak hirdeti, hogy Jézus a Khrisztosz, vagyis a felkent és megváltó, aki halálával és feltámadásával új életet ad követőinek. Barnabás és Pál missziójának állomásai Kis-Ázsiában Antiokhia,¹² Ikonion,¹³ Lisztra,¹⁴ Derbé – később ez a misszió kiterjed a görög föld városaira is (Thesszaloniki, Beroia, Athén, Korinthosz), illetve innen visszatérve a kis-ázsiai görögség nagy központját, Epheszoszt is útba ejtik.¹⁵ A legtöbb helyen sikerrel prédikálnak a zsidók mellett a görögöknek is: Ikonionban a görögök is tömegesen fogadják el a hitet; a thesszalonikéi zsinagógába is jönnek görögök, és Beroiában úgyszintén.¹⁶ Sőt, még Athénben, a „bálványokkal tele város”-ban is vannak görög hívei, az „istenfélők” közül. Hasonló eredménnyel jár Korinthoszban és Epheszoszban is.¹⁷

Nem tudni pontosan, kik ezek a görögök. Görög származású, de mindenekelőtt görög kultúrájú érdeklődők lehettek, akik kíváncsiak voltak a zsidó gyógyító és tanító tanítására – ahogyan sok és különböző háttérű embert vonzottak a korszak rhétor-iskolái is. A görögökként említettek mellett ott vannak az „istenfélők” is, akiket mind az evangéliumok, mind a Pál-iratok említenek. Istenfélőként említi Pál története a caesariai római centurio-t, Corneliust, akit Péter végül megkeresztelt.¹⁸ Az istenfélők, ahogyan az újszövetségi és egyéb (feliratos) forrásokból ismerjük őket, görög vagy latin nevet viselő pogányok, akik megismerkedtek a zsidó vallás hagyományaival, és bizonyos mértékig annak előírásai szerint éltek, de nem váltak teljes prozelitává. A kis-ázsiai istenfélők általában jómódúak, és számos tisztviselő akad köztük. Sokszor adományoznak a helyi közösségek számára. Szellemileg és hitben fogadják el a zsidó vallást, de valami miatt problémát jelent számukra a teljes követelményrendszer (körülmetélés,

¹¹ Josephus, *Antiquitates* (A zsidók története) 12.3.4 (12 §147) az egyetlen forrásunk erről.

¹² szombaton, zsinagóga: Jézusról tanít (exeg.) (ApCsel 13:13-)

¹³ zsinagógába mennek (14:1-).

¹⁴ „Nyitottságukat” bizonyítja, hogy Lisztrában a gyógyítás után Barnabást Zeusznek, Pált Hermésznek nevezik, a Zeusz-templom papja pedig áldozatot akar bemutatni nekik, utána viszont – az ugyancsak itt élő zsidók vádjaira – megkövezik őket, ld. ApCsel 14:8–20.

¹⁵ ApCsel 18:1–17.

¹⁶ ApCsel 17:10–15.

¹⁷ ApCsel 18–19.

¹⁸ ApCsel 10.

szombat, rituális tisztaság megtartása). A problémát egyes esetekben láthatóan a római közigazgatástól függő voltak jelentheti: katonáknak az eskütétel és a szolgálati rend, hivatalnokoknak a hivatalos császárkultusz formaságainak teljesítése, amelyek alól nem kaphattak felmentést a hatóságoktól.

2. Pál mint „fordító”

A (jó) nyelvi fordítás soha nem szó szerinti lefordítást jelent, hanem egy tartalom átadását, megjelenítését egy másik nyelven – és tegyük hozzá – egy másik kultúrában, még akkor is, ha ezek a kultúrák nem állnak túlságosan távol egymástól. Jézus tanításainak átadása is közvetítést jelentett két különböző kultúra között, olyanok között, amelyekben nemcsak a nyelvek rendszere volt gyökeresen különböző (a sémi arámi és héber, valamint a görög), hanem ennek kapcsán és történetileg is különböző volt a két kultúra fogalmi és metafora-rendszere. Ugyanakkor azonban, az érdeklődők és az „istenfélők” révén a zsidó vallási fogalmak nem voltak ismeretlenek a befogadó „pogány” közegben. Pál mint fordító, mint üzenet-átadó nem szó szerint fordít, hanem olyan formában adja át az üzenetet, amelyben a befogadó kultúra képes azt átvenni. Éppen ezért tanításai nem a jézusi tanítások görögül történő megismétlését és magyarázatát jelentik. Nem is beszél mindenről: talán különösnek tűnő módon nem szokása a jézusi csodák felidézése hallgatósága előtt. Pál görög hallgatósága előtti tanításaiban a végső tanúságra, Jézus halálára és feltámadására koncentrált. Jézus földi működésének egészét (és különösképpen annak végcélját) hirdette és magyarázta.¹⁹ Felhatalmazást kapott, hogy Jézust Krisztusként, azaz Fölkentként, Messiásként hirdesse a körülmételetlenek között is. A központ számára Jézus Messiás volta, és Messiás-lényegének kifejeződése a feltámadásában, majd parúziájában, azaz újra eljövételében. Ezt a Messiás-fogalmat nyilvánította ki Jézus maga is önmagával kapcsolatban, és ez a fogalom kezdettől fogva eltért attól a hagyományos zsidó elképzeléstől, amely a Messiás személyében politikai vezetőt várt.²⁰ Jézus tanításai szerint az „Isten országa”-ba befogadottak bizonyos szabályokat tartanak meg, ez biztosítja ottani „állampolgárságukat”. A

¹⁹ Ezt tükrözi az is, hogy Pál az ellene zsidó közegben felhozott vádakra válaszolva következetesen a feltámadásba vetett hitét hangsúlyozza; ezt, a farizeusok számára is elfogadható hitet Krisztus feltámadására és azon keresztül az emberiségre vonatkoztatja.

²⁰ Az ebben az időben fellépő messianisztikus lázadásokról az Újszövetség is tud. A római Lüsziász – tévesen – azonosítja Pált az egyiptomi férfival, aki nemrég lázadást szított. ld. ApCsel 21:37–39, v.ö. Josephus, *A zsidó háború* 2.13.3–5 (§254–263). Theudasz lázadását az ApCsel 5:36 említi; v.ö. Josephus, *A zsidó háború* 20.5.1 (§ 97–99). „Athrongész, a pásztor” lázadását csak Josephus Flavius említi, *A zsidó háború* 2.60–65 és *A zsidók története* 17.278–284.

„mennyeek országá”-ba való belépés követelményeit a Hegyi beszédben fogalmazza meg, amely formailag bizonyos mózesi törvények magyarázata. Érdekes párhuzama és előzménye ennek a formának a qumráni Templomtekercs, amely ugyancsak törvényt magyarázat formájában fogalmazza meg a követelményeket az Ígéret Földjére belépő „Izrael” számára, hogy elnyerhessék és megtarthassák a földet.²¹ Amíg azonban a Templomtekercsben a föld elnyerésének és megtartásának útját a mózesi Törvény áldozati és tisztasági előírásainak szigorú és aprólékos betartása jelenti, addig Jézusnál nincs szó a fizikai tisztaságról és annak megtartásának részletezéséről, hanem az ugyancsak a törvényen alapuló erkölcsi követelmények betartásáról.²²

Pál már nem idézi tételesen a törvényt, amikor a „mennyeek országá” elnyeréséről beszél. Az ószövetségi helyek idézése nélkül ad felsorolást azokról a bűnökről, amelyek elkövetése lehetetlenné teszi a belépést. Mindenki számára elérhető útról szolgál gyakorlati útmutatással, amikor a kerülendő bűnökről beszél, pozitív megfogalmazást adva a követelményekről. Nem beszél sem áldozati szertartásokról, sem rituális tisztaságról – a bejutás egyedüli mércéje bizonyos erkölcsi vétségek kerülése. Pál rendszerének alapja ugyanúgy az ószövetségi törvény, mint ahogyan a Templomtekercs vagy a Hegyi beszédé, azonban tételesen nem utal már erre – bizonyára hallgatóságának kulturális háttere miatt sem.

3. A rituális tisztaság rendszere

Pál inkább csak alkalomszerűen, egy-egy esettel kapcsolatban említi a rituális tisztaság kérdéseit. A rituális tisztaság bonyolult rendszerének megfogalmazása a mózesi Törvényben található. Ez a rendszer a korabeli zsidó kultúra alapvető meghatározója volt (és maradt azóta is a zsidóságban). Az emberek nyelvi, etnikai, kulturális, vallási csoportokhoz való tartozását szabályok határozzák meg, amelyek a csoport tagjai által ismert ismereteken, elfogadott rendszeres gyakorlaton és közösen vallott eszméken alapulhatnak. A rituális tisztaság rendszere ilyen, csoportot meghatározó rendszer. Számos népcsoport, kultúra ismeri: a mai világban India a legismertebb a csoportok megkülönböztetésének rituális tisztaság alapuló rendszeréről.²³ Hasonló alapú rendszer ismerhető fel az iráni

²¹ Végleges megfogalmazása legkésőbb a Kr. e. 1. sz. közepe

²² A Templomtekercs ugyancsak ismer erkölcsi követelményeket, ezek köre azonban szűkebb az Újszövetségben említettekénél. Azonkívül a szövegben az alapvető követelményt a rituális (fizikai) tisztaság megőrzése jelenti.

²³ A rendszert bemutató klasszikus munka L. Dumont, *Homo hierarchicus. The Caste System and Its Implications. Complete Revised English Edition*, The University of Chicago Press, Chicago 1980.

zoroasztriánus vallásban, és a rituális tisztaság elvén alapuló szabályok valószínűleg nem voltak ismeretlenek az ókori Szíria kultúrájában sem. A rendszerek alapja az emberi test és az azzal kapcsolatos életjelenségek mint jelzők. Az emberi kultúrák mind különbözőképpen hasznosítják az emberi testet a társadalom szimbolizálására, még ha egyes kultúrák látszólag ignorálják is ezt.²⁴ A szoros összefüggést a test-szimbolizmus, a tisztátalansággal kapcsolatos hiedelmek valamint egy adott társadalom természete között M. Douglas angol antropológus fogalmazta meg: a test fizikai határaival való törődés nyugtalanságot fejez ki a társadalmi határokkal kapcsolatban. Ha egy társadalom igyekszik kontrollálni a fizikai testet, akkor majdnem bizonyos, hogy csoport-tisztaságát és identitását igyekszik ellenőrizni és meghatározni. Bármely csoport, amely etnikai/csoport-identitását meg kívánja őrizni, határokat állít a kívülállókval való közlekedésben. A fenti rendszer elnyomatás és etnikai és vallási közösség fizikai veszélyeztetettsége közepette alakult szabályrendszerre.²⁵ Voltaképpen ugyane jelenségről tanúskodnak a Leviticus tisztasági szabályai és a Pentateuchus papi kódexének más helyein megfogalmazott követelmények is. Ezek végleges megfogalmazása és rendszerezése a diaszpórában szétszórtan, illetve a saját területén is kevert kultúrában élő zsidóságnak készült. A rituális tisztaság szabályainak rendszerszerű kialakítása a diaszpórában és a kevert közegben élő csoportok gyakorlatára jellemző tipikus jelenség, akárcsak az endogámia, amelyekkel a csoport saját önazonosságát igyekezett megőrizni. Az ókori zsidó (akárcsak a jelenkori ortodox zsidó) étkezési tabuk arra szolgáltak, hogy elválasszák és megkülönböztessék a zsidókat pogány szomszédaiktól.²⁶

A zsidó tisztasági rendszer legjobban talán egy „bemenő” és „kimenő” rész által alkotott rendszerként jellemezhető

- a) „bemenő” rész, a test (fel)építésével és fenntartásával kapcsolatos (étkezés, egyedfenntartás)
- b) „kimenő” rész, a test dezintegrálódásával járó jelenségek (test távozó, leváló részei, halál)

²⁴ Egyes társadalmak sokat törődnek pl. a halállal és annak rituális elkerülésével, míg mások nem fordítanak ezekre figyelmet. Ugyanakkor a jobb-bal rendszer majdnem univerzális érvényű az emberi társadalmakban. A legtöbb kultúra félelmetesnek tekint egyes élettani folyamatokat (pl. a menstruáció), és kidolgozott szabályrendszert hoz létre az érintett személyekkel való kapcsolatok kezelésére.

²⁵ M. Douglas, *Purity and Danger, Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*, London: Routledge & Kegan Paul 1966; 2002.

²⁶ Douglas egy másik könyvében ír arról, hogyan túlozzák el Angliában az ír bevándorlók az étkezési előírások betartását (pl. a pénteki hústiltalom) mint római katolikus identitásuk jelzőjét, ld. M. Douglas, *Natural symbols: Explorations in Cosmology*, Pelican Books, London 1973 Routledge, London 1996, 37–38.

A „bemenő” részt az ételtörvények szabályozzák. Nem minden állat húsa fogyasztható, csak azoké, amelyeket tisztának minősítettek. A rendszerezés leg-részletesebb listája Lev 11-ben olvasható.²⁷ A fogyasztható állatok levágása is szabályozott: az állat lelkét, életerejét hordozó vér fogyasztása tilos, ezt levágáskor a földre kell folynatni; ugyanezen okból tilos az állatot megfojtani.²⁸

A „kimenő” oldalhoz tartozó elemek: a testet elhagyó vér (menstruáció is); a nemi szervekből eredő (kóros) folyás (*záb*) (Lev 15); a „lepra” (*cára'at*) (Lev 13–14); végül pedig a legsúlyosabb eset, a halotti tisztátalanság (Num 19).²⁹ A tisztátalannak minősített állatok tetemei is szennyezőnek minősülnek (Lev 11). A tiszta állapot visszanyerése több lépcsős folyamat: a tényleges fizikai megtisztulást egy pap igazolja, ezt esetenként megszabott idő elteltével végzett megtisztító rituálé (fürdés, ruha kimosása), esetenként áldozat (madáráldozat) is követi.³⁰

A rendszer elemeit számos ószövetségi hely – közöttük elbeszélő és prófétai források említik. Nagyobb összefoglaló a papi szerkesztői művön belül önálló egységet alkotó Szentség törvénye (Lev 17–26). Nevét a gyakorta ismétlődő formuláról kapta: „Szentek legyetek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok”. A törvény tehát a kultikus és az etikai tisztaság értelmében megszentelődést követel meg a néptől, olyan állapotot, amelyben közeledhetnek Istenükhöz, akinek a szentség az alapvető és lényegi tulajdonsága. A tiszta-tisztátalan megkülönböztetésének azonban csak egy másik rendszerben, a szent és profán megkülönböztetésének rendszerében van értelme: a világban közönséges és gyakori okok folytán megjelenő tisztátalan azért kerülendő és eltávolítandó, mivel a jelenléte sérti a „szent”-et. A szent kategóriájába a tér és az idő bizonyos szegmensei tartoznak (előbbire példa a Templom területe, utóbbira a szombat és az ünnepek). Ezeket tilos megsérteni tisztátalansággal.³¹

²⁷ Ennek a listának a rendszerén alapul a Gen 6–9 vízözön-történetében többször említett rendszer, amely tiszta és tisztátalan állatokról beszél; előbbiekből 7Í7 párat, utóbbiakból egy-egy párat visz be Noé a bárkába, ld. Gen 6:19–20; 7:2–3, 8–9.

²⁸ Ezek az előírások nem a Leviticusban, hanem a vízözön után Noénak adott parancsok között olvashatók, ld. Gen 9:3–7.

²⁹ A Leviticus 11–15 és Num 19-ben olvasható átfogó szabályozások mellett a tisztátalanságokat több más helyen, különösen a papi szerkesztői rétegben (P) említik.

³⁰ Pl. Lev 11:24–28; 31–40; 12:1–8.

³¹ A fizikai tisztátalanságok közös jellemzője ugyanis, hogy terjednek, hatnak környezetükre. Érintéssel, különböző anyagokkal (folyadék, levegő, porózus anyag) keveredve, illetve érintkezve beszennyezik környezetüket, és sértik a „szent” szféráit. Szent és profán, tiszta és tisztátalan kategóriáinak interakciói együttesen bonyolult szabályrendszert eredményeznek, amelyben különféle értelmezési módok lehetségesek. A rabbinikus halála ezeket a mindennapi gyakorlat alapján létrejött eseteket magyarázza. A tisztasággal

A tisztátalanságok azonban nem csak fizikaiak lehetnek. Az **etikai** tisztátalanságok ugyanúgy részei az ószövetségi rendszernek, még ha nem is található az előbbihez hasonló rendszerező kifejtésük; jelen vannak a törvénykező, de főként a prófétai és elbeszélő művekben, különböző, bekövetkezett büntetések okait jelölve meg az említett tisztátalanságokban.³² Az etikai tisztátalanságok rendszere bizonyos párhuzamosságot mutat a fizikai tisztátalanságokéval, de körük azokénál bővebb. Tisztátalan (és tisztátalanná teszi a földet) a véröntás; a 'paráznaság' (*zenut*), azaz a nemi kapcsolatokat illető bibliai tilalmak bármelyikének megsértése (ezen belül kiemelten is a házasságtörés);³³ a bálványimádás (sőt, az erre csábítás szándéka is); a mágia (pontosabban annak bizonyos formái), a tartós tisztátalanság eltérése (éjszakára a szabadban hagyott holttest; lakott helyhez túl közeli temető); a testjelek (bevagdosás, tetoválás stb.); a megvesztegetés; a különböző kategóriák keverése (Deut 22:5, 9–11).³⁴ Számos ószövetségi elbeszélés központi problémáját alkotja egy-egy etikai tisztátalansággal kapcsolatos kérdés. Dávid Batsebával történt házasságtörése mögött ott az ószövetségi törvény.³⁵ A trónkövetelők Dávid családjából valamennyien a „paráznaság” (*zenut*) bűnét követik el, majd buknak el ezt követően.³⁶ A júdai királyságban élt történetíró szerint az északi (izraeli) királyság népe fogságba vitelenek fő oka az ottani kultusz folyamatosan gyakorolt helytelen formája.³⁷

A tisztátalanságok rossz következménye lehetett a démonok támadása. A démonok az ókori világkép szerves részét képezték. A démonokat tartották az embereket ért fizikai rossz (betegségek és természeti csapások) közvetlen okozóinak; a démonoknak legkönnyebben valamilyen tisztátalanság (fizikai vagy

kapcsolatos legkorábbi magyarázatok a qumráni közösség könyvtárában fennmaradt szövegekben olvashatók. Az egyes vallási csoportok a magyarázat más-más rendszereit hozták létre; mindegyik csoport magának tulajdonította a helyes magyarázat jogát.

³² Az Ószövetség elbeszélő, prófétai és lírai részeiben alapvetően ez a szemlélet nyilvánul meg, számos példát adva a tisztátalanság okozta bűnökre mint későbbi büntetés forrásaira.

³³ Külön eset: az elvált, majd ismét férjhez ment nő házassága az első férjjel (Deut 24:1–4).

³⁴ A qumráni szövegek – különösen a Templomtekercs – mindezeknek külön részletezését adja, újabb eseteket adva a meglevőkhöz, és kiterjesztve a tisztátalanság fogalmát; pl. az irat szerint az ételtörvények megsértése is tisztátalanságot eredményez, ld. 11QTS XLVIII.6–7, vö. Lev 11:44–45.

³⁵ Törvényi részben a házasságtörés büntetése *kárárt*, azaz a bűnös kiirtása, utódok nélküli pusztulása.

³⁶ Amnon, a saját húgán elkövetett erőszak miatt, Absalom bosszújától (2Sám 13); Absalom, apja ágyasainak birtoklása után (2Sám 16:20–23); Adonija, miután apja ágyasát kérte magának feleségül (1Kir 2:13–28).

³⁷ Vö. 2Kir 17:7–23, különösen 21–23.

etikai; bűn) okán volt kiszolgáltatva az ember. Ez a szemlélet nem volt egyedi; a bűnt tartották Mezopotámiában is a démoni támadások és végső soron a betegségek ősokei. Ezt a szemléletet tükrözi az Újszövetség is: „Ne vétkezzél többet, hogy rosszabbul ne járj” – mondja Jézus a Bethesda-fürdőben meggyógyított bégának (Jn 5:1–15).³⁸ A tisztaság fenntartása tehát nem önmagáért való volt; motiválta azt a démoni hatások és betegségek, csapások kivédése is.

4. Jézus és a zsidó tisztasági rendszer

Jézus, aki zsidó környezetben zsidóként működött, maga is többször került vitába környezetével – főként a farizeusokkal – a tisztasági szabályok betartását illetően: vádolják a szombati napon folytatott böngészés miatt, az ugyancsak szombati gyógyítások miatt, és az étkezés előtti rituális kézmosás hiányáért (Lk 6:1–5; Lk 6:6–11; Mk 7:1–9). Ezek a viták egyben a zsidó csoportok törvényértelmezési különbségeit tükrözik.³⁹ Jézus az etikai tisztaság kérdéseiben is jogvitákba bocsátkozott: „Mindaz, aki elbocsátja feleségét és mást vesz el, házasságot tör; és aki férjétől elbocsátott nőt vesz el, szintén házasságot tör” (Lk 16:18; Mt 19:3–9).

Jézus gyógyításait⁴⁰ a rituális tisztaság kategóriáinak fényében nézve megállapítható, hogy szinte valamennyi gyógyítása kapcsolatos a tisztátalansággal, mert vagy valamely „tisztátalan lélek” kiűzését jelenti (betegség megnevezésével vagy anélkül), vagy pedig a betegség, amelyet meggyógyított, egyben tisztátalanságot is okozott. Néhány példa az elsőre: tisztátalan lélektől megszűntek csoportjából úzi ki szavával a démonokat (Lk 4:31–37); Mária Magdolnából hét

³⁸ A tanítványok kérdése a vakon születettel kapcsolatban – „Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született?” hasonlóképpen összekapcsolja a bűnt és betegséget, ld. Jn 9:1–12:34.

³⁹ A szombati munkavégzés értelmezésével kapcsolatban nem az a kérdés, szabad-e munkát végezni szombaton, hanem az, hogy mi minősül munkának? Az eredeti ószövetségi tilalom a kemény fizikai munkára vonatkozik. Jézus a gyógyítást és böngészést nem tekinti munkának – másrészt a gyógyítások az emberért vannak, és ez előbbre való a törvény betűjénél. Az étkezés előtti kézmosást nem írja elő a törvény; viszont láthatólag elterjedt farizeus szokás volt a korban. A farizeusok étkezési közösségeket alkottak (Lk 14:15–24), és nem étkeztek együtt általuk rituálisan tisztátalannak tartott személyekkel, „vámossokkal és bűnösökkel”. Böjtöltek, és ezt másoktól is megkövetelték (Lk 5:33–39; v.ö. Lk 18:12).

⁴⁰ Gyógyításról mint exorcizmusról ld. G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT) II.54; G.H. Twelftree, „In the Name of Jesus”. *Exorcism among Early Christians*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007.

ördögöt űz ki (Lk 8:2); a geraszai megszállottból a Legio nevő, tisztátalan lelket űzi ki szavával (Lk 8:26–39). Péter anyósának meggyógyítása a láztól (Lk 4:38–41) nem említ démont; nagyszámú ráolvasás tanúsága szerint azonban ismeretes, hogy ebben a kultúrában a lázat is a testben működő szellem, démon hatásának tulajdonították. Jézus tisztátalanságot okozó betegségeket szüntet meg, amikor érintésével meggyógyítja a vérzésben szenvedő nőt (Lk 8:43–48).⁴¹ Ugyancsak érintéssel gyógyít meg egy leprást, akit ezt követően a paphoz küld, hogy a törvényben előírt ellenőrzést és tisztulási rituálét elvégezze (Mt 8:1–4, Lk 5:12–16). Jézus halottakat feltámasztó csodái a halotti tisztátalanság fölötti hatalmát dokumentálják: a naimi ifjú (Lk 7:11–17); Jairus lánya (Lk 8:40–56);⁴² és különösen Lázáré, ahol az elbeszélés hangsúlyozza, hogy a test már bomlik (Jn 11:1–44), valamennyi a halotti tisztátalanság fölött aratott győzelem. Két olyan betegségtípus is van, amelyek nem szerepelnek a tisztátalanságok ószövetségi listáin: a bénaság⁴³, valamint a vakság.⁴⁴ Ugyanakkor ismeretes, hogy Jézus korában volt olyan csoport, amely ezeket az állapotokat tisztátalannak tartotta. A qumráni Templomtekercs tanúsága szerint vak és béna nem léphettek a Szentély „szent” területére, tisztátalanságuk okán.⁴⁵ Etikai tisztátalanság megszüntetésére is van példa az evangéliumokban, mint pl. a házasságtörő asszony esete, akinek Jézus elengedi bűnét (Jn 8:1–11).

Jézus működése során több ízben hangoztatja, hogy ő nem a törvény megszüntetője, hanem annak beteljesítője, tökéletessé tevője: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy megszüntessem a törvényt vagy a prófétákat... hanem, hogy tökéletessé tegyem” (Mt 5:17). A csodáknak a háttérül szolgáló zsidó tisztasági rendszer ismeretében nagyon is speciális jelentésük van, és végső soron a fizikai tisztátalanságoktól való megszabadulást és bizonyos ószövetségi jóvendölések igazolását példázzák. A gyógyítás-történetek azt az üzenetet közlik, hogy Jézusnak hatalma van a tartós tisztátalanságok fölött is, személyének szentsége és az azzal való érintkezés (fizikailag vagy szóban) eltávolítja a tisztátalant, és szám-

⁴¹ A nő tisztátalansága sorolható a *záb* kategóriába vagy a vér mint tisztátalanná tevő kategóriába. Ez a beszámoló tudósít a gyógyítás folyamatáról is: Jézus – aki nem tud a nő érintéséről, hiszen az hátulról érinti meg a ruháját – „érezte, hogy erő megy ki belőle”.

⁴² érintés, kezét megfogja

⁴³ Pl. a kafarnaumi béna (Mk 2:1–12), vagy a kafarnaumi százados szolgája (Mt 8:5–13; Lk 7:1–10; Lk 5:17–26), Mindkét helyen szóval; Máténál „Menj, legyen úgy mint hitted”, Lukácsnál: „bocsánatot nyertek bűneid”.

⁴⁴ vakok gyógyítása (Mt 9:27–31).

⁴⁵ Ugyanígy (bizonyos) idegen etnikumok is. Jézus és a nem-zsidók: sosem mondja, hogy tisztátalanok; római katonák hozzátartozóinak gyógyítása. Idegenek gyógyítása: zsidó-nemzsidó közötti tisztasági határt eltörli (mózesi törvényben tulajdonképp nincs is).

úzi azt egy másik szférába. Gyógyító hatalmát átadja utódainak, a tizenkettőnek, akiknek „erőt (*dünamisz*) és hatalmat ad... az ördögök (*daimóna*) fölött és a betegségek gyógyítására” (Lk 9:1). Az étkezési tisztaság kérdésével kapcsolatos összefoglaló véleménye „az igazi tisztaság” megfogalmazása: „Nem az szennyezi be az embert, ami a szájába kerül, hanem ami elhagyja a száját, az szennyezi be az embert.” (Mt 15:11) – vagyis az embernek nem a „bemenő” rendszerrel kapcsolatos ételek tisztaságára, hanem a „kimenő” rendszerrel kapcsolatos beszédre, és az ezzel elkövetett etikai vétségekre, bűnökre kell a figyelmét fordítania.

Az ételtörvényekkel kapcsolatban utóbb Péter az, aki a tanítványok közül kinyilatkoztatást közvetít, konkrét példával erősítve meg Jézus előbbi szavait. Joppei tartózkodásakor a tetőn imádkozó apostol, őszinte megdöbbenésére a megnyíló égből aláereszkedő lepedőfélét lát, benne mindenféle négy lábú, csúszómászó és égi madár. „Rajta, Péter, öld le és edd meg” – szólítja meg egy hang, majd ugyanez a hang közli a habozó Péterrel, hogy ezeket Isten tisztává tette, és „Amit az Isten tisztává tett, azt te ne tartsd tisztátalannak” (a kinyilatkoztatás háromszor ismétlődik). A lepedő-látomás tehát a teljes „bemenő rendszer” beemelését jelenti a tiszta kategóriájába (ApCsel 10:9–16).

Az étkezési előírások és körülmetélés megtartásának kérdései vitatottak voltak az első közösségekben. Pál első térítő útja után is vita támad az antiokhiai közösségben a megtérők körülmetélésének kötelezettségéről, amely a Júdából származó hívek szerint kötelező volt az újonnan csatlakozók számára (ApCsel 15:6–12). Az ezt követően összehívott jeruzsálemi zsinatban a farizeusok is az előbbi nézetet képviselik. Végül, Péter, Pál és Barnabás érvelésének nyomán a zsinat úgy határoz a pogány betérőkről, hogy azok számára a körülmetélkedés nem kötelező, a mózesi ételtörvényekből pedig csak a vér fogyasztásának tilalmát kell betartaniuk, továbbá nem fogyaszthatnak az előírásoknak nem megfelelően levágott állatok („fojtott állatok”) húsból. A további tilalmak erkölcsi jellegűek: kötelesek a mózesi törvény szexualitást illető parancsait, valamint az idegen istenek tiszteletét tiltó parancsait betartani (ApCsel 15:19–21; vö. Gal 2).

5. Vádak Pál ellen

Harmadik térítő útjáról hazatérve Pál vádakkal szembesül Jeruzsálemben. Az ezredes előtt (?) elhangzott vádak szerint a megtérő zsidókat a mózesi törvény elhagyására bíztatja (ApCsel 21:17–26), az ázsiai zsidók vádja ellene, hogy „ez az ember mindenütt a nép, a törvény és a szent hely ellen tanít. Még pogányokat is hozott a templomba, és megfertőzte ezt a szent helyet” (ApCsel 21:28), ezért halálbüntetést kérnek rá. Pál védekezése a főtanács előtt viszont nem a tisztasággal kapcsolatos (ilyen vád egyébként itt nem is hangzik el

ellene). „A halottak feltámadásába vetett hitem miatt állok a főtanács előtt” – mondja magáról (ApCsel 23:6), és ez a védekezés a főtanács farizeus tagjai számára is elfogadható. A kihallgatásról utólag Lüsziász ezredes is így nyilatkozik: „Úgy vettem észre, hogy törvényük vitás pontjaival kapcsolatban vádolják, de nincs semmi bűne, ami miatt halált vagy bilincset érdemelne” (ApCsel 23:30). A Felix előtt elhangzott vádak közt szerepel, hogy „a názáretiek felekezetének is ő áll az élén” (ApCsel 24:5), és hogy „a templomot is meg akarta szentségteleníteni” (ApCsel 24:6). Utóbbi vád a szentély tisztaságával kapcsolatos, de ellenfelei semmi konkrétumot nem állítanak ellene, és Pál védekezése is erre a hiányra utal: „Sem a templomban, sem a zsinagógában nem láttak úgy, hogy valakivel vitakoztam vagy csődületet okoztam volna, de még a városban sem. Atyáim Istenének a szerint a tanítás szerint szolgálók, amelyet ők eretnekségnek mondanak, de hiszek mindabban, ami a törvényben és a próféták könyvében meg van írva” (ApCsel 24:12–14). A továbbiakban ismét a halottak feltámadásába vetett hitét hangsúlyozza, mint a vádak háttérét (ApCsel 24:15–21). A Felix és utóda, Portius Festus alatti több mint két éves fogva tartása alatt sem merül fel konkrét, bizonyítható vád ellene a tisztasági szabályokkal, de más szabályokkal kapcsolatban sem (ApCsel 25:7).⁴⁶ Agrippa király előtt „a maga védelmére” beszélő Pál megismétli, hogy betartotta a törvényt, „vallásunk legszigorúbb felekezete szerint éltem mint farizeus”, és hogy a halottak feltámadása miatti hite miatt vádolják (26:1–8). Pál egyébként nemcsak beszélt a törvények megtartásáról, hanem ő maga be is tartotta azokat. Perét megelőzően Jeruzsálembé érkezve elvégezte a tisztulási szertartást, ezt a templomban bejelentette és áldozatot mutatott be (ApCsel 21:17–26).

6. Pál és a tisztasági rendszer

Pál viszonyulását a tisztasági rendszerhez az határozta meg, kiről volt szó. A saját gyakorlatát illetően valóban nem érhetette kifogás. Magát farizeusnak mondta, többször is. „Farizeus vagyok... a feltámadás miatt vádoltak be”, mondta a főtanács előtt (ApCsel 23:6), és Agrippa király előtt is szigorú farizeusnak vallotta magát (ApCsel 26:1). Farizeussága tanultságot jelentett, és egy bizonyos csoport vallási gyakorlatának, rituális tisztasági rendszerének elfogadását. Bizonyos, hogy a farizeusok szerte az országban élő csoportjainak felfo-

⁴⁶ Festus a következőképpen számol be Agrippa királynak: „Amikor a vádlói előálltak, semmi olyan vádat nem hoztak föl ellene, amit bűnnek minősíthettem volna. Csak vallásukkal kapcsolatban volt vele valami vitájuk, meg egy bizonyos halott Jézust illetően, akiről Pál azt állította, hogy él; ezzel hozakodtak elő. Ezekben a vitapontokban nem tudtam eligazodni” (25:18–20). Hasonlóan nem tudta értelmezni a Pál elleni vádakot korábban Gallio proconsul, Achaia helytartója sem, ld. ApCsel 18:12–17.

gása és gyakorlata között voltak különbségek, és ezzel kapcsolatban lehettek viták is köztük. A farizeusok „véleményformáló csoport” voltak, a zsinagógákban elhangzott törvény-értelmezéseiket és gyakorlatukat sokan követték. Pál is bárhol, ahol megfordult, tanított a helybeli zsinagógában.⁴⁷

Más elvet képviselt a zsidó megtérő tanítványokkal kapcsolatban. Erre csak alkalmankénti példák akadnak: a kis-ázsiai Lisztrában tanítványa lesz Timóteus, akinek anyja hívő zsidó, de apja görög. Pál „a környékbeli zsidókra való tekintettel” körülmetélteti Timóteust (ApCsel 16:1–3). Az eset háttere, hogy az ottani közösség nyilván zsidónak tartotta Timóteust, és Pál nem sértette meg a közösségi rendet, kötelezte zsidó tanítványát a mózesi törvény körülmetélést előíró parancsának megtartására.

Ugyancsak más volt az elve a görögök közül jövő pogány-keresztényekkel szemben. Ő maga pontosan tisztában volt a zsidó tisztasági rendszer értelmével és értékeivel – de más dolgokkal is, mindenekelőtt a változással is, amit Jézus hozott csodáival, vagyis hogy hatalma volt a tisztátalanságok és a bűn fölött, és megszüntette azokat.⁴⁸ Nem tudni, erről mit mondott – mondott-e valamit – hallgatóságának, akik jórészt görögökből álltak, és akik sem a zsidó tisztasági rendszert, sem az abban beállt változásokat nem ismerték. Pál láthatóan irrelevánsnak tekintette velük kapcsolatban a fizikai tisztátalanságok rendszerének előírásait, őket úgy tekinthette mint akik egy, a fizikai tisztátalanságoktól megtisztított világban éltek. „Mindent ehetek” – írja korinthuszi híveinek (1Kor 10:25). Összefoglalva tehát: ahogyan a zsidó tisztasági rendszer is külön kategóriáknak tekinti és különböző követelményekkel lép fel a laikusokkal, a papi csoportokkal, valamint a főpappal szemben a tisztasági előírások szempontjából, ugyanúgy Pál is három külön kategóriába sorolta a keresztény megtérőket: zsidóságban nevelkedett (önmaga, a farizeus), diaszpóra-zsidók, és pogány megtérők, és differenciáltan követelte meg velük szemben a mózesi törvény megtartását.

Mindez érthetőbb Pál antropológiája fényében, amely elsősorban leveleiben bontakozik ki, ott, ahol az embert Isten templomának mondja (1Kor 3:16) (ezzel szinonim a másik hely, ahol a testet mint a Szentlélek templomát említi (1Kor 6:19)).⁴⁹ Ahogyan szent a Templom, úgy szentek a Krisztus-követők is. Az embernek nemcsak érzéki (*szóma pszükhikon*), hanem szellemi teste (*szóma pneuma-*

⁴⁷ Így például a thesszalonikéi zsinagógában is, ahol három szombaton keresztül beszélt az Írásokról, ld. ApCsel 17:1–3.

⁴⁸ Pál halákai rendszeréről ld. H. K. Harrington, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

⁴⁹ Jerome Murphy-O'Connor, *Becoming human together the pastoral anthropology of St. Paul*, Michael Glazier – The Liturgical Press, Wilmington – Delaware 1982 (Good News Studies 2); 2009.

tikon) is van (1Kor 15:44–45). A követőket „szentek”-nek (*hagioi*) nevezi (pl. 2Kor 9:1), akik szent (*hagiosz*) csókkal köszöntik egymást (2Kor 13:12). Fizikai létünk nem döntően meghatározó, hiszen „e testben vándorként élünk” – mondja (2Kor 5:6). Ebben a kontextusban a rituális tisztasági előírások egyszerűen jelentésüket veszítik. Ezért élvez a Hit elsőbbséget a Törvénnyel szemben (Gal 3). A Törvény jelentőségét Pál a következőképpen értékeli (majd kétezer évvel a kulturális antropológia feltalálása előtt): „Mielőtt a hit elérkezett, a Törvény fogott össze és őrzött meg minket a hitnek...” (Gal 3:23). Most azonban: „mi mindnyájan Isten gyermekei vagyunk” (Gal 3:28).

Pál apostol ellenfelei

Joggal feltételezhető, hogy Pál apostol számára ellenfeleivel való konfliktusa nemcsak teológiaiilag, hanem emberileg is sok gondot okozott. E probléma figyelembevételével nélkül levelei sem volnának érthetőek. Ez a legrégebbi páli levélre, az első Tesszaloniki levélre még nem jellemző. Különösképpen megmutatkozik az ellenfeleivel való összeütközés a Galata, a második Korintusi, valamint a Filippi levélben. Sőt, arra következtethetünk, hogy ezek a levelek az ellenfelek provokációja nélkül egyáltalán nem jöttek volna létre.¹

Amikor erről a jelenségről tárgyalunk, először is azt kell gondolnunk, hogy nem kívülről jött ellenfelekről van szó. Jóllehet Pál nem kevés helyen említi azt az ellenállást, amely őt kívülről érte, különösen zsidó részről. „Akadályoznak minket a pogányoknak szóló igehirdetésben” (1 Tessz 2,16). A harmadik Jeruzsálemi útjával kapcsolatban életét is félti (Róm 15,31). A Római levél tekinthető úgy, mint egy *dialogus cum Judaeo* (U. Wilckens). Mindezzel azonban most nem kell foglalkoznunk. Pálnak sokkal inkább a keresztény közösségekben támadnak ellenfelei. Ez legalább annyira nyomasztó, mint amennyire érdekes jelenség, amely részünkről fokozott figyelmet kíván. A konfliktus a páli evangéliumot és – ezzel szoros összefüggésben – apostoli és misszionáriusi személyét érinti. A teológusok vitája már ebben a legkorábbi állapotban megjelenik. Aki ezt a vitát ócska teológus-perpatvarnak szeretné tekinteni, az figyelmen kívül hagyja azokat a komoly szándékokat, amelyek azt áthatják. Egyesek ugyan talán azt kívánnák, hogy a vitát barátságos eszközökkel oldották volna meg, vagy olyan elképzelésekkel állnak elő, hogy talán az apostoli korban testvéribb módon érintkeztek egymással. Egy túlságosan idealizált kép az ősegyházról nem felel meg a valós viszonyoknak. Mindenesetre Pál ezekben a vitákban úgy állt ki, mint aki hajthatatlansággal és olykor éles nyelvvel védelmezi ügyét. Ez az evangélium ügye. Legalábbis ő ezt mindig így látta.

Az ügy, amiről itt szó van, még nem válósult meg, ha olyan olykor-olykor megjelenő kritikai megjegyzéseket olvashatunk, amilyeneket Pál némely mellette működő misszionáriusra vonatkoztat. Ilyenekről – sőt sokakról – mondja,

¹ Ha számolunk a 2Kor és Fil levélredakciójával is, akkor különösen 2Kor 10–13 (négy fejezetes levél) és a Fil 3-ra kell gondolni.

hogy Isten szavával nyerésszédnek (2Kor 2,17).² Azok mellett, akik Krisztust szeretetből hirdetik, vannak mások is, akik ezt haszonlesésből, nem tisztességesen, valamilyen ürüggyel teszik (Fil 1,16–18). Ebben a konkrét esetben az efezusi közösségben – ahol ő éppen fogságban van – működő prédikátorokra utal, akik tőle, mint bebörtönzöttől eltávolodtak. Azt is kifogásolja, hogy néhányan ajánlóleveleket használnak, amelyeket nyilván egy másik közösségben kaptak (2Kor 3,1). De ez valódi ellenfelei módszerével szolgálhatott. Ezért szembefordítja velük, hogy az ő ajánlólevele az általa Korintusban alapított közösség, amelyikbe azok megpróbálnak behatolni: „A mi levelünk ti vagytok, beírva a szívünkbe, olvassa és megérti minden ember.” (3,2)

Más helyen is szembetűnik a valódi ellentét észrevehető éle, vagyis:

„Csodálkozom, hogy attól, aki Krisztus kegyelme által meghívott titeket, ilyen hamar más evangéliumhoz pártoltok, jóllehet nincs más. Vannak olyanok, akik megzavarnak titeket, és el akarják fordítani Krisztus evangéliumát. De ha akár mi, akár egy mennyei angyal más evangéliumot hirdetne nektek, mint amit mi hirdettünk: átkozott legyen!” (Gal 1,6–8). Vagy: „Ha ugyanis valaki jönne, és más Jézust hirdetne, mint akit mi hirdettünk, vagy más lelket fogadnátok be, mint amit kaptatok, vagy más evangéliumot, mint amit elfogadtatok, szívesen vennétek.” (2Kor 11,4). „Ügyeljete a kutyákra, ügyeljete a hamis munkásokra.” (Fil 3,2).

Sorolhatnánk még a kiválasztott szakaszokat, amelyek világosan beszélnek.

Pálnak az a vádja, hogy ellenfelei más evangéliumot hirdetnek, nagyon súlyos. Ha ezt egy későbbi egyházi helyzet nézőpontjából akarnánk szemlélni, akkor eretnekség vádjával volna azonos. Azonban ezzel a kifejezéssel a korai egyházban óvatosságnak kell lenni. Ugyanis még nem volt általánosan elismert joghatóság, amelynél adott esetben a vitát rendezni lehetett volna.³ Vajon az apostol maga nem volt elegendő tekintély? Na és ki rejtőzött az ellenfelek mögött? Talán ők is igényt támasztanak az apostol címre, amint azt a rájuk alkalmazott főapostol megnevezés (2Kor 11,5; 12,11) sejteti, habár ők egy egészen más apostolfelfogást képviselnek, mint Pál. Köztudott, hogy akkoriban már megvoltak a kezdetei egy kibontakozó hagyománynak, léteztek olyan krisztológiai hitformulák, mint az 1Kor 15,3–5, de vajon mennyire általánosan voltak ezek ismertek? És mindenekelőtt: hogyan kellett volna ezekkel az alapvetőnek tartott hitformulákkal olyan vitákat megoldani, mint azok, amelyekbe Pál keveredett? Ugyan lehet azt mondani, hogy a vita, amellyel foglalkozunk az igaz és hamis, a képviselhető és tovább nem képviselhető tekintetében kiélesedett.

² Az itt használt *καπηλευω* görög szó jelentése a görög papiruszokban és a hétköznapi görögben: zsibárus tevékenységet űzni. Vö. Preisigke-Kießling s.v.

³ Ezt hangsúlyozza Koester, Einführung 551.

Amellett mégis mindig nyitott kérdés marad, ki kerül ki győztesen ebből a vitából.

Amennyiben valaki az ellenfelek szándékát és tetteit szeretné leírni, csakhamar megoldhatatlan nehézségekbe ütközik. Szándékaiknak csak néhány vonása állapítható meg, sok tisztázatlan és ismeretlen marad. Minél tovább haladunk ebben a leírásban, annál inkább feltételezésekre kell szorítkoznunk. Ezt a kutatásokból származó és egymásnak teljesen ellentmondó információk bősége igazolja. Gyakorlatilag a nehézségek elsősorban abból fakadnak, hogy egyáltalán nem áll rendelkezésünkre az ellenfelek közvetlen véleménye. Teljesen Pálra vagyunk utalva. Pál pedig elfogult. Ő egyáltalán nem szólítja meg közvetlenül ellenfeleit.⁴ Mindig csak saját közösségének beszél ellenfeleiről. Az is igen kétséges, hogy a későbbi tévtanokat vissza lehet-e vezetni a páli ellenfelek nézeteire, és hogy ezekben a csirákban észrevehető-e a későbbi kibontakozás?⁵ Az ellentétes pozíció rekonstrukciójánál azt gondolják, hogy az olykor „eretnek-ellenes”. Ez nem játszik szerepet. Kialakíthattak egy hagyományt a zsidóságban, és Pál megismerte azt. Ide sorolhatunk átkozódásokat, mint a kutyák (Fil 3,21), csaló munkatársak, sátán szolgái (2Kor 11,13–15), vagy általános intéseket, hogy óvakodjanak azoktól, akik viszályt és ellenségeskedést szítanak, akik nem Krisztust szolgálják, hanem a gyomrukat, és ügyes és képes beszédekkel félrevezetik az ártatlanok szívét (Róm 16,17k). Hogy Krisztussal szemben ők a hasukat előtérbe helyezik, utalás lehet arra, hogy számukra Krisztus keresztje keveset jelent (vö. Fil 3,19).

Megkísérlünk, különösen a Galata, a második Korintusi és a Filippi levélre alapozva képet alkotni Pál ellenfeleiről. Ami az apostolt mindenekelőtt nyugtalaníthatta, hogy sikerük volt. Ők részben beárnyékolták Pált, és követőket szereztek. Buzgón tevékenykedtek és tekintéllyel léptek fel. Amikor mi a Gal 5,10-ben olvassuk: „Bárki, aki zavart kelt köztetek, viselni fogja ítéletét, bárki legyen”. Ez a „bárki legyen” tekintélyre utal. Az egész megrendülés és megütkezés kifejezésre jut azokban a szinte tehetetlennek ható kérdésekben, hogy ki bővölte el a galatákat (3,1).⁶ Korintusban az ellenfelek számára az tette biztonságba a sikert, hogy a közösségben már meglevő panaszokhoz kapcsolódni tudtak.

Az ellenfelek támadták az apostolt nemcsak evangéliuma miatt, hanem személyében is. Azonban ebben a vonatkozásban különbséget kell tenni a Galata

⁴ Vö. Betz, Gal 40.

⁵ Schlier, Gal 23 kimutat egy vonalat a Galata levél ellenfeleitől, a Kolosszei levélbeli ellenfelein és Elchasai követőin át Kerinthoszig.

⁶ Az itt használatos *Βασκαίλω* szót a görögben szívesen használják a gonosz tekintetet vetni valakire értelemben. Vö. Moulton-Milligan s.v.

és a második Korintusi levél között. Apostolságának és evangéliumának függetlenségéről szóló Gal 1-beli fejtegetéseiből adódik a következtetés, hogy az ellenfelek megpróbálták bebeszélni a galatáknak, hogy Pál sem nem teljes értékű apostol, sem pedig teljes értékű evangéliummal nem rendelkezik. Inkább másodkézből kapta, emberektől tanulta azt. Az utalás arra, hogy ő nem ismerte a földi Jézust, szintén szerepet játszhatott. Valószínűleg az apostoli testületre hivatkoztak, amelyet a maguk felfogásában Pállal szemben állónak értelmeztek.

Korintusban az ellenfelek betolakodók voltak, és Pált személyében támadták. Elsősorban azt rótták fel neki, hogy emberi fellépése gyenge és esetlen. A közösség jelenlétében megalázkodó, távolról azonban nagyon bátor (2Kor 10,1). Levelei nehezek és kemények, amikor azonban jelen van, akkor erélytelen és beszéde panaszos (10,10). Biztosan azért is mondták ezt, hogy fölébe kerekedjenek és megmutassák, hogy ők más, jobb apostolok. Amikor neki ebben az összefüggésben szemére vetették, hogy „test szerint” él (10,2), valószínűleg arra utaltak, hogy ő – velük ellentétben – a láthatóvá tett lelki teljhatalomról lemondott.

A különböző áramlatok arra ösztönöznék minket, hogy a Galáciában és a Görögországban levő ellenfeleket különböző csoportokba soroljuk. Nem ajánlatos egyetlen szűk összefüggésben szemlélni őket vagy egy antipaulinus egységfrontról beszélni.⁷ Ez a benyomásunk még inkább megerősödik, ha igényeiket és érveiket megvizsgáljuk. Pál Galáciában fellépő ellenfelei – nem kétséges – követelménynek tartották a körülmetélést. Ezért hívja fel Pál nyomatékosan a galaták figyelmét a körülmetélés átvételének következményeire (Gal 5,2k), szarkasztikus és sértő megjegyzéseket is téve (5,12) arra is emlékeztet, hogy a jeruzsálemi testület előjárói Tituszt sem kényszerítették körülmetélkedésre (2,3). Úgy tűnik, az Ábrahám-fiúságnak is igen nagy jelentőséget tulajdonítottak érvelésükben, hogy az ember a körülmetélés által Ábrahám fia, és ezzel együtt azon ígélet örököse lesz, amely szerint a Jézus által kieszközölt messiási áldásban minden népnek része lesz (Gal 3, különösen 29. v.). Az, hogy milyen mértékben magyarázták meg az egyes mózesi törvényeket a galatáknak, nem világos. Az, hogy az aggályos „napár szerinti jámborságra”, a „napok, hónapok, idők és évek” megtartására (4,10) hangsúlyt fektettek volna, eléggé valószínűtlen. Pál ezeket az intéseket valószínűleg a törvény-tartás ironikus körülírásaként akarta érteni, hogy ő egyáltalán a galaták részéről a körülmetélés és törvény átvételét ahhoz a bálványimádáshoz való visszatérésként értelmezte volna, amelyhez korábban kötődtek – hihetetlenül erős érv (4,8k; vö. 3,3). Továbbá nem világos, hogy vajon az ellenfelek az írásmagyarázat egy bizonyos

⁷ Az ellenfelek egységfrontjának elméletét Lütgert alapozta meg: Lütgert, *Freiheitspredigt; uő., Gesetz und Geist*. Az utóbbi időben Schmitthals, *Gnosis c.* művében veszi át ezt az elméletet, de vallástörténetileg új alapokra helyezi. Ő gnóziról beszél.

fajtaját vagy módját használták-e.⁸ Az viszont nyilvánvaló, hogy Pál a hit mellett, melyet Ábrahám példájával világít meg, a keresztény szabadságot is erősen hangsúlyozza: „Krisztus szabadságra hívott meg bennünket” (5,1). A szolgák követik a szabadokat, amint Izmael követte Izsákot (4,29; vö. 4,1kk).⁹

A körülmetélési parancs és az Ábrahámmal történő érvelés egyértelművé teszi, hogy az ellenfelek zsidó-keresztények, és nyilvánvalóan nem zsidók. A törvénnyel szemben a szabadság meggyőző érv. A körülmetélés könnyörtelen parancs a pogány-keresztényekkel szemben. A zsinagóga nem igényelte ezt azoktól a pogányoktól, akik „istenfélőként” akartak csatlakozni hozzá. Mi azt feltételezzük, hogy a galata antipaulinusok jeruzsálemi zsidó-keresztények voltak, leginkább azok, akiket Pál Gal 2,4-ben „belopódzott hamis testvéreknek” nevezett. Természetesen lehettek ezeknek a küldöttei is. Engesztelhetetlen haragot éreztek amiatt, hogy Pál a pogányokat – anélkül, hogy azok előzőleg körülmetélés által zsidóvá lettek volna – teljes jogú tagként felvette a zsinagógába. Számukra a keresztény közösség a zsinagóga egy ága volt és maradt.¹⁰ Pál számára viszont ez az álláspont elfogadhatatlan volt. Számára az evangélium az üdvösség kizárólagos útja. A törvény, mint az üdvösség eszköze, többé szóba sem jöhetett. Aki a pogány-keresztények közül a körülmetélkedés és a törvény átvételét kívánta, eltávolodott az evangélium igazságától (vö. 2,5.14; 5,7).

A Görögországban fellépő antipaulinusok is kívülről jöttek. Ők nem a közösségből – Korintusban talán a Krisztus-pártból – nőttek ki (ehhez ld. 1Kor 1,12).¹¹ Mi abból indulunk ki, hogy a második Korintusi levélben és a Filippi levélben szereplő ellenfelek ugyanazok. Ők is zsidó-keresztények voltak: „Héberek ők? Én is. Izraeliták ők? Én is. Ábrahám ivadékai ők? Én is. Krisztus szolgálói ők? Teljesen esztelenül mondom, én még inkább.” (2Kor 11,22k). Valószínűleg olyan önmeghatározások ezek, amelyekkel magukat dicsőítették. Továbbá – a zsidó szóval ellentétben – az ünnepélyes „héber” szót használják. Pál a Fil 3,5-ben ezt önmagára alkalmazza. Tehát a zsidó-keresztényeknek egy

⁸ Vö. Köster, Einführung 551sköv. A törvény alatt rituális előírások gyűjteményét kell érteni? Ez valószínűtlen. Előnyben részesítették az allegorizálást, amelyet Pál ellenez (4,21k)?

⁹ Ebből nehezen lehet arra a következtetésre jutni, hogy a páli szabadság a galatáknak gondot okozna, és hogy irányelveket igényelnének. Így Betz, Gal 46. Akkor Pál nem önmaga ellen érvelt volna?

¹⁰ Kümmel szerint az ellenfelek törvényhű zsidó-keresztények voltak, Schmithals szerint zsidó-keresztény gnosztikusok, Jewett szerint zélótáktól meggyötört, palesztin zsidó-keresztények, Köster szerint zsidózók, akik sajátos pneumatológiai és kozmológiai frászmagyarázatot alkalmaztak, Mussner szerint zsidózó zsidó-keresztények. Vö. még Mussner, Gal 14–18.

¹¹ Ez a vélemény régebbi exegézisnek felel meg. Ehhez ld. Windisch, 2Kor 23–26.

hellenista típusával van dolgunk. Nem világos, hogy a körülmételést vagy a törvény egy szigorúbb formában való megtartását követelték-e meg? Az apostol szarkasztikus megjegyzéséből, „óvakodjatok a megcsonkítottaktól” (3,2), ez nem derül ki.¹² Sokkal inkább az ő zsidó érdemeik magasztalására vonatkozik ez, amivel szemben Pál ellenük veti, hogy ebben ő sem marad el tőlük. Sőt, amióta Krisztushoz megtért, számára minden veszteség és szemét (3,4–8). Ők testben dicsekednek (2Kor 11,18), a testben bíznak (vö. Fil 3,4).

Amivel a közösségre hatást gyakoroltak, az pneumatikus föllépésük volt. Magával ragadó példáit adták annak, hogy lélekkel elteltek. Ehhez tartozhatott az olcsó hatásvadász beszéd is. Elképzelhetjük, hogy a bölcsességre törekvő korintusiaknak hogy tetszett ez. Ebben a háttérben fogalmazzák meg először szemrehányásukat, hogy Pálnak kontár és gyámoltalan beszédében van minden ereje. Feltehető, hogy különleges, titkos kinyilatkoztatásokra is hivatkoztak, amelyekben részüket volt. Ezoterikus titkos tudás némelyeket képes elbűvölni. A Fil 3,15-ben, ahol – de a 2Kor 12,16-ban is, ahol visszafogottan és némi ellen-szenvvel tudósít – valószínűleg ilyen, közösségben előforduló kinyilatkoztatásokat említ, amire Pál úgy reagált, hogy neki is volt már mennyei kinyilatkoztatásban része. Talán az antipaulinus misszionáriusok képesek voltak csodákat is tenni, azért, hogy bizonyítsák valódi apostolságukat. E lélek-demonstrációk láttán néhány korintusi apostolukra visszaemlékezve csalódottnak mutatkozik (vö. 2Kor 13,3: „Annak bizonyítékát keresitek, hogy Krisztus szól bennem”).

Kétségtelen, hogy ezeknek az embereknek a működése Pál számára keserves csalódást jelentett. Közösségébe tolakodtak be. „Mi nem dicsekszünk mérték-telenül más munkájával” – veti a szemükre (2Kor 10,15). A konfliktust lehetne ezen a személyes szinten feltételezni. Így azonban nem volnánk igazságosak Pálhoz. Ő itt is úgy látta, hogy az evangélium lényegét, vagyis a keresztet árul-ták el. Azzal kell számolnunk, hogy az antipaulinusok tökéletességükben és végtelen önteltségükben Krisztus keresztjét jelentésével együtt elvetették. Talán a földi Jézust ragyogó isteni emberként mutatták be, továbbá csodatetteit rend-kívülséggig fokozva hangsúlyozták. Pál számára azonban a keresztnemcsak az evangélium középpontja, hanem megbonthatatlan kapcsolatot tételez fel a ke-resztt és annak hirdetője között. Ezért az ő apostol-értelmezése más, mint ellen-felelé.¹³ Ők azt szeretnék ha „ő olyan lenne, mint mi” (11,12), ami azt jelenti, hogy az apostol címet ők is követelték maguknak, de az evangélium lényegét figyelmen kívül hagyták, és ennek megfelelően léptek fel. Pál inkább gyenge-

¹² Téves kiindulás lenne a 2Kor ellenfeleit elkülöníteni a Fil levél ellenfeleitől.

¹³ A lélek által mozgatott apostol elképzelésről ld. Csel 13,1–3 és J. Roloff TRE III: 435,3k.

ségét hangsúlyozza, hogy megmutassa, hogy Krisztus ereje a gyengeségében lesz teljessé (12,9). A gyengeség jele annak, hogy Krisztus ereje benne lakik.

Ezt az „eszkatologikus elvárás” érvényesíti, jóllehet még nem látja a célt, de megtesz mindent, hogy egyszer a „mennyei hivatás jutalmát elnyerje” (Fil 3,12-14).

Honnan jöttek az apostol ellenségei Görögországba? Itt is csak feltételezésekkel élhetünk. Palesztinából? Egyiptomból? Olyan misszionáriusok voltak, mint Apolló? Akkor Apolló kilóg a sorból, mivel az ő viszonya Pállal zavartalan volt. Vitathatatlanul meg kell tartani hellenisztikus zsidó-keresztény karakterüket. Ebben különböznek a Galata levél zsidózó zsidó-keresztényeitől. Pál érvrendszerében alapvetően mindkettőt Jézus keresztyéről és feltámadásáról szóló evangéliuma ellenségének tekint. Aki a törvényt, mint a megigazulás útját hirdeti, számára az éppúgy az evangélium igazságát ingatja meg, mint azok, akik apostoli és keresztény életükből a keresztet és a megfeszítettet kihagyják.

Pál ellenfelei bepillantást engednek számunkra az őskeresztény igehirdetés sokféleségébe.

Irodalom

Lütgert, W., *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth* (BFChTh 12/3) Gütersloh 1908.

Lütgert, W., *Gesetz und Geist* (BFChTh 22/6) Gütersloh 1919.

Friedrich, G., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Abraham unser Vater* (Festschrift O. Michael) (AGSU 5) (Leiden Köln 1963) 181-215.

Georgi D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (WMANT 11) (Neukirchen 1964)

Gnilka, J., *Die antipaulinische Mission in Philippi* BZ 9 (1965) 258-276.

Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT 48) (Göttingen, 1965)

Tyson, J.B., *Paul's Opponents in Galatia* NT 10 (1968) 241-254.

Weiss, H.-F. *Paulus und die Häretiker: Eltester, W. (Hrsg.) Christentum und Gnosis* (BZNT 37) (Berlin 1969) 116-132.

Jewett, R., *The Agitators and the Galatian Congregations* NTS (1907/71) 198-206.

Gunther J.J., *St. Paul's Opponents and their Background* (NT.S 35) (Leiden 1973)

Blank, J., *Zum Problem „Häresie und Orthodoxie” im Urchristentums* Dautzenberg, G. u.a. (Hrsg.), *Zur Geschichte des Urchristentums* (QD 87) (Freiburg 1979) 142-160.

Berger, K., *Die impliziten Gegner: Kirche* (Festschrift G. Bornkamm) (Tübingen 1980) 373-400.

Sumney, J.L., *Identifying Paul's Opponents* (JSNT.S 40) (Sheffield 1990).

Fordította: Benyik György és Szatmári Györgyi

Néhány archeológiai adat Pál apostol kronológiájához

Az Apostolok Cselekedetei adatainak kronológiáját sokan kétségbe vonják. Ennek oka elsősorban az, hogy nem tudják összeegyeztetni Pál leveleinek ide vonatkozó utalásaival. Ezek közé tartozik többek között az ún. „apostoli zsinat” elbeszélése a 15. fejezetben. Ugyanakkor annak az elbeszélésnek hitelességét, amikor Korintusban Pál apostolt Gallio prokonzul előtt vádolták (ApCsel 18,12–17) nem vonják kétségbe, pedig kizárólag Lukács beszéli el. Mielőtt erről az elbeszéléstről és a vele kapcsolatos archeológiai leletről tárgyalnánk, röviden foglaljuk össze az Apostolok Cselekedeteivel kapcsolatos legfontosabb tudnivalókat, többek között ennek forrásait.¹

Az Apostolok Cselekedeteinek keletkezése Pál halála utáni 15–20 évre tehető. Ebben az időben Pál apostol vértanúsága közismert volt. Ez is lehet egyik magyarázata annak, hogy Lukács miért nem beszél Pál perének kimeneteléről. Egyszerűen feltételezi, hogy mindenki tudja, mi történt. Pál egy ideig Rómában szabadon működhetett. A politikai fejlemények azonban úgy alakultak Nero uralma idején, hogy a keresztényeket üldözni kezdték. Pál hiába fellebbezett a császárhoz, elvesztette perét, elítélték és kivégezték. Lukács művének fő célja nem is az volt, hogy Pál személyének igazát védje, hanem az, hogy bemutassa, hogyan került át az üdvösségtörténet központja Jeruzsálemből Rómába, és a zsidóktól a pogányokhoz. Könyvével ezt a célt elérte.

Az Apostolok cselekedeteinek szerzője az apostoli egyházzal nemcsak történeteket és tényeket akart közölni, hanem tanítást is adott. Szerzője úgy gondolta, hogy műve minden fontos dolgot előad az apostoli egyházzal: történetét és tanítását egyaránt. Az apostoli levelekre, mint az apostoli tanítás hiteles forrásaira

¹ Robert J. Karris, O.F.M.: *Evangélium Lukács szerint*, 161–164.; Richard J. Dillon: *Az Apostolok Cselekedetei* (229–294.); Joseph A. Fitzmyer, S.J.: *Pál 473–485.*; Joseph A. Fitzmyer, S.J.: *Szent Pál teológiája 553–603.* in *Jeromos Bibliakommentár II–III. Az Újszövetség könyveinek magyarázata.* Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003.; Farkasfalvy Dénes: *Bevezetés az újszövetségi szentírás könyveihez.* Szent István Társulat, Budapest. 101–103; 174–189.; Jerome Murphy–O’Connor: *Pál története*, Európa Könyvkiadó, 2007.

viszont még csak nem is céloz. Valószínűleg ismerte őket, de használatukat és idézésüket szándékosan elkerülte. Lukács nyilván Pál halála után, de még a páli levelek összegyűjtése előtt írta művét. Ugyanakkor tudhatott arról, hogy Pál „szellemi hagyatékát” egyidejűleg más páli tanítványok ún. „másodlagos” páli levelekben akarják összefoglalni. A levelek felhasználása helyett Lukács az ókori történetírás jól ismert eszközához folyamodott. Az Apostolok Cselekedeteiben több beszédet olvasunk, amelyeket a szerző Pál ajkára ad, s ezekben Lukács összefoglalja az apostol tanítását. Ha Lukács az, akinek a hagyomány őt tartja, akkor az ő idejében még nincs újszövetségi kánon, sőt a páli levelek összegyűjtése legfeljebb csak elkezdődött. Ezért Lukácsnak minden oka megvolt rá, hogy maga gondoskodjék minden „fontos dolog” leírásáról. Mindenképpen maga akar elvégezni mindent. Pálról teljes beszámolót ad, életéről és tanításáról egyaránt.

Lukács elbeszélése minden bizonnyal többféle forrásból fakad. Az ún. „*mi részletek*” a szerző saját tapasztalatára kell visszavezetnünk.² Eszerint Lukács az apostol működésének utolsó éveiben volt Pál tanítványa és útítársa. Ez a hagyományos felfogás, amely szerint ezeket a részeket Lukács saját tapasztalataira vezetik vissza. Ennek a véleménynek a hívei azt állítják, hogy minden egyéb elmélet, amely a hagyományos felfogást elveti, abszurd feltételezésekhez vezetne. A „*mi részletek*” mindenképpen egy valóságos útítárstól származnak. Akik azt próbálták állítani, hogy ez nem maga a szerző, hanem másvalaki, akinek naplójegyzeteit a szerző idézetek formájában használja, nagyobb nehézségekbe ütköztek.

Régi hagyomány állítja, hogy Lukács antiochiai származású volt. Ezt egyesek kétségbe vonják, mert nem tudják összeegyeztetni az apostoli zsinat elbeszélését Pál idevágó utalásaival.

Ennek a problémának megoldása az lehet, hogy Lukács a pogánymissziók kezdeteiről első kézből, mint antiochiai keresztény szerezte értesüléseit. Jól ismeri Antiochiát és igen fontosnak tartja annak szerepét a keresztény missziók kibontakozásában. A Pál utalásaival való nehézségekre pedig az lehet a legvalószínűbb megoldás, hogy Lukács ugyan antiochiai volt, de azokban az években, amelyekről Pál a Galata levélben ír, nem tartózkodott Antiochiában, vagy még nem volt keresztény, s ezért annak idején Pált nem ismerte. Ezért a 16. fejezetig másod- vagy harmadkézből kapott töredékes értesülések alapján ír. Egyes dolgokat, főleg kronológiai szempontból az érthetőség és összefüggő elbeszélés céljából átrendez és leegyszerűsít. Erre példa lehet, hogy a jeruzsálemi zsinathoz kapcsolt két döntés két különböző alkalommal történt, és csak Lukács az, aki az események egymásutánját nem ismerve egyidejűvé teszi őket. Ezenkívül óva-

² Benyik György: *Az Újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*, Szeged, 2004. 312–314.; Farkasfalvy, i.m. 189.

kodni kell olyan ítélettől is, amely a Lukács által ábrázolt Pál és a levelekből rekonstruálható apostol teológiai felfogásának különbségeit kiélezi. Ezt láthatjuk abból is, hogy Pál ugyanarról a kérdésről másképpen írt a galatákhhoz, mint a rómaiakhoz. A filippi egyházzal egészen más viszonyban állt, mint a korintusiakkal. Lukács már az öregedő Pált ismerte. Ugyanakkor megállapíthatjuk, hogy Lukács az apostol működésének egészét egységesen és a többi apostollal is nagyobb egyetértésben mutatja be, mint ahogyan az események láncolatán belül bármikor is megvolt. Éppen ezért is Lukács látásmódját nem zárhatjuk ki, amikor Pál életének vagy tanításának bármelyik részletét elemezzük.³

Összefoglalva állíthatjuk, hogy Lukács bizonyára értékes, de nem minden részletben egyformán részletes és pontos adatokra támaszkodva írta meg művét. A levelek és az Apostolok Cselekedeteinek adatai nem mondanak ellent egymásnak, hanem kiegészítik egymást. Szerény illusztrációként hozunk három adatot, amelyek Lukács forrásaira vetnek fényt.

1. A város előjárói – „politarkhái”

Pál apostol második útja alkalmával Tesszalonikában hirdette az evangéliumot. Eredményes igehirdetése miatt a zsidók felizgatták a várost, de mivel Pált nem találták, Jázont és néhány társát hurcolták a városi előjárók elé, és közben ezt kiabálták. *„Azok a világfelforgatók itt is megjelentek, és Jázon szállást adott nekik. Szembeszállnak a császár parancsaival. Hangoztatták, hogy más a király, Jézus”.* (ApCsel 17, 1–9).

Lukács történetírói pontosságának bizonyítéka, hogy a tesszalonikai „városvezetők” hivatalos címét (*politarkhész*) használta. Ez a cím számos itteni feliraton is megtalálható.⁴

Az egyik ilyen dokumentum amelyen ez a név szerepel egy szoborhoz, vagy más fogadalmi emlékhöz tartozó dedikáció és Kr. u. 44/45-re keltezhető. A rajta olvasható szöveg a következő:

„Augustus 76. évében, azaz [a makedon időszámítás] 192. évében. Imperator Tiberius Claudius Caesar Augustus Germanicusnak, pontifex maximusnak, négyszeres néptribunusnak, negyedszerre kijelölt consulnak, nyolcszoros(an kikiáltott) imperatornak, a haza atyjának, a város [ajánlja] (az alábbi) politarkhészek alatt: [–] Theudas fia Nikératosz, [–] Démetriosz fia Nikératosz, [–] Menandrosz epimeletész [–] G ...Peléginosz fia...”

(Grüll Tibor ford.)

³ Farkasfalvy i.m. 101–103.; J. Fitzmyer, Pál 481.; H. Haag, i.m.81.

⁴ A képet és a szöveget is Grüll Tibor: *A kövek kiáltanak. 50 történeti dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához.* Szent Pál Akadémia, 2009 könyvéből vettem 121–123.



A szöveg nemcsak a „politarkhész” név miatt érdekes, hanem Pál kronológiájára is vonatkoztatható.

A makedon időszámítás Kr. e. 148. Diosz hónap 1-jén vette kezdetét, míg Augustus uralkodását az actiumi csatától (Kr. e. 31. szeptember 2.) számították (actiumi éra).

Könnyen kiszámítható, hogy a felirat Kr. u. 44/45-ben keletkezett. Ez Pál tesszalonikai működése előtt négy-öt évvel volt. Ezek szerint még az is lehetséges, hogy a feliraton szereplő politarkhészek közül néhányan még a Lukács által említett eseményeknek is résztvevői voltak. A politarkhia sajátosan makedon tisztség volt, amely már a hellenisztikus korban is létezett, és nemcsak a tulajdonképpeni Makedóniában, hanem, feltehetően makedon hatásra, bizonyos illyricumi településeken is megtalálható.

2. Gallio proconsul felirata

A sikertelen athéni igehirdetés után Pál elhagyta Athént és Korintusba ment. Szokása szerint először itt is a zsinagógát kereste fel és ott hirdette az evangéliumot. A zsinagógát azonban el kellett hagynia és egy Ticiusz Juszтусz nevű istenfélő ember házába ment, akinek háza a zsinagóga szomszédságában állt. Ott maradt másfél évig és hirdette az embereknek az Isten szavát.

Ezután számol be Lukács a következő eseményről:

„Amikor Gallio volt Achaia helytartója, a zsidók egy emberként Pálra támadtak, és a törvényszék elé hurcolták, ezzel a váddal: „Ez arra próbálja rábeszélni az embereket, hogy a törvényen kívüli módon tiszteljék az Istent.”

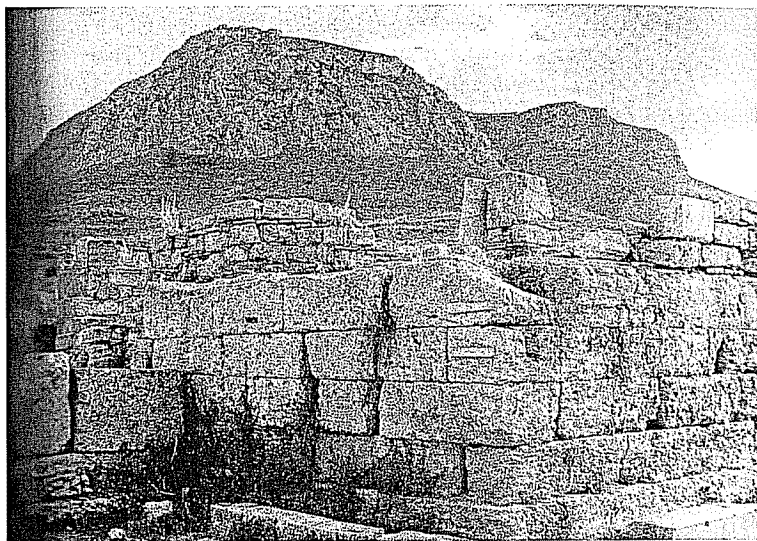
A törvényszék, a „béma” vagy szónoki emelvény egy embermagasságú podium volt a nagy kiterjedésű agora közepén. Erről a helyről hirdették ki a hivatalos közleményeket, és itt ülészttek a magisztrátusok. Pált, aki bizonyára védekezni próbált, lenyomták az emelvénnel szembeni alacsony kőpadra, hátul a magasba emelkedő Athéné szobornak. Itt azonban Pál ügye jól végződött. Pál éppen szólásra akarta nyitni a száját, amikor Gallio a zsidókhoz fordult:

„Ha valami törvényteleniségről vagy gonosztettről volna szó, akkor meghallgatnálak benneteket, ahogy annak a rendje van. Ha azonban valamely tanítással, személlyel vagy törvényeitekkel kapcsolatban merül fel vitás kérdés, magatok lássátok. Ilyesmiben én nem akarok bíró lenni.” Ezzel elkergette őket bírói széke elől. Erre a görögök nekiestek Szoszte-

nésznek, a zsinagóga előjárójának, és ott a bírói szék előtt agyba-főbe verték. De Gallio mit sem törődött vele.” (18, 12–17).

Gallio döntése, figyelembe véve a zsidó gyülekezet autonómiáját (politeuma) valóban helyes és igazságos volt.

Egyik legértékesebb archeológiai lelet ehhez az eseményhez kapcsolódik. Pál kronológiájával is kapcsolatban van. Delphiben került elő 1905-ben kilenc kisebb görög felirattöredék. Ezekből négy nagyobbá illeszthető össze. A kilenc közül ötöt a delphi lapidarium egyik termében állítottak ki. Ennek szövege az ApCsel 18,17 szövegéhez kapcsolódik.



A kép a *Le Monde de la Bible* (Paul de Tarse le voyageur du christianisme, hors-série printemps 2008.) 35. oldalán található.

3. Ki volt Gallio?⁵

Marcus Annaeus Novatus, akit Lucius Junius Gallio fogadott örökbe (innen származik a neve), Seneca bátyja volt. Testvérével együtt sztoikus eszméket valló, kétkedő, türelmes kormányzó volt. Galliónak az eljárása és viselkedése Pál ügyében nagyon megegyezik azzal a jellemrajzzal, amit testvére, Seneca állít

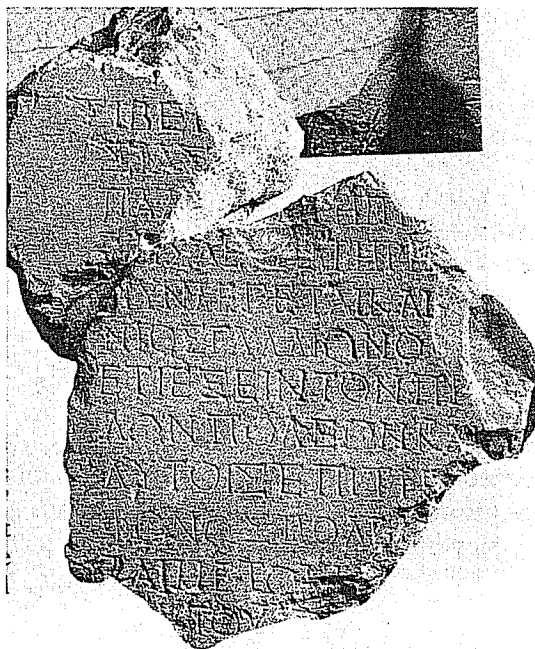
⁵ Herbert Haag: *Bibliai lexikon*, Szent István társulat, Budapest, 1989 477.; Grüll, i.m. 127–130.; Farkasfalvy i.m. 189.; Murphy O'Connor, i.m.146–147.; E. Cothenet: *Saint Paul en son temps. Cahiers Évangile* 26.

róla. A neves író és bölcseleő meleg szavakkal jellemezte őt a „*Naturales questiones*” (Természettudományos vizsgálódások) című művében.

„Gallio bátyám – akit mindenki nagyon szeret, még az is, aki nem tud már szeretni, – más hibát nem ismer, ezt az egyet viszont gyűlöli. Minden oldalról próbára teheted. Ha elkezdél fölneézni egyedülálló, méltósággal teljes szellemi nagyságára, amelyet bárcsak emelnének inkább oltárra, mint hogy szétforgácsolódjék, – faképnél hagyott. Ha dicsérni kezdted józan életvitelét, amely oly gyökeresen eltér a mi erkölcsinktől, mintha azoknak nyoma sem volna benne, de még csak nem is kárhozzáttná őket – már az elején beléd fojtotta a szót. Ha csodálni kezdted barátságosságát és természetes kedvességét, amellyel még azokat is elbűvöli, akik mellett elmegy, és amely meg sem érdemelt jószolgálat minden útjába kerülő számára, – hiszen nincs ember, aki egyvalakihez olyan kedves volna, mint ő mindenkihez, jöllehet mindenki szívesen hallja magáról, hogy mindenkihez jó: ilyen nagy a természetes jó ereje, amikor nem büzlik mesterkéeltségtől és színleléstől –, ő ebben is ellenállt a kedveskedéseidnek, úgyhogy végül így kiáltottál: találtál egy férfit, akiről lepattanának azok az orvátmadások, amelyek előtt mindenki kitarja keblét.”

(*Naturales questiones*, IV. praef. 9–11. Kopeczky Rita ford.)

Azt is feltételezik, hogy Gallio beszámolt Rómában élő bátyjának Pálról, így ő az apostol Rómába érkezésekor már hallott felőle.



Gallio felirat fotója: Le Monde de la Bible folyóirat Bayard Paris mars-avril 1993. 23.

Tiberius szövege a következő:⁶

„Tiberius, [Claudius] Caesar Augustus [Germanicus, a tribunusi] hatalom [tizenkétzeri, az imperatori hatalom] huszonhatszori birtokosa, a haza atyja [üdvözlését küldi a delphoi városi tanácsnak]. Mivel már régóta nemcsak [jószándékkal vagyok] Delphoi városa iránt [hanem megingathatatlan is irántuk való barátságomban], és mindig is védelmeztem a [Püthoi] Apollón kultuszát. [Mindazonáltal] hírül adták nekem, hogy [Delphoiban] hiány lépett fel a polgárokból, mint azt [Lucius] Iunius Gallio barátom, proconsul [nemrégiben] jelentette. Meg vagyok győződve arról, hogy a város] vissza fogja nyerni [egészében ősi dicsőségét, ha egyszer elhatározzátok], hogy meghívtok [városotokba] más városokból [szabad embereket, mint új telepeseket és] megengeditek nekik [és leszármazottaiknak, hogy ugyanazok] a jogok és kiváltságok illessék meg őket is, mint a delphoi polgárokat [egyenlő és méltányos alapon]. Mert ha [idegeneket] hoztok erre [a földre] mint [polgárokat] ———elrendelem, hogy ———[semmi], ami fentebb megíratott, nem képezheti vita tárgyát.

(Grüll Tibor ford.)

Claudiusnak ezt a levelét Kr. u. 52. január 1. és augusztus 1. közé datálhatjuk. Jelentőségét főleg az adja, hogy benne barátjaként említi meg L. Junius Gallio Annaeust, aki abban az évben Achaia proconsula volt. A levél biztosítja a görögök legfőbb vallási központjának számító Delphoit a császár barátsága felől, egyben megoldási javaslattal él a várost sújtó problémára: az elnéptelenedésre. Claudius a városi tanácsnak és nem az egész város lakosságának címezhetette a leiratot. A császár azt javasolja, hogy a probléma megoldására hívjanak be szabad születésű polgárokat, vagyis lehetőleg ne felszabadítottakat.

Görögországban a római helytartóknak és magas rangú tisztviselőknek számos szobrot állítottak. Egy fekete kőből készült szobortalapzat, amelynek tetején az egész alakos álló szobor lábfejei találhatók a boiotiai Plataiai mellett fekvő S. Taxiarkhisz elhagyott templomában.

A szövegben Gallio neve szerepel: „A plataiaiak városa Lukianosz Iuniosz Gallion Anianosz proconsulnak (hűpaton) jötevőjüknek.”

Amiről Claudius felirata tanúskodik, vagyis a városok elnéptelenedése, a korabeli szövegek is mind állítják, hogy milyen nagy a hanyatlás a görög tartományokban. Mindenütt alacsony a születések száma, kevés az ember, ennek folytán a városok elnéptelenednek, és a föld nem hoz termést. Achaia megművelhető területének kétharmada parlagon hever.

⁶ Grüll Tibor: A kövek kiáltanak. 130–132. A fordításokat az ő könyvéből vettem át.

4. Seneca és Szent Pál⁷

Seneca Gallio proconsul testvére volt. Egyesek még azt is feltételezték, hogy Gallio Rómába visszatérve hírt adott testvérének Pál apostolról... A Krisztus utáni III. századból fennmaradt egy nagyon érdekes elképzelt levelezés Seneca és Szent Pál között.

Pál és Seneca személyes ismeretsége, a római filozófus költő és a zsidónak született keresztény apostol közötti kapcsolat nem is tűnt képtelenségnek. Kortársak voltak, műveltek voltak, mindketten kitűnően tudtak görögül, Nero császár szörnyűségeinek személyes tanúi voltak. (Seneca áldozata is lett a szörnyű császár vérengzéseinek, s valószínűleg Pál is Nero idejében szenvedett vértanúságot). Az is kétségtelen, hogy Seneca filozófiai írásai, különösen erkölcsi elgondolásai valóban közel állnak a kereszténység életeszmenyéhez. Szent Pál leveleiből kiolvasható, hogy az a görög filozófia, amelynek Seneca nagy hatású latin közvetítője volt, jelentősen befolyásolta a művelt keresztények életeszmenyeit. Habár az elképzelt levelezésnek művelt és szellemes szerzője kitűnően utánozta mind Seneca, mind Szent Pál stílusát, kétségtelen, hogy a sok évszázadon át divatos olvasmány nemes indulatú hamisítvány. A levélváltás mind az ókor, mind a középkor folyamán kedvelt olvasmány volt, többek közt méltánylón említi Szent Jeromos és Petrus Abaelardus.

Kettős célzata, hogy a római olvasó megbarátkozzék a keresztény eszmevilággal, a keresztény olvasó pedig ne riadjon vissza a görög-latin pogányságtól. De az a tény, hogy már a kereszténység korai századaiban ilyen vonzóan lehet ábrázolni a pogány Senecát, eleve érthetővé teszi, hogy Seneca gondolatai az egész középkoron át szakadatlanul jelen voltak a keresztény világképben is. Amikor a reneszánsz évszázadok alatt szinte feltámadott az ókori műveltség, Senecának nem kellett feltámadnia, mivel addig is szakadatlanul élő volt.

5. Erasztosz, Korintus kincstárnoka

Pál apostol tizennyolc hónapos korintusi működése során a legkülönbözőbb állású emberek fogadták el az evangéliumot. Achája első terméséként említi Pál Sztefanász családját. Jó anyagi körülmények között lehetett, hogy megengedhette magának, hogy Efezusban meglátogassa az apostolt. Kriszpuszt „*arkhisziünagogosznak*” nevezi az ApCsel. Ez megtisztelő cím volt, amit zsidó hitközségek adtak olyan tagoknak, akik tekintélyes adománnyal járultak hozzá a zsi-

⁷ Ókori Lexikon Szerk. Pencz Vilmos dr. Budapest 1904. 758.; Eusebius Hieronymus Presbyter: A kiváló férfiakról, in *Apostoli atyák*, Szerkesztette: Vanyó László Budapest, 1980, 37–38.

nagóga felépítéséhez. Gájuszról úgy beszél Pál a Róm 16,23-ban, mint aki „*nekem és az egész közösségnek házigazdája*”. Gájusz gazdagabb lehetett a hívek többségénél, mert házi istentiszteletre házában gyűltek össze a hívek.

Ezeken kívül megtért Erasztosz, a város egyik pogány származású, gazdag és befolyásos tisztségviselője is. Ettől kezdve elmaradhatatlan kísérője és „szolgatársa” Pálnak. Az apostol annyira fontosnak tartotta személyét, hogy a Rómaiakhoz írt levél végén külön is megemlíti: „*köszönt titeket Erasztosz, a város kincstárnoka (ho oikonomosz tész poleosz) és Quartusz testvér*” (Róm 16,23). Erasztosz Efezusba is követte Pált, és itt is rendelkezett kapcsolatokkal. Pál harmadik útja végén, amikor Európán keresztül visszatért Jeruzsálembe, legjobb embereit előre küldte: „*Segítőtársai közül kettőt, Timoteust és Erasztoszt Makedóniába küldte, maga meg egy ideig még Ázsiában maradt*” (ApCsel 19,22). Egyik utolsó levelében úgy emlékezik meg róla, mint aki Korintusban maradt (2 Tim 4,20).⁸

Erasztosz értékes emléket hagyott maga után Korintusban. A korintusi színháztól keletre lévő téren, eredetileg ólomból kirakott betűk voltak, amelyeknek csak kőbe vésett nyomai maradtak meg. A szöveg a következő:⁹



A kép: www.HolyLandPhotos.org

[— „Erastus az aedilisi tisztségért (*pro aedilit[at]e*
[— *s(aját) p(éznén) burkoltatta (s(ua) p(ecunia) stravit).*”

(Grüll Tibor ford.)

⁸ H. Haag: im.: 370.; Murphy O'Connor, i.m. 134–137.

⁹ Grüll Tibor: A kövek kiáltanak. 130–132., a fordításokat az ő könyvéből vettem át.

Ezen a latin nyelvű korintusi feliraton Erasztosz teljes neve nem olvasható. Erastus/Erasztosz neve szerepel viszont egy az efezusi kuretéseket felsoroló listán (Kr. u. 54–59) Tiberiosz Klaudiosz Erasztosz alakban, amely egyértelműen bizonyítja, hogy viselője római polgár volt.

A feliraton nem említi meg az apja nevét. Ez azt jelenti, hogy Erasztosz rabszolgaként született. Később szerezte meg a római polgárjogot, és mint városi hivatalnok jelentős jövedelemmel rendelkezett.

Kérdésünk azonban az, hogy azonos-e a korintusi útéptési feliraton szereplő személy Pál apostol munkatársával, akit a Rómaiakhoz írt levél oikonomosznak (kincstárnok, gazdasági ügyintéző) nevez. Akik tagadják, annak alapján teszik, hogy az „*aedilis*” görög megfelelője az „*agronomosz*” lett volna, míg a Pál levelében említett „*oikonomosz*” latin megfelelője a „*quaestor*”. Mások szerint viszont az oikonomosz egyes esetekben lehet az aedilis görög megfelelője. Amennyiben a felirat valóban Pál apostol egyik legközelebbi munkatársáé, Erasztoszé, akkor jól példázza azt a jelenséget is, hogy a kereszténység a legkorábbi időtől fogva minden társadalmi rétegben elterjedt nem csak a rabszolgák és egyszerű emberek között.

E néhány példa is azt szeretné aláhúzni, hogy az Apostolok Cselekedeteinek szerzője valóban mindennek gondosan utánajárt, és így írta meg munkáját (Lk 1,1–4).

A 'logiké latreia' páli értelmezése a Rómaiakhoz írt levél 12,1-2-ben

A Róma 12-ben kezdődő intelmeket egy talányos mondat indítja: (a protestáns új fordítást idézem kezdetnek, mert ez a megfordított szórendjével jobban kiemeli a kérdéses kifejezést): „Az Isten irgalmára kérlek tehát titeket, testvéreim, hogy okos istentiszteletként szánjátok oda testeteket élő és szent áldozatul, mely tetszik az Istennek...” (görögül: *parastésai ta sómata hymón thysian dzósan hagian eyareston tó theó, tén logikén latreian hymón*).

Ebben a mondatban a leginkább talányos kifejezés a *logiké latreia*. A Vulgata fordítása sokak számára máig irányadó: rationale obsequium. Így fordítja Békés-Dalos szövege: ésszerű hódolat. A Szegedi Biblikus Kommentár sorozatból John J. Pilch: értelmes istentisztelet. A protestáns fordításokból Károli: okos tisztelet. Az új fordítást már idéztem: okos istentisztelet. Kecskeméti István fordítása 1935-ből: ésszerű istentisztelet. A német fordításokból pár változat: W. de Boor: vernünftiger Gottesdienst. E. Brunner: vernunftgemässer Gottesdienst. Ugyanakkor a Jeruzsálemi Bibliában már kissé másként hangzik: der wahre und angemessene Gottesdienst, majd Farkasfalvy fordítása: lelki istentisztelet, a protestáns Budai Gergelyé: lelkiképpen való istentisztelet, a Szent István Kiadó általiban: ez legyen szellemetek hódolata. Végére hagytam a legrövidebb, de talán leginkább 'tükörfordítás' kifejezést H. Schliertől (akinek kommentárja a legtöbbet segített ebben az értelmezésben): Gottesdienst im Geist. (Az értelmezését majd meglátjuk).

Ez most az általánosan elfogadott értelmezés. Ugyanis a görög kifejezésben mégiscsak észrevehető, hogy nem a *nous*-ról – az észről – van szó, nem is *noétiké* vagy *noera latreia* olvasható; magyarul: nem a logikához vagy észhez van köze, hanem a Logoszhoz! Schlier ilyen alapon értelmezi Lélekben való istentiszteletként.

Miről is van szó tulajdonképpen? Az Ószövetség korában és népe számára egészen az Úr Jézus földi napjaiig a kultusz – az istentisztelet – kiváltképpen való formája a véres áldozat. Naponta, hetente, hálaáldozatként vagy bűnért való engesztelésül sokféle formája létezett, egészen a jóm kippur alkalmával be-

mutatott főpapi engesztelő áldozatig. Gyakorlatát, legitimitását soha semmi kétség nem illethette. Ugyanakkor már a próféták szájából hangzott el figyelmeztetés: önmagában és hívő engedelmesség nélkül „nem leli benne kedvét Isten”. Két próféta már a Kr. e. 8. században szólt ekképpen: „Gyűlölöm, megvetem ünnepeiteket, ünnepségeiteket ki nem állhatom! Ha égőáldozatot mutattok be nekem, vagy ételáldozatot, nem gyönyörködöm bennük. Rá se tekintek a békeáldozatra, melyet hizlalt állatokból mutattok be! Távozzatok előlem hangos éneklésekkel, hallani sem akarom lantpengetéseiteket! Áradjon a törvény, mint a víz, és az igazság, mint a bővizű patak! Véres áldozatot és ételáldozatot úgy hoztatok-e nekem a pusztában negyven éven át Izráel háza, hogy közben hordoztátok királyotokat, Szikkútót, és Kijjúnt, csillagistenetek képmását, amelyeket ti készítettetek?” (Ámós 5,21-26.) Mikeás pedig így szól: „Mivel járuljak az Úr elé? Hajlongjak-e a magasságos Isten előtt? Talán égőáldozattal járuljak elébe, esztendő borjakkal? Talán kedvét lelki az Úr a kosok ezreiben, vagy az olajpatakok tízezeiben? Talán elsőszülöttemet áldozzam bűnömért, drága gyermekemet vétkes életemért? Ember, megmondta neked, hogy mi a jó, és hogy mit kíván tőled az Úr! Azt, hogy élj a törvény szerint, törekedj szeretetre, és légy alázatos Isteneddel szemben.” (Mik 6,6-8)

Rövidség kedvéért lépjük most át a következő századokat, figyeljünk a hellenista kor zsidóságára. Bizonytalán nem csupán a hellenizmus hatására, de annak jelentős katalizátor-szerepet tulajdonítva jelentkezett egy olyan teológia és kegyesség, mely Isten személyét és tetteit igyekezett a földi-materiális-naturális gondolatoktól és kifejezésektől megkímélni. Pl. Jákób nem Istent látja álmában, hanem a 'deuteros theost'. Nem Isten birkózik vele, hanem angyal. A 8. zsoltárban nem Istennél kisebbé tétetett az ember, hanem az angyaloknál, stb. Isten méltóságát és szentségét már a kifejezések is védik. Ennek következménye, hogy Isten elvárásait, de az ember válaszat-kegyességét is próbálják ebbe az irányba terelni. Jellemző és irányadó Philo mondata: „amint sokkal értékesebb az arany, mint a legjobb kövek, úgy sokkal szentebb a belső templomtér, mint az előudvar, mint ahogy sokkal magasabban áll a füstölőszer által bemutatott hála a véres áldozatnál”. (De spec.leg. I.275) Az a tény is, hogy az esszénusok az intertestamentális kor templomát és kultuszát nem tartották tisztának és legitimnek, azzal a következménnyel járt, hogy nem vettek részt a véres kultuszban, Qumránban pedig természetesen szó sem lehetett ilyesmiről.

Ezek után vegyünk sorra néhány intertestamentális szöveget, kifejezést – deuterokanonikusait és filozofikusait. (A konferencia témájához nem illik ugyan kiváltképpen, mert ezek nem kifejezetten 'pogány' szövegek, sőt komolyan valóságosak...)

Először a Corpus Hermeticum I.31-et idézem, Poimandros imájából. Egy eulogia-hálaima után ezt olvashatjuk: „*hagios ho theos...dexai logikas thysias,*

hagnas apo psykhés kai kardias pros se anatetamenés, aneklaléte, arréte, siópé phónu-mena". Magyarul: „Szent az Isten...előtted kell bemutatni lelki áldozatot, szentet, lélekből és szívből valót, kibeszélhetetlent, csendesen hangzót...”

A Corp.Herm. XIII,21-ben így olvasható: „*soi...Tas theó pempó logikas thysias. Tee, sy, ho nous, dexai logikas thysias, has theleis ep'emou... Sy, ó teknon, dektén thysian tó pantón patri theó, alla kai prosthes, ó teknon, dia ton logon*”. Magyarul: „neked... az Istennek küldök lelki áldozatot... Istennek, te ó értelem mutass be *logiké thysiát* – lelki áldozatot, amelyet kívánsz tőlem... Te pedig, ó gyermek, mutass be áldozatot a mindenség Atyja Istennek; hanem ha ezt teszed, ó gyermek, a Logosz által végzed...”

Végül ugyanebből a szövegből még egy idézet: „*ho sos logos di'emou hymnei se, di'emou dexai to pan logó logikén thysian*”. Magyarul: „a bölcs Logosz általam dicsér téged, általam mutat be a mindenség Logoszának lelki áldozatot”.

Salamon Ódáiban (20,1kk) található egy következő ének, himnusz (sajnos, görögül nem találtam meg a szövegét): „Én az Úr papja vagyok, és ezért szolgálom Őt papi módon. Neki mutatom be az ő lelki áldozatát, mert nem olyan az ő lelke, mint a világ és a test, és nem azokhoz hasonlóan áldozok, mint akik testi módon szolgálnak; az Úr áldozata az igazságosság, a szívnek és ajkaknak tisztasága.”

A Testamentum Lévi (3,6) így szól: „*prosferontes tó Kyrió osmén eyódias logikén kai anhaimakton thysian*”, azaz: „jó illatú szellemi áldozatot mutatok be az Úrnak, vérnélküli áldozatot”. Ezt tulajdonképpen az angyalok végzik a szövegösszefüggés szerint.

A Test. Dan (1,3) sajnos szintén nincs meg görögül, magyarul így hangzik: „az igazság a jótettekkel együtt kedves és helyes az Isten előtt.”

Philo (de spec.leg 272–277) szövegét teljességében nem találtam, de idézem töredékeiben szó szerint Schlier kommentárjából: „Philo szerint az igazi áldozat nem a feláldozottak mennyiségétől és minőségétől függ, *alla katharotaton tou thuyontos pneuma logikon* – hanem az értelmes lélek az áldozat legtisztább módja...”

Idézem tovább Schlier szövegéből: „Isten azt akarja, hogy az áldozatnál először az ész szenteltessék meg a jó gondolatok által, „*epeita dia ton bion ex aristón synestanai praxeón*” azaz: „majd az életmód által a jó cselekedetekből álljon elő” (ti. a méltó áldozat). Az az áldozat a valóságos és jó, amely feltételezi a *nous-t* (=to *pneuma logikon*), amely az erényes értelem, amint a *logikon dzoón-nak* megfelel. Igen, alapjában véve ez az ész (*nous*) mint *logikon pneuma* a *logiké thysia*. De talán Pál számára van még egy ellentétpár is ... és itt hozza Schlier a Corp. Herm. szövegét, melyet már korábban idéztem.

Kittel említi, hogy a logosz nem csak a filozófiai, hanem a misztikus nyelvben is jelen van: Philonál mindkét értelemben (de cher 39 és de migr. Abr. 185-ben), ugyanakkor a Corp.Herm.-ban a misztikus jelentést tartja megfelelőnek.

Említsük meg azért azt is, hogy az Újszövetségben találunk még hasonló szövegeket. Az 1Péter 2,2 így hangzik: „*hós artigennéta brefé to logikon adolon gala epipothésate*” – „mint újszülött csecsemők a hamisítatlan lelki tejet kívánjátok”. A logikos jelző itt sem ‘értelmes’ jelentésű.

Az 1Pét 2,5 így hangzik: „*kai autoi hós lithoi dzóntes oikodomeisthe oikos pneymatikos eis hierateyma hagion anenekai pneymatikas thysias eyprosdektous tó theó*” – „ti magatok is mint élő kövek épüljétek fel lelki házzá, szent papsággá, hogy lelki áldozatokat ajánljatok fel, amelyek kedvesek Istennek...”

Senecát és Epiktetost (Schmithals szerint) néhányan ‘titkos keresztyénnek’ tartották. Epiktetosnál találunk ilyen kifejezéseket: *dzósa, hagia ti. thysia, agathos kai eyarestos*.

Marcus Aurelius (Ant. VII 55,4) szavai is ismerősen csengnek: „*logiké kai noera kinésis – ami aisthétiké*” – lelki és értelmes – esztétikus? térdhajtás...

Lépjünk tovább a logikos kifejezés boncolgatásában, néhány mai szerzőt is érdemes idéznem:

U. Wilckens kiemeli, hogy a kifejezés a filozófiai iskolai nyelv egyik alapszava – főleg a sztoában volt központi jelentősége... a Logosz a világ természete, ereje; mindet összetartó szerepe van. Így amit a vallások az istenek keresése, imádása által megismerni és elérni szeretnének, igazából maga a Logosz. Ezért kell az istentiszteletnek logikosnak lenni – de azután sajnos ezt Wilckens is ‘vernünftig’-ként értelmezi). Idézi Wilckens ehhez Poimandres imáját: „*dexai logikas thysias*” – vedd, fogadd a lelki áldozatot. (Erre is hivatkoztam már korábban.)

Schlier idézte más helyen Bengelt: „Qui misericordia Dei recte movetur, in omnem Dei voluntatem ingreditur.”

Thüsing (in: Per Christum ad Deum, Münster, 1965) így fogalmaz: „Mi úgy imádkozunk, hogy a bennünk működő Krisztus imádkozik.

Otto Michel úgy értelmezi, hogy a kifejezés a hellenista irodalomban a hála-ima megjelölése, – ami a hálaáldozat helyére lép! Ezt használják a hellenista zsinagóga szókincsében is, pl. a más helyen idézett Test. Lévi-ben.

Bauer szótárában ilyen definíciót találunk: az embernek, mint *logikos*, azaz Istentől értelemmel megáldott lénynek az istentiszteleten elmondott himnusza.

Végül idézem hosszabban is Schlier összefoglalását: „A logiké latreia itt (Róma 12) azok az imádságok és himnuszok, amelyeket a misztész (beavatott), vagy tulajdonképpen a benne lakozó Logosz Istenhez küld, és ezeket ő, mint a nous, elfogad. Röviden szólva a logiké latreia vagy logiké thysia az isteni Logosz mi-

tikus imája, aki a misztész által önmagához imádkozik. Eszerint a logiké thysia az az áldozat, ami által az imádkozó misztész mint isteni logosz önmaga beteljesítését éri el. Ha Pál ilyen logiké latreiat tart szeme előtt, akkor a hellenista misztikával szemben úgy fordul a római keresztényekhez: a ti logika latreiatok ne a ti belső logoszotok önmagához fordulása legyen, tehát mintegy a ti lelki önkereséseitek, öngazolásotok, önimádásotok, hanem paradox módon a ti testi önatadásotok, életeitek testi-test szerinti (leibhaftige) odaadása. Eszerint egy kettős, egymásnak látszólag ellentmondó jellemzését találjuk az Isten irgalma által az embertől elvárt testi áldozatnak: egyik oldalról az ember egzisztenciájának egy kultikus értelmű, azaz a világtól elvonatkoztatott és Istennek szentelt áldozati ajándékát, másik oldalról ez nem morális vagy misztikus istentisztelet. Akkor mi? Testi odaadás, ami nem egy bensőségessé váló és morális öngazolást jelent, hanem a világban való konkrét végrehajtásában világon kívüli, eszhatologikus és ezért kultikus fogalmakkal felfogható létet. Aki ezt az áldozatot mutatja be, benne van a világban.”

Mindezek után lássuk, hogyan használja Pál apostol ezt a kifejezést. „Szánjátok oda testeteket...” idéztem a magyar fordítást (Károli és protestáns új fordítás = *parastésai to sómata hymón*). Ebben a *sóma* kifejezés a sokatmondó, és az eddig említett egyéb szóhasználattól és értelmezéstől eltérő, sőt szembenálló. Ugyanis a *sóma* az ember teljessége, személyisége, egyénisége. Sok mindent jelent és jelenthet – Schlier inkább a kommunikatív és rendelkezésre álló aspektusokat említi. Én szívesebben gondolok a teljes emberre: testi és lelki, anyagi és nem anyagi voltára együtt = ‘szőröstül bőröstül’ odaállítani Isten szolgálatára. Ez persze túl durva értelmezés így. Gondoljunk azonban arra, hogy az 1Kor 15-ben, amikor az ember feltámadásáról olvasunk, végig a *sóma* szerepel, ráadásul mint *sóma psykhikon*, mely elmúlik, és majd a *sóma pneumatikon* támad fel. Ebben érthető leginkább a *sómának* az ember teljességét kifejező jelentése.

A testi és véres kultusszal szemben tehát Pál apostol nem egy vértelen, lelki, a Logosz által megfogalmazott hálaimeit tart *logiké latreianak*, mintegy a kegyesség csúcának, hanem az ember teljességének Isten szolgálatába, dicsőségére állítását. Gondoljunk pl. Albert Schweitzerre vagy Kalkuttai Teréz anyára – hitük, imájuk, kegyességük, emberségük, tudásuk, és a testük-létük teljes testi-fizikai odaadása jelentette ‘áldozatukat’. Pál apostol tehát – ismerve és felhasználva a kortárs gondolkodás-filozófia-vallások szavait, azoknál is többet fejez ki: nem az anyaggal szemben a lelkiség értékét és dominanciáját – ez sem volna azért akármilyen! – hanem éppen a legmagasabb hőfokú hitnek és lelkiségnek az ember egészére (anyagi részére is!) visszaható dominanciáját. A *logiké latreia*ban tehát az ember testi mivolta is benne van – alárendelve az ügynek, Isten szolgálatának. Ez az Istennek tetsző istentisztelet, nem pedig egy elszellemesített, misztifikált kegyesség.

Most már csak röviden szólnék a perikópa még két izgalmas kifejezéséről. Az egyik: *μέ συσκηματιδzes the tó aióni toutó* = „ne igazodjatok e világhoz”. Ugyanis a világ törekvése: ha kell, darabokra szed és újra összerak a saját elképzelésének (szkhéma a görögben!) megfelelőre, mint ahogy a gyermek teszi a LEGO-játékkal. Szébb és tudományosabb kifejezéssel szólva: integrálni akar ebbe az aiónba teljes mivoltomban...

Vele szemben pedig a megoldás: „*metamorphousthe té anakainósei tou noos*” = „változzatok meg értelmetek megújulásával”. (Bizonylyal ezért érezték többen az idézett fordítások közül a *logikos* szónak is a *nous* felé mutató jelentését. De újra meg kell állapítanunk: nem *noétiké* vagy *noera* van az első mondatban!)

Pál apostol tehát, aki ugyan elmondja, hogy „a régiék elmúltak és újjá lett minden” (2Kor 5), aki elmondja, hogy „többé nem én élek, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2), akitől nem idegen a nyelveken szólás (1Kor 14), vagy a hatalmas misztikus élmény (2Kor 12), aki bár még azt is elmondja, hogy neki „az élet Krisztus, és a meghalás nyereség” (Fil 1), de éppen ilyen alapon az életben maradás az eredményes munkát jelenti számára, és ha erre van szükség, inkább életben maradni kíván. Amíg él, addig szolgálni akar az előzőek értelmében sómája – testi-lelki teljes mivolta odaadásával.

A Róma 12 emelkedett szavai mellett hadd hangozzék el ennek a gondolatnak egészen világos, szinte nyers párhuzama is az 1Kor 9-ből: „Én tehát úgy futok, mint aki előtt nem bizonytalan a cél, úgy öklözök, mint aki nem a levegőbe vág, hanem megsanyargatom és szolgálatra alkalmassá teszem a testemet – *hypopiadzó mou to sóma kai doulagógó* – két egészen durván hangzó szó: az egyik az ökölvívással van kapcsolatban, a másik pedig ‘szolgává nyomorítás’ lehetne magyarául... Mindkét esetben újra a *sóma* szerepel!

Pál apostolnak ez az ‘ars apostolicája’, és ez a logiké latreiája. Nekünk pedig azt üzeni mindezzel: „Legyetek követőim, mint én is követője vagyok a Krisztusnak” (1Kor 11,1).

Felhasznált irodalom

Bauer, W.: *Wörterbuch zum NT*, De Gruyter, Berlin, 1971.

Kittel, G.: *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln, 1966.

Michel, O.: *Der Brief an die Römer*, Meyer, Göttingen, 1955.

Schlier, H.: *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg, 1979.

Stuhlmacher, P.: *Der Brief an die Römer*, NTD 6. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

Wilckens, U.: *Der Brief an die Römer*, EKK VI/3 Neukirchen, 1982.

Schmithals, W.: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln, 1994.

Szeretnék elköltözni, és Krisztussal lenni, mert ez mindennél jobb lenne (Fil 1,23)

Szent Pál szavai a Filippiekhez írt levél első fejezetének huszonharmadik versében, miszerint szeretne elköltözni, és Krisztussal lenni (τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι), a szöveg legkézenfekvőbb értelmezése szerint nem sok kétséget hagynak az apostol halál utáni léttel kapcsolatos felfogásáról.¹ Habár Pál számára a földi élet „gyümölcsöző munkát” jelent (καρπὸς ἔργου 1,22), az apostol mégis kívánczik „elköltözni, és Krisztussal lenni” (1,23), mert ez utóbbi lehetőség, a földi élethez viszonyítva, nem csak „nyereség” (κέρδος 1,21), de egyenesen „mindennél jobb lenne” (μᾶλλον κρεῖσσον 1,23). Ezért Pál „vívódik a két lehetőség között” (1,23), és nem tudja, hogy mit válasszon (1,22). A bekezdés végén írt szavaiból kitetszik, hogy az apostol vívódása ellenére is biztos abban, hogy megmarad „a testben” (ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον 1,25–26). Amennyiben tehát Pál kívánságát, hogy elköltözzék, a szöveg legtermészetesebb olvasata szerint értelmezzük, ennek a Krisztussal való együttlétnek közvetlen az apostol halála után kell bekövetkeznie.

1. A Páli eszkatológia inkoherencijája

A páli corpus azonban számos olyan helyet tartalmaz, ahol az apostol a Fil 1,23-ban képviselt állásponthoz képest meglehetősen más, attól eltérő látásmódra enged következtetni a halál utáni léttel kapcsolatban. A Filippi levél fent említett részletének hitelességét és szent páli eredetét gyakorlatilag senki sem vonta komolyan kétségbe. Bár egyes elméletek szerint a jelenlegi kánoni Filippi levél két, három vagy esetleg még több levélből vagy levéltöredékből lett egybe-szerkesztve, még ezen darabolási kísérletek sem oldják meg a különböző páli halál utáni létről alkotott képek látszólagos ellentmondását.

Pálnak a ma ismert legrégebbi eszkatológiai kijelentése a Tesszaloníkiekhez írt első levél negyedik és ötödik fejeztében található (4,13–5,11). Ebben a részben

¹ A bibliai szövegeket a Szent Jeromos Bibliatársulat 1997-es Szentírásfordítása szerint idézzük.

Pál a *parúzia* kérdését illetve a *parúzia* előtt elhunyt keresztények sorsát tárgyalja. Az 1 Tessz 4,15-ben Pál „az Úr igéjére” hivatkozik, amikor a tesszalóniki híveket így vigasztalja: „mi, akik élünk, és megmaradunk az Úr eljöveteleig, nem előz-
zük meg azokat, akik elhunytak.” Ez a textus azt sugallja, hogy a Krisztussal
való együttlét csak az idők teljességével fog bekövetkezni, a világ végén, amikor
Krisztus visszatér, a halottak feltámadnak, és azok, akik még mindig életben
vannak, „velük együtt (σὺν αὐτοῖς) elragadtatnak a felhőkön az égbe az Úr elé”,
és „így mindenkor az Úrral (σὺν κυρίῳ) lesznek” (4,17). Hogy addig mi történik
pontosan a halottakkal, az ebből a szövegből nem derül ki.

Az Első korinthusi levélben nagyon hasonló látásmódra utaló szöveget ta-
lálunk. A tizenötödik fejezet a halottak feltámadásáról szól, ami Krisztus feltá-
madásán alapul (15,12–28). Pál a fejezet első felében a halottak feltámadásáról
szóló tanításnak a keresztény hitben betöltött központi, esszenciális szerepét
hangsúlyozza (15,13–14), majd a fejezet második felében a feltámadás miként-
jének a leírásával folytatja: „Mindenki a maga rendje szerint: elsőként Krisztus,
azután azok, akik Krisztuséi, az ő eljövetelekor” (15,23). Ezekből a szavakból
egyértelműen kitér: Pál szerint a halottak csak a parúziakor fognak feltámad-
ni. A fejezet végén, az 51–52. versekben Pál feltárja, hogy „nem fogunk ugyan
mindnyájan meghalni, de mindnyájan el fogunk változni: hirtelen, egy szem-
pillantás alatt, a végső harsonaszóra.” Ezek szerint azok, akik a világ végén még
életben lesznek (és Pál, úgy tűnik, önmagát is beleérti ebbe), és azok akik ad-
digra már elhunytak, egyesülni fognak, és együtt fognak részesülni a végső be-
teljesülésben, az örök boldogságban. Másképpen fogalmazva, ez a szöveg azt
sugallja, hogy a halottaknak az örök életre való feltámadása és a Krisztussal való
teljes közössége megvalósulása csak a világvégi kozmikus eseménysorozat része
lesz. Ez azonban ellene mond annak az azonnali, halál után rögtön megvalósuló
Krisztussal való közösségnek, amely utáni vágyát Pál a Fil 1,23-ben fejezte ki.

A Második korinthusi levél még jobban árnyalja a képet, mert egyazon le-
vélen belül egyszerre találkozunk a két látásmóddal. Egyfelől a 4,14 és a 13,4
Pálnak azon felfogásáról tanúskodik, hogy a halottak feltámadása csak a parú-
ziában fog megvalósulni.² Az ötödik fejezet első tíz verse azonban inkább a Fi-
lippi levél szemléletmódjára enged következtetni. Itt ugyanis Pál arról beszél,
hogy a halál leomlasztja „a földi sátrat”, melynek helyébe Istentől „nem kézzel
alkotott, örök hajlékot” kap az ember „az égben” (5,1). Amíg az ember a testben
él, távol van az Úrtól (ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου) (5,6). Éppen ezért

² Különösen a 13,4 méltó említésre a szöveg feltűnő hasonlósága miatt: ἀλλὰ ζήσομεν
σὺν αὐτῷ (P^{46vid} D* 33. 326 pc (g); Pel^{Pt} az ἐν prepozíció helyett σὺν-t olvas. A versben a N
A FG pc r sy^P bo ἀσθενοῦμεν σὺν αὐτῷ szövegvariánst hozzák a ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ helyett.
D² Ψ M a mediális ζησομεθα-tartalmazza, nem pedig az aktív alakot).

az apostol azon kívánságát fejezi ki, miszerint szeretne „kiköltözni a testből, és elérkezni az Úrhoz” (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον) (5,8). Végül pedig azzal fejezi be a perikópát, hogy „mindnyájunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy mindenki elvegye a bérét aszerint, hogy jót vagy gonoszt cselekedett testében” (5,10). Ebből a szövegrészből azonban nem világos, hogy Pál a világvégi Utolsó Ítéletről beszél-e, avagy az ítélet azonnal a halál után következne-e be. Ez utóbbi esetben a halált azonnal követné az új, égi lakhely elfoglalása és a Krisztussal való együttlét. Amennyiben ez utóbbi értelmezést fogadjuk el (és erre utal Pálnak a 8. versben kifejezett óhaja), a szöveg feltűnően hasonlít a Filippi levélben olvasott sorokra.

A Rómaiakhoz írt levélben Pál újra visszatér a témához. A hatodik fejezet nyolcadik versében ezt olvashatjuk: „ha tehát meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy Krisztussal élni is fogunk” (συνήσομεν αὐτῷ). A mondatot Pálnak a keresztségről és annak hatásáról szóló fejtegetésében találjuk. Josef Ernstnek a συν Χριστῷ kifejezést tartalmazó szövegek csoportosítására kidolgozott kategóriáit használva, a Római levél 6,8 a szakramentális συν Χριστῷ szövegek csoportjába sorolható.³ Pál a keresztségről mint Krisztus halálában való részesedésről beszél.

³ Deißmann 1892-es tanulmányában (Deißmann, Adolf, *Die neutestamentliche Formel 'in Christo Jesu'*, Marburg, 1892.), a különböző συν Χριστῷ szövegek között nem tett különbséget, amikor a συν Χριστῷ kifejezést Pál másik tipikus kifejezésével, az ἐν Χριστῷ-val állította szembe. Deißmann szerint Pál az ἐν Χριστῷ-t használja, amikor a keresztény ember földi életében való Krisztus-kapcsolatáról beszél, míg az eljövendő, halál utáni kapcsolat kifejezésére a συν Χριστῷ kifejezést használja. Deißmann véleményét osztotta Lohmeyer (Lohmeyer, *Συν Χριστῷ*, 257), Dupont (Dupont, Jacques, *Συν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Vol I: „Avec le Christ” dans la vie future, Bruges-Louvain-Paris: L'abbaye de St-André-E Nauwelaerts-Desclée de Brouwer, 1952, 99) és Grundmann is (Grundmann, art. συν – μετά κτλ. in Kittel, Gerhard (ed.), *TWNT VII*, Stuttgart: Kohlhammer, 1964, 766–798., 786). Többek között Schnackenburg hívta fel a figyelmet ennek az álláspontnak a pontatlanságára (Schnackenburg, Rudolf, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach des Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie*, (Münchener Theologische Studien, I Hist. Abt. 1 Bd.), München, 1950, 170–173; cf. Kuss, *Römerbrief 329*; Otto, *Die mit συν verbundenen Formulierungen*, 79–80.). Ez utóbbi szentírástudósok véleménye szerint a kifejezésnek úgy szakramentális, mint eszkatológiai jelentéstartalma lehet. Josef Ernst 1974-es kommentárjában (Ernst, Josef, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an dies Epheser*, Regensburg: Friederich Pustet, 1974) három különböző jelentéstartalmat különít el: „Die 'Mit-Christus-Formeln' im eigentlichen Sinn lassen sich in drei Gruppen aufgliedern: 1. Die eschatologischen 'Mit-Christus-Aussagen' [...] 2. Die sakramentalen 'Mit-Christus-Aussagen' [...] 3. Die ethisch-anthropologischen 'Mit-Christus-Aussagen'”. A három különböző jelentéstartalom egymással összefügg (különösen is a harmadik a második aktualizálásából ered), de nem lehet egyiknek sem elsőbbséget tulajdonítani. Kritikájában helyesen jegyzi meg, hogy „es hat immer wieder Versuche ergeben, der einen oder anderen Vorstellung einen zeitlichen und sachlichen

Az idézett versben az apostol a keresztyén reményt fejezi ki, hogy a keresztség révén Krisztus feltámadás utáni életének is részesévé válunk. A szöveget többféleképpen lehet olvasni: Pál utalhat (1) a parúzia utáni, eszkatológiai Krisztussal való együttlétre, (2) a halál után azonnal megvalósuló Krisztussal való közösségre, vagy pedig (3) a keresztségben részesült hívők megszentelt életére a Krisztussal való szentségi és hitbeli közösség révén.⁴ A levél más helyein azonban Pál egyértelműen a test feltámadásáról beszél, amely csak az eszkhatonban fog bekövetkezni. A 8,23-ban például így ír, „várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását”, és a 13,11-ben is a parúzia közelségére emlékezteti a római híveket. Ezen részletek – melyek szemmel láthatóan ellent mondanak a Fil 1,23-ban foglalt szemléletmódnak – a Róm 6,8-nak is az eszkatológiai értelmezését valószínűsítik, azaz, hogy Pál ott is a *parúzia* után megvalósuló Krisztussal való együttlétre gondol.

Végül pedig magában a Filippiekhez írt levélben is olvashatunk olyan sorokat, amelyek szemléletmást ellentmondanak az 1,18b–26-ban található eszkatológiai szemléletmódnak. A harmadik fejezet tizedik és tizenegyedik versében Pál azon reményének ad hangot, hogy Krisztushoz hasonlóan a halálban várja, hogy eljuthasson „a halálból való feltámadásra” (3,11). Majd egy pár sorral lejjebb az apostol kifejti, hogy mit is jelent ez a remény számára: „a mi hazánk azonban a mennyekben van, ahonnan mint üdvözítőt várjuk az Úr Jézus Krisztust. Ő átalakítja gyarló testünket, és hasonlónak teszi az ő dicsőséges testéhez, azzal az erővel, amellyel hatalma alá vethet mindent.” (3, 20–21). Az apostol ezen szavai arra engednek következtetni, hogy a keresztyén remény végső beteljesülése és a Krisztussal való közösség csak az eszkhatonban fog bekövetkezni.

Ezen látszólag egymásnak ellentmondó eszkatológiai nézeteket tartalmazó szent páli szövegek harmonizálására számos kísérletet született az exegézis története folyamán. A különböző megoldási javaslatok között négy csoportot lehet megkülönböztetni. Az első csoportba azok a megoldási javaslatok tartoznak, amelyek Pál gondolkodásmódjában bizonyos fejlődést próbálnak beazonosítani. A második és a harmadik csoportba azokat a harmonizálási kísérleteket sorolom, amelyek az ellentmondás valamelyik elemét megpróbálják (szándékosan vagy öntudatlanul) relativizálni. A negyedik csoportban az ezektől eltérő megoldási javaslatokat tárgyalom. Mielőtt saját megoldási javaslatomat bemutatnám, röviden reflektálok a négy csoportban található javaslatokra.

Vorrang einzuräumen.” Ernst megmutatta, hogy Deißmann és az őt követő exegéták túlhangsúlyozták az eszkatológiai jelentéstartalom prioritását, míg Kramer, Kuss és Schnackenburg a szakramentális jelentéstartalmat abszolutizálták (Ernst, 53).

⁴ Ez utóbbira Pál általában az *ἐν Χριστῷ* kifejezést használja (Neugebauer, Fritz, *In Christo. ἐν Χριστῷ. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Berlin: Evangelische, 1961, 86.)

2. Fejlődésmélet

Szent Pál eszkatológiai tanításának harmonizálására az egyik leggyakoribb megoldási kísérlet a fejlődésmélet. Első jelentősebb képviselőit a vallástörténeti iskola berkeiben találjuk. Az elmélet szerint Szent Pál gondolkodásvilágában két különböző időszakot lehet elkülöníteni: míg korai levelei egy egyszerűbb, zsidó gondolkodásmódot tükröző hitvilágot tartalmaznak, későbbi levelei már egy kifejlett, hellenizálódott eszkatológiáról tanúskodnak.

Az elmélet képviselői ugyanis azt tartják, hogy Pál eredetileg a halál utáni létről és az emberről, mint Isten teremtményéről általában zsidó kortársainak monista nézeteit osztotta. Ezek szerint az ember test és lélek egymástól elválaszthatatlan egysége, mert a test és a lélek nem két külön összetevője az embernek, hanem két külön aspektusa. A halálban az ember, mint test és lélek egysége szűnik meg létezni, a test halála az egész ember halálát jelenti. Az elmélet védelmezői szerint a zsidók nem ismerték a halál után a testtől függetlenül létező halhatatlan lélek fogalmát. Szerintük a zsidó hitvilág csak a világvégi feltámadás fogalmát ismerte, amikor a halottak újra életre kelnek, és az egész ember testestül-lelekestül feltámad. Erre engednek következtetni Szent Pálnak az 1Tessz 4,13–5,10-ben foglalt szavai, állítják a fejlődésmélet hívei. Az elmélet szerint ezen zsidó gondolkodásmód szorosan összefügg az első keresztények korai parúziavárásával.

Később azonban, amikor Pál egyre inkább a hellenisztikus kultúrában élő keresztények körében fejti ki tevékenységét, az apostol önkéntelenül is átveszi a hellenisztikus dualisztikus gondolkodásmódot, miszerint a test halála után a halhatatlan lélek különválik, és *anima separata*ként tovább létezik. A 2Kor 5,1–10-ben ez a hellenisztikus dichotómia már félreismerhetetlenül megjelenik, állítják az elmélet védelmezői.⁵ Pál már nem az *ἔσχατον*-ról beszél, hanem magával a halállal foglalkozik. S a Fil 1,18b–26 a szintiszta, már teljesen adoptált hellenisztikus gondolkodásmódot tükrözi a halállal és a halál utáni léttel kapcsolatban. Némely exegeta szerint ez a változás összefüggésben van a Pál által elszenvedett üldözésekkel, megpróbáltatásokkal és fogságokkal (cf. 2Kor 1,8–11). Ezek ugyanis Pált arra késztették, hogy elgondolkozzék saját személyes sorsa felől, és komolyan számot vessen azzal a lehetőséggel, hogy ő már nem fogja megérni a parúziát.

August Sabatier és Hermann Karl Lündemann után az álláspont első jelentősebb képviselője Otto Pfleiderer volt, aki Sabatiert és Lündemannt követve

⁵ Cf. Ernst, 58.

1873-ban a szent páli doktrínában két különböző ágat azonosított.⁶ Pfleiderer szerint Pál a zsidó és hellén gondolkodásmód között mozgott, a zsidó *ἔσχατον* világa között és a hellenizmus misztikus világa között, anélkül, hogy ő maga ennek tudatában lett volna. Az előző Krisztusnak a Lélekben (*πνεῦμα*) megvalósuló feltámadt létével függ össze, míg az utóbbi a hellenizmus által fémjelzett tanokat tartalmazott, és a Fil 1,23-ban és a 2Kor 5-ben nyilvánult meg. Pfleiderernek nem állt szándékában a két különböző gondolkodásmódot összeegyeztetni, hiszen szerinte a két látásmódot csak véletlenszerű, önkényes vagy arbitráris kritériumok szerint lehetne egységes rendszerbe foglalni. 1887-ben a primitív kereszténységről írt művében újra visszatért eme tételéhez.⁷

Ernst Teichmann 1896-ban megjelenő kettős esszéjében ugyanezen gondolat-sort folytatta.⁸ Teichmann szerint a páli eszkatológikus gondolatvilág a zsidó apokaliptikus gondolkodásmódtól a hellenisztikus bölcsességi spiritualitás irányába halad. Úgy véli, hogy ebben a gondolkodásmódbeli fejlődésben Pál három lépcsőben lassanként megválnak örökölt zsidó látásmódjától, hogy a világ-végén eljövendő feltámadásnak a gondolata helyet adjon a hellenisztikus elképzeléseknek, miszerint a halál pillanatában új, lelki testben részesül az emberi lény. Az első lépcső az 1Tessz 4,13–17, amely még a test feltámadásáról szól a *παρουσία*-kor. A második, a fejlődésben egy köztes állapotot tükröző szemléletmód az 1Kor 5,50k-ben érhető tetten Teichmann szerint. Eszerint a halál ugyan az emberi lény teljes megsemmisülését jelenti, de a *parúziakor* új, lelki testben részesül az ember. A harmadik lépésben Pál eszkatológikus gondolkodásában ugyan még szerepel a feltámadás szó, de ez már jelentés nélküli, kiüresedett fogalom, és a Krisztussal való együttlétben a lélek részesül, ami azonnal megvalósul a halál pillanatában. Teichmann szerint a Fil 1,18–26 és 2Kor 5,1k a legtipikusabb példái ennek a látásmódnak.

Guntermann 1932-ben hasonló fejlődést állapít meg Szent Pál gondolkodásmódjában: szerinte az 1Tesszaloniki levél zsidó Pálja még zsidó antropológiai fogalmak szerint gondolkodik, és ennek megfelelően az emberről, mint test és lélek egymástól elválaszthatatlan egységről szól. Azonban a Filippi levél 1,23

⁶ Bővebben lásd: Manfred Kwiran, *The Resurrection of the Dead. Exegesis of 1 Cor. 15. in German Protestant Theology from F.C. Baur to W. Künneth*, Ph.D. Disseration, Basel, 1972.

⁷ Pfleiderer, Otto, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin: Reimer, 1887, 299. A fejlődésméleletet elsőként Sabatier 1870-es tanulmánya vetette fel (Sabatier, Auguste, *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris: Fischbacher, 1870), amely Pfleidererre nagy hatással volt.

⁸ Teichmann, Ernst, *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik*, Freiburg – Leipzig: Mohr, 1896, 32–62.

hellenizálódott Pálja már el tudja képzelni az önálló létét egy, a testéből kilépett léleknek is.⁹

Dupont-nak 1952-ben megjelent *Σὺν Χριστῷ – L'union avec le Christ suivant saint Paul* című könyve, amely a témában meghatározó szerepű lett, szintén egyfajta fejlődést tételez fel az apostol gondolkodásmódjában. A francia exegéta szerint az 1Tessz, a Róm, az 1Kor és a Kol bár keresztény elemekkel bővített, de jellegzetesen zsidó eszkatológiára épülő látásmódra enged következtetni, ahol a *σὺν Χριστῷ (εἶναι)* frazeológia egy jövőbeli, a *parúziakor* megvalósuló Krisztussal való egyesülésbe vetett reményt fejez ki. Ez az egyesülés a Krisztus személyéhez kötött élet, participáció Krisztus földi uralmában.¹⁰ A 2Kor 5-ben és Fil 1,18b–26-ban viszont már teljesen más értelemet kap a „Krisztussal lenni” kifejezés.¹¹ Ezeken a helyeken a *σὺν Χριστῷ (εἶναι)* már nem egy távoli, csak az eszkatológiai korszakban megvalósuló közösséget takar, hanem a halál után azonnali közösséget. Ez a változás Dupont szerint Pál megváltozott eszkatológiai, kozmológiai és antropológiai felfogásának tudható be. Dupont úgy véli, hogy ez utóbbi szakaszok Pál hellenisztikus gondolkodásmódjáról árulkodnak. A francia szerző számos görög és latin példával illusztrálja azt, hogy nemcsak hogy az istennel való közösségre lépés témája található meg a klasszikus antik irodalomban, de hogy maga a Filippi levél fogalmazása is a hellenisztikus írók és filozófusok szóhasználatát tükrözi: olyan kifejezések, mint például *τὸ ἀποθανεῖν κέρδος, πολλῶ μᾶλλον κρείσσον* és *ἀναλῦαι* közhelynek számítanak a halállal kapcsolatos görög–latin irodalomban. Pál, amikor hellenizált közönségéhez fordult, teljesen természetesen a hellenizált világképet használta, azt tette magáévá azért, hogy a hallgatósága megérthesse őt. Jóllehet Dupont könyvét nagyon sokan kritizálták, a több mint fél évszázada megjelent mű napjainkig meghatározó jellegű lett, és még a kortárs exegézisben is érezteti a hatását.¹²

⁹ Guntermann, F., *Die Eschatologie des Hl. Paulus*, (Ntest.Abh. 13, 4/5), Münster a.W., 1932, 298.

¹⁰ Dupont, *Σὺν Χριστῷ*, 80.

¹¹ Dupont, *Σὺν Χριστῷ*, 90.

¹² Az egyik legjelentősebb ellenvélemény Hoffmann tanulmánya: *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, (Ntest. Abh.NF 2), Münster: Aschendorff, 1966. Hoffmann pont az ellenkezőt állítja. Szerinte a lélek halhatatlansága illetve a halál utáni paradicsom gondolata zsidó, ill. semita eredetű. Hoffmann úgy véli, hogy zsidó eszkatológia elegendő gondolati háttérrel ad nemcsak a Fil 1,23-nak, de a többi páli szövegnek is, mert a korabeli zsidóság hitt a lélek halhatatlanságában illetve egy köztes állapot létezésében, és a korabeli zsidóság irodalmában számos, a Fil 1,23-hoz hasonló, párhuzamos szöveggel találkozhatunk. Hoffmann tehát arra a következtetésre jut, hogy a Fil 1,23-ban található emberkép gyökereit nem a hellenizmusban, hanem a korabeli zsidóságban kell keresnünk.

Wolfgang Wiefel 1974-ben négy lépcsős fejlődést azonosít Szent Pál eszkatológiai gondolatvilágában.¹³ Kezdetben, az 1 Tesszaloniki levélben, Pál kizárólag a világvégen bekövetkező feltámadást említi, és egyáltalán nem beszél semmilyen elváltozásról. A páli gondolkodásmód evolúciójának végállomását megtestesítő Filippi levélben pont az ellenkező képletet találjuk: itt nincs szó a feltámadásról, kizárólag a test transzformációjáról. Wiefel szerint az összes többi szent páli levél e két végpont közötti skálán helyezkedik el. Később, 1976-ban Jürgen Becker, 1980-ban Gerd Lüdemann, 1989-ben pedig Udo Schnelle képviselt hasonló álláspontot.¹⁴ Plevnik 1997-es *Szent Pál és a parúzia* c. műve szintén a fejlődésemélet képviselője.¹⁵

Azonban a valamilyen fejlődést feltételező elméletek tarthatatlannak bizonyultak. Először is meglepő lenne, ha Pál, aki hellenisztikus környezetben nőtt fel, kitűnően beszélt a görögöt, és otthonos volt a klasszikus görög irodalomban, csupán missziós útjai során került volna a hellenizmus gondolatvilágának a befolyása alá. Továbbá a Filippi levél besorolása a fejlődéseméleti lépcsőfokok bármelyikébe is nehézségekkel jár, hiszen említettük már, hogy a Fil 3,11.20–21 úgynevezett zsidó eszkatológiája ellentmondásban áll nem csak a Fil 1,18–26-tal, de a levél más részleteivel is. Ezt az ellentmondást még a levél forráskritikai vizsgálata sem oldja fel. Még akkor sem, ha elfogadnánk, hogy a levél két, három vagy még több korábbi írásból lett összeszerkesztgetve, hiszen egyrészt nincs két exegeta, aki egyetértene az egyes források pontos lehatárolásában, másrészt pedig a Fil 1,6.10 és a 2,16 egyértelműen hivatkoznak a *parúziára*, tehát zsidó eszkatológiai képet tükröznek. Márpedig ezek a versek még a legvadabb dühvel megvalósított kaszabolási kísérletek következtében létrehozott feltéte-

¹³ Ezt a négy lépcsőt a következő szövegekben találhatjuk meg: (a) 1 Tessz 4,13–18; (b) 1 Kor 15; (c) 2 Kor 5,1–10 és (d) Fil 1,21–26; 3,20–21. (Wiefel, W., *Die Hauptrichtung des Wandels im eschatologischen Denken des Paulus*, in TZ 30 (1974), 65–81, 65–81.)

¹⁴ Lüdemann csak három lépcsőt különböztet meg: 1 Tessz 1,10, 1 Tessz 4,16; és 1 Kor 15,51–52. Lüdemann, G., *Paulus, der Heidenapostel*, Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, vol. I., p.213–271; Becker, J., *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, (SBS 82), Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1976, 46–54. Ennek a fejlődéseméletnek a kritikájához ld.: Gillman, John, *Signals of Transformation in 1 Thessalonians 4:13–18*, in CBQ 47 (1985), 263–281, especially 266–268; és Delobel, Joel, *The Fate of the dead According to 1 Thes 4 and 1 Cor 15*, in Collins, Raymond F. (ed), *The Thessalonian Correspondence*, (BETL 87), Leuven: UP–Peters, 1990, 340–347, esp. 342–344, nn. 8–14. Schnelle, Udo, *Wandlungen im Paulinischen Denken*, 37–48.

¹⁵ Joseph Plevnik, *Paul and the Parousia*, Peabody (MA): Hendrickson, 1997, 272–276.

lezett források szerint is egyazon dokumentumban találhatóak a Fil 1,18–26-tal.¹⁶ Továbbá, a Fil 4,5 tanúsága szerint (amely a legtöbb forráskritikát művelő exegeta szerint megint csak eme forrástöredékhez tartoznék) Pál a *parúziát* még mindig a közvetlen jövőben látja. Peter O'Brien helyesen látja, hogy „on a development hypothesis, 1:23 would have to be read as an inappropriate insertion or else as part of a fragment that was written much later in time. Neither suggestion is tenable.”¹⁷ Továbbá a fejlődélméletek szerint a Filippi levél Pál egyik legkésőbbi levele, amely római fogsága idején íródott. Ez a feltételezés azonban korántsem magától értődő. A Filippi levelet a biblikusok többsége korábbra datálja, mint a Rómaiakhoz írt levelet, és legtöbbször a 2Korinthusi levélnél is fiatalabbnak vélik. A ma uralkodó nézetek többsége szerint a Filippi levél valamikor az 1Tessz és az 1Kor megírása után születhetett.

Összefoglalásként Andrew Lincolnnal együtt elmondhatjuk, hogy bár Pálban csak fokozatosan fogalmazódnak meg a saját sorsával kapcsolatos kérdések, ill. csak valószínűleg egy idő eltelte után merül fel annak a lehetősége, hogy ő maga már nem fogja megérni a *parúziát*, és bár a korábbi leveleiben a Második Eljövétel szinte küszöbön álló eseményként van említve, eszkatológiai elképzelésében mégsem állapítható meg fejlődés abban az értelemben, ahogy a fejlődélmélet védelmezői azt kifejtik. A kettős várakozás: a test világvégi feltámadása és a halálban bekövetkező azonnali egyesülés Krisztussal konstans jellemzője a páli írásoknak.¹⁸ Tény az, hogy az apostol mind a halál utáni Krisztussal való együttlétet, mind pedig a *parúzia* utáni Krisztussal való együttlétet hasonló kifejezésekkel és szóhasználatokkal írja le. Minthogy a Fil 1,23 egy megalapozott, jól megfontolt gondolatot fogalmaz meg, amely egyáltalán nem tűnik új tanításnak, valószínű, hogy Pál már jó ideje vallotta ezt a nézetét.¹⁹

¹⁶ A kánoni levél egységes voltának bizonyítására lásd: Koperski, *Textlinguistics and the Integrity of Philippians*, in *ETL* 68 (1992), 331–367; Dalton, *The Integrity of Philippians*, in *Bib* 60 (1979), 97–102 and Garland, *The Composition and Unity of Philippians*, in *NovT* 27 (1985), 141–173. Cf. Watson, *A Rhetorical Analysis of Philippians and its implication for the Unity Question*, in *NovT* 30 (1988), 57–88.

¹⁷ O'Brien, Peter Thomas, *The Epistle to the Philippians. A commentary on the Greek Text*, (The New International Greek Testament Com.), Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans, 1991, 136.

¹⁸ Lincoln, Andrew T., *Paradise Now and Not Yet. Studies in the Role of the Heavenly Dimensions in Paul's Thought with Special Reference to his Eschatology*, (Society for NT Studies, Monography Series 43), Cambridge: UP-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1981, 182.

¹⁹ O'Brien, 137.

3. Azonnali Színelátás

A probléma megoldására egy másik gyakori kísérlet a parúzia relativizálása. Ez legtöbbször kimondatlan marad: azért, hogy feloldják a szakaszok látszólagos ellentmondását, az exegéták, bár elismerik a világ végi feltámadás létét, a hangsúlyt az azonnali színelátásra helyezik, a halál után azonnal megvalósuló Krisztussal való egységre. Ezzel azonban mintegy öntudatlanul is zárójelbe teszi azt, és igazából jelentéktelennek, irrelevánsnak állítják be a Krisztussal való kapcsolat minőségi átalakulását a *parúziakor*.

Ez a megoldás végigkíséri az exegézis történetét már az ókortól fogva, de leghangsúlyosabban mégis a reformáció korában jelenik meg. Kálvin például az Újszövetséghez írt kommentárjában határozottan tagadja, hogy lenne bármiféle köztes állapot a halál és a végső színelátás között. Szerinte a halál pillanatában a lélek és a test elválik egymástól, és a lélek azonnal egyesül Krisztussal. A Fil 1,23-at kommentálva így ír: „Mortem profani homines abolitionem hominis vocant, quasi totus intereat. Paulus hic nos commonefacit, mortem esse solutionem animae a corpore. Et hoc melius continuo post exprimit, dicens quae post mortem fideles conditio maneat, ut sc. cum Christo habitent.”²⁰ Amikor Kálvin itt burkoltan elveti egy köztes állapot lehetőségét a halál és a feltámadás között, két, szerinte téves nézetre reagál. Egyrészt elveti a katolikus tanítást a tisztítótűzről, másrészt a lélekalvás tanítása ellen is reagál, amit többek között Luther, az anabaptisták és az angol William Tyndale és John Frith képviseltek. Kálvin szerint a lélek halál pillanatában azonnal közösségre lép az Úrral, és részesül a boldogító színelátásban, a teljes mennyei boldogságban.²¹ Kálvin álláspontja az idők során általánosan mérvadó lett a többi protestáns egyházban is. Pl. az evangélikus Paul Ewald hasonló gondolatsort követ, amikor a Krisztusban elhunyt halottakról úgy beszél, mint akik Krisztus országában Vele együtt uralkodnak.²²

²⁰ Calvin, Jean & Feld, Helmut (ed.), *Commentarii in Pauli Epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Collossenses*, Genova: Droz, 1992, ad loc.

²¹ Cf. De Vogel, C. J., *Reflexions in Philipp. I 23–24*, in *NovT* 19 (1977), 262–274, 268.

²² „In Wahrheit zeigt 1 Th 5,10 nach richtiger Deutung, daß dem Ap auch damals das Sein nach dem Tode alsbald als ein ζην zugleich mit Christus vor Augen stand. Wahrscheinlich dürfte nur sein, daß Pl das οὖν Χριστῷ εἶναι oder ζην dort wie hier mehr als einen Zustand des seligen Ausruhens der Seele in Christi Gemeinschaft gedacht hat, während er das Sein der Auferstandenen in Christi Reich mehr als ein συμβασιλεύειν [...] vorgestellt haben wird.” (Ewald, Paul, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig: Deichert D. Werner Scholl, (1908) ³1917, 89.) Bár Ewald különbséget tesz „das Sein nach dem Tode” és „das Sein der Auferstandenen” között, az előzőt mint „Christi Gemeinschaft”-ként értelmezi. Hasonló állásponton van Hogh Michael is 1928-as kommentár-

Bár 1979-re már módosította véleményét, a holland exegeta, H.M. Matter 1965-ben megjelent, a Filippi levélhez írt kommentárjában még azt az álláspontot képviseli, hogy a léleknek a világvége előtti állapotáról, mint a mennyei boldogság „ideiglenes” állapotáról beszélni önellentmondás, *contradictio in terminis*.²³ Szerinte ugyanis Pál nem tett különbséget a világ végén a feltámadáskor megvalósuló „végső” mennyei boldogság és a halál pillanata után megvalósuló mennyei boldogság között.²⁴ Homer Kent is osztja azt a véleményt, miszerint Pál nem vallotta sem a világvégi feltámadás előtti lélekalvás tanát, sem pedig a tisztító tűz tanát, mert szerinte a halál beálltakor létrejön az azonnali színelátás és a Krisztussal való egység.²⁵ Ezek a tanítások Kent szerint csak jóval később kialakult dogmatikai álláspontok, melyek teljesen idegenek a páli gondolkodásvilágtól, és csak a modern magyarázók olvassák bele Pál szavaiba ezeket a gondolatokat.

Az egyik nehézség ezzel a megoldási kísérlettel az, hogy figyelmen kívül hagyja azt a gyakran hangoztatott érvet, miszerint a rabbinikus zsidóságban nevelkedett Pál sémita antropológiája nem teszi lehetővé az önálló lélek létezésének feltételezését. Egy holisztikus emberképben gondolkodó Pál a Krisztussal való egységet is csak a teljes ember Krisztussal való közösségeként tudná elképzelni.

Továbbá, amint azt Matter korábbi kommentárja explicite meg is fogalmazza, az által, hogy a halál után megvalósuló azonnali színelátás lényegében nem különbözik az eszkhatonban létrejövő, a testi feltámadás utáni Krisztussal való közösségtől, ez utóbbit teljesen relativizálja, szükségtelenné is teszi. Erre vonatkozólag joggal tette fel a kérdést a tizenhatodik századi híres angol bibliafordító, William Tyndale: ha a halál után már megvalósul a színelátás, ugyan mi értelme lenne még a test szerinti feltámadásnak?

4. Lélekalvás

A harmadik megoldási kísérletbe azokat az exegetikai fejtegetéseket sorolom, amelyek az ellentmondás másik pólusát, azaz a Krisztussal a halál után létrejövő közösséget próbálják valamilyen módon relativizálni. Szerintük a Fil 1,23 nincs

jában (Michael, J. Hugh, *The Epistle of Paul to the Philippians*, (The Moffat New Testament Com.), London: Hodder & Stoughton, (1928) 31943), 58.

²³ Matter, H. M., *De Brief aan de Philippenzen en de Brief aan Philémon*, (Commentaar op het Nieuwe Testament), Kampen: J H Kok, 1965, 33.

²⁴ „Paulus ziet blijkbaar geen enkel verschil tussen het ‘uiteindelijke’ heil van opstanding en wederkomst, die naar zijn verwachting nog elk ogenblik kon aanbreken, en het heil, dat hem c.q. bij het sterven wacht.” (Matter (1965), 33).

²⁵ Kent, Homer, *Philippians*, 116.

ellentétben Pál egyebüttl olvasható megnyilatkozásaival, mert Pál vagy a parúziakor létrejövő Krisztussal való egységre gondol, vagy pedig azt gondolja, hogy a halál után a lélek egy öntudatlan, köztes, mintegy „alvó” állapotba kerül, ami nem jelent igazi együttlétet Krisztussal. Ez utóbbira utal a páli-szóhasználat is az 1Tessz és az 1Kor 15-ben (cf. κοιμωμένων κοιμηθησόμεθα).

A gondolat már a 16. században felmerült. Először Luther Márton tanításában találkozunk a lélekalvás gondolatával. Bár reformmozgalma kezdetén csupán a pápa jurisdictióját kérdőjelezte meg, és még elfogadta a katolikus tanítást mind a tisztítótűz létre vonatkozólag, mind pedig az azonnali színelátás lehetőségére vonatkozólag, idővel egyre távolodott Róma teológiájától, és 1525-től kezdődően Luther már nyíltan vallotta a lélekalvás tanát. Eszerint bár a gonoszok a haláluk után azonnal a pokol tüzére jutnak, az igazak az Úrban alszanak a világ végéig, amikor is az arkangyal harsonaszavára ébrednek és támadnak fel testi mivoltukban. Valószínűleg hasonló tanokat hirdettek az anabaptisták is, akik ellen 1527-ben Zwingli az *In Catabaptistarum strophas elenchus*, 1534-ben pedig Kálvin a híres *Psychopannia* c. kötetében védi meg az azonnali színelátás lehetőségét. De a lélekalvás tanát vallotta az angol William Tyn-dale és John Frith is.

A közelebbi múltba visszatekintve, úgy tűnik, hogy Pierre Bonnard-nak 1950-es, a Filippi levélhez írt kommentárja is ebbe a csoportba sorolható, bár az ő álláspontja nem egészen egyértelmű. A francia bibliatudós véleménye szerint ugyanis a „Krisztussal lenni” kifejezés semmiképpen sem jelentheti a halál után közvetlen megvalósuló misztikus együttlétet Jézus Krisztussal, hanem „soit l’aide, le secours ou la grâce du Christ [...] soit, comme ici, la vie provisoire du fidèle trépassé auprès du Jésus-Christ, entre la mort et la résurrection dernière.” Bonnard szerint Pál, aki kezdetben remélte, hogy még életben lesz a parúziakor, a Filippi levél írásának idejére már más perspektívában látja a jövőndőt. A halottaknak ez a Krisztussal való közössége az Újszövetség szerint teljesen más, mint Krisztussal való uralkodás, ami csak a parúzia után fog megvalósulni.²⁶ Mindez annak tudható be, állítja, hogy Pál a Filippi levélben még mindig egy küszöbön álló Második Eljövételben gondolkodik.

Wettstein nyomán Palmer egy 1975-ben publikált cikkében számos görög és latin példát idéz az antik irodalomból annak az igazolására, hogy a halál prefe-

²⁶ „[Paul] qui avait d’abord espéré vivre encore au moment de la parousie [...] entrevoit maintenant d’autres perspectives. — Cette communion des morts avec Christ est bien distincte, dans le Nouveau Testament, du règne avec Christ [...] qui suivra la parousie.” (Bonnard, Pierre, *L’épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris: Delachaux & Nestlé, 1950, 30).

rálása az élet terheivel szemben a korabeli világban közhelynek számított.²⁷ Pál is, aki földi életének megpróbáltatásait (fogság, üldözés, stb.) részletezi a levélben, pogány kortársaihoz hasonlóan kívánja a halált. De a halál nem azért nyereség számára, mert ez bármiféleképpen közelebb hozná őt Krisztushoz, vagy mert ez egy halál utáni Krisztus-közösséget eredményezne, hiszen az Apostol számára már maga az élet is Krisztus.²⁸ A halál egyedüli nyeresége az evilági terhek letétele, a nyűgös élettől való megszabadulás lenne, állítja Palmer, de semmi esetre sem jelentene egy szorosabb Krisztussal való közösséget, mint amit már a földi életében is elért az apostol.

Mindazonáltal ezek a megoldási kísérletek nem veszik kellőképpen figyelembe a szöveggörnyezetet, hiszen, ahogyan Andrew Lincoln is rámutat, a Krisztussal lenni kifejezés nem utalhat a parúzia utáni test szerint feltámadáskor megvalósuló Krisztussal való egységre, mert akkor a testben való megmaradás a 24–25. versben nem jelentene igazi alternatívát az előző versben szereplő kifejezésnek.²⁹ Csak ha mind a két lehetőség időben azonos megvalósulásáról van szó, jelenthet a két kilátás Pál számára igazi dilemmát. De Boor helyesen mutatott rá: „Ebenso vergewaltigt aber auch die theologische Systematik, [...] wenn sie unausgesprochen in den Text eingefügt sein lassen will: ‘Ich habe das Verlangen aufzubrechen und (später einmal bei der Auferstehung der Toten) mit Christus zusammen zu sein.’”³⁰

Egy öntudatlan, alvó köztes állapot feltételezése pedig, akárcsak az előző csoportba sorolt megoldási kísérletek, megválaszolatlanul hagyja Pál sémita, monista antropológiáját. Palmer érvelése is hibás, hiszen Pál egyáltalán nem tűnik életuntnak a levélben, aki számára az élet elviselhetetlen teher és nyűg lenne csupán. Éppen ellenkezőleg, számára az a kilátás, hogy megmarad a testben, „gyümölcsöző munkát jelent” (1,22). Valamint az apostol nehezen állíthatná, hogy számára „az élet Krisztus” (1,21), amennyiben az életében tapasztalt nehézségek az életuntság és végső elkeseredés szélére sodorták volna őt. Következésképpen azok a megoldási kísérletek, amelyek szerint a Krisztussal való közösség csupán az eszkhatonban valósul meg, megválaszolatlan kérdéseket hagynak maguk után.

²⁷ Palmer, D. W., „To Die is Gain” (*Philippians i*, 21), in *NovT* 17 (1975), 203–218, 208–217.

²⁸ „If death is a gain, that is not because of any closer union with Christ, since τὸ ζῆν is already Χριστός.” (Palmer, *To Die is Gain*, 218).

²⁹ „The phrase cannot refer to what will follow the resurrection of the dead, otherwise remaining in the flesh with you (verses 24, 25) would not be a genuine alternative to being with Christ (verse 23),” (Lincoln, Andrew T., *Paradise Now And Not Yet*, 104).

³⁰ De Boor, Werner; *Die Brief des Paulus an die Philipper und an die Kolosser*, (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal: Brockhaus, (1957) ⁶1978, 61.

5. További megoldási kísérletek a páli eszkatológia harmonizációjára

A fent említett jelentősebb megoldási kísérletek áttekintése után most olyan javaslatok felé fordul érdeklődésünk, amelyek nem sorolhatók be a már tárgyal-
tak valamelyikébe. A téma közkedvelt, és régóta foglalkoztatja a biblikusokat,
ezért jelentős mennyiségű elmélet született. Legtöbbjük azonban meglehetősen
gyenge lábakon áll.

A legegyszerűbb válasz a kérdésre az, hogy nincs megoldás, vagy legalábbis
nem megismerhető a megoldás. Robert Fortna például azt állítja, hogy Pál teo-
lógiáját nem lehet rendszerbe foglalni. Aki ezt megpróbálja, állítja Fortna, az
figyelman kívül hagyja a levelek ad hoc, alkalmi, rendszertelen jellegét.³¹ A páli
levelek azonban ellenállnak mindenféle harmonizálási kísérletnek, írja, mert a
Pálnak feltett kérdések és az apostol saját élményei eredményezték a Pál által
kifejtett gondolatok többségét.³² Joachim Gnirka szintén úgy véli, hogy Pál
mindkét tanítást vallhatta, mert a kettőt sohasem kötötte össze, és sohasem volt
egységes képe az eszkatologikus eseményekre vonatkozólag: „es gibt bei Paulus
nirgends ein geschlossenes Bild vom Ablauf der Endereignisse.”³³ Vannak olyan
exegéták, akik azt állítják, hogy a különböző eszkatológiai nézetek összekevere-
dése nem Pálnak tulajdonítható, hanem már a korabeli zsidó gondolkodásmód-
ban lejátszódott, mert a zsidó apokaliptikus írások szintén összekapcsolják a
halál után azonnal megvalósuló mennyei lét gondolatát a test feltámadásába
vetett reménnyel.³⁴ Pál egész egyszerűen a kor fogalmait, képeit és nyelvezetét
használta, amely mindenki számára ismert volt, anélkül, hogy megpróbálta
volna feloldani az ellentétet, amennyiben egyáltalán tudatában volt annak. En-
nek ellenére nekem meggyőződésem, hogy Pálnak volt valamifajta konzisztens
képe az eszkatonról és a halál utáni létről, még akkor is, ha ezt rendszerezve
sohasem fejtette ki, sohasem próbálta meg megfogalmazni, talán még önma-
gának sem.

³¹ „Paul’s theology is not to be synthesized. Were that possible, it would be useful, even though it would violate the fundamentally ad hoc, occasional, unsystematic character of his writings.” (Fortna, Robert T., *Philippians: Paul’s most Egocentric Letter*, in Fortna, Robert T.–Gaventa, Beverly R., *The Conversation Continues. Studies in Paul and John*, FS J. Louis Martyn, Nashville (TN): Abingdon Press, 1990, 220–234, 220.)

³² „The questions put to him, as well as his own precarious experience, occasioned much of his thought and the paths it took.” (Fortna, *Philippians*, 220.)

³³ Gnirka, Joachim, *Der Philipperbrief*, (Herder Theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/3), Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1968, 35.

³⁴ Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, 105. Cf. also Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 286–320 *passim*.

Más szentíráskutatók szerint nincs értelme időről és térről beszélni a halál beállta „után”, mert a halálban az ember elveszti térbeli és időbeli vonatkozásait, és a világvégi feltámadás mintegy „azonnal”, „egy szempillantás alatt”, vagy már a „halál pillanatában” bekövetkezik, és az elhunyt ember rögvest az „idők teljességében” találja magát. Thomas Dailey ezért a következőket írja:

for Paul, the apparent dilemma provoked by this historical consternation regarding what is and what will be vanishes with the eschatological perspective of his Christology. Both the living and the dead are now together in the time and space of Christ's Reign. There the certainty of present hope and final victory issues from our communion with the life, death, and glory of Christ himself.³⁵

Figyelemre méltó, hogy Dailey ezen holisztikus interpretációja nemcsak valamennyi *ὁν Χριστῷ* kijelentést, hanem az *ἐν Χριστῷ* kijelentéseket is egyazon valóságra utaló megnyilatkozás részeként fogja fel, anélkül, hogy ezt explicit módon kifejtene. Gordon Fee 1995-ös Filippi kommentárja is a halál utáni lét időtlen vagy időnélküli jellegét fogalmazza meg a probléma megoldásaként:

At issue is the interplay between 'time' and 'eternity' involved in the implied period of 'time' between death and resurrection. From our human perspective, earth-bound and therefore time bound as it is, we cannot imagine 'timeless' existence; whereas from the perspective of eternity/infinity these may very well be collapsed into a single 'moment,' as it were.³⁶

Akármennyire vonzó is ez a megoldási kísérlet, sajnos az időnélküliség vagy időtlenség fogalma pusztán teológiai vagy filozófiai spekuláció, amelyet sokan megkérdőjeleznek.³⁷ Továbbá ez a gondolat modern filozófiai absztrakció. Egy ilyen absztrakciónak az első századra való visszavetítése mindenféle hivatkozás nélkül meglehetősen anakronisztikusnak tűnik.³⁸

³⁵ Dailey, Thomas F., *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1, 19–26*, in *Interpr.* 44 (1990), 18–28, 26.

³⁶ Fee, Gordon R., *Paul's Letter to the Philippians*, (NICNT), Grand Rapids (MI): W B Eerdmans, 1995, 149.

³⁷ Lásd többek között Greshake és Ratzinger vitáját: Greshake, *Auferstehung der Toten*; Greshake, *Stärker als der Tod*, Greshake, *Tod und Auferstehung*; Greshake, *Tod und dann?*; Greshake – Kremer, *Resurrectio mortuorum*; G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Ratzinger holds opposite views in Ratzinger, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*.

³⁸ Hasonlóképpen: „Here again we can see how spatial and temporal elements are related in Paul's eschatology. The spatial concept of heaven features in the proleptic enjoyment of eschatological salvation in the period between the individual's death and the parousia. At the same time individual death will not be followed by some immediate escape from time, so that in this respect it can be seen that heaven participates in the «already – not yet» tension of existence during the overlap of the ages.” (Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, 106).

Jean François Collange 1973-as kommentárja egy „hibrid” megoldást tartalmaz: ő egyrészt a Fil 1,23-nak a Krisztussal való azonnali közösség megvalósulásáról szóló tanítását relativizálja, amikor azt állítja, hogy Pál szavainak elsősorban etikai és-eszkatológiai jelentőségük van: „Ainsi Phil 1,21 ss ne se trouve pas dominé par la perspective du séjour céleste, mentionnée sans plus, mais par les conditions concrètes de la conformité à l’œuvre du Christ et de la fidélité à sa Parole.”³⁹ Azonban szinte egy lélegzetvételre azonnal ki is jelenti, hogy a test szerinti feltámadás és a lélek halhatatlanságának kettős reménye már jelen volt a korabeli zsidóság hitvilágában.⁴⁰ Ugyanakkor Collange relativizálja a csak a parúziakor megvalósuló Krisztussal való közösség tanítását is, amikor nem lát semmi kivetnivalót egy halál után azonnal beálló Krisztussal való létben, mert Krisztus már meghalt és fel is támadt a halálból. Collange szerint tehát a halál és Krisztussal levés fogalma nagyrészt lefedi egymást: „‘Mourir’ et ‘être avec Christ’ ont donc, dans une large mesure, synonymes. La vie avec Christ, après la mort, n’est pas pour l’apôtre un problème; elle coule comme de source pure, de la victoire de Pâques.”⁴¹ Mindamellet Collange exegézise sem kínál megnyugtató megoldást, mert nem válaszol a szöveg kihívásaira. Hogyan képzei el Pál pontosan a Krisztussal való létet? Miért nincs ellentmondás a két elképzelésmód között?

Ismét mások Pálnak a halál után megvalósuló Krisztussal való életbe vetett reményét a vértanúság gondolatával kapcsolják egybe.⁴² Szerintük a 21. vers *infinitivus aoristosa* τὸ ἀποθανεῖν különösen is az *infinitivus imperfectum* ζῆν-nel szembeállítva egyértelműen erre utal. De amint Gordon Fee a maga ironikus hangvételével megjegyzi, ez az érvelés a „sok húhó semmiért” iskolapéldája, minthogy ezek az alakok ezen igék normális, szokásos használatából származnak, és a nyelvtani formáknak nincs többletjelentésük.⁴³ Továbbá meglepő lenne,

³⁹ Collange, 65.

⁴⁰ Collange, Jean François, *L’épître de Saint Paul aux Philippiens*, (Commentaire du Nouveau Testament Xa), Neuchâtel: Delachaux & Nestlé, 1973, 65. For this idea he relies on Hoffmann’s *Die Toten in Christus*. See esp. 58–174.

⁴¹ Collange, 65.

⁴² Pl. Lohmeyer, Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, (Meyers Kommentar IX), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (1848, ⁸1930) ¹²1964, 59–70, esp. 62–64; Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*, 247–248. See also Joost Holleman: *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul’s Eschatology in 1 Cor. 15:20–23*, Ph.D. Dissertation, Leiden, 1995.

⁴³ „Here is a clear example of ‘much ado about nothing,’ since these are neutral ‘tenses’ with these verbs in Greek. Living has continuity; death happens at a point in time. There is simply no further ‘meaning’ to this ordinary usage.” (Fee, 140–141, n. 9). Cf. Silva hasonló értelmű megjegyzését: „The aorist tense accentuates nothing.” (Silva,

ha a Krisztussal való közösség a parúzia előtt kizárólag a vértanúknak lenne fenntartva. Maga a vértanúság fogalma is az őskereszténység történetében ekkor még alighanem nincs kidolgozva ennyire részletesen.⁴⁴

Végezetül még egy igen eredeti megoldást kell még megemlítenem, mégpedig Rodney Reeves megoldási kísérletét, aki azt javasolta, hogy Szent Pálnak a Fil 1,22-ben megfogalmazott dilemmáját, hogy mit válasszon, a szó legszorosabb értelmében kell venni. Szerinte Pál itt azon morfondírozik, hogy hogyan tudná lecserélni fogsága láncait a szabadságra.⁴⁵ Mindehhez a filippi hívek ajándékát szándékozta felhasználni (vö. Fil 4,10–20), mégpedig úgy, hogy az örököt vagy a hatóságokat lefizetvén megvásárolja a börtönből a szabadságba vezető utat: „to bribe his way out of the prison.”⁴⁶ A 23. vers ἀναλῦσαι főnévi igeneve tehát azt jelentené „a bilincsektől megszabadulni” és a σὺν Χριστῷ εἶναι kifejezés nem jelent mást, mint kiszabadulván a börtönből Krisztussal Filippiben lenni, a filippi hívek között.⁴⁷ Bár a megoldás szellemes, sajnos a szövegtörzset nem igazolja ezt az értelmezést, mert nem ad arra a választ, hogy miért is lenne a halál nyereség az apostol számára (1,21), vagy hogy hogyan dicsőül meg Krisztus az apostol testében, akár az élet akár a halál által (1,20). Érdekességként megjegyzem, hogy ugyanez a szöveg Arthur Droge-t pont az ellenkező gondolatra vezette, mert az ő javaslatában is Pál komolyan akart választani az élet és a halál között, csak hogy szerinte az apostol éppen az öngyilkosságon gondolkodott.⁴⁸

6. Javaslat a megoldásra: a páli eszkatológiai megnyilatkozások a saját történelmi kontextusukban

Miután végigtekintettük a különböző megoldási kísérleteket, anélkül, hogy megnyugtató választ kaptunk volna az alapvető dilemmára, szeretnék javaslatot tenni egy lehetséges megoldásra.

Moisés, *Philippians*, (The Wycliffe Exegetical Commentary), Chicago: Moody Press, 1988, 82–83)

⁴⁴ Marshall, Howard, *The Epistle to the Philippians*, (Epworth Commentaries), London: Epworth Press, 1992, 28.

⁴⁵ Reeves, Rodney R., *To Be or Not To Be? That is Not the Question: Paul's choice in Philippians 1, 22*, in *Perspectives in Religious Studies* 19 (1992), 273–289, 287.

⁴⁶ Reeves, *To Die or Not to Die?*, 287.

⁴⁷ Reeves, *To Die or Not to Die?*, 287.

⁴⁸ Droge, Arthur J., „*Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*,” in *Novum Testamentum* 30 (1988), 283–284.

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy véleményem szerint a Fil 1,23-ban szereplő $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega\ / \epsilon\iota=ναι$ kifejezést Pál valóban egy, a Messiással megvalósuló, az eszkatológia szó tágabb értelmében vett eszkatológiai együttlétre használja. Egy ilyen eszkatologikus együttlét a Messiással a korabeli zsidó gondolkodásmód számára nem volt ismeretlen, hiszen az Ószövetség kései iratai is már többször említést tesznek arról a reményről, hogy a halál után olyan Istennel való együttlét valósul meg, amelynek során az igazak Isten dicsőségében és a mennyei örömben részesednek. Grundmann jogosan hívja fel a figyelmet arra is, hogy számos zsoltár, amely a héber szöveg szerint az ember és az Isten kultikus, evilági közösségére utal, a Szeptuagintában eszkatologikus melléköngét vagy értelmezést kap. Ezáltal a szövegük már nem vagy nemcsak az evilági életben megvalósuló kultikus közösségről szól, hanem az Istennel való örök élet közösségéről: „die Gemeinschaft des ewigen Lebens mit Gott.”⁴⁹

Pál a $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega\ \epsilon\iota=ναι$ kifejezést (némi eltéréssel) összesen tizenkétszer használja.⁵⁰ Lohmeyer szerint a kifejezés a páli levelek megszületésekor már egy kialakult, bevett, rögzült kifejezés volt, amely a páli és a jánosi írásokban egyaránt jelenlévő Emberfia-krisztológián alapszik.⁵¹ Amennyiben ez a feltételezés helyes lenne, meglepő, hogy miért nem találjuk a kifejezést egyetlen más újszövetségi írásban sem. Éppen ezért Grundmann helyesen gondolja, hogy a $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ kifejezés még nem egy Pál által átvett, megörökölt rögzült kifejezés volt, hanem egy, az apostol által megalkotott szókapcsolat, amely a maga természetes egyszerűségénél fogva mintegy adta magát.⁵² Mindazonáltal az ún. $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ kifejezések, amelyeket a páli corpusban egybeült találunk, nem csak hogy nem egyeznek meg szóról szóra a Fil 1,23-ban szereplő kifejezéssel, de egymás között is eltéréseket mutatnak. Éppen ezért bevett kifejezés helyett talán érdekesebb közös motívumról vagy témáról beszélni, amely különböző megfogalmazásokban jelenik az apostol leveleiben.⁵³

⁴⁹ Grundmann, art. $\sigma\upsilon\nu$ – μετά κτλ., 780.

⁵⁰ A *homologoumenab*an $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$: 1 Thes 4,14.17; 5,10; 2 Cor 4,14; 13,4; Rom 6,8; Phil 1,23; $\sigma\upsilon\nu\ \text{'}\text{Ιησοῦ}$: 2 Cor 4,14; $\sigma\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$: Phil 3,21, 1 Thes 4,14; 1 Thes 5,10; $\sigma\upsilon\nu\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$: 1 Thes 4,17. Az *antilegomenában*: $\sigma\upsilon\nu\ [\tau\omega]\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$: Col 2,20; 3,3; $\sigma\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$: Col 2,13; 3,4.

⁵¹ Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*, 237 and 247.

⁵² „ $\sigma\upsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ ist nicht eine von Paulus übernommene Formel, sondern ein von ihm gebildeter Ausdruck, der sich ihm in seiner Einfachheit nahelegte.” (Grundmann, art. $\sigma\upsilon\nu$ – μετά κτλ., 781Ö.

⁵³ Gnllka, 76; Hoffmann, *Die Toten in Christus*, 301; O’Brien 132; Tannehill, *Dying and Rising*, 87–88. Lohmeyer és Grundmann szerint ez állandó kifejezés (*formula*) (Lohmeyer, Ernst, *Συν Χριστῷ*, in *Festgabe für Adolf Deissmann zum 60. Geburtstag*, Tübingen: Mohr, 1927, *passim*, e.g. 237; Grundmann, art. $\sigma\upsilon\nu$ – μετά κτλ., 781).

Másodszor, az említett szövegekben az is feltűnik, hogy a kifejezések mind-egyikében a σύν előljárószó szerepel. Ez jellemző a páli nyelvhasználatra. Az Újszövetség szerzői ugyanis, az általános κοινή használatnak megfelelően többnyire a μετά prepozíciót használják társ- vagy eszközhatározói értelemben. Az Újszövetségben (a lukácsi műveket leszámítva), sehol máshol nem találkozunk a σύν előljárószó olyan gyakori előfordulásával, mint a szent páli corpusban.⁵⁴ Ez nem lehet pusztán a véletlen műve. Az exegeták egyetértének abban, hogy Pál a σύν előljárószót személyes, közvetlen kapcsolat kifejezésére használja „valakivel közösen együtt”, „együttesen” értelemben, míg a pusztán -val, -vel ragnak megfelelő laza társítás kifejezésére a μετά prepozíciót használja.⁵⁵ Amennyiben tehát ezekben a kifejezésekben a σύν szerepel, akkor jogosan feltételezhetjük, hogy ez egy a halál után létrejövő valós, személyes, közvetlen Krisztussal való együttlétre utal.

A Fil 1,23 alapján az is egyértelmű, hogy Pál ennek a személyes együttlétnek a megvalósulását a halál után azonnal, közvetlenül reméli. Ez a szemlélet azonban látszólag ellentmond nem csak a korábbi leveleiben található, már többször is említett szakaszoknak, de a korai parúziavárásnak is, amiről még maga a Filippi levél is tanúskodik. Hogyan és miként képzei tehát Pál ezt a Krisztussal való együttlétet? Mindenekelőtt Gnilkának igaza van annyiban, hogy Pál nem kívánt rendszeres, mindenre kiterjedő eszkatológiai tanítást kifejteni. Azok a spekulációk és teóriák, amelyek mindenáron valamiképpen átfogó, és rendszerezett képet akarnak erről festeni, exegetikailag nem megalapozottak. Kümmel helyesen ítélte meg, amikor azt írta, hogy

⁵⁴ A μετά negyvenszer fordul elő a *homologoumená*-ban, a σύν pedig harmincszor. A teljes, hagyományosan Pálnak tulajdonított corpusban 73 μετά és csak 39 σύν található. Pál συν-nel képzett ígét is használ: Grundmann 59 ilyet számlál. (Grundmann, art. σύν – μετά κτλ., 769). Számunkra különösen a Gal 2,19; Róm 6,4.5.6.8; 8,17.29 és a Fil 3,10.21 érdekesek.

⁵⁵ Collange, 66–67; Dupont, *Σύν Χριστῷ*, 17–18; Grundmann, art. σύν – μετά κτλ., 770–771, Hawthorne, 49–50; O’Brien, 132. Gordon Fee kommentárja (1995) megkérdőjelezi ezt: „one wonders, even if Paul intended this subtly, how the Philippians could have so understood it. Why should they think that σύν with Χριστῷ has a more profound sense than with ἐμοί in 2:22 or 4:21 or with ἐπισκόποις in 1:1? This is surely to find a ‘theology of prepositions’ where none exists.” (Fee, p.146, n.33). A Fee által felhozott példák azonban pont az előljárószó személyes jellegére utalnak. Az a tény, hogy Pál σύν Χριστῷ-t használ a μετά Χριστοῦ helyett arra utal, hogy Pál a társhatározót valós, személyes együttlétként képzei el. De a σύν és Χριστός szavak együttes szereplése tovább is mutathat. Az egyes szavak jelentését a használatuk határozza meg, azaz ugyanaz a szó más kollokációval más-más értelmet vagy értelem-többletet vehet fel. Pl. a ὑπέρ előljárószó a ἡμεῖς vagy a ἡμεῖς névmással egész más konnotációval bír, mint más egyéb névszóval használva. (Reimund Bieringer személyes megjegyzése.)

daß Paulus weder an der Beschreibung des Seins nach dem Tode oder der Auferstehung irgendein Interesse zeigt noch sich um den Ausgleich zwischen den beiden Formen der Heilserwartung irgendwie bemüht; offensichtlich ist Paulus einzig daran interessiert, daß der Christ immer in der Gemeinschaft mit seinem himmlischen Herrn bleibt.⁵⁶

Pál számára, folytatja Kümmel, csak az számít fontosnak, hogy „akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk” (Róm 14,8). És „ezért igyekszünk is neki tetszeni, akár nála vagyunk, akár távol élünk tőle.” 2Kor 5,9).

A legtöbb biblikus, véleményem szerint jogosan, elutasítja a fentebb bemutatott fejlődélméletet a páli eszkatologikus gondolatvilágban.⁵⁷ Amennyiben azonban nincs fejlődés, joggal merül fel a kérdés, hogy vajon miért nem említette Pál a Krisztussal való halál utáni együttlétet, amikor a tesszalóniki híveket vigasztalta a halottaik sorsával kapcsolatban? A megoldást erre a dilemmára a tesszalóniki hívek körében felmerült kétségekben találjuk, azokban a kérdésekben, amelyeket Pál itt próbál megválaszolni.⁵⁸ A tesszalóniki hívek számára ugyanis nem az volt a kérdés, hogy mi a halottak sorsa a parúzia előtt, hanem az, hogy mi lesz a parúziáig elhunytak sorsa azokhoz képest, akik akkor még életben lesznek. Nem maradnak-e le a halottak a Krisztussal való dicsőséges együtturalkodásról a parúzia bekövetkeztekor? Lincoln helyesen véli, hogy erre a kérdésre nem adott volna megnyugtató választ a halottak jelenlegi sorsáról szóló tanítás kifejtése.⁵⁹ Az 1Kor 15-ben boncolgatott kérdéskör hasonló. Pál ott is az élők és a parúziáig elhunytak helyzetét hasonlítja össze egymással. Őt nem halál és a feltámadás közötti köztes állapotban lévők sorsa érdekli, hanem a feltámadás, melyet a korinthusi hívek talán testi vonatkozása miatt kérdőjeleztek meg.⁶⁰ Éppen ezért Pál a változás szükségességét hangsúlyozza: még azok is, akik a világ végén életben lesznek, el kell, hogy változzanak.⁶¹ Ebben a kontextusban a halottak parúziát megelőző sorsáról beszélni irreleváns lett volna.

⁵⁶ Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 216.

⁵⁷ Cf. Delobel, *The Fate of the Dead*, 340–347; Lindemann, *Paulus und die Korinthische Eschatologie*, in *NTS* 37 (1991), 373–399.

⁵⁸ Delobel hasonló véleményen van: „various situations which raised specific questions in different communities would have forced Paul to reflect upon and to elaborate [the] different aspects of his belief” which, according to him, might be seen as „different aspects of an overall concept.” (Delobel, *The Fate of the Dead*, 347).

⁵⁹ „To talk of the present state of such believers, would have been wide of the mark.” (Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, 105).

⁶⁰ Gerhard Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

⁶¹ Cf. Delobel, *The Fate of the Dead*, 346–347.

De hadd utaljak még egyszer vissza Kümmel fentebb idézett szavaira. Kümmelnek igaza van, amikor a páli eszkatológia alapvetőleges krisztológiai karakterére mutat rá. Ugyanezt jegyzi meg Collange is: „tout montre que le point de départ de l'apôtre est exclusivement christocentrique.”⁶² Pál számára a keresztény, akár életében akár pedig halálában, Krisztushoz tartozik, léte a Krisztussal megvalósuló közösségben zajlik. Ennek a Krisztushoz való tartozásnak a kifejezésére a keresztény hívőnek az életében Pál az ἐν Χριστῷ εἶναι kifejezést, a halálában pedig a σὺν Χριστῷ εἶναι kifejezést használja. Ezért mondhatja az 1Kor 15,21-ben: „mert amint egy ember által lett a halál, úgy ember által lett a halottak feltámadása is.”

És ezért mondhatja Pál a Róm 8,38–39-ben, hogy semmi, még a halál sem választhatja el őt Krisztus Jézus szeretetétől. És ugyanebben a levélben később, a 14,8–9-ben az apostol azt írja: „amíg élünk, az Úrnak élünk, s ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Akár élünk tehát, akár halunk, az Úréi vagyunk. Krisztus ugyanis azért halt meg, és támadt fel, hogy a holtaknak is, az élőknek is Ura legyen.” Ebben a krisztocentrikus világképben a kiindulópont Krisztus halála és feltámadása. Amennyiben a halál után lehetséges a Krisztussal való élet, az csakis azért lehetséges, mert Jézus már legyőzte a halált, már megtörte a halál uralmát. Ennek az alapjait fejtegeti Pál a 2Kor 4,14-ben: „hiszen tudjuk, hogy aki az Úr Jézust feltámasztotta, minket is fel fog támasztani Jézussal (σὺν ᾿Ιησοῦ) és veletek együtt elébe állít.” Erről szól az 1Kor 15 is.

De meg kell válaszolnunk még a kérdést, hogy mindezt hogyan lehet összeegyeztetni az apostol zsidó emberképével. A szentírástudósok többsége azt állítja, hogy Pál, mint hithű farizeus, tipikus sémita antropológiai fogalmakban gondolkozott, amelyben nincs helye egy önálló, a halált túlélő, és a testből kilépő léleknek. Az uralkodó nézet szerint az Ószövetség az embert mindig monista módon, a maga teljes valóságában ábrázolja, ugyanis héber נפש (melynek szokásos fordítása a LXX-ban a ψυχή) nemcsak egy összetevője vagy alkatrésze az embernek, hanem az egész emberre vonatkozik, a maga teljes mivoltában, amely soha sem hagyja el testet, és nincs önálló léte az „őt birtokló személytől” függetlenül.⁶³ Ezek szerint a világvégi „testi feltámadásban” Isten a teljes embert támasztja fel testestül, lelkestül, és a test és lélek mintegy újjáteremtése garantálja a személy azonosságát.

Mindazonáltal Laeuchli helyesen mutat rá arra, hogy bár újszövetségi biblikusok minduntalan a „test feltámadásáról” beszélnek, a zsidó forrásokban a feltámadás fogalma soha sem kapcsolódik a testhez. „The fact of matter is that the Judaic tradition in general thought of the bones rather than the body or the

⁶² Collange, 65.

⁶³ Jacob, Eduard, art. ψυχή in TWNT IX, 616.

flesh as the bearer of continuity in resurrection.”⁶⁴ Bornhäuser tanulmánya az ószövetségi és a rabbinikus időszak temetkezési szokásairól egyértelműen arra a következtetésre jut, hogy a halottakról a zsidók igenis dualista módon gondolkodtak: az ember halála után a lélek a mennybe megy, a teste, ill. a húsa visszatér a porba, a csontja pedig megmarad és nyugoszik egészen addig, amíg a végső feltámadásban a lélek újra tud egyesülni a csontokkal.⁶⁵

Azonban az ún. „hellenisztikus dichotómia” szerinti test és lélek fogalmi, „görög” megkülönböztetése már a Hetvenes fordításban is megfigyelhető, és nemcsak azokban a könyvekben, amelyek eleve görögül íródtak, hanem azokban is, amelyeket héberből fordítottak le.⁶⁶ Különösen a kései könyvekben, a deuterokanonikus és az apokrif írásokban találkozunk ezzel az emberképpel.⁶⁷ A Bölcsesség könyve és a 4Makk talán a két legjellemzőbb példa.

Azonban nemcsak a Diaszpórát, hanem a palesztin zsidóságot is „megferőzték” ezek a „hellén gondolatok”. Martin Hengel a haszid mozgalom kezdetére helyezi a hellenisztikus antropológia megjelenését a palesztin zsidóság gondolatvilágában.⁶⁸ A rabbinikus irodalomban bőségesen találunk olyan példát, amely egyértelműen ellentmond a sémitának mondott emberképnek. A Leviticus Rabbah 34,3-ban Rabbi Hillel kérdezi a tanítványát: „Szegény lélek vajon nem vendég a testben? Ma még benne lakik, de holnap már nem.” Josephus Fla-

⁶⁴ Laeuchli, Samuel, *Monism and Dualism in the Pauline Anthropolgy*, in BR 3 (1958), 266. n. 1.

⁶⁵ Bornhäuser, K., *Die Gebeine der Toten. ein Beitrag zum Verständnis von der Totenauferstehung zur Zeit des Neuen Testaments*, in BFChTh 26 (1921), 123–178.

⁶⁶ David E. Aune jogosan hívja fel a figyelmet arra, hogy „Hellenistic views of human nature were extremely varied and complex and have too often been caricatured by New Testament scholarship [...] One widely held assumption is that ancient views of human nature must be either monistic or dualistic, conceptions often linked to the Hebrew or Greek view of person. The two most popular Hellenistic philosophies [...] were Stoicism and Epicureanism, both of which espoused a monistic, hence materialistic view of human nature.” (Aune, David E., *Human Nature in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul: Some Issues and Problems*, in Engberg-Pedersen, Troels (ed), *Paul in His Hellenistic Background*, Edinburgh: T&T Clark, 1994, 291–292. Jelen dolgozatban „hellenisztikus” vagy „görög” antropológia alatt azt az emberképet értjük, amely a testet és a lelket két önálló, egymástól elkülöníthető és elválasztható entitásként fogta fel.

⁶⁷ Dihle, Albert, art. ψυχή in TWNT IX, 630.

⁶⁸ „Erst jetzt dringt, von den Chasidim ausgehend, in Bewußtsein weiterer Kreise des jüdischem Volkes, daß die ‘Seele’ nach dem Tode ein differenziertes Schicksal erfahren und bestraft oder belohnt werden könnte. [...] Zugleich wird damit der Einfluß griechischer Anthropologie sichtbar. Die Seele trennt sich vom Leibe, um diesen u.U. in der Auferstehung [...] wiederzuerhalten.” (Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, (WUNT, 10), Tübingen: Mohr, 1969, 361–362).

viús arról tudósít, hogy az esszénusok a lélek halhatatlanságában és az örök életben hittek, valamint vallották, hogy a lélek a testből kiszabadulván örven-dezve szárnyal felfelé. (*Bell. Jud.* II, viii, 11). Egy másik helyen Josephus arról számol be, hogy a meg nem született gyermekek lelkének a helye a hetedik mennyben van.⁶⁹ Az elhunytak lelkének helyére vonatkozólag pedig arról tudósít, hogy a tiszta lelkek a legszentebb helyre kerülnek a mennyben, ahonnét hosszú idő elteltével, megtisztult testbe fognak visszatérni (*Bell. Jud.* III, viii, 5).

Rabbinikus írásokban találkozunk azzal a gondolattal is, hogy a halottak lelke három napig még a holttest közelében tartózkodik, mielőtt azt elhagyná, hogy csak a feltámadáskor egyesüljön vele újra. Még a lélek preegzisztenciájára is találunk utalásokat: egyesek szerint Ábrahám közelében tartózkodnak a még testet nem öltött lelkek (4Makk 12, 17; 18,23); mások az Édenkertbe (Ber 28b) vagy a harmadik mennybe helyezik azokat (Apoc. Mos. 31,4; 37, 5; 60). Fontos azonban megjegyeznünk, hogy ez a dualisztikus test/lélek felfogás sehol sem párosul a test megvetésével, vagy alacsonyabb rendűségével, mint ahogy azt később a gnosztikusok vallották.

Az Újszövetséghez fordulva, ott is több olyan szöveget találunk, amely nem illik bele a többnyire elfogadott zsidó monista emberképbe. Például „hellenisztikusnak” titulált antropológiát olvashatunk a Máté evangélium Jézusának figyelmeztetésében: „Ne féljete azoktól, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják megölni. Féltetek inkább attól, aki a lelket is és a testet is el tudja pusztítani a gyehennában.” (Mt 10,28), a gazdag és a szegény Lázárról szóló példabeszédben (Lk 16,19–31) vagy a Lukács Evangélium Jézusának a kereszten meg-térő gonosztevőhöz intézett szavaiban: „Bizony mondom neked még ma velem leszel a paradicsomban.” (Lk 23,43).

Magában a szent páli *corpus*-ban is számos helyen Pál világosan megkülön-bözteti a testet a lélektől vagy az ember énjétől. Az Első Korinthusi levél ti-zenötödik fejezete a test feltámadásáról jó példa erre (különösen 35–49. v.).⁷⁰ A test és a lélek szétválaszthatóságára vonatkozólag Gordon Fee szerint a 2Kor 5,8 egy test nélküli, Krisztussal való együttlét állapotát tételezi fel.⁷¹ Hasonló kö-

⁶⁹ „With the soul of Adam, the souls of all the generations of men are created. They are stored up in a promptuary, in the seventh of the heavens, whence they are drawn as they are needed for human body after human body.” (Ginzberg, Louis & Szold, Henrietta (tr), *The Legends of the Jews*, Vol. I., Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1968, 56).

⁷⁰ Cf. Rom 4,19; 7,28; 1 Cor 5,3–5; 9, 27; 11,30; 2 Cor 10,31; 12,7; 1 Thes 4,19.

⁷¹ „A passage which also implies a period in which one is with the Lord in ‘body-less’ existence.” (Fee, 148, n. 44).

vetkeztetésre jut David Aune 2001-ben megjelent írása, valamint Jung Hoon Kim 2004-ben megjelent tanulmánya.⁷²

Továbbá, minthogy Pál a halálról mint „elköltözésről” azaz „eloldódásról” (ἀναλῦσαι), tehát valamiféle mozgásról beszél, felmerül a kérdés, hogy ki vagy mi az alanya ennek a mozgásnak, ki vagy mi oldódik el? Ki vagy mi költözik el a halál által, és ki lesz Krisztussal?⁷³ Amennyiben az ember elutasítja a platóni dichotomiát, a válasz csakis „egész ember” lehet, a test és lélek egysége. Ellenben a test nyilvánvalóan a földön marad és elenyészik. Pál azonban azt írja, hogy a földi sátor (azaz a test) lebontásakor az ember új, mennyei, nem emberkéz által készített otthont kap (2Kor 5,1). A Filippi levél dilemmájának másik alternatívája ugyanezt sugallja: a „megmaradni a testben” nem vonatkozhat az egész emberre. Mindez arra enged következtetni, hogy az ember énje valamilyenfajta módon mégiscsak tud a testtől külön, függetlenül létezni, illetve hogy Pál a testet és a belső ént két, egymástól elkülöníthető valóságként fogta fel. Ahogyan De Vogel írta: „the subject of both leaving and staying is; what often has been called ‘the inner man’, the self, the ego, the human subject as a conscious being which apparently can either leave its body or stay in it, and thus supposed to survive physical death.”⁷⁴ Ez a „belső én” az, ami eltávozik a halálkor a testből (Fil 1,21), kapja az új, mennyei, és nem emberkéz által készített sátrat (2Kor 5), és ami a Krisztussal való együttlétben részesül a halál után (Fil 1,21).⁷⁵

Befejezésékképpen talán a következőképpen foglalhatjuk össze a mondottakat: Szent Pál a σὺν Χριστῷ εἶναι kifejezést, annak variációival együtt egy személyes, valós és közvetlen közösség megvalósulására vagy meglétére használja. Ez a Krisztussal való közvetlen közösség Pál szerint a halál után azonnal megvalósul. Az 1Tessz és az 1Kor 15-ben az apostol más témát tárgyal. Ott ugyanis nem a halottak jelenlegi sorsa a kérdés, hanem az élők és a halottak viszonya a parúziakor. Éppen ezért tévedés lenne ezeket a szövegeket a halottak jelenlegi sorsára vonatkozó útmutatásként vagy annak hiányaként felfogni. Számára az esz-

⁷² David E. Aune, *Anthropological Duality in the Eschatology of 2 Cor 4:16–5:10*, in *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, ed. Troels Engberg-Pedersen, Minneapolis: Fortress, 2001, 215–239; notes: 309–316; Jung Hoon Kim, *The Significance of Clothing Imagery in the Pauline Corpus*, (JSNT SS 268), London & New York: T&T Clark, 2004, *passim*, 210–223.

⁷³ De Vogel, *Reflexions on Philipp I 23–24*, 270.

⁷⁴ De Vogel, *Reflexions on Philipp I 23–24*, 271.

⁷⁵ Stacey hasonló álláspontot fejtett ki, amikor azt állította, hogy Szent Pál szerint „the inward man is capable of a spiritual life, after death brings separation from the body of flesh [...] The inward man is the real self that passes from the body of flesh to the body of resurrection.” (Stacey, W. David, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*, London: MacMillan–NY: St Martin’s, 1956.

katológia központi eleme Krisztus megváltó halálában és feltámadásában rejlik. Ez tette lehetővé a Krisztusban elhunytak számára a Krisztussal való halál utáni közösséget. Bár ez a közösség nem felel meg a biblikusok által feltételezett hagyományos zsidó antropológiának, Pál szavai azt sugallják, hogy az apostol (jó néhány ószövetségi és újszövetségi szakasz, valamint nem kánoni irat emberképéhez hasonlóan) az embert nem a test és a lélek egymástól elválaszthatatlan egységeként fogta fel, hanem igenis dualista módon gondolkodott az emberről.

Szent Pál és az ószövetségi törvény

1. Ókori keleti alapok

Ma már elég jól ismerjük a régi keleti népek törvényeit – kezdve a sumérok-tól az óbabiloniakon át az egyiptomiakig. E kultúrkörökben a törvényt mindenütt pozitívan szemlélik, és isteni adománynak tekintik. Ez így van az Ószövetségben is. Gondoljunk a Sínai kinyilatkoztatásra. A törvényt már a teremtéskor átadják vagy megkapják. Mózesnek Isten maga adja át a törvénytáblát, sőt mi több, Isten maga írja le (Dtn 5,22). A természettörvény is, úgy tűnik, már létezik, hiszen a napnak, a holdnak és a csillagoknak jelezniük kell az ünnepeket, a napokat és az éveket, holott még nincs is ember, de már gondolnak az ünnepekre (Gen 1,14). Létezik tehát a világmindenség, az univerzum törvénye, az állam törvénye.¹ És jó, hogy van, mert így a káosz és katasztrófa elkerülhető. Hasonlóan gondolkodnak a görögök és a latinok is a törvényről, ahogyan U. SCHNELLE monumentális Pál könyvéből ezt megtudhatjuk.² A társadalmi élet elképzelhetetlen törvények nélkül bármely kultúrkörben.

2. A tóra szemléletének fejlődése az Ószövetségben

A héberben a tóra szó elsődleges jelentése a tanítás, minthogy a תורה igéből származik.³ A kutatás a mai napig behatóan – szinte állandóan – foglalkozott a

¹ FELDHAUSS.,-KORFF W., Gesetz V. Theologisch-etisch, in: LThK, 4. k.: 586–587.: „Der Begriff Gesetz (griech. νομος, lat. lex) kennzeichnet jegl. Form v. Regelmäßigkeiten, denen zugleich eine Ordnungsfunktion zukommt. Als solcher gewinnt er bereits seit der Antike für drei in engem Zshg. stehende, sich gleichzeitig jedoch voneinander unterscheidende Wirklichkeitsbereiche Bedeutung: für den Bereich der Natur (in der Zuordnung v. φυσικ und νομος als *Naturngesetz*, für den Bereich der sich politisch organisierenden Ges. (in der Zuordnung v. πολις u. νομος) als *Rechtgesetz* und für den Bereich des Sittlichen (in der Zuordnung v. εθος u. νομος) als *Sittengesetz*.”

² SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 579–582.

³ EICHHOLZ G., Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen-Vluyn, 1991. 242. megjegyzi, hogy a jelentése azért vitatott, főleg E. WÜRTHWEIN-re és G. ÖSTBORN-ra hivatkozik, aki a tórát „Fingerzeig”-gel kívánja fordítani. A probléma még árnyaltabb be-

törvénnyel. Konszenzusként a következő áttekintést nyújthatjuk az ószövetségi törvény fejlődéséről.

Először is búcsút kell vennünk az exegézisben sokáig uralkodó elképzeléstől, amelyik szembeállította a törvényt a kegyelemmel és a Lélekkel („A betű öl, a Lélek pedig éltet.” 2Kor 3,6), s ennek következtében messzemenően leértékelte és negatívan szemlélte a törvényt – főként a páli teológia alapján.⁴

És el kell ismerni, hogy az Ószövetség és a korai zsidóság mély örömet és hálát érzett Isten iránt azért, hogy a törvényt kapta. Létezik a mátán tóra, a törvényadás ünnepe, ami az aratási ünnephez (Pünkösöd) kapcsolódik. Az öröm helyeit jól dokumentálhatjuk magából az Ószövetségből:

„Boldog az az ember, aki nem indul a gonoszok tanácsába, aki nem jár a bűnösök útján, és nem vegyül a csúfot űzők közé. Aki örömet leli Isten törvényében, s parancsairól elmélkedik nappal és éjjel” (Zsolt 1,1–2).

„Az Úr parancsai egyenesek, földértik a szívet, útmutatása érthető, megvilágítja a szemet” (Zsolt 19,9).

„A tőled megszabott úton találok öröömöt, inkább, mintha bőségben volna részem. Fontosra veszem törvényeid, és elmélkedem útjaidon” (Zsolt 119,14).

„Bizonyosságaid örömömre vannak, útmutatásod a tanácsadóm” (Zsolt 119,24).

„Irgalmad lebegjen fölöttem, hogy éljek, hiszen törvényed gyönyörűség nekem” (Zsolt 119,77).

Izrael örül annak, hogy Isten kiválasztotta, a szolgaság házából kiszabadította, és a Sínai-hegynél megkapta a törát. De azt is látnunk kell, hogy a tóra fokozatosan alakult ki Izrael történetében és eltérő szemlélete is tükröződik.⁵

Az első stádium a dekalógus lehetett (Ex 20,2–17; Dtn 5,6–21).⁶

mutatását ld. J. MAIER tollából in: G. STRECKER-J. MAIER, Neues Testament – Antikes Judentum, Urban Taschenbücher 422. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1989. 161–163.

⁴ STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, I. k. Göttingen, 1992. 254.

⁵ GESE, H., Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis, 149–150. In: Alttestamentliche Studien, Tübingen, 1991. Eredetileg megjelent in: Rechtfertigung FS für Ernest Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen – Göttingen, 1976. 57–77. Itt 57–58. GESE írja, hogy a papi és a deuteronomista kultuszértelmezés ontologikus ellentétben áll egymással. Máig uralkodik az a szemlélet, amelyik a törát egységnek és egységes, egymással ellentmondásmentes nagyságnak fogja föl. A tóra fokozatosan alakult ki. Megkérdezi GESE Ez 20,25-re támaszkodva, hogy a törának nincsen-e már az Ószövetségben is olyan oldala, amely az élet helyett a halálba vezet. Vö. KOCSI GY., Adhat-e Isten rossz parancsokat (Ez 20,25)? In: Jeromos füzetek 48. Budapest, 2002. 5–15.

⁶ SMEND R. – LUZ U., Gesetz, Kohlhammer Taschenbücher 1015, Biblische Konfrontationen, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1981. 15–16. SMEND szerint a tízparancsolat először a nagycsalád körében élt és volt elfogadott norma: „Der ganz kurzen Wörtern – passt gut zu pädagogischer Absicht. Der Stilform, aber auch der Sache nach kann man sich derartige Sätze auch weitab von der feierlichen Szene am Sinai vorstellen. In der Tat sprechen

A korábbi felfogás a századok viharai következtében gyökeresen megváltozott. Már csak a hívő maradékkal számolnak. A tóra a Deuteronomium formájában jelenik meg újra – ez lenne a második stádium. Közvetlenül Isten adja a törvényt és a Dtn 5. fejezetében 5,6–21 a deuteronomista törvényt vezeti be. Ez a törvénykönyv nem más, mint kinyilatkoztatott életré, ami lehetővé teszi, hogy Izrael fölismerje az üdvösséget és az életet.

A Kr. e. 6. században keletkezik a papi tóra, a harmadik fázis: Lev 17–26, ahol az engesztelés, a bűn és bűnbocsánat áll középpontban. Ezekiel (20,25–26-ban) kritikával illeti a fogság előtti törvényadást, amely Istentől távol vezetett, de úgy látja, hogy Isten Lelkével képesek lesznek Isten törvényei szerint élni (Ez 36,24–28; 37,21–28). Ez 40–48 pedig fölvezet a tóra szerint élő és a templom körül összegyűlekező közösséget.

Ha a deuteronomista és a papi tórát együtt szemléljük, akkor abból logikusan következik a tóra bölcsességi szemlélete. A fogság utáni bölcsességi hagyományban a tórát univerzálisan és ontologikusan szemlélik. Izraelben tehát létezik a tóra kozmopolita szemlélete, amelynek nyomai a Zsolt 19; Bar 3,9–4,4 Sir 24; Bölcs 9,1–19, ahol magasztalják a törvényeket:

„Az Úr törvénye tökéletes, enyhíti a lelket. Az Úr tanúsága megbízható, a balgát bölcsé teszi” (Zsolt 19,8).

A tóra kanonizációja Ezdrás idejében történhetett.⁷ A tóra Isten kinyilatkoztatása nemcsak a zsidóknak, hanem a pogányoknak is, mert ők is várnak rá (Iz 2,2–5; Mik 4,1–5), és majd az idők végén mindenkinek szívébe lesz írva (Jer 31,31–34). A prófétáknál szereplő Sionról jövő tóra tartalmilag is megfelel a Sínai törvénynek.⁸

manche Beobachtungen dafür, daß sie von Hause aus eher etwa in die Belehrung im Rahmen der Großfamilie gehört haben und dass man sich als den Sprechenden nicht gleich die Gottheit, sondern zunächst das Familienhaupt oder eine andere Autoritätsperson vorstellen muß. In seiner jetzigen Gestalt allerdings beansprucht der Dekalog, Rede Gottes zu sein.” 15.

⁷ HOSSFELD F.-L., Gesetz, in: LThK, 4. k. Feiburg, Basel, Wien, Sonderausgabe, 2006. 582.: „In der Perserzeit verpflichtet Esra unter den polit. Rahmenbedingungen der „Reichsautorisation“ das jüd. Volk auf die „Tora des Mose“ (Tn od. Heiligkeitsgesetz od. Priesterschrift od. Pentateuch?) (vö. Esra 7–10; Neh8). Der Vorgang bedeutet einen Schub für die Kanonisierung der Tora, die z. Basis jüd. Lebens wird.” Így nyilatkozik SMEND R., is in: Gesetz, NBL, Zürich, Köln, 1991. 1. k. 826.: „Auch wenn die Identität dieses Gesetzes mit dem fertigen Pentateuch unsicher bleiben muß, bedeutet der Vorgang zweifellos einen entscheidenden Schritt hin zu dessen Kanonisierung einerseits, zur beherrschenden Stellung des Gesetzes im weiteren Judentum andererseits.”

⁸ Vö. a tóra fejlődésének bemutatásával GESE H., Gesetz, in: Zur biblischen Theologie, Tübingen, 1983. 55–84. és KOCH KL., Gesetz I. AT, TRE 13. k. Berlin, New York, 1993. 40–52.

3. A törvény fajtái

Milyen parancsokat különböztetnek meg a zsidók, és milyen fajtái vannak a törvénynek? Előzetesen megjegyezzük, hogy a tóra és a nomosz nem mindenben azonos. A *farizeusok* a tóra alatt a *huqqim* és *mispatim*-ot értették. Szerintük ez a tóra magja, és törvényeket és jogokat, kötelességeket és előírásokat jelenthet, de a hangsúly a törvényen van.

A *huqqim* olyan törvényeket jelent, melyek racionális alapja nem ismerhető föl, és amelyek Isten szavának szuverenitásban gyökereznek. Ide tartoznak pl. a kultikus előírások, az étkezési törvények és a körülmetélkedés is, amelyeket higiéniailag nem lehet megokolni.

A *mispatim* főleg az emberek közötti törvényeket, jogokat és előírásokat jelenti, amelyek ésszel megokolhatóak és beláthatóak, és az emberi lelkiismeret is alátámasztja őket.

Tudjuk, hogy eltér egymástól a farizeusok és a szadduceusok törvényfelfogása. Míg a szadduceusok csak az írásban rögzített tórához tartják magukat, addig a farizeusoknak a hagyomány is fontos. Pál a farizeusokat követi, de még náluk is messzebb megy. Pál és a farizeusok számára éppen ezért a holtak feltámadása természetes. A törvény a farizeusi hagyományban egyfajta way of life, útítárs, halacha.⁹

Pálnak elsősorban a mizwoth maassioth-tal – a rituális törvénnyel – van problémája. Idetartozik a körülmetélkedés, az étel-törvények, a tisztasági előírások, a szombat megszentelése és az ünnepek. Pál lényegében ezt a mizwoth maassioth-ot támadja. És sokszor ez jelenti nála a νομος-t.¹⁰ A törvények közötti fontossági sorrend ugyan vita témáját jelenti még Jézus és a törvénytudók között is, viszont érdekes, hogy Philón nem tesz különbséget a törvényben a rituális és az etikai törvények között.¹¹ Pál nem érezte a törvény örömet, inkább szenvedett tőle – jegyzi meg a zsidó kutatók.¹² Mások szerint művén újra meg újra átsüt, hogy farizeus volt, és műveltsége is elárulja, hogy korának szellemi világában tökéletesen járatos volt, így a diaszpóra zsidóságában, de a jeruzsálemi zsidó közösségében is.¹³

⁹ SCHALOM BEN-CHORIN, Paulus, 53–55.

¹⁰ SCHALOM BEN-CHORIN, Paulus, 55–56.

¹¹ WEBER, R., Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josphus, ARGU 11. Frankfurt, 2001. 42–164. E. LOHSE is mesterkéltnak tartja, Der Brief an Die Römer, KEK, Göttingen, 2003. 210.

¹² SCHALOM BEN-CHORIN, Paulus, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. dtv 1550, München, 1980. 56. és 58.: „Offenbar hat Paulus das Joch des Gesetzes in seiner ganzen Schwere empfunden, nicht aber die Freude am Gesetz.“

¹³ SIGAL PF., Judentum, Urban Taschenbücher 359, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1986. 83–87. A szerző bemutatása rendkívül szimpatikus és megértő Pállal szemben – elismerve nagy műveltségét, eredetiségét és zsidó gyökereit is.

4. A tóra szemlélete a zsidóságban¹⁴

A tóra a zsidó hit és élet központja. Célja a boldogság – az eudaimonia – és a megszentelődés. A tóra az élet forrása, minthogy a teremtés mintája. Egyúttal kozmikus aspektusa, van, mert a világ rendezőelve is.¹⁵ Rabbi Akiba mondja kommentálva a Dtn 4,8.32–37-t; Bar 4,4-t: „Nekik (a zsidóknak) hírül adták, hogy olyan eszközt kaptak, amellyel a világot teremtették. És az is mondatott: „Jó tanítást adtam nektek, tórámat ne hagyjátok el!” (Péld 4,2). Ezeket az előnyöket Pál is elismeri: Róm 2,17–20; 3,2; 9,4. A tórát Mózes csak a Sínai-hegynél kapta, de azonos a preegzisztens bölcsességgel,¹⁶ és egyben a kozmosz rendje is.¹⁷ Már Izrael atyái is ismerik (Sir 44,19–21; Jub 6,11–14; 21,1–25; syr Bar 57,2). Sőt az Ádámnak adott parancsban is a tórát látják – főleg a targumok.¹⁸ Egyéb-ként Pálnál is megvannak a tóra nyomai mint a teremtető bölcsesség megnyilvánulásai (1Kor 1,21; Róm 1,18–20; 2,12–16; Gal 3,17.19 Róm 5,13.20). Pálnál az Ádámnak adott parancs azonos a dekalógussal, tehát a tórával (vö. Róm 7,7–12).

Az írástudók számolása szerint a tóra 613 törvényből áll, éspedig 248 parancsból és 365 tiltásból. A tóra nyitott a további rendelkezések befogadására – ahogyan ezt GEORG FOHRER megjegyzi.¹⁹ A Gen 1,27-hez (Isten saját képére te

¹⁴ Ld. bővebben is SZÉCSI JÓZSEF, A tóra a zsidó gondolkodásban, in: Mózes törvénye, Krisztus törvénye, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2006. Szeged, 2007. (Szerk.: BENYIK GYÖRGY) 151–167.

¹⁵ WÄCHTER, L., Zum Verständnis des Judentums, Vier Vorträge, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985. 27–40.

¹⁶ STEINS G., Tora, in: LThK, 10. k. Freiburg, Basel Wien, Sonderausgabe, 2006. 112.: „Für das hellensit. Judentum (Aristobulos, 4Makk, Philon v. Alexandrien, Josephus Flavius u. a.) ist die Sinai-T. die Schöpfungs-T. (=Schöpfungsordnung), präexistent u. ewig (Weish). Die Übereinstimmung v. Tora als Offenbarung des *einen* Schöpfergottes mit dem Natur- u. Weltgesetz fundiert ihre Rationalität u. ihren Universalismus.” Továbbá STUHL-MACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, I. k. Göttingen, 1992. 257k.

¹⁷ SCHUBERT, K., Die Religion des Judentums, Benno Verlag, Leipzig, 1992. 129–131. Főként 131.: „Die Gleichsetzung der Tora mit der Schöpfungsordnung Gottes ist in allen Schichten der jüdischen Tradition belegt. In der Kabbala führte sie man dazu, daß man den Menschen als Mikrokosmos verstand, der in seiner menschlichen Struktur dem Makrokosmos, der Schöpfungsordnung Gottes, entspricht.”

¹⁸ LYONNET, S., L’histoire du salut selon le chapitre VII de l’Épître aux Romains. in: Bibl 43. 1962. 117–151. főként 135–142. Szerzőnk főleg a Targum Neofiti 1-re hivatkozik.

¹⁹ FOHRER G., Geschichte der israelitischen Religion, Berlin, 1969. 390.: „Eine weitere wichtige Aufgabe bestand darin, das Gesetz auf alle Einzelheiten des täglichen Lebens und des Kultus anzuwenden oder in den Fällen, für die es keine konkrete Vorschrift enthielt zu ergänzen.” Ez a papok feladata volt először, később az írás- és törvénytudóké lett, hogy kötelező rendelkezéseket hozzanak a vallás és az etika terén a mindennapi élet

remti az embert) mondja a Targum és más rabbinista források, hogy az ember 248 tagból (csontból) és 365 érből áll. A korai zsidóság felfogása szerint Isten a világot a tórára szabta és teremtette, és benne az embert is. Így M. HENGELLEL beszélhetünk zsidó-tóra-ontológiáról.²⁰

Kr. u. 70. után a tóra parancsait már nem tekintették egyenlő rangúnak, hanem megkülönböztettek fő- és mellékparancsokat. A tóra legfontosabb része a dekalógus volt – mind a diaszpórában, mind az anyaországban. Pálnál is megfigyelhetők a tóra-ontológia és a dekalógus fontosságának nyomai (Róm 2,14–15; 2,21–22; 7,7–12; 7,18–25; 13,8–10). A tórát Isten azért adta Izraelnek, hogy életben maradjon, és el ne vesszen az istentelenségben (Lev 18,5; Neh 9,29). A Sir 17,11-ben a tórát νομος ζωης-nak – az élet törvényének – mondják, és a Sal Zsolt 14,2 szerint is a törvényt Isten az életre adta. Ebben a szellemben nyilatkozik a Gal 3,21 és a Róm 7,10.

A tóra olyan mérce, amellyel Izraelt és a népeket is megítélik az „utolsó ítéleten” (4Ezdr 7,39. 70–73; syr Bar 48,27.38–40.46–47).²¹ De azt is tudják, hogy elsősorban Isten irgalma dönt, és nem a tóra mércéje szerint végbevitt cselekedetek (syr Bar 57,2). Egyébként Pál is ismeri ezt a felfogást (Gal 5,19–21; Róm 2,12–13; 14,10–12). Érdekes, hogy Pál, aki a törvény megtartásának lehetetlenségéről beszél, meghívása előtt feddhetetlen igaznak tartja magát (Fil 3,6 és 1Kor 4,4).

5. Uajon meg lehet-e tartani a parancsok sokaságát, betartható-e a tóra?

Az ember képes megtartani a tórát, így nyilatkozik Jézus Sirák fia: „Módodban áll, hogy megtartsd a parancsokat, hogy hűséges légy, megvan a hatalmad” (Sir 15,14–15). Azonban az ellenkezője is megtalálható már az Ószövetségben is: „Senki sincs, aki a jót tenné.” (Zsolt 14,1–3; 53,2–4). Ez nyilván azt a jót jelenti, amit a tóra előír. A zsoltáros számára egyébként a törvény nem jelent problémát, hiszen léteznek tóra-zsoltárok (Zsolt 119; 19B). De Pál apostol is hasonló, ellentétes prob-

számára. Később beszélnek a Mózesnek adott szóbeli hagyományról is, amelyet ő közvetlenül Jahvetől kapott és szóban tovább hagyományozott. Ez lenne az írásbeli tóra mellett a szóban hagyományozott tóra – így fűzi tovább FOHRER a gondolatait. Hasonló lenne ez a katolikusok elképzeléséhez az Írást és hagyományt illetően. Továbbá SZÉCSI J., i. mű, 167.: „... a nem ortodox judaizmus elveti a Móse ben Májmon credója kilencedik tételének szó szerinti értelmezését, miszerint a Tórában nem lesz változás.”

²⁰ STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1. k. Göttingen, 1992. 258.

²¹ Ebben a szellemben nyilatkozik SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 592.

lémákkal néz szembe a törvényt szem előtt tartva. És felfogása szerint igazában senki sem teljesíti a törvényt.²²

Van-e a törvényben fontosabb és kevésbé fontos parancs, előírás? Jézustól is megkérdezik az írástudók, hogy melyik a főparancs. Jézus korában tehát fölvetették a kérdést, van-e olyan törvény, amelyik tartalmazza a másikat, amelyik megtartásával lényegében az egész tórát megtartjuk. Erről szól a Jézusnak föltett kérdés a legfőbb parancsolatról (Mt 22,34–40). Pál is ismeri a különbséget az egyes parancsok között, amikor így fogalmaz: „*Mert az egész törvény ebben a mondatban teljeseedik be: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat.*” (Gal 5,14). Végeredményben a zsidók is a 10 parancsolatot tartják a legfontosabbnak a törvényben, ez jelenti a tórát, és ezért teszik azt a zsinagóga homlokzatára is. Ez tehát a törvény lényege, a pogányok számára pedig a Kr. u. 2. században kifejlesztett, Noénak adott parancsok a mérvadóak, a pogányoknak tehát ez is elegendő az üdvösségre. Az apostoli zsinat (ApCsel 15) és a hét, Noénak adott parancs között több zsidó exegéta is párhuzamot lát.²³ Az ún. hét, Noénak adott parancs a zsidóságban a következő parancsokat jelölte:

1. A jog, a törvény elvének a teljesítése.
2. A bálványimádás kerülése.
3. Az istentagadás kerülése.
4. A gyilkosság tilalma.
5. A lopás tilalma.
6. A parázñaság tilalma.
7. Egy élő húsdarabja fogyasztásának a tilalma.²⁴

Míg a zsidókra 613 parancs vonatkozott, addig a pogányokra csak 7 vagy 6, azaz a Noénak adott parancsok.²⁵ Csak megjegyezzük, hogy a római katolikus Codex Iuris Canonici 1917-es kiadása 2414 törvényt sorolt fel, az 1983-as pedig 1752 paragrafust tartalmaz a keresztények életére vonatkozóan. Ezek után föl lehet tenni, hogy melyik a törvény-vallás: a kereszténység vagy a zsidóság?

²² BROER I., Gesetz IV. Neues Testament, in: LThK, 4. k. Freiburg, Basel, Wien, 2006. 586.: „aber nach Paulus gebe es faktisch keinen Menschen, der das Gesetz erfüllt.”

²³ SCHALOM BEN-CHORIN, Paulus, 81–82.

²⁴ SCHALOM BEN-CHORIN, Paulus, 81.

²⁵ Vö. FLUSSER D., Noachitische Gebote I. Judentum, in: TRE 24. k. 582–585 és még HEILIGENTHAL R., Noachitische Gebote II. Neues Testament 585–87.

6. Pál és az ószövetségi törvény

Pál apostol nem egyértelmű hozzáállását a törvényhez sokféleképpen próbálták magyarázni. R. BULTMANN pl. azt mondja, Pál azért nem tartja fontosnak a törvény teljesítését, mert az csak öndicsékvéshez vezetne, és már ezért sem származhat belőle megigazulás. Lényegében LUTHER is ezzel indokolja Pál törvényellenességét.²⁶ MUßNER viszont azt mondja, hogy Pál igazában nem is a zsidók, hanem a zsidózó keresztények ellen hadakozik.²⁷ GNILKA különbséget tesz a Galata levél és a Római levél kijelentései között. A Galata levélben Pál csak negatívan beszél a törvényről, míg a Római levélben találunk pozitív kijelentéseket is. A Galata levélben ugyanis zsidó-keresztényekkel szemben polemizál, míg a Római levél esetében nem ez a kiinduló helyzet.²⁸ DUNN megállapítja, hogy a törvény cselekedetei, amit az apostol kárpál, a kultikus törvényekre vonatkoznak és nem az erkölcsi törvényekre. Kiemeli, hogy a törvény az életre szolgált, és a Mózes és Krisztus közötti időben pozitív szerepe is volt, és az életet szolgált.²⁹ KÄSEMANN szerint nem lehet különbséget tenni a kultikus és erkölcsi törvények között a νομος esetében, és nem lehet átmenet a törvény és az evangélium között, és fordítva sem, mégha bizonyos szerzők szeretnék is ezt megtenni.³⁰ Véleményünk szerint KÄSEMANN túloz, és igen sarkosan fogalmaz. RÄISÄNEN szerint Pál kijelentései nem koherensek egymással, tele vannak ellentmondással,³¹ és nem is lehet egyértelműen megmagyarázni, mert nem sziszte-

²⁶ BROER I., Gesetz IV. Neues Testament, in: LThK, 4. k. Feiburg, Basel, Wien, Sonderausgabe, 2006. 585–86. Összességében azonban BULTMANN mégsem csak negatívan szemléli a törvényt, hiszen „Daraus, daß das Gesetz nicht zu „Gerechtigkeit“ zu führen vermag, daß es vielmehr nur in den Tod hineinführt und für den Glaubenden radikal abgetan ist (Röm 1,18–7,6; Gal 3,1–5,12), darf nicht geschlossen werden, daß es nicht Gottes verbindliche Forderung enthält.“ In: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1984.⁹ 262.

²⁷ BROER I., Gesetz IV. Neues Testament, in: LThK, 4. k. 586.: „Das Bemühen den Ggs. z. Judentum abzumildern, spiegelt sich darin, die G.-Aussagen nicht gg. Juden, sondern gg. die chr. Judaisten gerichtet sein zu lassen (so z. B. F. Mußner, was freilich kaum zutrifft).“

²⁸ GNILKA J., Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge, Herder, Akzente, Freiburg, Basel, Wien, 1996. 224–25.

²⁹ J. D. G. DUNN, Paul the Apostle, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1998. Paperback USA, 2006. 160.

³⁰ KÄSEMANN E., An die Römer, Tübingen, 1980⁴ 178. 182. Így még LOHSE is. Ld. lentebb az 52. lábjegyzetben.

³¹ Ezzel szemben megjegyzi G. KLEIN, Gesetz III. TRE, Berlin, New York, 198/1993. 65.: „...vorschnell ist hermeneutisch der Versuch der Komplexität untheologisch, nämlich mittels der Annahme einer aus persönlich unbewältigter polemischer Diskussionslage

matikus kijelentések, hanem alkalom szülte nyilatkozatok a törvénnyel kapcsolatban.³² Pál stílusa csapongó, egy-egy témának többször is nekifut, még a Római levélben is. Főként jól lehet látni ezt az Ádám-Krisztus tipológia esetében – jegyzi meg R. SCHNACKENBURG.³³ Szerinte a Róm 7,7–13 eredménye volt az a belátás, hogy a törvényt nem önmagában ítéli negatívan, hanem a bűnnel való kapcsolatában, a gonosz konstellációjában. Ezért kezdi a szakasz elején úgy, hogy a törvény szellemi, isteni jellegű, de beleütközik a testi emberbe, aki történelmi helyzetében a végzet, a kényszer hatalma alatt áll, mert a bűn uralma alá került (7,14). Ezért tesz különbséget Pál Isten (22. v. és a bűn (23. v.) törvénye között, és antropológiai szempontból az értelem törvénye és a tagjainkban levő törvény között. Ennyire differenciáltan tekinti.³⁴ Majd SCHNACKENBURG még azt is helyesen jegyzi meg, hogy a keresztények számára annak ellenére, hogy a bűn egzisztenciája legyőzetett, mégis aktuális a bűn uralma, mert egy nagyon labilis világban élünk. Ez megőrizhet bennünket a rajongástól és a rajongóktól, és az emberek szolgálatára hívhat.³⁵ Ehhez megjegyezhetjük, hogy Pál nem véletlen beszél az áteredő bűnről, és arról, hogy megváltásunk reménybeli (vö. Róm 5,12–14-t és 8,24-t). SANDERS megjegyzése szerint különösek Pál kijelentései a törvényről, és egyáltalán nem helytállóak, mert az akkori zsidóság másképpen értelmezte önmagát, mint ahogyan Pál gondolja.³⁶

Mások onnét közelítik meg Pál megnyilatkozásait a törvénnyel kapcsolatban, ahogyan azt Jézus antitéziseinél is láthatjuk (Mt 5,21–48), bár előzőleg Jézus arról beszél, hogy ő beteljesíteni jött az ószövetségi törvényt és nem megszüntetni (Mt 5,17–19). Nevezetesen azzal közelítik meg, hogy az evangélium fölülmúlja a törát. Ebben a szellemben érvel J. BECKER is. Szerinte ugyanis főleg az 1Kor 6,1kk alapján, amikor Pál tanácsot ad peres ügyekre vonatkozóan – teljesen ellentétben az Ószövetséggel és a zsidó felfogással –, inkább a magántulajdonról való lemondást ajánlja. Az 1Kor 7-ben pedig az önmegtartóztatást, a szüzességet nagyobbra értékeli, mint a házasságot. Ezek ütköznek az Ószövetséggel és a korabeli és mostani zsidóság felfogásával is. Megoldásnak nem a törát, hanem a

resultierenden „chaotic social and psychological situation” (RÄISENEN, a. a. O. 313; ders., Legalism 80f) zu reduzieren.

³² BROER I., Gesetz IV. Neues Testament, in: LThK, 4. k. 586. és KLEIN G., Gesetz III. in: TRE 13. k. Berlin, New York, 1984/93. 65. Továbbá STUHLMACHER P., i. mű, 241. és 254.

³³ SCHNACKENBURG R., Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes, 283–300. In: Jesus und Paulus, FS für W. G. KÜMMEL, Göttingen, 1975. (Hrsg. E. E. ELLIS und E. GRÄßER) Főként 285.

³⁴ f. i. mű 296.

³⁵ f. i. mű 300.

³⁶ BROER I., Gesetz IV. Neues Testament, in: LThK, 4. k. 586.

szeretet parancsát és Isten irgalmát ajánlja.³⁷ Lényegében így érvel U. SCHNELLE is. Ő is a Krisztusba vetett hitet és azt hitet emeli ki, amely a szeretet által tevékeny (Gal 5,6). Pál számára a törvény/tóra Isten szava és akarata marad, de nem az üdvösség alapja és feltétele, azaz nem rendelkezik szotériológiai, üdvözítő erővel, mert azt Krisztus hozta el.³⁸ Pál törvény-felfogását alapvetően befolyásolta az aión-teológia, amit Pállal kapcsolatban HANS-JOACHIM SCHOEPS dolgozott ki Pálról írt könyvében.³⁹ A zsidó teológusok máig hivatkoznak erre a felfogásra és mértékadónak tartják, mondván, hogy csak innét érthető, hogy Pál bejelenti a törvény végét (Róm 10,4).⁴⁰ Az aión-teológia a világot három korszakra osztja föl:

1. Az első korszak 2000 éven át a tohuwabohu, a káosz korszaka.⁴¹
2. A második 2000 éven át a tóra korszaka volt.
3. A harmadik 2000 év pedig a messiási korszak.

Pál a damaszkuszi élmény hatására meg van győződve arról, hogy a Messiás országa elkezdődött, és így a törvény korának is vége van. Ez a nézet Pál korában általánosan elterjedt volt, és nagy hatást gyakorolt.⁴² A zsidó szerzők termé-

³⁷ BECKER J., Paulus, Der Apostel der Völker, Tübingen, 1989. 417–419.

³⁸ SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 597.: „Das Gesetz/die Tora bleibt für Paulus Wort und Wille Gottes, nicht aber Heilsgrundlage oder Heilsbedingung.”

³⁹ SCHOEPS, H.-J., Paulus, Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen, 1959. BEN-CHORIN írja e műről: „Vor allem ist es das Verdienst dieses Buches, die Äonentheologie des Paulus herausgearbeitet zu haben.” i. mű 205.

⁴⁰ SMEND R. – LUZ U., Gesetz, 93.: LUZ elismeri, hogy e mondat fordítása nagyon is vitatott, mert a „véget” lehet „célal” is fordítani. „Die Übersetzung dieses Schlüssel-satzes ist heftig umstritten und dies mit Recht. Das hier mit »Ende« übersetzte Wort kann auch »Ziel« heißen. ... Die Bedeutung »Ende« liegt nahe.” Ld. még a 47. lábjegyzetben LOHSE állásfoglalását.

⁴¹ Persze fölvetődik a kérdés, hogy ha a tóra preegzisztens, akkor lehetséges-e a káosz, a tohuwabohu korszaka? A zsidóságon belül is vitatják a preegzisztens tórát, mondván, hogy a teremtés előtt nem volt semmi, így a tóra sem lehetett. Vö. SZÉCSI J., i. m. 152–155.

⁴² U. Luz vitatja ezt a tézist. Ld. SMEND R. – LUZ U., Gesetz, 93–94.: „Die paulinische These von Christus als dem Ende des Gesetzes ist also nicht eine weltanschauliche; sie entspringt nicht einer jüdischen Erwartung, daß irgendwann, z.B. mit dem Kommen des Messias, die Gültigkeit des Gesetzes zu Ende sein werde. ... Er sagt von sich selbst: „Ich wurde nach der Gesetzesgerechtigkeit untadelig. Aber was mir Gewinn war, das halte ich wegen Christus für einen Verlust” (Phil 3,6k.).” Így nyilatkozik SCHNELLE, U., Paulus, 593. is: „Der sachliche Ausgangspunkt des paulinischen Gesetzesverständnis ist die Erkenntnis, dass Gott in Jesus Christus letztgültig die Menschen retten will.” Velük szemben viszont SCHOEPS meglátását tartja helyesnek G. KLEIN is. In: Gesetz III. TRE 13. Studienausgabe, Berlin, New York, 1984/1993. 65.

szetesen kétlik, hogy beköszöntött-e a Messiás kora. Az aión-teológia e három korszaka megtalálható a Talmud Szanhedrinről szóló traktátusában (97/a), és a Jeruzsálemi Talmud is tud róla (Megilla 70/b). Így érthető a Gal 3,24–25, hogy a törvény tanítómester⁴³ volt Krisztusra. Pál először közeli parúziával számol. Ezért a kaschruth-ot – az étkezési előírásokat – föl is számolja. Alapos át gondolást igényel Pálnak az a kijelentése is, mely szerint ha nincs törvény, akkor nincsen bűn: „Bűn volt a világon azelőtt is, hogy a törvény adatott, de a bűn, ha nincs törvény, nem számít bűnnek”. De ha Kain esetét vesszük, még nem volt törvény, mert az a Sínai-hegyen lett kinyilatkoztatva, de mégis számon kéri Isten öccse, Ábel vérét (Gen 4,8–16). Ezért csak az a következtetés lehetséges, hogy a természettörvény és a tóra között szoros összefüggést kell feltételeznünk. Pál is ismeri egyébként ezt a problémát a Róm 5,12–14-ben. „Azaz, az ember bűne miatt hiúsult meg a törvény megtartása, és utána a törvény átka lett hatékony” – jegyzi meg LUZ.⁴⁴ Helyesen jegyzi meg H. BRAUN, hogy a tóra ismerete révén jön a bűn felismerése, de ez egyúttal apológia is lehet a tóra mellett.⁴⁵ LUZ Pált fanatikusként és rigorózus felfogásúnak tartja, amit azzal indokol, hogy üldözte a kereszténységet, és szerinte érvelésére jellemző az apokaliptikusok szisztémakényszere annak minden problémájával együtt. Hasonlóság figyelhető meg Pál és a qumrániak törvényfelfogása között is, és inkább Sammajhoz áll közelebb a törvény értelmezésében, mint a szabadabb felfogású Hillélhez.⁴⁶ Pál biztosan nem volt fanatikus abban az értelemben, ahogyan a szót ma használjuk, inkább a Krisztus ügyéért való buzgóság jellemezte, mert Krisztus ügyének elkötelezettje volt, mint ahogyan Krisztusra is állott, hogy „a házadért való buzgóság emészt” (Jn 2,7), vagy ahogy Jézusról is mondják, hogy megszállott, elment az esze (Mk 3,22.30; Jn 10,20). Másrészt, ahogyan a Zebedeus fiak esetében is létezik lelki fejlődés, úgy Pál esetében is. Először ugyanis Isten tüzes nyilait akarták lehívni a barátságtalan szamaritánusokra (Lk 9,54–55), de a jánosi le-

⁴³ A παιδαγωγός-t a német exegézis rendszerint „Zuchtmeister”-rel fordítja, és ezzel a törvény fegyelmező, fenyítő voltát emelik ki. Ha viszont rabszolga volt a παιδαγωγός, akkor a fordítás aligha lehet „Zuchtmeister” vagy „Kerkermeister” (büntetőintézet, vagy börtönparancsnok). Joggal elégedetlen ezzel a fordítással J. D. G. DUNN, *Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 1998. Paperback USA, 2006. 140–142 és 160.

⁴⁴ SMEND R. – LUZ U., *Gesetz*, 95.

⁴⁵ BRAUN H., Römer 7,7–25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen, Für HANS-JOACHIM IWAND zum 60. Geburtstag, *ZThK*, 56. 1959. (1–18) 2. És újra kiadva In *Gesammelten Studien zum NT*, Tübingen, 1962.³ 101.: „So entsteht die Notwendigkeit, die Tora gegen den Verdacht zu verteidigen, sie sei Sünde. Unser Passus V. 7–25 erfüllt diese Funktion einer Apologie der Tora.”

⁴⁶ SMEND R. – LUZ U., *Gesetz*, 98–99. LUZ idézi a qumráni iratokból az 1QS8,22k-t: „Ha valaki Mózes törvényéből szándékosan vagy hanyagságból egy szót is megszeg, ki kell zárni a közösségből és ezzel az életből.”. Vö. még a 46. lábjegyzetben az idézetet LOHSE-től.

velekben már csak arról beszél János: „Gyermekeim, csak szeressük egymást!” (1Jn 3,11; 4,7). Elfogadhatjuk, hogy Pál fanatikus farizeus volt, aki üldözte Isten egyházát, de ő írta a szeretet-himnuszt is (1Kor 13).

Pál a törvényt nem a Sínai kinyilatkoztatás felől nézi, hanem Krisztus felől, és ezért Krisztusban véget ér a törvény. Krisztus nem a törvény célja, hanem vége, azaz Krisztussal véget ér a törvény érvénye – így nyilatkozik E. LOHSE.⁴⁷ És másutt a Galata levél kapcsán megállapítja, hogy Pál nem hagyta a kereszténységet a zsidóságba integrálni, mert a körülmetélkedés kérdésében hajthatatlan volt.⁴⁸

U. LUZ érvelése szerint a keresztények azonosították Jézust a preegzisztens bölcsességgel, amit már a zsidók korábban – Jézus Sirák 24 óta – megtettek, mégpedig úgy, hogy a törát tartották a preegzisztens bölcsességnek, ahogyan már fentebb is láttuk. Így most ez a két nézet versengett egymással. A tóra mondja, hogy átkozott mindaz, aki a fán függ (Dtn 21,22k), ezt pedig a keresztre feszítésre értette a korabeli zsidóság, azaz Jézus a törvény szerint átkozott. Ezt a keresztények ügyesen visszafordították, és azt mondták, hogy Isten maga mondott a törára nemet azzal, hogy Jézust föltámasztotta a halálból.⁴⁹ LUZ szerint Pálnál is megfigyelhetünk törvényellenes tendenciákat, de mégsem ez a csodálatos, hanem az, hogy ő állandóan birkózik a törvénnyel, amit Krisztus túlhaladott és megszüntetett, de mégis Isten törvénye maradt.⁵⁰ G. BORNKAM szerint Isten csak látszólag adta át a törát a bűnnek, valójában azonban Isten eszköze maradt.⁵¹

⁴⁷ LOHSE E., *Der Brief an die Römer*, KEK, Göttingen 2003. 210.: „Paulus aber betrachtet das Gesetz vom Christusbekenntnis her und sieht daher dessen Zeit, in der man in ihm den Weg zum Heil suchen mochte, in Christus an sein Ende gelangt. Denn Christus ist τέλος d. h. Ende und nicht: Ziel des Gesetzes (10,4).” LUZ viszont helyesen jegyzi meg a Róm 10,4-gyel kapcsolatban, hogy „Das hier mit »Ende« übersetzte Wort kann auch »Ziel« heißen. De kiegészítőleg hozzáfűzi: „Die Bedeutung »Ende« liegt nahe, denn Paulus erklärt Vers 4 in einer Antithese.” Vö. SMEND R. – LUZ U., *Gesetz*, 93.

⁴⁸ LOHSE E., *Paulus, eine Biographie*, beckische reihe, München, 2003. (korábbi, 1996-os kiadás újranyomása, amely szintén ugyanennél a kiadónál jelent meg): „Nicht eine Addition von Evangelium und Gesetz kann zur Diskussion gestellt werden, sondern es muß eine klare Entscheidung im Sinn eines Entweder-Oder getroffen werden. Wer sich beschneiden lassen will, dem kann Christus nichts nützen (5,2). Denn wer sich dieser Forderung beugt, der ist damit verpflichtet, das ganze Gesetz zu tun und nichts auszulassen (5,3f.). In bitterer Ironie fügt Paulus die Bemerkung hinzu, es sollten sich doch diejenigen gleich kastrieren lassen, die in den Gemeinden Unruhe stiften (5,12).”

⁴⁹ SMEND R. – LUZ U., *Gesetz*, 91.

⁵⁰ SMEND R. – LUZ U., *Gesetz*, 93.

⁵¹ BORNKAM G., *Sünde Gesetz und Tod*, Exegetische Studie zu Röm 7, in: *Studien zum Neuen Testament*, Berlin, Evangelische Verlaganstalt, 1985. 188.: „Gott hat das Gesetz also nur scheinbar der Sünde überlassen, in Wahrheit ist es sein Werkzeug geblieben.”

7. Pál törvény-terminológiája

Philón és Josphus Flavius többes számban is beszélnek a törvényről (νόμοι). Pál mindig csak egyes számban (νόμος) Hasonló vonatkozik a parancsra is (ἐντολή), de egy kivétel azért itt van: az 1Kor 7,19.

Mit ért Pál a νόμος alatt?⁵²

- a) Az *Ószövetséget*: az 1Kor 14,21; Róm 3,19 szerint ugyanis a tóra volt a Biblia, a Tenák fő része.
- b) A νόμος egyenlő a *pentateuchussal*. Vö. 1Kor 9,7–8; Róm 3,21.
- c) A νόμος a Mózes közvetítésével *kinyilatkoztatott törvény*, amely Isten akaratának foglalatja zsidók és pogányok számára (Gal 3,17–18; Róm 2,12–13; 4,15; 5,13.20).
- d) Átvitt értelemben utasítást, szabályt vagy előírást jelent (Gal 6,2; Róm 2,14b; 7,21.23.25; 8,2).

Ez pedig jól megfelel a korabeli zsidóság felfogásának. Pál tóra-felfogásának nagyon árnyalt bemutatása megtalálható GEORG EICHHOLZ-nál. Szerinte Pál látja a tóra korlátait, és az Ádám és Krisztus közötti időre vonatkozik,⁵³ ami rokon az aión-teológiával. Pálnál viszont új *Krisztus törvénye*: Gal 6,2.⁵⁴

Összefoglalva mondhatjuk, hogy Pálnál a korai zsidóság által kifejlesztett nyolc jellemzője is megtalálható a törvénynek. Döntő viszont Pál tóra-értelmezésében, hogy Krisztus parúziája küszöbön áll, és ezért

(Zuerst erschienen in Jahrbuch der Theol. Schule Bethel N.F. 2 (1950) S. 26ff. unter dem Titel „Der Mensch im Leibe des Todes.“).

⁵² Itt STUHLMACHER-t követjük i. mű 261–62. De létezik ettől eltérő megközelítés is. LOHSE, Der Brief an die Römer, KEK Göttingen, 2003. 209–210. oldalon bőséges újabb irodalmat is hoz a 21. lábjegyzetben. Fejtegetéseit így foglalja össze: „A νόμος fogalma a Róm levél fejtegetéseiben nem úgy néz ki, mint a Gal levélben, ahol Pál aktuális nézeteltéréssel kapcsolatban fejt ki a nézetét, és ennek megfelelően szélsőségesen, polemikusan fogalmaz. Általában abból kell kiindulni, hogy a νόμος mindig a tórát jelenti. Mesterként a kultikus és etikai törvények közötti megkülönböztetés. Majd így folytatja: „Für Paulus enthielt vielmehr das Gesetz immer Gottes Gebot und Weisung.” És így folytatja: „követelményei minden emberhez szólnak... Az isteni törvény „szent, igaz és jó” és az is marad (7,12).”

⁵³ EICHHOLZ G., Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen-Vluyn, 1991. 7. kiadás, Főként a következő fejezet: Auftrag und Grenze der Tora 237–264. Főleg 248.: „Es ist deshalb offenbar angemessen, von der *begrenzten* Zeit der Tora zu sprechen. Sie hat einen *terminus a quo* und einen *terminus ad quem*. Begrenzt ist die Zeit der Tora für Paulus deshalb, weil sie erst »zwischen Adam und Christus« »zwischengekommen« ist.”

⁵⁴ STUHLMACHER P., Biblische Theologie des Neuen Testaments 1.k. Göttingen, 1992. 262.

- a Sínai tóra Jézus kereszthalála és föltámadása óta már nem rendelkezik azzal a felülmúlhatatlan ranggal, mint annak előtte (Róm 10,4).⁵⁵
- Ádám bukása óta rendelkezett az átok és az elítélés szent hatalmával. Azóta a bűnös ember vádlónak érzi a törvényt, mert a tóra felismerteti az emberrel a bűnt,⁵⁶ aki gyenge ahhoz, hogy ezzel az átokkal szemben védekezzen. Ezért használja Pál az Ádám – Krisztus tipológiát (Róm 5,12–21; 1Kor 15,45).
- Isten bűnt feltáró és bűnöst vádló törvényével szembeállítja Isten kegyelmét, amely Jézus Krisztusban jelent meg (Róm 7,24–25; Róm 5,15–17).
- Jézus kereszthalála helyettesítőleg megszabadított a törvény átkától, és a bűn uralmát széttörte (Gal 4,4; Róm 8,3–4; Fil 2,8; Gal 3,13), amit a törvény nem tudott megtenni.⁵⁷
- A törvényben megnyilvánult szent, isteni akaratot Krisztus nem tette elavulttá, hanem beteljesítette (Mt 5,18; Gal 5,14).⁵⁸ Krisztus törájában (Gal 6,2) Isten szent, igaz, jó, és lelki törvénye (Róm 7,12.14) elnyerte teljes ki nyilatkoztatott formáját.
- Pál tehát másképpen gondolkodik a törvényről apostolként, mint korábban, amikor még farizeus volt.⁵⁹
- Pál ismeri Jer 31,31–34 ígését és Jézus tanítását az Isten akaratáról. A καινη διαχηκη valósága és ideje elközelgett.

⁵⁵ SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 592.: „Deshalb gilt, das Christus als alleiniger Ort der Gerechtigkeit und des Lebens das ‚Ende‘ des Gesetzes/der Tora ist (Röm 10,4).”

⁵⁶ SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 592.: „Allerdings provozieren Röm 4,15; 5,13; 7,5.8.9 diese Schlussfolgerung, denn hier wird dem Gesetz eine aktive Rolle zugeschrieben, es aktiviert die Sünde und setzt so jenen verhängnisvollen Prozess in Gang, an dessen Ende der eschatologische Tod steht.”

⁵⁷ SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 592.: „Das Gesetz/ die Tora ist unfähig, die Herrschaft der Sünde zu durchbrechen. Was einst zum Leben gegeben wurde (vgl. Dtn 30,15.16!), erweist sich nun als Handlanger des Todes. Nach Gal 3,22 entspricht dies der Schrift und damit dem Willen Gottes; in Röm 7,14kk; 8,37 hingegen wird die Schwäche des Gesetzes/der Tora gegenüber der Sünde lediglich konstatiert.”

⁵⁸ HERCZEG PÁL, A Máté 5,17–20 értelmezése, in: Mózes törvénye, Krisztus törvénye, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia 2006. Szeged, 2007. (Szerk.: BENYIK GYÖRGY) 107–113. – főként 109–111.

⁵⁹ Pál megtéréséből vezeti le egész teológiáját, és abban látja a forrását DIETZFELBINGER CHR., Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn, 1989. 2. Aufl.

- A Krisztus törájában összefoglalt Isten akarata nem más, mint a Sínai-hegyen kinyilatkoztatott törvény, de új hangsúlyt is kap (vö. Mt 22,34–40 par).
- A Jézus Krisztusban és általa meghívott hívők többé már nem Krisztus törvénye alatt élő zsidók, nem is törvénytelen gonosztevők, hanem egy harmadik csoportot alkotnak a pogányokkal és a zsidókkal szemben, a keresztények csoportját (vö. 1Kor 9,20–21-t az ApCsel 11,26-tal).
- Isten szellemi akarata (Róm 7,14) csak Jézus Krisztusban teljesedik ki Pál számára.⁶⁰

8. Pál személyes törvénytapasztalata

A Gal 1,14 és Fil 3,5–9 szerint ő tökéletesen megtartotta a törvényt. Sőt feddhetetlennek mondja magát. Pálnál a törvény kérdése és problémája alapvető, és átszövi egész gondolkodását – ahogyan U. LUZ⁶¹ kijelenti. G. EICHHOLZ szerint Pált személyesen is izgatta a törvény, hiszen annak buzgó követője volt (Fil 3,4–6), és választ kellett adnia magának arra, hogy mit is gondolt a törvényről.⁶² Pál úgy ír a töréről, hogy már nem alattvalója, mert közben Krisztus alattvalója lett. A tóra számára elmúlt, de csak Krisztusban múlt el. A tóra alatti egzisztencia a maga apóriájában csak Krisztusban ismerhető föl. A Róm 7 tóra-teológiája Krisztus felől közelíthető csak meg, és csak onnét is érthető. Pál beszél a bűnről is a Róm 7-ben, ami ott szubjektumként lép föl. Ezt a bűnt Pál ugyanúgy nem magyarázza meg, ahogyan a Gen 3 sem, mert az hirtelen, egyszer csak megjelenik, jelen van és hat. A tóra Pál szerint szent, igaz, jó, szellemi, és Isten oldalán áll, de mi a test foglyai vagyunk. A bűn végzetes karaktere az, hogy nem tudok belőle kiszabadulni, de Jézus Krisztus révén mégis lehetséges.⁶³

Pál apostol maga is ismeri a törvény pozitív hatását, bár ezt annyira nem domborítja ki:

*„De ha te zsidónak mondd magad és a törvényre támaszkodol, és az Istennel dicsekszel, ismered is akaratát, és ki tudod választani a jobbat, mert a törvény megtanított rá. ... ha a törvényben megkaptad a megismerés és igazság foglalatát” (vö. Róm 2, 17–20).
... „Ezzel igazolja, hogy a törvénytől cselekedet a szívébe van írva.” (Róm 2,15).*

⁶⁰ A fentebbi fejtegetést PETER STUHLMACHER-től vettem vö. *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1.k. Göttingen, 1992. 266–68.

⁶¹ SMEND R., – LUZ U., *Gesetz*, 90.: „Das alles zeigt, daß die Frage nach dem Gesetz für Paulus ein Grundthema war.”

⁶² EICHHOLZ G., *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972. – 1991⁷. 251.

⁶³ EICHHOLZ G., *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972. – 1991⁷. 253–259. E szép gondolatokat EICHHOLZ-tól vettem át. De pontosan így fogalmaz R. SCHANCKENBURG is: *Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes*, 296.

„A belső ember szerint az Isten törvényében lelem örööm, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz.” (Róm 7,22–23).

Pál ugyan a törvény cselekedeteit nem sokra becsüli, de a közösségei számára mégis sok aprólékos előírást fogalmaz meg, és ezek részben egybecsengenek a törvénnyel (2Kor 12,19–21; 1Kor 7; 1Kor 5; Róm 14,20–23; 1Tessz 4,1–11). Arról tehát nem lehet szó, hogy a törvény fölösleges, hiszen Pál elvárja a tízparancsolat normáit közösségeitől, ahogyan fentebb láttuk. A körülmetélést maga a törvény írta elő. Pál ezt fölöslegesnek tartja, amit pedig a zsidó-keresztények gyakoroltak. A körülmetélés egyébként a szövetség jele is, és az apostol az ApCsel tanúsága szerint Timóteust körül is metélteti (ApCsel 16,3). Sokan ezt csak Lukács művének tartják, amivel harmonizálni próbálta a páli és a jeruzsálemi álláspontot. Pál számára azonban a Krisztusba vetett hit fontosabb a törvénynél és körülmetélésnél, mert a megváltást, a megigazulást és bűnbocsánatot Krisztus szerezte meg nekünk.⁶⁴ És végül az apostol az egész probléma legjobb megoldását a szeretet-himnuszban adja (1Kor 13), amely nem rigorózus emberről árulkodik, és megoldás lehet a zsidók, pogányok és a keresztények együttélésére. A római levél vége felé szintén erről beszél:

„Ne tartozzatok senkinek semmivel, csak kölcsönös szeretettel, mert aki embertársát szereti, a törvényt is megtartja. Hiszen a parancs: ne törj házasságot, ne ölj, ne lopj, a másét ne kívánd, s ami egyéb parancs még van, mind ebben az egyben tetőződik: Szeresd embertársadat, mint saját magadat. A szeretet nem tesz rosszat az embertársnak. A törvény tökéletes teljesítése tehát a szeretet.”⁶⁵ (Róm 13,8–10).

És hasonlóan nyilatkozik a Galata levélben is, amikor ezt mondja: *„Mert az egész törvény ebben a mondatban teljesedik be: Szeresd felebarátodat, mint saját magadat.” (Gal 5,14).* Ugyanerről beszél akkor is, mikor kijelenti: *„Hordozzátok egymás terhét, így teljesítitek Krisztus törvényét.” (Gal 6,3).*

⁶⁴ GNILKA J., Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge, Herder, Akzente Freiburg, Basel, Wien, 1996. 225.

⁶⁵ SCHNELLE, U., Paulus, Leben und Denken, Berlin, New York, 2003. 595–96.: „Die εὐσέβεια („Frömmigkeit“) als höchste Form der Tugend schloss auch die Liebe mit ein, so dass Gottes- und Nächstenliebe unmittelbar zusammengehörten. Für die Judenchristen und Proselyten war somit die paulinische Problemlösung auf ihrem kulturellen Hintergrund rezipierbar. d) Aber auch im griechisch-römischen Kulturbereich galt die Überzeugung, dass Güte und Liebe die eigentliche Form der Gerechtigkeit und der Erfüllung der Gesetze sind.”

Sztoikus állhatatosság Pál tanításában

„Bizonyos dolgok a hatalmunkban vannak, más dolgok nincsenek. Tőlünk függ a véleményünk, a cselekvésünk, az ösztönös vágyunk, a törekvésünk és ellenszenvünk, egyszóval mindaz, ami tőlünk származik. Nem tőlünk függ a testiünk, a vagyonunk, a hírnevünk és a tisztségeink, tehát mindaz, amit nem mi hoztunk létre.

Azok a dolgok, amelyek hatalmunkban vannak, természetükénél fogva szabadok, semmi sem akadályozza, semmi sem köti őket. Azoknak a dolgoknak azonban, amelyek nincsenek a hatalmunkban, nincs erejük önmagukban, másoktól függenek, egy kívülálló megakadályozhatja vagy elsajátíthatja őket.”

Epiktétosz, Erkölcsei Kézikönyvecske I,1

Amennyiben a Krisztus utáni első században élő sztoikus Epiktétosz ilyen világosan és egyértelműen fogalmaz az embernek önmagához és a világhoz fűződő viszonyáról, joggal feltételezhetjük, hogy a csupán fél emberöltővel korábban élő Pálnak is legalább nagyvonalakban ismernie kellett ennek a tanításnak az előzetes kartotékjait. Kérdés viszont, miért nem adoptálta világosabban ezt a sztoikus tanítást a keresztény erkölcsi életre? Úgy a sztoicizmust mint a kereszténységet megelőző és az azt követő időszak drámai kérdése mind a mai napig megválaszolatlanul lengi be a századokat: Ha az ember a jó ismeretének birtokában van, miért nem aszerint cselekszik? Foglalkoztatta ez már Arisztotelészt és Szent Ágostont egyaránt, de későbbi korok gondolkodóit is mind a mai napig. A jónak a nem követése arisztotelészi megfogalmazásban célt-tévesztettség, keresztény nyelvezetben pedig bűn.

Ha Epiktétosz kategorikus axiómája a zsidó-keresztény életvitelben is nagyobb elfogadtatásra talált volna, akkor a keresztény értelemben vett ember lenne az ideális sztoikus bölcs, akinek teljes mértékben az akarata irányítja cselekedeteit. Kérdés azonban, található-e egy közös pont a sztoicizmus és a keresztény életbölcselet között? Továbbá miért nem alkalmazta Pál egyértelműbben és nyilvánvalóbban a sztoikus indifferencia eszményét, amely jóllehet önmegváltó hangvétellének mondható, megkeresztelve azonban hatékony eszköz lehetett volna az újonnan megtért pogányok misszionáriusa számára. Ha a dolgokat olyan egyszerűen lehetne felosztani, amint azt Epiktétosz tette, akkor az ember nem lenne más, mint egy rideg mechanisztikus gépezet, melynek egyetlen érték-faktora akarati teljesítőképessége lenne – mindezt persze a szabadság érzete nélkül.

A következőkben ebből a kérdésfeltevésből kiindulva indulok el annak feltérképezésére, milyen elméleti lehetőséget látott Pál az ember állhatatosságára a korabeli uralkodó sztoikus filozófia háttérismeretéből.

1. Politikatörténeti kitekintő a sztoicizmus szabadság-eszményére

Vizsgálódásunk teljességéhez tartozna egy részletes politikatörténeti beszámoló a kor filozófiájának kultúrtörténeti háttéréről, mely részletesebben megvilágítaná az adott filozófiai irányzat kialakulását. Szellemtörténeti kutatások jártak utána,¹ miként történt meg éppen a görög kultúrkörben a minőségi ugrás a pusztán fogyasztói társadalomból az önmagára reflektáló szellemi tevékenységet végző kultúrába? Számos tanulmány született annak feltárására, hogyan befolyásolják a politikai viszonyok a kor filozófiai irányzatának alakulását, vagy éppenséggel fordítva. Anélkül, hogy mélyebben belebocsátkoznék ennek megválaszolásába, csupán a hellenizmus kozmopolitizmusára szeretném felhívni a figyelmet. A marathoni győzelem óta „görög csodaként” emlegetett esemény a hellén szabadság-eszménynek szerzett létjogosultságot.

A keleti despotizmussal szembeni politikai győzelem lesz a görögök által idealizált szabad ember szabad cselekedeteinek előfeltétele. Politikai szemmel tekintve a sztoikus filozófia bölcsője a nagyhatalmak hatalmi egyensúlyában született,² ami szintén kedvezően hatott az indifferenciát és állhatatosságot propagáló sztoikus filozófia kibontakozására. Az ún. Nagy Sándor-jelenség teremtetette meg az akkor ismert világban nem csak az egységet és átjárhatóságot, hanem sokkal inkább a végtelenség érzetét is kiváltotta az emberben.

A despotizmus hatalmi és elnyomó politikája nem tett lehetővé semmiféle szabad emberi cselekvést, ugyanis az alattvalók csupán parancsot teljesítettek. A Marathonnál kivívott politikai és kulturális szabadság egyrészt, másrészt pedig a görögökben lappangó szellemi képesség tették lehetővé azt, amit később joggal neveztek az „emberiség szellemi bölcsőjének”. A szellem születésének ebben az idejében fedezhetőek már fel embrionális állapotban a szabad és felelősségteljes emberi cselekvések.

¹ Az 1994-ben Berlinben rendezett Colloquium a Hellenizmus kutatásának egy új lendületet adott. Régi sémák kerültek felülrírásra, új meglátások születtek. A B. Snell szellemtörténész és N.G.L. Hammond történész neveivel fémjelzett „görög csoda” eszmény azonban még továbbra sem bizonyult teljesen elavultnak. A rendezvény előadásgyűjteménye kötetben jelent meg, vö. FUNCK, B. (szerk.), *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, Tübingen 1996.

² HAMMOND, N.G.L., *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford 1959, 1967², repr. 1977, 23.

2. Az emberi cselekvés a sztoikus filozófia leírásában

2.1. Önelégültség, mint a kiszolgáltatottság érzésre adott sztoikus válasz

Láthattuk az előbbieken, miként vált a hellén kultúra egyrészt a szabad emberi cselekedetek előfeltételévé, másrészt pedig hogyan váltotta ki éppen a hellén kozmopolitizmus az emberben a kiszolgáltatottság érzetét. A Nagy Sándor-jelenség egyszerre volt a világ kiszélesedése és összezsugorodása. Jóllehet a kor ideológiája a világ egységesítése volt, a hellén embernek szembesülnie kellett az új világrend végtelenség-érzetének kihívásaival.³ A hellén birodalom *big-bang*-szerű kiterjedésében az ember egyre inkább bizonytalannak, magányosnak és főleg a világűr ürességébe vetettnak érzi magát. A Nagy Sándor-i nagybirodalom minden próbálkozása ellenére – mellyel egy nagy közös otthont akart az emberiségnek megalkotni – az egyes individuum mégis egyedül marad az ő Dasein-jében. Új filozófiai iskolák lépnek felszínre, amelyek ebből a vákuumból mutatnak kivezető utat, és kínálnak új fogódzó- és tájékozódási pontokat.

A sztoa egyike volt ezeknek az iskoláknak, amelyek biztonságos és szilárd talajú alternatívát kínáltak a bizonytalanság érzésével küszködő ember számára.⁴ Már korábban a cinikusok is felhívták a figyelmet magukra, amikor minden társadalmi normát elvetve önmagukat tekintették egyedüli törvénynek.⁵ Mindkét filozófiai iskola egy stratégia kidolgozásán fáradozott, mely az embernek a társadalom kihívásaival szemben kínált biztonságérzetet.

Egy biztos fogódzópont keresése közben a szókratészi útmutatást követve újból az ember belsejében landolnak a keresők. A szókratészi „önképzés” is egy ilyen etikai szigeten nyugszik, mely minden külsőségtől való függetlenséget

³ I. Svencickaya ecseteli ennek az új városi embernek a képét, akinek az új világi hatalom valóságával kell szembesülnie. Az ember az új világrenddel együtt változik, és ennek fényében alkotja meg új világképét, vö. SVENCICKAYA, I., „Der Stadtmensch der hellenistischen Zeit: Erscheinungsbild und Lebensweise”, in: BETZ, H.D. (szerk.), *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 611–627.

⁴ M. van Straaten szemléltette az összefüggést a politikai bizonytalanság és ennek belső antropológiai vektora között. Egy fix pontot keresett az ember belsejében, mely a politikai megalománia útvesztőiben nyújtott némi biztonságot, vö. STRAATEN, M. van, „Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie”, *Gym* 84 (1977) 501–518.

⁵ Már a cinikusok is törekedtek az önelégültségre, ezt azonban a társadalmi normákkal szembeni ellenállásukból kényszerítették magukra. A társadalmi csoportok közötti ellentétből akartak a cinikusok ezúton kikerülni, a filozófiatörténeti problematikához vö. MÜHL, M., *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; und NACHOV, J., „Der Mensch in der Philosophie der Kyniker”, in: MÜLLER, R. (szerk.), *Der Mensch als Maßstab aller Dingen*, 1976, 360–398.

keres.⁶ A hellén filozófusok egy belső szellemi szabadságot ígérnek mindazoknak, akik idegen uralom alatt élnek.⁷ A cél mindannyiuk számára a szellemi autonómia elérése volt, azaz szabad akarati cselekvések végrehajtása. A filozófusok megkívánják követőiktől a külsőségtől, ragyogástól, hatalomtól való megszabadulást – mindattól, ami a kora hellenizmusban az ideált képezte –, ami által aztán egy teljes belső függetlenséget érhetnek el. Ez nem volt más, mint egy morális stratégia, egy önvédekezés a politikai hegemonia kihívásaival és a kozmopolita hellenizmus kiszolgáltatottság érzésével szemben. Az erkölcs az idő szelleméhez lett igazítva.

2.2. Szabad emberi cselekvés a sztoikus filozófia gondolatrendszerében

Az idő- és térbeli keretek nem teszik lehetővé, hogy az egyén kialakulását és önmagára ébredését lépésről-lépésre nyomon kövessük, fontos azonban megjegyezni, hogy mindaddig, amíg ez nem alakult ki, nem beszélhettünk szabad emberi cselekvésről. A hellenizmus korában megfigyelhető én-központúság, önmegvalósító törekvés a sztoa virágzásakor éri el talán teljes kibontakozását. Ugyanis a sztoa ráérez a kor szellemiségére, és ezt az én-központúságot a maximumig tökéletesíti, amikor minden egyes emberi cselekedetet az egyén akaratától akar függővé tenni.

A cselekvő alany erkölcsi megítélésének legalapvetőbb előfeltétele a cselekedetének a szabad játéktere. A következőkben ezt a szabad játékteret vizsgáljuk meg a sztoikus fizika tanításából.⁸ A sztoikus filozófia axiómája a következő-

⁶ Szókratész, akinek már a hagyomány és az értelem dialektikája is problémát jelentett, a *belső ember* autonómiáját igyekszik megerősíteni. Az *εὐδαιμονία* azt jelenti számára, belsőleg boldognak lenni, és minden külső dolgot megvetni. Szókratészben a sztoicizmus egyik előfutárát ismerhetjük fel, aki a sztoikus etika függetlenségi törekvésének hangját hallatja, vö. WUNDT, M., *Geschichte der stoischen Ethik*, Bd. II., *Der Hellenismus*, Leipzig 1911, Aalen 1969², 228–233.

⁷ A hellén kor társadalompolitikai elemzéséről született tanulmányok immáron átláthatatlanok. Többek között A.A. Long és E. Ferguson is foglalkoznak a politika és a filozófia egymás közötti viszonyával, és arra a következtetésre jutnak, hogy egyik a másikat kölcsönösen alakítja, formálja, vö. FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids – Michigan 1987, 269; LONG, A.A., „Hellenistic Ethic and Philosophical Power”, in GREEN, P. (szerk.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley Los Angeles 1993, 140s.

⁸ Átfogó képet kaphatunk a sztoikus fizika önmagában zárt világképéről közvetlen forrásból: DIOGENES LAERTIUS, Buch VII., 134f, in DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (szerk. K. REICH), Buch I-X, Hamburg 1967².

képpen hangzik: „semmi sem történik előzetes ok nélkül.”⁹ Ez a láncreakció-szerű világkép semmiféle szabad mozgási lehetőséget nem enged meg a fizikai világban. M. van Straaten ennek a zárt fizikai világnak a mintájára képzelte el az emberi cselekedetek működését is.¹⁰ Eszerint minden egyes emberi cselekvés, gondolkodás, de még az akarat is a kauzalitás elvén működik. M. Forschner lesz az, aki a fizikai világ működését még inkább kivetíti az emberi cselekvésre, és a cselekedetek erkölcsi megítélésénél is ezt tartja egyetlen mércének.¹¹

Tulajdonképpen nincs itt másról szó, mint a kor szellemiségének az erkölcsi életre való kivetítéséről, azaz megint csak a kor társadalompolitikája és filozófiája közötti kölcsönhatással találkozunk. Jóllehet a hellén birodalom méreteiben szinte végtelen, az ember pedig elveszettnek érzi magát benne, éppen ezért keresi önmagában a szilárd fogódzót. Zárt rendszerben él, mégis akaratának és cselekedetének szabadságát keresi, jóllehet belátja rendszerének zsákutcáit – ha minden cselekedetet, mozgást előzetes ok idéz elő, akkor valójában nem beszélhetünk szabad cselekvésről. Mielőtt a sztoikusok által kínált kiutat vennénk szemügyre, nézzük meg, hogyan is látták ők maguk az emberi cselekedetek fiziológiáját.

2.3. Az emberi cselekedet fiziológiája a sztoikus fizikai világban

Sajnos nem maradt fenn direkt forrásanyag az emberi cselekedet leírásáról, csupán közvetve, a sztoikusok közötti párbeszédből van ismeretünk róla.¹² Mi

⁹ A megfogalmazás Chryszipposzra vezethető vissza, melyet S. Bobzein „General Causal Principle” elmélettel nevezett meg, vö. BOBZEIN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, 39. A gondolat más filozófusoknál is fellelhető a következő forrásokban: CICERO, MARCUS TULLIUS, *De fato*; *Über den Schicksal* (ford. ZIERL, A.), in *Collegia: Philosophischen Texte*, Berlin 1995; GALEN, *De placitis Hippocratiis et Platoni*, 4.4.35–6, in: GALEN, *De placitis Hippocratiis et Platoni; On the doctrines of Hippocrates and Plato* (szerk. DE LACY, P.), in: *Corpus medicorum graecorum V*, 4, 1, 2, Berlin 1984; PLUTARCH, *De Fato*, 192.8–15, in: PLUTARCH, *De Fato* (szerk. PATON, W.R. – POHLENZ, M. – SIEVEKING, W.), in *Plutarchi Moralia iii*, Leipzig 1929.

¹⁰ STRAATEN, M. van, „Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie”, *Gym* 84 (1977) 501–518.

¹¹ FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981, vö. 99–100.

¹² Magának az emberi cselekvésnek a leírásról a következő közvetett forrásokból van ismeretünk: Chryszipposz elméletét Plutarchosz közvetítette, vö. PLUTARCH, *De Stoicorum repugnantiis*, 1055f–1056d. Egyik legjobb összefoglaló leírást S. Bobzeintől kapjuk, vö. BOBZEIN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, 239–242. Az „erkölcsi választás” témájának elmélyítése A.A. Long nevéhez fűződik, vö. LONG, A.A., „The Early Stoic Concepts of Moral Choice”, in: VERBEKE, G. (szerk.), *Images of Man in Ancient and Medieval*

előtt egy emberi cselekvés elkezdődne először is egy külső vagy belső indító ok, affektus (πάθη) szükségeltetik, ami önmagában lehet erkölcsileg jó vagy rossz, esetleg semleges. Az indító okot követi egy bizonyos ösztönzés (ὁρμή), ami a közvetlen cselekvésre irányul. Mielőtt azonban ez bekövetkezne, szükséges a cselekvő alanynak a beleegyezése (συγκατάθεσις), amely segítségével az alany a kívülről érkező indíttatásra igenlő vagy elutasító választ ad. Végül pedig az értelem (λόγος) mintegy kívülállóként a legfelső fokon értékeli a kívülről érkező indíttatást, az alany hozzáállását a cselekvés megkezdéséhez vagy elutasításához.

2.4. A természet szerinti cselekvés mint az emberi cselekvés megmentője

A sztoikusok zárt fizikai rendszeréből adódóan az emberi cselekedetek szabadsága is meglehetősen redukálódott. Ebben a világképben minden jelenség és cselekvés előzetes ok eredményeként következik be, így az imént leírt emberi cselekvés fizionómiájának egyes elemei – mint az indíttatás, ösztönzés és maga a beleegyezés is előzetes okra vezethető vissza. Ha ez igaz, akkor az emberi cselekvés nem szabad akarati döntés alapján történő cselekvés, ennek folytán pedig etikailag nem megítélhető. Ha semmi sem történhet előzetes ok nélkül, akkor az emberi cselekedetek is eleve determináltak. Ebből a csapdából a kiutat Chryszipposz találja meg, amikor a természet szerinti cselekedetről beszél (κατὰ φύσιν). Minden dolognak megvan a saját természete és e szerint viselkedik – ezt nevezték a sztoikusok κατὰ φύσιν-szerű cselekedetnek.¹³ Ezt a természet szerinti cselekvést szintén Chryszipposz a henger-analógiájával szemlélteti:¹⁴

„»For instance,« he says, »if you roll a cylindrical stone over do indeed furnish the beginning and cause its rapid descent, yet soon is speeds onward, not because you make it do so, but because of its peculiar form and natural tendency to roll; just so the order, the law, and the inevitable quality of fate set in motion the various classes of things and the beginnings of causes, but the carrying out of our designs

Thought, Leuven 1976, 77–92; hasonlóan STRIKER, G., „Following Nature: A Study in Stoic Ethics”, *OSAP* (1991) 1–73.

¹³ Ezt a bizonyos κατὰ φύσιν-elméletet maga Epiktétosz a következőképpen értelmezi: „Verlange nicht, dass alles, was geschieht, so geschieht, wie du es willst, sondern wünsche dir, dass alles so geschieht, wie es geschieht, und du willst glücklich sein”, EPIKTET, *Handbüchlein der Moral und Unterredungen* (ford. SCHMIDT, H. – METZLER, K.), in: Kröners Taschenausgaben 2, Stuttgart 1984, könyv VIII.

¹⁴ Maga a hasonlat a következő művekben található: CICERO, *De Fato*, 41–42; GELLIUS, *Noctes Atticae*, 7.2.11, vö. GELLIUS, AULUS, *Noctes Atticae* (szerk. PAGE, T.E.), in GELLIUS, AULUS, *Noctes Atticae, The Attic Nights of Aulus Gellius*, London 1959.

and thoughts, and even our actions, are regulated by each individual's own will and the characteristics of his mind». ¹⁵

Chryszipposz az emberi szabadságot akarja megmenteni, amikor a cselekvésbe való beleegyezést egyedül és kizárólag a cselekvő alany akarata alá rendeli. Ha az emberi cselekvés determinisztikus jellegű fiziológiáját és a cselekvési szabadságot kifejező henger-analógiát egymás mellé helyezzük, akkor a következő képet kapjuk: a henger kívülről kap egy lökést (πάθη), de saját természetéből adódóan gördül, azaz κατὰ φύσιν-szerű cselekvést hajt végre. A külső indíttatás tehát nem a mi befolyásunk alatt áll, azonban a hozzá viszonyuló beleegyezés (συγκατάθεσις) vagy elutasítás – tulajdonképpen maga a cselekvés kiemelése – már igen. S. Bobzein az emberi cselekvés fiziológiájában ezt nevezi meg, mint az emberi cselekvés szabadságának egyetlen tényezőjét:

„ In such situations, the reactions of the individuals will depend on their mental dispositions to the degree that, confronted with comparable external temptations, people with bad dispositions will succumb, whereas people with healthy dispositions will let the occasion pass. [...]”. ¹⁶

Ez is egy újabb bizonyítéka annak, hogy a kor filozófiai nemcsak az ember belsejében keresik a fogódzópontokat, hanem magának a cselekvésnek a belső mozgatórugóját is itt vélik felfedezni.

2.5. Állhatatosság és célt-tévesztettség

Bár a sztoikus filozófia idealisztikus elméletével megmentette az emberi cselekvés szabadságát, nem tudott azonban választ adni arra az alapkérdésre, miért nem követi az ember – a bölcs! – minden esetben a jót? Arisztotelészről kezdődően foglalkoztatta ez a görög gondolkodókat, kielégítő választ azonban egyikük sem tudott adni. A sztoikusok egyik újabb kategorikus kijelentése szerint megfelelő körülmények és a dolgok helyes ismerete mellett mindig a jót követhetjük – bár hozzáteszik, hogy ez egyedül csak a bölcs ember kiváltsága. A sztoikusok életcélja a bölcs ember cselekedetei szerinti életmód.

Általánosságban megállapítható, hogy az athéni iskola örököseiként született görög filozófiai iskolák nem ismerik a zsidó-keresztény értelemben vett bűn fogalmát, jóllehet a fogalom morfológiailag (ἀμαρτία) létezett. ¹⁷ A mi fogalom

¹⁵ GELLIUS, AULUS, *Noctes Acticae*, VII 2,11, 97–98.

¹⁶ BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, 252.

¹⁷ Kiváló munka született H. Løkke tollából, aki a kora sztoicizmus fogalomtárában kutatja a „téves cselekedetek” tartalmi összetettségét, vö. LØKKE, M., „Mistakes in Early Stoicism”, *Ancient Philosophy* 27 (2007) 351–369. Ő az, aki különös figyelmet szentel a cselekedetek körülményeire, mint a cselekvések igencsak meghatározó tényezőire, valamint a cselekvő alany cselekedeteinek tudatára – mennyiben ismeretes a szándékolt

használatunkban ismert bűn náluk inkább tévedés, hibás cselekedet, céltévesztettség.¹⁸ A filozófiai bemutatás mellett egy mélyebb pszichológiai kutatás segíthetne az emberi cselekvés fiziológiájának konkrét megértéséhez. Hogy cselekvésünknek mik a végső mozgatói, pusztán filozófiai vagy bibliai leírással nem lehet megmagyarázni.

A sztoikus filozófia nyitva hagyja a kérdést, honnan érkeznek ezek a külső vagy belső πάθη, számára az egyedül fontos dolog, hogy a cselekvő alany befolyása alá helyezze a hozzájuk fűződő viszonyt – természetesen csak annak utána, miután élesen különbséget tesz, mi az, ami egyáltalán az ember hatalmában van, és mi nincs (emlékezzünk az epiktétoszi csoportosításra). Ennek kapcsán könnyen felfedezzük az összefüggést miszerint a hellén nagybirodalomban az elveszettség és a minden értelemben vett kiszolgáltatottság érzésével küszködő ember saját belsejében keresi a szilárd pontot, és a sztoikus életbölcselet szerinti akarati tevékenységét a pozitív indifferencia idealizálásában véli felfedezni. A sztoikus filozófia szerint állhatatos az az ember, aki felismerve a hatalmában levő dolgokat, az εὐδαιμονία elérése érdekében a jó szerint cselekszik. Állhatatos tehát az, aki következetesen akarata szerint cselekszik. Ismételten hangsúlyozzuk azonban, hogy a sztoikusok nem beszélnek a zsidó-keresztény értelemben vett erkölcsi felelősségről, még kevésbé bűnről és büntetésről. Számukra a jónak a nem követése, pusztán csak helytelen döntés, ostobaság, céltévesztettség, amelynek semmilyen erkölcsi következménye nincsen. Egyedüli következménye talán az újra próbálkozásra való ösztönzés.

2.6. Önhatalmúság

A sztoikusok végső célja az emberi cselekvés teljes bevonása az akarati tevékenység befolyása alá. C. Niarchos megállapítása alapján a sztoikusok tanítása szerint az önkontroll teljes megvalósításának előfeltétele a természeti állapot ismerete.¹⁹ Kevésbé érdekelte őket az embert érintő külső behatások mibenléte, sokkal fontosabbnak tartották a velük való bánásmódot.

Az állhatatosság győzelme a külső behatások és az értelem harcából született. A valóságban tapasztalható tévedések, hibák és az ideális konfliktusát az ember

cselekvésnek az önmagában vett erkölcsi jó vagy rossz értéke. Értékes magyarázattal szolgál a témával kapcsolatosan M. Frede is, vö. FREDE, M., „Stoic Epistemology”, in SCHOFIELD, M., (et. al.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, University Press, Cambridge 1999, 295–322.

¹⁸ Az arisztotelészi „tévedés-elmélet” Pálra gyakorolt hatásáról olvashatunk R.V. Huggins elemzéséből, vö. HUGGINS, R.V., „Alleged Classical Parallels to Paul’s «What I Want to Do I Do not DO, but What I Hate, That I Do» (Rom 7,15)”, *WTJ* 54 (1992) 153–161.

¹⁹ NIARCHOS, C., „Moral Evolution in Early Stoicism”, *Diotima* 20 (1992) 43–50, vö. 44.

elmében található mentális konfliktussal magyarázzák. Bár kerülik az emberi elme dualisztikus-monisztikus szembeállítását, itt-ott felfedezhetőek erre irányuló megjegyzések.²⁰

Összegezve megállapíthatjuk, hogy a sztoikusok – főleg a késői sztoa képviselői, mint Seneca, Epiktétosz, Marcus Aurelius – meg voltak győződve arról, hogy az ember értelme birtokában képes különbséget tenni a saját befolyásunk alatt álló dolgok és az azon kívül állók között. Gyengéje azonban ennek a teóriának éppen a különbségtételben van: hol a határ a kettő között, és milyen kritérium szerint történik a besorolás? További gyengesége ennek az elméletnek, hogy ha előzőleg meghatározzuk a befolyásolható és nem befolyásolható dolgokat, akkor elvész az ember erkölcsi megítélése a cselekvést illetően. A törekvési ösztön szenved lényeges csorbulást. Ha pusztán csak a befolyásunk alatt álló dolgokért vagyunk felelősek, akkor cselekvésünk moralitását pusztán mechanizmusa adja, a befolyásunkon kívül eső dolgokért pedig egyáltalán nem vállalhat felelősséget az ember.

Ilyen értelemben az állhatatosság mint erkölcsi erény a sztoikusoknál meglehetősen redukálódik. Állhatatosnak mondható az az ember, aki a hatalmában levő dolgokat teljesen akarata alá vonja, és a jó szellemében cselekszik.

3. Sztoikus támpontok Pál állhatatosságról szóló tanításában

3.1. A cselekedetek mozgatórugója Pálnál és a sztoikusoknál

Mint láttuk az előbbieken, a sztoikusok életcélja a teljes önkontroll, az αὐταρχεία, a dolgokhoz való közömbös – azaz független – viszony kialakítása, mert csak ezáltal válhat az ember boldoggá. Amennyiben az ember a természet szerint cselekszik (κατὰ φύσιν törvénye szerint), és nem engedi magát a hatalmában levő dolgoktól irányítani, akkor a boldogság útján jár. A cselekedetek moz-

²⁰ Chryszipposz például egy megzabolázatlan ló képével szemlélteti ezt a „beárnyékkolt elme” állapotot, vö. GALEN, *De placitis Hippocratiis et Platoni; On the doctrines of Hippocrates and Plato* 256.7 (=PHP); ARNIM AB, IOANNES, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (szerk. MAXIMILIAN, A.), Bd. I–IV, Lipsiae 1903–1905, Stuttgart 1964², Bd. III., 94.29 (=SVF). Az ehhez fűződő kommentárhoz vö. *The Hellenistic Philosophers* (szerk. LONG, A.A – SEDLEY, D.N.), Bd. I–II, Cambridge 1987 (=LS); a kommentárokhoz és szöveghez vö. *The Hellenistic Philosophers. Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare* (szerk. LONG, A.A – SEDLEY, D.N.; ford. HÜLSER, K.), Stuttgart – Weimar 2000. A.W. Price egymást követő diakronikus állapotokról beszél: „The standard Stoic position was that such different mental sets are successive and not synchronous” (vö. LS 57B3 = Seneca, Letters 121,15) „[...] As time passes, the opinion loses its freshness so that the impulse towards the contraction falls away” (vö. PHP 284.8–9 = LS 65O2), vö. PRICE, A.W., *Mental conflict*, London – New York 1995, 155.

gatórugója – nevezhetjük felügyelőjének is – tehát az értelem, mely az akarati tevékenységet irányítja. Az ideális sztoikus az, aki cselekedeteit kizárólag az értelem által irányított akarata szerint hajtja végre. Elmondhatjuk tehát, hogy állhatatosság jellemzi azt az embert, aki cselekedeteiben állhatatosan kitart az értelem által irányított akarata mellett.

A páli tanítás szerint a krisztushívő elhagyja a régi ember szokásait, és új emberként viselkedik. Nemcsak a természet törvényei szerint cselekszik, hanem a felebaráti szeretet jegyében. (Jn 13,34: *Úgy szeressétek egymást, ahogy én szeretlek titeket* – és nem Mt 19,19: *Szeresd felebarátodat, mint saját magadat*). A páli értelemben vett keresztény ember cselekedeteit tehát nem a sztoikus értelem irányítja – legyen az akár az embertől független logosz, vagy az ember saját értelem –, hanem cselekedetei a megváltottságából kell fakadjanak.

Ilyen értelemben a sztoikusok életvitele meglehetősen immanens jellegű, hiszen az ember az értelem fényében cselekszik, és mintegy önnön erejére támaszkodik. A keresztény ember a megváltás révén kerül abba az ontológiai státuszba, hogy képes cselekedeteit a Krisztusba vetett hitnek megfelelően végrehajtani. Ez adja transzcendens jellegét, hiszen a megváltás révén külső transzcendens képességet – teológiailag kegyelmet – kap. A keresztény ember cselekedeteinek mozgatórugója tehát a Krisztusba vetett hit. Állhatatosnak mondható az az ember, aki Krisztusban maradva a külső negatív befolyásoknak ellenállva a Krisztus-esemény hatására a jót követi.

3.2. A sztoikus baráti körök és a keresztény közösségek formáló jellege

T. Engberg-Pedersen 2000-ben megjelent munkájára²¹ alapozva megállapíthatjuk, hogy a sztoikus ún. baráti körök és a keresztény közösségek között legalábbis strukturális szinten lényeges hasonlóság fedezhető fel. Úgy a sztoikusoknál, mint a keresztény közösségben létezik egy kezdeti státusz, amikor a még be nem lépett tagok egészen céltalanul bolyongva élik életüket, majd tagokká válva a közösségi jelleg hatására – melyet a sztoikusoknál az értelem, a keresztényeknél Krisztus vált ki – egészen átalakul az életvitelük.

Mindkét csoportosulásnál egy előzetes élmény képezi ezt az átalakulást: a sztoikusoknál egy filozófiai jellegű élmény (az értelemmel való szembesülés), a keresztényeknél pedig a Krisztussal való találkozásból fakadó vallásos meg tapasztalás. Szintén mindkét csoportosulásnál egy magasabb rendű cél érdekében történik a belső átalakulás: a sztoikusoknál a boldogság érdekében, a keresztényeknél pedig az üdvösség reményében.

²¹ ENGBERG-PEDERSEN, T., *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000. A sztoikus baráti körök és a páli közösségek közötti hasonlóság leírása a könyv 33. oldalától kezdődik.

3.3. Megtérés jelensége

A T. Engberg-Pedersen-féle vonalhoz csatlakozva S.K. Stowers²² és H. Tronier²³ is egyetértenek a sztoikusok és a páli közösségek azonos gondolkodás-struktúrájában, mindketten más-más helyre helyezve a súlypontot. Mindkét csoportosulásnál a megélt tapasztalat – a sztoikusoknál az értelemmel való radikális szembesülés, a keresztényeknél a Krisztussal való találkozás – egyfajta értékátrendezésre készíti a követőt. Keresztény kifejezéssel ezt megtérésnek nevezzük, ami nem más, mint a dolgokhoz és a világhoz való közömbös viszonyulás elsajátítása. A világ dolgaitól való távolságtartás úgy a sztoikusoknál, mint a keresztényeknél megfigyelhető, és egyben felszólítás is erre. A sztoikus teljes indifferenciával viszonyul a külső dolgokhoz, a keresztény viszont csak annyiban tart távolságot a világtól, amennyiben ez Krisztus követésében akadályozná.

3.4. Sztoikus indifferencia és keresztény állhatatosság

A korábban szemléltetett emberi cselekvés fizioiógiája fejezetben láthattuk, miként léptek fel a sztoikusok az emberi szabad akarat védelmében mindenemű külső behatással szemben. A negatív impulzusokkal szembeni állandó ellenállás begyakorlása egy bizonyos közömbösségi (indifferens) viszonyulást fog eredményezni az emberben, mely immunitását és ellenállóképességét fogja erősíteni. Keresztény szemszögből ezeket a sztoikus megnevezéssel affektusnak (πάθη) illetett külső és belső támadásokat kísértésnek nevezzük, melyek az embert állandó kihívásokkal provokálják. Az ember pedig sztoikus megfogalmazásban a hatalmában levő dolgokkal szembeni ellenállásra hivatott, keresztény értelmezésben pedig a kísértésekkel szembeni ellenállásra.

Pál hallgatósága többségében pogány származású, akik között minden bizonnyal nagy számban lehettek képzett, művelt, tanult emberek, akik jártasak voltak a görög filozófiai irányzatokban is. Számunkra sokszor nem is szembe-tűnő első látásra, de a kor szellemi irányzatait mélyebben megismerve felfedezhetjük azt, hogy Pál mennyire tudatosan választotta meg nyelvezetét, hogy azt a pogány hallgatóság is könnyen megérthesse. Kiváló példa erre az újonnan megtértek és a fiatal keresztény közösségek buzdítása a megtérésre és az áll-

²² STOWERS, S.K., „Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?“, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 81–102.

²³ TRONIER, H., „The Corinthian Correspondence between Philosophical Idealism and Apocalypticism“, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (Hrsg.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 165–196.

hatatosságra. Tulajdonképpen ugyanazt kéri Pál a keresztényektől, mint a sztoikus a követőitől, csak éppen más célzattal. Talán fölösleges is lenne annak megválaszolása, hogy Pál engedte-e magát befolyásolni a sztoikus filozófiai tanoktól, vagy szándékos tudatossággal választott sztoikus zsargont a hallgatósággal való közös nyelvezet megteremtésében? A sztoikusok indifferenciára való törekvése és a keresztények kísértésekkel szembeni ellenállása ugyanaz a jelenség más-más fogalommal kifejezve. Tévedés lenne azonban elhamarkodottan arra a következtetésre jutnunk, hogy a fogalmi azonosság tartalmi lefedettséget is jelent.

3.5. Sztoa – judaizmus – Pál háromszög

Ami a sztoicizmusban az indifferencia, az Pálnál állhatatosságot jelöl – állapítottuk meg az imént. Azonban, ahol a sztoicizmus és Pál találkozik az állhatatosságot illetően, ott még nem értünk a probléma végére, hiszen mindkét irányzat egzisztenciális tapasztalatból kénytelen tudomásul venni, hogy a sztoikus *πάθη* és a keresztény kísértés egy állandó kihívást jelent az ember számára. Elmondhatjuk, hogy ahol a sztoikusok és Pál között a kontinuitás véget ér az indifferenciát tekintve, ott folytatódik a kontinuitás a zsidósággal. Ugyanakkor elmondható az is, hogy ahol a folytonosság Pál és a zsidóság között véget ér a köztes lényeket illetően, ott pedig a sztoikusokkal kezdődik a folytonosság. Ez a kijelentés a következőképpen bizonyítható: az indifferencia életcél volt úgy a sztoikusoknál (indifferens az affektusokkal szemben), mint Pálnál (indifferens a kísértésekkel szemben) – eddig a kontinuitás kettőjük között. A diszkontinuitás abban állott, hogy ezt az indifferenciát a sztoikusok saját erejükből vélték elérni, Pál pedig kizárólag a Krisztus-eseménynek köszönhetően. Innen újból a zsidósággal való kontinuitás: az indifferencia a Krisztus-eseménynek köszönhetően valósítható meg, mert ő feltámadásával minden földi és égi ember- és istenellenes hatalmat legyőzött. A zsidósággal való diszkontinuitást pedig az ember Krisztus-esemény utáni státuszát illeti, aki immáron minden ellenséges erőtől megszabadított, és így módon a megpróbáltatás idején elméletileg állhatatos maradhat. Hogy az elmélet hogyan válik gyakorlattá, arra nézzünk meg most egy konkrét esetet Pál leveleiből.

4. Az állhatatosság garanciája az 1Kor 10,13-ban

4.1. A szöveg kontextusa

A többségében pogány kulturális háttérből érkező korintusi közösség tagjainak komoly önmérsékletet jelentett a pogány kultikus istentiszteletektől való távolmardásra való felhívás, a helybeli zsidó-keresztényeknek pedig hagyomá-

nyaik megőrzése érdekében kellett a pogány lakmározásból kimaradniuk. Ebből adódóan Pálnak komoly érveléssel kellett előállnia a zsidóság megmentése érdekében. Izrael történelme folyamán számos alkalommal félreértelmezte kiválasztottságát, amiért téves biztonságtudatot táplált magában. Pál az ő esetüket felhozva²⁴ érvel a korintusiaknak, akik megkereszteltségüket²⁵ értelmezik tévesen garanciaként, mintegy *character indelebilis* arra vonatkozóan, hogy most már bármit megtehetnek, bármilyen lelki fenyegetettségnek kitehetik magukat, még pogány áldozatokon is részt vehetnek, örök üdvösségük immáron biztosított.

A pogány környezetben élő keresztények Krisztusban a bűn rabságából kiváltó megváltót látták, aki az embert minden gonosz erő hatalmából kimentette, és ezáltal egy büntelen teret hozott létre a pogány világban.²⁶ Egy következő kutatás tárgyát képezhetné e téma további tárgyalása Pálnak a zsidó hagyományból átvett szellemi létezőkbe vetett hitének feltárása érdekében. Ez élesebben világíthatná meg a megszemélyesített erőkbe és egyéb szellemi létezőkbe vetett hitvilágát. A szöveg *Sitz im Leben*-jéből arra következtethetünk, hogy a levél címzettjei a keresztséget értelmezték *ex opere operato*-szerűen, kiiktatva ezáltal minden emberi erőfeszítést a jóra való törekvés terén. Az ilyen jellegű magatartás távol állt Pál tanításától. Még a sztoikusok is megkövetelték követőiktől a sztoikus erények állandó gyakorlását; ott sem volt elégséges csupán a sztoikus körökhöz való tagsági odatartozás. Hasonlóan Pál is állandó éberségre szólítja fel közössége mind zsidó- mind pogány-keresztény tagjait.

4.2. A keresztények Istene mint az állhatatosság védelmezője

Pál szavait ha szó szerint vennénk, akkor vizsgálódásunkra vonatkoztatva kijelenthetnénk, hogy az embert nem érheti akkora megpróbáltatás, hogy áll-

²⁴ G. D. Fee és J. Kremer elemezték újabban a typologia nyújtotta lehetőségeket, melyek lehetővé teszik Izrael történetének átértelmezését és tipológiai alkalmazását a korintusiakra, vö. FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids – Michigan 1987, 452; KREMER, J., *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, 205.

²⁵ Az 1Kor 10,1–13 perikópa viszont némi szövegkritikai nehézséget is okoz a tipológiát illetően: hogyan kísérthette meg Izrael Krisztust (1Kor 10,9)? A nehézséget B. M. Metzger is elemzi (C-kategóriába sorolja az eredetiségét), de megoldás nélkül hagyja a problémát, vö. METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York 1971, Stuttgart 1994², 560.

²⁶ Az állam az államban mintájára megteremtett „büntelen tér” a pogány világ benesejében nem volt egészen újszerű a korintusiak gondolkodásában, ugyanis több vallási csoportosulás is hasonlóan értelmezte saját gondolatrendszerét. Erről a jelenségről bőven informálódhatunk H. Umbach művéből, vö. UMBACH, H., *In Christus getauft – von der Sünde Befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus*. in FRLANT 181, Göttingen 1999.

hatatosságában meginogna (1Kor 10,13a). A szöveggel szembeni tiszteletlenség lenne azonban, ha a szöveggörnyezetből kiragadva értelmeznénk a kijelentést. G. Fee javaslata alapján az 1Kor 10,13 valójában az 1Kor 10,12-re adott válasz, és nem önmagában értelmezendő.²⁷ Ez az álláspont mindenképpen relativizálja Pál kijelentését az ember állhatatosságát tekintve, egy konkrét helyzetre vonatkoztatva fogalmazza meg tanítását, veszélyes lenne azonban ezt a tanítást abszolutizálni. Ez azt jelentené ugyanis, hogy az ember mindennemű megpróbáltatásban a jót választaná, azaz állhatatos maradna, ami ugye az általános emberi tapasztalatnak ellentmond.

Pál számos nyitott kérdést hagy maga után, ami több találgatásra is okot ad. Az *ἐἰ μὴ ἀνθρώπινος* magyar nyelvhasználatban „emberi erőt meghaladó” kifejezéssel ismert. A kommentárok többsége az ember természetes erejét meghaladó megpróbáltatást lát e kifejezésben.²⁸ Olyan megpróbáltatásról ír tehát Pál, mely a sztoikus megfogalmazásban a „hatalmunkban levő dolgokat” jelenti, melyeket az ember természetes erejéből adódóan saját maga kezelhet. Itt is láthatjuk, mennyire kompakt a páli gondolkodás, amikor még tudattalanul is következetesen és a gondolkodásrendszerében egységesen beszél éppen azért, hogy kijelentései bármilyen hallgatóság számára bármely körülmény között érthető legyen.

Nyitva marad annak megválaszolása is, hogy ki vagy mi rejtezik a kísértések mögött, ugyanakkor az is, hogy az isteni garancia megmarad-e mindvégig, vagy csak a mostani jelenig érvényes? Arra sem kapunk választ, mit is jelent ez a kiút (*ἐκβασις*), mely ennek elviselésében segít? Megint csak bebizonyosodik az a megfogalmazás, hogy Pál a kijelentéseivel több nyitott kérdést hagy maga után, mint amennyit megválaszol.

4.3. Kiút a megpróbáltatásból

A korintusiak esetében valójában az „erőseknek” címezi Pál mondandóját, akik megkeresztelkedvén immáron szabadnak érzik magukat mindenféle veszélyes külső támadástól. A pogány isteneknek áldozott lakomákon feltálatl húsledelből is táplálkoznak, ugyanis ezek az ő szemükben teljesen semleges értékűek, hiszen pogány istenek nem léteznek. Pál a „gyengékre” való tekintettel szólítja fel őket a lakomáktól való távolmaradásra. Atyai gondoskodása

²⁷ G.D. Fee szavaival élve: „There is no risk of falling, he seems to be telling them in response to v. 12, as long as one is dealing with ordinary trials”, FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, 460.

²⁸ LIETZMANN, H., *An die Korinther*, Tübingen 1969, 47; CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1981¹², 199; FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, 460; ORR, W., *I Corinthians*, Garden City/NY 1976, 249.

figyelhető meg ebben az intézkedésben, melyben ugyanakkor a teológiai tanítást is felismerjük. Krisztus feltámadása után sem szűnnek meg a megpróbáltatások, jóllehet legyőzte a gonoszt és minden Isten- és emberellenes erőt, valamint hatalmasságot, de nem szüntette meg őket; ezek továbbra is kifejtik negatív tevékenységüket. Pál nem irreális: tudja, hogy az ember élete továbbra is küzdelmekkel teli, de Isten megadja a szükséges erőt (ἐκβασις) az állhatatosságra. A hűséges Isten a garancia, hogy a külső támadások az ember erejét nem múlják fölül. Még ha a támadások eredője titokban is marad, az azonban bizonyos, hogy Isten a megpróbáltatás pillanatában (συν) megmutatja a kiutat.²⁹

Pál kijelentése azt is magában foglalja, hogy az ember saját erejéből nem képes a megpróbáltatásoknak ellenállni, hanem Isten segíti őt a nehéz időkben. Hogy milyen módon, arról nem kapunk információt. Megint csak veszélyes lenne olyan találgatásokba bocsátkozni, és azt is Pálnak tulajdonítani, amit nem mondott.

4.4. Sztoikus megfogalmazásban

A korintusiak konkrét esetének szemügyre vétele után találjuk meg most azt a közös nyelvezetet Pálnál és a sztoikusoknál, mely tartalmilag hasonló, fogalmilag azonban eltérő. Pál fogalmi rendszerében az embert érintő támadások kísértésként szerepelnek, melyek a megszemélyesítésen alapuló zsidó (apokrif) irodalomra vezethetőek vissza. A sztoikusok a hasonló jelenséget személytelen eredetű affektusnak nevezték. Mindkét csoportosulás végcélja a támadások / megpróbáltatások fölötti uralom. A sztoikus eleve két csoportra osztja ezeket a külső támadásokat: hatalmunkban levők és az azokon kívül esők. Az előbbin az embernek természetes adottságánál fogva uralkodnia kell, az utóbbin pedig fölösleges, hiszen úgyis hatalmán kívül esik, és már csak ezért is nem vonható érte felelősségre. Pál viszont szüntelenül felszólítja közössége tagjait a kísértéseknek való ellenállásra, jóllehet biztatásként elmondja, hogy Isten megadja a szükséges erőt a támadások kivédéséhez.

Kinek az útja a járhatóbb?

A sztoikusnak csupán egy mechanikus emberképe van, akinek végső célja a belső kiegyensúlyozottsághoz hasonló boldogság elérése. Ezt pedig úgy érheti el, ha a hatalmában levő dolgokhoz természet szerinti viselkedésükkel viszo-

²⁹ Szándékos a „megpróbáltatás pillanatában” kifejezés, és nem pedig: „Isten a megpróbáltatással együtt a kiutat is megteremti”, ugyanis ez azt a látszatot keltené, mintha Isten lenne a kísértés szerzője, ami ellentmond a biblikus hagyományoknak. A kísértések protestáns szemléletéről lásd újabban CIOCCI, D.M., „Understanding Our Ability To Endure Temptation”, *JETS* 35 (1992) 463–479.

nyul. Hiányzik a sztoikusból a belső ösztönző erő, mely az önmagát újra és újra meghaladó embert – Pál szavaival az új embert – alakítaná ki magában.

Pál viszont azon ember küzdelmekkel teli életét tartja szem előtt, aki minden cselekedetével, sőt egész lényével az új ember kiformálásán munkálkodik. A páli emberképben az embernek nemcsak önmagát kell felülmúlnia, hanem még a kívülről érkező támadásoknak is ellen kell állnia.³⁰ Ezt viszont csak akkor tudja elérni, ha az Isten megmutatja a kiutat.

4.5. A megkülönböztető faktor Pál és a sztoikusok között: Krisztus megváltói műve

Megint csak a rabszolgaság metaforáján keresztül értjük meg jobban az ember bűnnek való kiszolgáltatottságáról szóló páli nézetet. A Krisztus-esemény előtti ember státuszáról olvasunk a Róm 7,14–25-ben, ahol Pál az emberi akarat teljes erőtlenségéről ír, mintegy teljesen kiszolgáltatva a bűn rabságának. Némely kutató³¹ Krisztus megváltói művében hatalomcserét lát: az ember mind-ezidáig a bűn uralma alatt sínylődött, mostantól pedig Krisztusnak szolgál. Valójában csak most érezheti az ember szabadnak magát, mivel a bűn uralma az ember fölött egy rabság volt, Krisztus uralma pedig inkább Krisztushoz való tartozást jelent. A bűnnek való kiszolgáltatottság nem egy szabad választás volt, hanem Ádám vétkének következménye, a mostani Krisztus-szolgaság pedig szabad választás eredménye. Az ember ontológiai státuszának megváltoztatásáról van szó, melyben az ember immáron képes szabadon cselekedni. A bűn rabsága alatt az embernek a bűn befolyása alatt kellett cselekednie, most pedig saját akarata szerint cselekedhet.

Pál reális antropológiájában az ember jöllehet megváltott státuszban él, de még mindig a világ befolyása alatt van. Túlságosan elkanyarodnánk a témától, ha ezt a befolyást vizsgálnánk, ugyanis ez olyannyira a zsidó apokaliptikus irodalomra terelné a figyelem, hogy Pál sztoikus tanai háttérbe szorulnának.

³⁰ Hogy Pálnak az ember teremtettségéből adódó képét jobban megértjük, szükséges lenne az embernek a bűnnek való kiszolgáltatottságáról vallott nézetét is részleteiben megismernünk. Ez a képszerű megfogalmazás a rabszolgaság szimbólumával jelenik meg több levelében, ahol az ember bűn alatti rabságát emeli ki, éppen Krisztus megváltói művének hangsúlyozása miatt. Íme a témában jártasabb kutatók művei: RÖHSER, G., *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, in WUNT, 2. Reihe 25, Tübingen 1987; MARTIN, D.B., *Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question*, in: ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 29–61; CARTER, T.L., *Paul and the Power of Sin: Redefining »Beyond the Pale«*, Cambridge 2002; BYRON, J., *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, in WUNT, 2. Reihe 162, Tübingen 2003.

³¹ Lásd pl. MEEKS, W.A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, 20–23; FITZMYER, J., *Romans*, Doubleday 1993, 448.

Annyit azonban meg kell jegyezzünk, hogy a páli antropológia nem érthető meg a zsidó apokaliptika köztes lényének háttérismerete nélkül. Az ember bensőjében lezajló jó és a rossz harcának ábrázolására az apokaliptika a köztes lények motívumát használja fel, melynek nyomai a páli levelekben is itt-ott fellelhetők. Jóllehet az egész apokrif irodalom a jó végső győzelmét hirdeti, Pál mégis reálisabb e tekintetben, és visszafogottabb a jó győzelmének radikális hirdetésében. Ő inkább az emberi teljesítménynek ad nagyobb hangsúlyt és az ember szabad választását hirdeti.

Egy politikai elnyomás alatt élő vallási kultúra transzcendentális gonosz szellemi lényekkel szimbolizálta az elnyomót, aki a világban uralkodó rossz princípium megtestesítője. Pál sem vonhatta ki magát ez alól a dualisztikus világnézet alól annak minden mitologikus motívumaival együtt, azt azonban meg kell jegyezni, hogy ő csak egy relatív dualizmust vallott. Ebben a relatív dualizmusban jóllehet az embert érheti állandó támadás a jótól való eltérítés céljából, mégis az ember elméleti állhatatossága mindvégig megmarad. Az a tény, hogy a relatív dualizmusban egy személyes vagy személytelen rossz princípium tevékenykedik, még nem zárja ki azt, hogy Isten az abszolút uralkodó. Pál hisz ezekben a szellemi létezőkben, amelyek az ember állhatatosságát folyton veszélyeztetik, és hatalmuk erejét sem tagadja. Éppen ide helyezi a hangsúlyt és figyelmezteti a korintusiakat, nehogy a megváltásból adódott szabadságukat félreértelmezzék, és újból a rossz erejének befolyása alá kerüljenek (1Kor 10,1–13). Nem kapunk választ Páltól ezen létezők valódi kilétére vonatkozólag, a kísértés (πειρασῆναι) nyelvtani passzív formája is nyitva hagyja a kérdést.

Ugyanannak az éremnek a másik oldalát felfedve a sztoikus filozófia is hasonló nézetet vall. Chryszipposz leírásában az embert ismeretlen eredetű impulzusok érik, melyek cselekvésre készítetik, ugyanúgy mint a páli gondolkodásban is megpróbáltatások sorozata éri az embert nap mint nap. A cselekedetek fizioiogiájában az ember beleegyezése a döntő a cselekvés kimenetelében, a páli kísértés-teológia rendszerében szintén az ember akarata a döntő értékű. Ha a sztoikus filozófia impulzusait a zsidó apokaliptikából örökölt páli köztes lényekkel egy szintre helyezzük, akkor ugyanazt a jelenséget kapjuk más-más fogalommal kifejezve: ugyanannak az éremnek egyik oldalán az absztrakt filozófiai affektus, másik oldalán a vallási képszerű köztes lény; az impulzus képezi a sztoicizmusban azt, amit Pálnál a köztes lények – az embernek adatik meg a döntés a cselekvésre úgy a sztoicizmusban, mint Pálnál.

Úgy Pál, mint a sztoikusok adósok maradnak az embert érő támadások, megpróbáltatások eredetének felfedésével, de mindketten vallják az ember szabad akaratának döntő erejét a cselekvést megelőzően. Valójában mindkét esetben pusztán kifejezési motívumként szolgál úgy az impulzus, mint a köztes lény

ugyanannak a jelenségnek kifejezésére. Fontos azonban megjegyezni, hogy ezeket a megpróbáltatásokat mindketten az emberhez kötik, tehát nem állhat fenn sem a kísértés, sem pedig az affektus önmagában, hanem az emberi egzisztencia részeként létezik. Még a Pál által maximalizált Krisztus-esemény sem szüntette meg a megpróbáltatás létezését, mivel ez az emberi lét szerves része, velejárója. Pál nem egy fiktív világban élt, hanem egy olyan kultúrában, amellyel meg kellett találnia a közös nyelvezetet igehirdetésének kifejezésére. Nem kell csodálkoznunk tehát, ha olyan fogalmi rendszerrel találkozunk, amely egyszerre több kommunikációs csatornán is áramlik.

5. Végkövetkeztetés

Krisztus megváltói művének köszönhetően az ember megszabadult a bűn rabságából és egy szabad választási státuszba került, miután Krisztus minden földi és égi hatalmat halálával és feltámadásával legyőzött. Ez a státusz nem jelent azonban teljes immunitást a rosszra való hajlandósággal szemben, hanem csak egy képességet az állhatatosságra. Pál mint korának képzett gondolkodója a filozófiai iskolák tanaiban is járatos. A sztoicizmus által idealizált szabadság- és indifferencia eszmény nagy szolgálatot tett a kialakulóban levő kereszténység számára. A sztoikus szabadság az ember függetlenségét hirdette minden külső és belső tényezőtől (affektusoktól). A sztoikus indifferencia függetlenséget kívánt meg követőitől. Pál átvette tehát a sztoikus filozófia ezen tanítását és keresztény tartalommal töltötte meg. Amint a sztoikusok az ember szabad akaratát hirdették, úgy hirdette Pál a Krisztus-esemény következtében megteremtett új státuszát az embernek. Ez az új állapot azonban nem önerőből született, hanem Krisztusnak köszönhető. A keresztény embernek továbbá nem üres tartalomért – esetleg öndicséretért – kell a külső és belső dolgokkal szembeni közömbösségét életben tartania, hanem hogy Krisztusnak tegye szabaddá magát. Az ember azért akarja belső szabadságát elérni, hogy a Krisztushoz való tartozását minél szorosabbra fűzze, nem pedig pusztán önelégültsége nagyobbtételére.

Azt is tudja Pál a sztoikusoktól eltérően, hogy az állhatatosság gyakorlásához túl kevés az emberi erő. A jó választásának a lehetőségét a megváltás révén kapta, és a jó választásának későbbi gyakorlásában is természetfeletti segítségre szorul. A racionális gondolkodás azt diktálná, hogy az ember ebben az új létezési formában és az állandó isteni támogatással most már csak a jót cselekedje. A tapasztalat azonban mást mutat. Hogy az ember a jó ismeretében és a jóra való képessége birtokában miért cselekszik másképpen, ennek megválaszolása egy újabb kutatás tárgyát képezhetné.

Források

- ARNIM AB, IOANNES, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (szerk. MAXIMILIAN, A.), Bd. I-IV, Lipsiae 1903–1905, Stuttgart 1964². (= SVF)
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *De fato; Über den Schicksal* (ford. ZIERL, A.), in *Collegia: Philosophischen Texte*, Berlin 1995.
- DIOGENES LAERTIUS Buch VII., 134f, in DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (szerk. K. REICH), Buch I-X, Hamburg 1967².
- EPIKTET, *Handbüchlein der Moral und Unterredungen* (ford. SCHMIDT, H. – METZLER, K.), in *Kröners Taschenausgaben 2*, Stuttgart 1984, könyv VIII.
- GALEN, *De placitis Hippocratiis et Platoni*, 4.4.35–6, in: GALEN, *De placitis Hippocratiis et Platoni; On the doctrines of Hippocrates and Plato* (szerk. DE LACY, P.), in: *Corpus medicorum graecorum V*, 4, 1, 2, Berlin 1984. (=PHP)
- GELLIUS, AULUS, *Noctes Atticae* (szerk. PAGE, T.E.), in GELLIUS, AULUS, *Noctes Atticae, The Attic Nights of Aulus Gellius*, London 1959.
- PLUTARCH, *De Fato*, 192.8–15, in PLUTARCH, *De Fato* (szerk. PATON, W.R. – POHLENZ, M. – SIEVEKING, W.), in: *Plutarchi Moralia iii*, Leipzig 1929.
- The Hellenistic Philosophers* (szerk. LONG, A.A – SEDLEY, D.N.), Bd. I-II, Cambridge 1987. (=LS)
- The Hellenistic Philosophers. Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare* (szerk. LONG, A. A. – SEDLEY, D. N.; ford. HÜLSER, K.), Stuttgart – Weimar 2000.

Bibliográfia

- BOBZEIN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- BYRON, J., *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, in: WUNT, 2. Reihe 162, Tübingen 2003.
- CARTER, T.L., *Paul and the Power of Sin: Redefining »Beyond the Pale«*, Cambridge 2002.
- CIOCCHI, D.M., „Understanding Our Ability To Endure Temptation”, *JETS* 35 (1992) 463–479.
- CONZELMANN, H., *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1981¹².
- ENGBERG-PEDERSEN, T., *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000.
- FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids – Michigan 1987.
- FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids – Michigan 1987.
- FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart 1981.
- FREDE, M., „Stoic Epistemology”, in SCHOFIELD, M., (et. al.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, University Press, Cambridge 1999, 295–322.
- FUNCK, B. (szerk.), *Hellenismus: Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, Tübingen 1996.
- HAMMOND, N.G.L., *A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford 1959, 1967², repr. 1977.
- HUGGINS, R.V., „Allaged Classical Parallels to Paul's »What I Want to Do I Do not DO, but What I Hate, That I Do« (Rom 7,15)”, *WTJ* 54 (1992) 153–161.
- KREMER, J., *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997.

- LIETZMANN, H., *An die Korinther*, Tübingen 1969.
- LØKKE, M., „Mistakes in Early Stoicism”, *Ancient Philosophy* 27 (2007) 351–369.
- LONG, A.A., „Hellenistic Ethic and Philosophical Power”, in GREEN, P. (szerk.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley Los Angeles 1993, 138–162.
- LONG, A.A., „The Early Stoic Concepts of Moral Choice”, in VERBEKE, G. (szerk.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, Leuven 1976, 77–92.
- MARTIN, D.B., *Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question*, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 29–61.
- MEEKS, W.A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, 20–23; FITZMYER, J., *Romans*, Doubleday 1993.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York 1971, Stuttgart 1994².
- NIARCHOS, C., „Moral Evolution in Early Stoicism”, *Diotima* 20 (1992) 43–50.
- ORR, W., *I Corinthians*, Garden City/NY 1976.
- PRICE, A.W., *Mental conflict*, London – New York 1995.
- RÖHSE, G., *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, in: WUNT, 2. Reihe 25, Tübingen 1987.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955.
- STOWERS, S.K., „Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?”, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 81–102.
- STRAATEN, M. van, „Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie”, *Gym* 84 (1977) 501–518.
- STRIKER, G., „Following Nature: A Study in Stoic Ethics”, *OSAP* (1991) 1–73.
- SVENCICKAYA, I., „Der Stadtmensch der hellenistischen Zeit: Erscheinungsbild und Lebensweise”, in BETZ, H.D. (szerk.), *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 611–627.
- TRONIER, H., „The Corinthian Correspondence between Philosophical Idealism and Apocalypticism”, in ENGBERG-PEDERSEN, T. (szerk.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001, 165–196.
- UMBACH, H., *In Christus getauft – von der Sünde Befreit. Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus*, in: FRLANT 181, Göttingen 1999.
- WUNDT, M., *Geschichte der stoischen Ethik*, Bd. II., *Der Hellenismus*, Leipzig 1911, Aalen 1969².

Epafrász, Krisztus hűségese szolgálja. A kolosszei, a laodiceai és a hierapoliszi egyházak kezdetei

1. Bevezetés

Hogyan jutott el az evangélium, Jézus Krisztus jó híre a pogányokhoz? Egyszerű a válasz. A kiváló minőségű római birodalmi úthálózaton. A városokat, országrészeket sőt nagyobb földrészeket Angliától kezdve Rómán át majdnem Indiáig a birodalmi struktúra kötötte össze. A kereszténység, amelyet kezdetben útnak (*hodosz*) hívtak, amelyen az ember megtalálja élete célját, és eljut a Teremtőhöz, maga is útra kel, ahogyan az első apostoloknál, és közülük is Szent Pálnál látjuk. Azt a feltámadott Krisztust hirdetik a nagyon jól kiépített birodalmi rendszerben, aki önmagát is – az élet és az igazság mellett – útnak nevezte.

Szent Pál a Szentlélek ösztönzésére és az egyház küldésével indul el missziós útjaira, majd az általa kiválasztott tanítványok, mint például Epafrász, megsokszorozzák az apostol életében és tevékenységében megtapasztalt erőt, kegyelmet és lendületet, s így az emberi korlátokat meghaladva, az apostolok munkatársaiként nagyon gyorsan rátaláltak a legegyszerűbb pasztorális módszerre: útnak indulni, és a tanítást elvinni „a közellevőknek és a távollevőknek” is.

Először tehát azt vizsgáljuk meg, hogy milyen volt a Római Birodalom technikai felkészültsége az utazás, az előrehaladás megkönnyítésére, és majd látjuk, hogy mennyi áldozatot hoztak maguk a császárok, hogy elsősorban a katonai alakulatok, a légiók, később viszont a kereskedelem gyors helyváltoztatását előmozdítsák békeidőben és máskor is, a kereszténység megjelenésével pedig, hogy a görög és római útrendszerek biztosítsák az információáramlást, majd a missziós munka, s ennek következtében az evangélium gyors elterjedését. Szinte meglepő, hogy idővel a Földközi-tenger lakott partvidékén, és az akkor ismert „*oikoumené*” területén mindenütt megtaláljuk a keresztényeket.

Indiában már Kr. u. 52-ben jelen van Szent Tamás apostol¹, Egyiptomban Szent Márk, Péter Rómában többek között², és Pál, „a nagy utazó”, aki talán egymaga nagyobb távolságot járt be, mint a többi apostol összesen.³

A római utak alapos vizsgálata és feltérképezése után megnézzük a pogányokkal kapcsolatos első magatartást a keresztények részéről, mely az Úr Jézusra vezethető vissza, és rámutatunk kezdeti szándékára, mely még a nem kifejezett pogány misszió, de gyökerében és a nagy missziós parancsban (Mt 28,18–20) már ott van a jövő, vagyis pogány területen az egyház gyors kibontakozása.

Ezután alaposan szemügyre vesszük Epafrász (Kol 1,7) munkaterületét az Efezustól mintegy 200 km-re, egymástól viszont csak kb. 20 km-re elhelyezkedő három várost: Kolosszét, Hierapoliszt és Laodiceát. Pál nem járt ezekben a városokban, valószínűleg a kolosszei Epafrász találkozott vele Efezusban, és vitte tovább – Pál megbízásából, akinek munkatársa lett – az evangéliumot ezekbe a pogány városokba.⁴ Kitérünk a szociális, kulturális és gazdasági élet szempontjaira, hogy még szembetűnőbb legyen a kereszténység nagyszerűsége, mellyel meg tudta hódítani Krisztusnak és az evangéliumnak a pogányságból származókat is. Látni fogjuk, hogy a „hely szelleme” azért még továbbél, filozófiai irányzatok, aszketikus gyakorlatok és még zsidó szokások formájában, melyek a megtért pogányokat igyekeznek visszatéríteni az általuk elgondolt „helyes útra”, mellyel – nagy erőfeszítést téve egyszer már Krisztusért – szakítottak. A kísértés azonban oly nagy volt, hogy amint az új keresztény közösségek születésének öröme, most pedig a sok veszélynek kitett hívek elbizonytalanodásának a híre jutott vissza Pál apostolhoz. A levelek – melyek keletkezésére csak utalunk, és nem elemezzük részleteiben azokat – hatásos eszköznek bizonyultak az idegen szellemi erők megfékezésére.

Külön szemügyre vesszük az ókorban általánosan elfogadott, de a kereszténység által alapjaiban mégsem tolerált rabszolgaságot és rabszolgatartást, mely a *Filemon-levél* tanításán keresztül feloldódni látszik, legalábbis a keresztény közösségeken belül, ahol a „szabadság, egyenlőség és testvériség” kifejezések nem csak üresen csengő fogalmak voltak.

¹ Vö. NEDUNGATT, G., *Quest for the Historical Thomas Apostle of India. A Re-reading of the Evidence*, Theological Publications in India, Bangalore 2008.

² Az apostolok működési területéről lásd: BIANCHI, L., *Ne scelse dodici. Dove sono sepolti gli apostoli di Gesù e alcuni loro amici*, Giornitrentogiorni, Roma 2007.

³ XVI. BENEDEK pápa, *Az egyház apostoli arca*, SZIT, Budapest 2008 (*Tarzuszi Pál*: 115–120). Lásd még: A Török Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a Szent Pál-évre, in XVI. BENEDEK, *Pál, a népek apostola*, SZIT, Budapest 2008, 81–95.

⁴ TRAINOR, M., *Epaphras, Paul's Educator at Colossae*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2008.

Végül röviden bepillantunk a pogány városoknak írt levelek teológiai üzenetébe is, csak utalva azok mélységére, melyet Pál Epafrászon keresztül továbbított a három város keresztényeinek, különösen azzal a szándékkal, hogy a közösséget megvédje a hamis tanítóktól.

2. A római (pogány) úthálózat és az evangélium terjedése

A római utak hálózata a birodalom védelmét és az egyes tartományok irányítását biztosította. Valamennyi császár nagy gondot fordított az utak építésére, a Flaviusok például jelentős mértékben kiterjesztették úthálózatukat egészen az Eufráteszig, Diocletianus császár alatt pedig, a III. század végén mintegy 80 000 km hosszúságú római út állt a légiónak és a kereskedők rendelkezésére.⁵

A főbb utak számbavétele számunkra is választ ad arra, hogy Pál apostol miképpen választotta meg útirányát az egyes tartományok felé. Ezek az utak gyakorlatilag hozzákapcsolódnak a már meglévőkhöz, melyek Rómából indultak ki Itália, Görögország, Kis-Ázsia, Szíria, Észak-Afrika, Hispánia, Britannia és Germánia felé, sokszor a birodalom határain is átnyúlva. Bennünket elsősorban Kelet útjai értenek, mivel Pál apostol keletről indult és járta be azt a területet, amelyet ma alapvetően Törökországnak és Görögországnak nevezünk. Még hogy ha az I. századi utakról hiányos ismereteink is vannak, tudjuk, hogy a korábbi birodalmak és főképp a kereskedelem ezeket már jelentős mértékben kiépítette. Szíriában, Júdeában és Arábiában viszonylag sűrű volt az úthálózat. A Szeleukidák és a Perzsa Birodalom kiépítette utakat használták a római hadseregek is. Bizonyára Pál apostol is élt a lehetőséggel, hogy rálépjen ezekre az utakra, amikor missziós munkáját megkezdte. Különösen Kilikia volt ellátva komolyabb útrenddel, mivel egyfajta határterületnek számított az Eufrátesz felé.

A rómaiak a régi utakat is kijavították, azt is, amely Efezusból Laodiceán keresztül Apameába vezet. Augustus császár kolóniákat hozott létre és katonákat állomásoztatott Izauriában és Pizídiában, hogy a déli útvonalat biztosítsa. A katonai utak a tenger menti főbb városokat is összekötik. Efezustól út indul Trallész felé, a Meandrosz völgyében eléri Laodiceát és Apameát, majd pedig a pizídiai Antiochiát és Ikóniumot, mely városokat nagymértékben érintik Pál apostol missziói. Ikóniumból folytatódik az út Laranda irányába, egészen Kilikia kapujáig, Tarzuszig, továbbhaladva a szíriai Antiochiáig. Hosszanti irányban pedig a Fekete-tenger melletti Szinopét köti össze Tarzusszal. Kapcsolódási

⁵ Vö. REYNIER, CH., *Saint Paul sur les routes du monde romain. Infrastructures, logistique, itinéraires*, Cerf, Paris 2009, 19–27. Lásd még. TARJÁNYI, B., *Élet a Római Birodalomban*, in *Jeromos füzetek* (Karácsony 2004), 7–18.

pontokat jelentenek ezek az utak Efezus, Szárdesz, Szmirna, Thiatira, Pergamon és Pizídia kolóniai között. Az utak gyakran alkalmazkodnak esetleges domborzati adottságokhoz, s folyókat, völgyeket szelnek át, összekapcsolva ezzel a magaslati helyeket. A szilárd utak mindenütt a rómaiaknak köszönhetőek. „Míg ugyanis a hellének a városok alapításánál céljukat azáltal vélték legjobban elérni, hogy a szépségre, a biztonságra, kikötőkre és termékeny földre voltak főképpen tekintettel – írja a geográfus és történész, a görög Strabón (Kr. e. 60–Kr. u. 25) –, addig a rómaiak különösen arra irányították figyelmüket, amivel azok nem törődtek. Úgy, mint utak építésére, vízvezetékek és csatornák készítésére... kikövezték az országutakat, amellyel vele járt a dombok keresztülvágása és a mélyedések kitöltése.”⁶ Egy ilyen vállalkozás rendkívül nagy szervezést és körültekintést igényelt. Idősebb Plinius, Szent Pál kortársa neheztelő szavakkal illette a császárok építkezéseit: „Rómában a közfürdők száma a végtelenségig megnövekedett. A korábbiakat költséges voltával felülmúlta a legújabb vízvezeték, amelynek építését C. Caesar kezdte meg, és Claudius fejezte be. Ez a 40. mérföldköttől kiindulva olyan magasságba emelkedik fel, hogy a város valamennyi dombjára eljut a vize. Erre a munkára 350 millió sestertiumot fordítottak. Ha valaki alaposabban felbecsüli a megépített boltíveket, az átfúrt hegyeket és a feltöltött völgyeket, el fogja ismerni, hogy ennél csodálatra méltóbb dolog soha nem létezett az egész földkerekségen. Claudius leginkább említésre méltó művei közé sorolom annak a hegynek az átfúrását, amelyet a Fucinus-tónak az elvezetésére végeztek el, kimondhatatlan hatalmas költséggel és a munkások tömegével oly sok éven át. Nem szólok az ostiai kikötő megépítéséről, sem a hegyeken keresztülvágott utakról, sem a sok hídról, amely sok költséggel épült meg.”⁷ A kritikák ellenére Nero tovább folytatja ezeket a gigantikus terveket, egészen a Korintusnál lévő Isztmoszi-szoros remélt megvalósításáig.

A római utaknak különböző szélességei vannak a geográfiai szinteknek és a forgalom sűrűségének megfelelően. A Via Appia 4,10 m vagy 4,20 m széles, néhol eléri a 4,70 m szélességet, hogy két lovas kocsi elférjen egymás mellett. A Via Latina együtt a Via Appiával a félsziget déli részének egyik legnagyobb útja, szélessége 3,80 m-től 4,10 m-ig terjed. A Via Ostiensis 4,50 m szélességgel rendelkezik, és amelyet Ostia irányába még járdákkal is bővítettek. Szíriában nem ritka, hogy a kövezett utak elérik a 6–7 m szélességet. A bazaltkövekkel kirakott úton gyakran barázdák vannak, megakadályozva ezzel, hogy a lovak vissza-csússzanak. A sínek a kerekek haladását tették lehetővé. A kőlapokkal burkolt úttal párhuzamosan a gyalogosoknak és a lovasoknak építettek ki oldalsétányokat. A Via Appia mentén még a nagy tömegben érkező állatok számára is

⁶ STRABÓN, *Geógraphika* V,3,8, Gondolat, Budapest 1977, 257.

⁷ Id. PLINIUS, *Természettörténet* XXXVI,122–125, Enciklopédia Kiadó, Budapest 2001, 267.

volt egy földút. Bármilyen is volt eme utak kialakítása, biztonsága és minősége, elsősorban a katonai csapatok gyors előrehaladását szolgálták.

Számos művészi alkotás díszítette ezt a hálózatot, mint például Claudius vízvezetéke a Via Appia mentén, vagy a pizídiiai Antiochiában a hegyekből érkező vízvezeték, amelyet Pál apostol is láthatott. A hidakat, amelyek mindenkinek a csodálatát kiváltották, nagy gonddal építették. Európában az egyik legszebb ilyen jellegű híd, amely egyben vízvezeték is, a Gard folyó fölött található Franciaországban Avignon és Nîmes között, mely feltehetőleg Kr. e. 19-ben készült el. A háromemeletes építmény legfelső szintje szolgált vízvezetékként. A híd a legfelső szinten a leghosszabb, 275 m, és a csaknem 50 m magasságban húzódó vízvezetékszint is 3 m széles. A csodálatos építmény hatalmas kőtömbökből, kötőanyag nélkül, három év alatt épült. A görögök csak néhány ilyen jellegű hidat építettek, de a rómaiak vitathatatlan mesterei a hídépítésnek. Ha a folyó áthághatatlan volt, akkor hajókat és gázlókat vettek igénybe. Az utak mentén erődítményeket építettek, ahol egyúttal egy katonai egység is táborozott. Ilyen-nel találkozunk Pella vagy Filippi esetében, a Via Egnatián. Ezek a kolóniák helyzetüknek megfelelően kereskedelmi központtá is váltak. Más helyeken pedig fórumnak nevezett piacokat hoztak létre. Ilyen volt például Appius fóruma, ahol Pál apostol fogadhatta a Rómából jött keresztényeket.⁸

A várost elhagyva kezdődtek a nekropoliszok. A hatalmas sírboltok felirataikkal szólították meg az arra járókat. Gyakran a mezőn is lehet egyedülálló mauzóleumot találni. Mindez kiváltotta Propertiusnak, a Kr. e. I. század latin költőjének méltatlankodását: „Nincs tetszésemre, hogy a nevem egy út kellős közepén legyen.”⁹ A Via Appia, amelyet Pál is használ, hogy Rómába eljusson (ApCsel 28,15–16), mintaként szolgálhat a város körüli efféle építményeknek. Az utat nagyon sokféle épület határolta: korlátok, ciszternák, kutak, tanyák, falvak, mesterséges épületek, hidak és városok bejáratánál vámszedő helyek, ahol kivetették a vámot az árukra és az állatokra is. Amint idősebb Plinius írja a Töm-jén-úttal kapcsolatban, ahol „az egész út folyamán mindenért fizetni kell, itt a vízért, ott a takarmányért, a megállásért vagy a kövezetért”.¹⁰

A kereszteződésekben és a gázlók közelében némely helyet az istenek tartózkodásának vélték, ahová Apuleius szerint „e természetes szentélyekbe csak akkor léptek be, ha áldozatot mutattak be vagy ha rendben tartották a hely-

⁸ Vö. ApCsel 28,15: „A testvérek, mihelyt hírt hallottak rólunk, elénk siettek egészen a *Forum Appii* és a *Tres Tabernae* tájáig.” A Forum 60 km-re van Rómától, Tres Tabernae pedig 48 km-re van a fővárostól. Appius fórumát Appius Claudius Caecus tiszteletére nevezték el, aki ott egy szobrot állított fel. Vö. SUETONIUS, *A császárok élete*, Tiberius 2,5.

⁹ PROPERTIUS, *Elégiák*, III,16,25.

¹⁰ Id. PLINIUS, *Természetről*, XII,65.

színt”.¹¹ Ilyen lehetett az a táj, amely Pál apostol elé tárult, s amelyet a természet és az istenekkel vagy az emberekkel való kapcsolat jellemzett. Ugyanakkor az apostol leveleiben nem találunk leírást azokról a vidékekről, amelyeken áthaladtak, kivéve egy, az ismeretlen istennek szánt oltárról, amit Pál Athénban észrevett (ApCsel 17,23). Az *Apostolok Cselekedeteiben* és a levelekben csak a helynevekről és az irányokról esik szó, amelyek felé haladnak, vagy ahonnan kiindulnak. Az utalások szűkössége azonban nem rejtheti el, hogy Pál apostol útjai a vidék sajátos természeti és emberi környezetében mentek végbe, amelyekre az apostol nyilvánvalóan nem volt érzéketlen.

A rendezett úthálózat mellett a birodalom nagy része mégis elérhetetlen volt az utazó számára, vagy mert pusztaság, vagy mert túlságosan veszélyes és erdő borította terület volt. Korlátaik ellenére ezek az utak mégis lehetővé tették, hogy a távoli városokat összekapcsolják, és azt, hogy a rajtuk járók jelentős távolságot tudjanak rövid idő alatt így legyőzni.

3. Jézus, a pogányok és a tudományos kutatás

A pogányok kifejezetten nem jelennek meg Jézus üzenetében és szolgálatában, mivel küldetése Izrael népére irányult. Ennek ellenére bőszeges utalást találunk a Jézus-hagyományban, mely igazolja Jézus meglátásait Isten országában a pogányok helyzetével kapcsolatban. Az ószövetségi írásokkal összefüggésben úgy tűnik, hogy Jézusnak is az volt a felfogása, hogy a pogányok a megújult Izraelbe belépve tapasztalják meg az üdvösséget. Tulajdonképpen abban, ahogyan Jézus látja Izrael szerepét a világgal való összefüggésben, találhatók meg a keresztény pogány misszió csírái.

A XIX. század végi történeti Jézus-kutatás (David Strauss és Ernst Renan) Jézusban a szeretet egyetemes vallásának az elindítóját látta szemben a zsidó legalizmussal és xenofóbiával. A XX. század eleji viták nem tudtak megegyezni abban, hogy Jézus univerzalista vagy partikularista szemlélettel rendelkezett-e. Friedrich Spitta Jézus esetében a multietnikus galileai hatást és környezetet hangsúlyozta, mely alapján Jézus már eldöntötte, hogy szakít a zsidó-pogány megosztással, és valószínűleg ő volt az első pogány-misszionárius. Albert Schweitzer Jézus univerzalisztikus tájékozódását emelte ki, ám együtt partikularista kijelentéseivel, amennyiben a kiválasztott pogányok helyettesítik majd a hitetlen zsidókat. A diszkusszió Bengt Sundkler ítéletével fejeződött be, aki kijelentette, hogy Jézus esetében a partikularizmus és az univerzalizmus is hamis dichotómia, téves felosztás. Jézus a pogányokkal való kapcsolatát nem az univerzalizmus horizontális távlatában értelmezte, hanem vertikálisan, az „üd-

¹¹ Vö. APULEIUS, *Floridák*, 1.

vösség történetének” az összefüggésében. Ami Jeruzsálemben történik, az az egész kozmoszra, tehát a világmindenségre vonatkozik. Ennek alapján mondta Sundkler, hogy Jézus csak azért volt univerzalista, mivel partikularista is volt.¹² Az üdvösségtörténeti megközelítést később David Bosch, G. B. Caird, T. W. Manson, Johannes Munck és Joachim Jeremias dolgozta ki. Jézus nem gondolt a pogány misszióra, mivel azt tartotta, hogy a pogányokat közvetlenül Isten üdvözíti az eszkatonban. A kutatók ezt a véleményt osztották az elmúlt ötven évben, csak az utóbbi időben vitatta Schnabel, aki Jézusban az egész világra szóló missziós mozgalom elindítóját látta.¹³ A történeti Jézus-kutatásban ismert *Third Quest* során két nagyobb megközelítés jelent meg. Az elsőben Jézus nem rendeli el a pogány missziót, ellenben tartja az általános zsidó reménységet, hogy a pogányok valamilyen formában üdvözülnek (Martin Hengel, E. P. Sanders, Vermes Géza, John Meier, James Dunn), míg a másodikban szorosabb kapcsolat mutatkozik meg Izrael helyreállítása és a pogányok üdvössége között (Ben F. Meyer, N. T. Wright, Sean Freyne, Michael F. Bird).

4. Jézus tanítása a pogányokkal kapcsolatban

Az evangéliumban szereplő utalások Jézus meggyőződését mutatják a pogányokkal kapcsolatban, illetve a pogányok kapcsolatát Isten országával. A pogány etikára és vallásosságra vonatkozó negatív megnyilvánulás (Mk 7,27; 10,41–45; Mt 6,45; 7,6; 18,17; Lk 12,30–31/Mt 6,32–33) nem tulajdonítható egy pogányellenes felfogásnak, inkább a prófétai hagyomány nyomában értelmezhető, mely elítéli a pogány vallási gyakorlatokat, de ezzel együtt megjelenik a remény, hogy a pogányok is helyet kapnak Isten üdvözítő tervében.

Jézus számos alkalommal találkozott pogányokkal: a gadarai megszállottal Dekapolisz területéről (Mk 5,1–20; Mt 8,28–34; Lk 8,26–39), a süketnémával szintén Dekapolisz határában (Mk 7,31–37; Mt 15,29–31), a Galileai-tó pogány oldalán történt kenyérszaporítás során (Mk 8,1–10; Mt 15,32–39), a kánaáni asszonnyal Tírusz és Szidón környékén (Mk 7,24–30; Mt 15,21–28), a kafarnaumi századossal (Lk 7,1–10/Mt 8,5–13=Jn 4,46–54?), és a vele találkozni szándékozó görögök kérésével (Jn 12,20–23). Bár ezek az elbeszélések mintha a korai egyház missziós teológiáját vetítenék ki Jézusra, mégis valószínűtlennek tűnik, mivel: 1. Jézus soha nem kereste a pogányokat, mindig a pogányok kezdeményeztek

¹² SUNDKLER, B., *Jésus et les païens*, Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentlichen Seminar zu Uppsala 6 (1937), 36.

¹³ SCHNABEL, E. J., *Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles*, in GREEN, J. B.–TURNER, M., *Jesus of Nazareth. Lord and Christ*, Grand Rapids, Erdemans 1994, 37–58; UÖ., *The Early Christian Mission*, 1–2, Inter Varsity Press, Downers Grove (Illinois) 2004, vol 1, 327–382.

felé; 2. nem találunk megtért pogányt Jézus tanítványai között; 3. számos esetben a gyógyult személy bizonyos távolságban marad Jézustól; 4. az elbeszélte történetek némelyike zavaró elemeket is tartalmaz, mint például Jézus szigorú válasza a szír-föníciai asszonynak (Mk 7,27), Jézus kezdeti vonakodása, hogy a százados házába menjen, és a tény, hogy nem fogadta el a vele találkozni szándékozó görögök kérését (Jn 12,20–23); 5. az elbeszélések egyike sem foglalkozik a pogányok körülmetélkedésének és törvénytiszteletének, sem pedig a zsidó-pogány vitának a kérdéseivel.¹⁴ Jézus pogány területeken történő megfordulása inkább kedvezmény volt, mint misszió. Jóllehet ezek a találkozások kivételesek és ad hoc jellegűek voltak, mégis igazolják, hogy az ország üdvözítő hatalma már az eszkatologikus vég előtt kiterjedhet a pogányokra.

Fontos megjegyezni, hogy a pogány misszió nem az Úr hagyományával kapcsolatos, hanem inkább azzal a hittel, hogy Jézus feltámadásában megjelent az eszkaton, pünkösdkor a Szentlélek megtapasztalása és az Ószövetségnek, a görög *Septuagintának* az olvasása e két szempont fényében. Semmi kétség, hogy a kora keresztény misszió Jézus valóságos történetének a része, és világos húsvét előtti előzményei vannak Jézus vándorló szolgálatában, a tanítványságra mint a misszióra való felhívásban, Jézusnak a pogányok felé való nyitottságában, és a tanítványokhoz intézett felszólításban, hogy valósítsák meg Izrael és a templom egyetemes szerepét mint „a népek világosságát” és „a minden nép számára elérhető imádság házáat”.

A korai egyház ezt a programot követte azzal az új eszkatológiai öntudattal, mely mögött ott húzódott a Jézus feltámadásába vetett hite. Jézus valószínűleg nem gondolkodott egy tóramentes pogány misszióról, de célzott rá, hogy egy megújult Izrael fogja átalakítani a világot.

5. A zsidódiáspóra helyzete a Római Birodalom pogány városaiban

Jézus idejében nagyon sok zsidó élt Palesztinában a diasporában. Közösségeik rendelkeztek saját szövegekkel, feliratokkal és papiruszokkal. Jelentőségükről Alexandriai Philón számol be.¹⁵ A kis-ázsiai zsidó közösségek eredete valószínűleg III. Antiochusz rendelkezésére vezethető vissza, aki zsidókat – mintegy kétezer családot – Kr. e. 210–205 körül Mezopotámiából és Babilonból Lídia és Frígia tartományba helyezett át, s hozott létre így katonai telepeket. Az I. századra tehát már több évtizedre visszavezethető zsidó diaspora közösségek éltek Kis-Ázsia városaiban. Nem könnyű megítélni létszámukat ebben az időben, de az teljesen elfogadható, hogy a Római Birodalmon belül a legnagyobb etnikai

¹⁴ SCHNABEL, E. J., *Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles*, 47.

¹⁵ PHILÓN, *Legatio* 214, 281–283.

csoportot jelentettek, talán a teljes népesség 5–7 százalékát. Nagyon jelentős szövegek származtak ebből az időből, mint például az *Ariszteász-levél*, a *József és Aseneth*,¹⁶ a 3–4. *Makkabeus-könyv*, a *Szibilla-jóslatok*, *Ábrahám testamentuma* és a *Salamon bölcsessége*, melyet kiegészítettek más zsidó szerzők – Aristobulusz, Artapanus, Demetriusz, a tragédiaíró Ezekiel, Josephus Flavius, Alexandriai Philón és Pszeudo-Phokülidész – munkái. A diaszpóra zsidósága világosan megkülönböztethető volt más egyéb, nem zsidó csoportoktól. Elsősorban a Tórához (annak görög fordítása szerinti) való ragaszkodás, zsidó vallási gyakorlatok, leginkább az egyetlen Istenbe vetett hit, böjti előírásaik, a körülmetélkedés és a szombat ünneplése. A zsidó közösségeknek megbecsült helyük volt az általuk lakott városokban, és így a diasporában is otthon érezték magukat. Nem voltak kítaszítottak, inkább több szempontból is részt vettek a város életében, s mindezt mint zsidók tették, így őrizték meg saját identitásukat.¹⁷ Arról nincs történeti feljegyzés, hogy tömegesen tértek volna át zsidók az új hitre, azonban nagyon sok irodalmi alkotás alapján ezt mégis feltételezhetjük. Martin Gilbert zsidó történész feltételezi, hogy Kr. u. 45–300 között tömegesen keresztelkedtek meg zsidók a Földközi-tenger keleti medencéjének a térségében. Számuk akár a több százezret is elérhette.¹⁸ Az I. század utolsó két évtizedére azonban a pogányságból megtértek jelentették a többséget az egyházban.¹⁹

6. Pál a pogányok felé fordul

Valójában Pál apostolról mindig a pogányokkal és a pogány megtérőkkel kapcsolatban olvasunk az *Apostolok Cselekedeteiben*, és a levelei is a görög és kisázsiai pogány városok közösségeihez íródtak. Később majd éppen ezekből a közösségekből alakul ki az ortodox kereszténység a történelem folyamán. Az *Apostolok Cselekedeteinek* mintegy kétharmada Pálról, a pogányok apostoláról, a pogány városokban átélt történetekről és az igehirdetéséről szól. Valójában Pálra is az ő pogány misszióján keresztül kérdezhetünk rá. A *Galata-levélben* hithű, vallásos zsidóként mutatja be önmagát, aki buzgó követője volt nemcsak a tör-

¹⁶ Más néven: *Asznát* (jelentése: Neit istennőé), aki Poti-Ferásznak a lánya Egyiptomban. Vö. Ter 41,45

¹⁷ Vö. *Encyklopedia of the Historical Jesus*, vol. 1, Routledge, New York–London 2008, 156.

¹⁸ TARJÁNYI, B., A zsidó szórvány szerepe a kereszténység terjedésében, in *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése* (szerk. Kránitz, M.), SZIT, Budapest 2002, 262–263. A zsidó-pogány kapcsolatokról lásd: NOVENSON, M. V., *Messiah Tradition and the Gentile Question*, in *Journal of Biblical Literature* 128 n.2 (2009), 357–373.

¹⁹ Vö. McNAMER, E.–PIXNER, B., *Jesus and First-century Christianity in Jerusalem*, Paulist Press, New York 2008, 83.

vénynek, hanem az atyák hagyományainak is.²⁰ Meghívásában azonban, amely-lyel nagy fordulat állt be az életében, és megvallja, hogy Isten azért választotta ki és ajándékozta meg kegyelmével, „hogy kinyilatkoztassa bennem Fiát, hogy hirdessem a pogányoknak”.²¹ Ezután a Római Birodalom hatalmas részét be-járta, és hirdette Isten evangéliumát a zsidó diasporában, de főleg a pogányok-nak. Meglepő azonban, hogy erre a mozgékony személyre egyetlenegy profán szerző sem utal.²² Pál apostol személyével kapcsolatban még mást is figyelembe kell vennünk. Így nem csak a Jézus Krisztusba vetett hit elterjesztésében játszott nagy szerepet zsidó környezeten kívül a Jézus halálát követő évtizedekben, de legalább ilyen nagy szerepe volt a keresztény tanítás kialakulásában. Milyen örömhírt adott tovább? Hiszen még nem volt a kezében az evangélium. Ez va-lóban Jézus, és az ő életével kapcsolatos események üzenete volt? Pál Jézus ma-gyarázója, értelmezője volt? Pál maga is a zsidó diasporában, pogány területen született, a jelenlegi Törökország délkeleti részén, a kilikiai Tarzusban, rendel-kezett a római polgársággal, ahogy már atyja is birtokolta ezt, ismerte a görög gondolkodást, filozófusokat, költőket. Benne élt a keleti népekre a rómaiak által kiterjesztett adminisztratív struktúrákban, tehát egyfajta rendezett társadalom-ban, amelynek az útjain magabiztosan közlekedett, szívében Krisztus örömhírét hordva. Az új egyházak létrehozásában nem lehet eléggé hangsúlyozni azt a két különböző, és radikálisan eltérő világszemléletet, amely a zsidó gondolkodást és a görög-római berendezkedést illeti. Ehhez járul természetesen a keresz-ténység újdonsága, a Messiásba, a feltámadt Krisztusba vetett hit és az ehhez kapcsolódó magas erkölcsi igényesség.

7. Asia provincia pogány városai befogadják az evangéliumot

Efezustól keletre mintegy 160–200 km-re a Lükosz folyó völgyébe, ahol a fo-lyó a Meanderbe torkollik, három jelentős város található: Kolossze, Hierapolisz és Laodicea. Pál apostol idején mindhárom város Asia tartomány része volt.²³

²⁰ Vö. Gal 1,14.

²¹ Gal 1,15–16.

²² A Pál által bejárt utak megközelítőleg 15 000 km-t fednek le (az első út: 2000 km; a második út: 3700 km; a harmadik út: 3800 km; a negyedik, „római” út: 4200 km). Vö. EMÉRIAUX, J., *Guide des voyages de Saint Paul*, DDB, Paris 2007, 102 (*Caractéristiques principales des quatre voyage Pauliniens*). A km-ek kiszámolása csak az *Apostolok Cselekedeteiben* említett városokkal történt.

²³ Euszebiosz *Egyháztörténete* (III,1) említi először, hogy mely területen hirdették Krisz-tust az apostolok: „Üdvözítőnk szent apostolai és tanítványai szétszóródtak az egész földkerekségen. A hagyomány szerint Tamásnak jutott Parthia, Andrásnak Szküthia, Já-nosnak Ázsia, ahol is huzamosabb ideig tartózkodott, majd Efezusban halt meg. Péter

A három helység rendkívül közel feküdt egymáshoz. A három közül Laodicea közgazdasági és pénzügyi központ lett, Hierapolisz pedig kereskedelmi és fürdőváros. Kolossze mögött nagy hegyvonulat húzódott, ahonnan az utakat és a hágókat ellenőrzése alatt tarthatta. Hérodotosz jelentős frígiai városnak nevezte. Kolossze dicsősége azonban ismeretlen okból lehanyatlott, és amikor Pál a levelét írja, addigra Kolossze már egy meglehetősen kicsi város. Pál apostol harmadik útja során, mely 51–55 között zajlott, központi helyet foglal el Efezus. Már korábban megígérte, hogy ide visszatér.²⁴ Pál efezusi működése nyugatkeleti irányban is kiterjed, a Lükosz folyó irányába, amely terület textiliparáról volt híres, amiről Strabón is beszámol.²⁵ Reményteli missziós expanciónak is lehetne nevezni a Lükosz-völgyi vállalkozást, ahonnan már üdvözlük a korintusi keresztényeket s „az Ázsia egyházai köszöntenek titeket” - üdvözlét²⁶ azt igazolja, hogy már Efezus határain kívül is jelentős keresztény közösségek voltak. Nem kétséges, hogy az olyan városokat, mint a környékbeli Kolossze, Hierapolisz és Laodicea, Pál munkatársa, Epafrász evangelizálta az apostol efezusi tartózkodása idején. Valószínűleg a *Kolosszeiekhez írt levél*ben említett három városhoz még hozzá kell tenni azt a másik ötöt, amelyek a jelenések könyvében szerepelnek: Szmirna, Pergamon, Tiatira, Szárdesz és Filadelfia. És természetesen Antiochiai Szent Ignác leveléből ide kívánczik Magnészia és Trallész, mivel mindezek a városok Efezus 192 km-es sugarában helyezkednek el. Mind-egyiket Efezuson keresztül lehet megközelíteni, kb. egy hétnyi járásra.²⁷

8. A három város, ahol Epafrász hirdette az evangéliumot

8.1. Kolossze (Hónaz)

Kolossze kedvező helyzete lehetővé tette fejlődését, s ugyanúgy, mint a közeli Laodicea, kiterjedt lenkereskedelmet folytatott. Kr. u. 61-ben megsemmisült az egész régiót megrázó földrengésben, de újra fellendült Hónaszban, a Kadmosz-hegység lejtőin. Mára szinte semmi nem maradt ókori emlékeiből.

valószínűleg Pontuszban, Galáciában, Bithüniában, Kappadókiában és Ázsiában hirdette az igét a szórványban élő zsidóknak... Mit mondjak Pálról, aki Jeruzsálemtől Illíriáig hirdette Krisztus evangéliumát? ...” (Vö. *Ókeresztény írók* 4, SZIT, Budapest 1983, 94–95.)

²⁴ ApCsel 18,19–22: „Efezusban... arra kérték, hogy huzamosabb ideig maradjon, de nem állt rá. Búcsúzáskor azonban megígérte: ha Isten akarja, majd újra eljövök. Ezzel elhajózott Efezusból, s lehajózott Caesareába.” Ld. még ApCsel 18,23–19,1: „... útnak indult, sorra bejárta Galácia vidékét és Frígiát... Pál a felső tartományokon át Efezusba érkezett.” A felső tartományokon Kis-Ázsiának Efezus körül elterülő földjét kell érteni.

²⁵ Vö. STRABÓN, *Geografika* XII,8,16.

²⁶ Vö. 1Kor 16,19.

²⁷ MURPHY-O’CONNOR, *Paul: A Critical Life*, Oxford 1996, 173–176.

Pál személyesen nem kereste fel a várost, de együtt dolgozott kolosszeiekkel, akik közül kiemelkedik Epafrász és Archipusz. Nekik és a közösségnek írja levelét. Írásban fordul Filemonhoz, a város gazdag polgárához is rabszolgája, Onezimusz-ügyében. Epafrász, az apostol egyik tanítványa, aki meglátogatta római fogságában. Ő volt a kolosszei egyház elöljárója, amint erről Pál is ír: „Kedves szolgatársunk, Epafrász! Ő hűséges szolgája köztünk Krisztusnak. Ő beszélt nekünk lélekből fakadó szeretetetekről is.” (Kol 1,7–8) Epafrász önként maradt az apostol mellett, megosztotta vele fogságát, ezért nevezi Pált fogolytársának: „Epafrász, fogolytársam Krisztus Jézusban, és munkatársaim... köszöntenek.” (Filem 23)

Archipusz, valószínűleg Filemon fia és Epafrász távollétében a kolosszei egyház elöljárója: „Pál, Krisztus Jézus foglya..., küzdőtársa Archipusznak.” (Filem 1,2) A *Kolosszei-levél*ben pedig megbízatása teljesítésére figyelmezteti: „Archipusznak mondjátok meg: legyen gondod az Úrtól kapott szolgálat betöltésére.” Ugyanebben a levélben dicséri Epafrászt, akinek a köszöntését is továbbítja: „Köszönt titeket földitek, Epafrász, Krisztus Jézus szolgája. Ő állandóan küzd értetek imáiban, hogy teljesen és tökéletesen megvalósítsátok Isten akaratát. Tanúsítom, hogy sokat dolgozik értetek és azokért, akik Laodiceában és Hierapoliszban élnek.” (Kol 4,12–13) Pál apostol már a levél elején a kolosszei közösség erőseit említi: „Pál Isten akaratából Krisztus Jézus apostola és Timóteus testvér, a Kolosszéban élő szent és hívő testvéreknek Krisztusban.” (Kol 1,2)

Pál missziói szolgálatának egyik jellemző vonása, hogy munkatársak segítségét veszi igénybe. De ők nem egyszerű segítők, hanem az apostol küldetésében, a misszióban részt vevő munkatársak. Ahogy Jézus apostolokat választott ki, és a 72 tanítványt, úgy sokszorozza meg az evangélium erejét és hatását a Pál körül kialakult hármaskörű munkatársi kör. Az első kör: Barnabás, Szilvánusz és főleg Timóteus; a második kör a „független munkatársak” köre, mint amilyen Priscilla, Aquila és Titusz; a harmadik, és talán legfontosabb: a helyi közösségek képviselői, mint például Epafroditusz, Epafrász, Arisztarkhosz, Gájusz és Jázon. A helyi egyházak Pál rendelkezésére bocsátották vezetőiket, mint ahogyan ez Epafrász esetében is történt. Ők saját gyülekezetüket képviselik a páli missziós munkában, akik ezáltal bekapcsolódnak az apostol küldetésébe.²⁸ Amerre elhalad, a Szentlélek kegyelme által továbbhalad és sugárzik az evangélium, és jóllehet Kolossze – együtt Laodiceával és Hierapolisszal – nem örvendezhetett Pál fizikai jelenlétének, mégis vezetőiken keresztül és a hozzájuk intézett levelek által részesedtek az első misszió gyümölcseiben, melyek közül a legfontosabb a megtérés volt. A közösségek hálózata alakult ki ezzel a mód-

²⁸ BOSCH, D. J., *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat-TNTI, Budapest 2005, 121.

szerrel, s így kapcsolódhattak egymáshoz Szent Pál igehirdetése által. Az apostol tájékozódik, és mindenről tudomása van, ami a leveleiben is tükröződik. Ezért írja a kolosszeieknek: „Hallottunk Jézus Krisztusba vetett hitetekről. És tudja, hogy az evangélium, amely Pál apostol megbízottja, Epafrász által »hozzátok is eljutott«, s amint az egész világon gyümölcsozik és gyarapszik, úgy nálatok is, attól a naptól kezdve, hogy meghallottátok és az Isten kegyelmét felismertétek.” (Kol 1,4–6)

Pál apostol tehát pontosan ismeri azt a napot, amikor Krisztus örömhíre eljutott Kolosszéba, és tudomása van annak hatásáról, a nagyszámú megtérésekről, melyeknek híreről ő is tudomást szerzett. Egyházuk megerősítésére írja levelét,²⁹ mellyel kapcsolatban azt kéri, hogy „ha nálatok már felolvasták ezt a levelet, gondoskodjatok róla, hogy a laodiceai egyházban is felolvassák. Ti pedig olvassátok el a laodiceaiakét.” (4,16) Elképzelhető, hogy a *Laodiceai-levél* valójában az *Efezusi-levél*, csak később kapta az „efezusi” címezést. Azonban az is valószínű, hogy az egy másik levél volt, amely nem maradt ránk.

8.2. Hierapolisz

A város, melyet ma Pamukkalénak (a gyapjú fellegvárának) neveznek, az ókorban is híres gyógyvizű források mellé épült. II. Euménosz, Pergamon királya alapított itt új várost Hierapolisz, szent város néven, melyet a szíriai istennő, Atargatisz tiszteletére szánt.

A várost 129-ben foglalták el a rómaiak. Színházat, egyenes utcát, agórát, gyógyvizű fürdőket, üzleteket építettek, és egy nekropoliszt, amely egyike a római világ legkiterjedtebb temetőinek. Hierapolisz elsősorban nyugalmáról és gyógyvizéről volt híres, sokan jöttek ide pihenni és dolgozni is. Kr. e. 17-ben és Kr. u. 61-ben (Nero idején) két hatalmas földrengés döntötte romba. Epiktétosz³⁰ is itt született, ő a *Beszédek* szerzője, ahol filozófiai gondolatait fejtegeti, és tárgyal minden, az étellel és halállal kapcsolatos kérdést. Pál nem látta Hierapo-

²⁹ A Kolosszei levélben jelentős nyelvi és teológiai különbségek vannak az ún. „hiteles páli” levelekkel összehasonlítva, azonban érdekes az apró részletek bősége, mint például a tizenkét személynév és az egy ráadásnév mégis a hitelesség mellett szólnak. A Filemonhoz írt levél kilenc személynevéből (Pálén kívül) hét megtalálható a Kolosszei levélben is! Vö. LÉGASSE, S., *Apôtre Paul*, Cerf, Paris 2000, 174–175. Mivel Kr. u. 60–61-ben földrengés döntötte romba a vidéket, együtt a három várost: Kolosszét, Laodiceát és Hierapoliszt, felmerült a kétség, vajon nem egy már nem létező városnak írták a levelet? Erről lásd: ALETTI, J.-N., *Saint Paul, Epître aux Colossiens*, EtB, nouvelle série 20, Paris 1993, 11.

³⁰ Epiktétosz (Kr. u. 50–130) a sztoicizmust képviseli, és a helyes megismerést tartja szem előtt. *Elmélkedések* és *Beszédek* című művei a tanítványai által lejegyzett gondolatokat tartalmazzák. Erkölcsei jellegű könyvecskéje (*Enkhiridion*) a vallásosság erkölcsi alapjait vizsgálja.

liszt, de a várost említi a *Kolosszeiekhez írt levelében*. Utal arra, hogy a kolosszei Epafrász „sokat dolgozik azokért, akik Hierapoliszban élnek”. Hierapolisz őrzi Fülöp apostol emlékét, aki Kr. u. 87-ben, Domitianus császár alatt halt vértanúhalált. Egy hatalmas nyolcszögletű templomot építettek emlékére az V. század folyamán. Híres püspökök álltak Hierapolisz élén: Papiász és Cladius Apollinarius, aki a keresztény hit *Apológiájának* a szerzője is, amelyet Marcus Aurelius császárhoz írt.

8.3. Laodicea (Eskişehir)

Először Dioszpolisnek vagy Roásznak hívták a később Laodiceának nevezett és II. Antiochusz uralkodása alatt alapított várost, melyet a király alapított Kr. e. 266–246 között. A szír kolóniának feleségéről a Laodicea nevet adta. A Szalbánusz-hegy fennsíkjára épült a Lükosz és a Kaprosz folyó között. Ezért is ismerik úgy, hogy a Lükosz melletti Laodicea. A város a római korban virágzott, fekete birkagyapjú- és szandákereskedelme miatt. Emellett szemkenőcsöt is készítettek. Cicero beszámolója alapján tudjuk, hogy a pénzkereskedelem is jelentős volt itt, ám Kr. u. 61-ben a két szomszédos testvérvárosához, Hierapoliszhoz és Kolosszéhoz hasonlóan földrengés döntötte romba. Azonban gyorsan újjáépült, mégpedig a saját erejéből, mivel a rómaiak segítségét visszautasította.³¹ Mára csupán a stadion, a színház, a templom, a vízvezeték és a védőfalak romjai maradtak meg. Pál nem állt meg Laodiceában, de kétszer is említette a *Kolosszeieknek írt levélben*. Itt utalt a Laodiceában élő testvérekre, és Nimfára, akinek a házában jött össze a közösség. Elképzelhető az is, hogy a számunkra ismeretlen nő, akinek az otthonában a keresztények rendszeresen találkoztak, a közösség vezetője volt: „Köszöntsétek a Laodiceában élő testvéreket és Nimfát a házában összejövő közösséggel együtt!” Ezenkívül a *Jelenések könyvében* a hét egyház között is szerepel Laodicea neve.

A Pál apostol által alapított közösségek alapján véve görög városok voltak, és főként a pogányságból származó személyeket gyűjtöttek egybe, így lett ő a pogányok apostola. Pál a *Galata-levélben* írja le, hogy miként egyeztetette igehirdetői munkáját Jeruzsálemben „azokkal, akiknek tekintélyük volt”, s akik „elismerték, hogy én éppúgy megbízást kaptam az evangélium hirdetésére a körülmetéletlenek, mint ahogy Péter a körülmetéltek körében” (Gal 2,6–7). A megbeszélés résztvevői kísérein (Barnabás és Titusz) kívül a másik oldalon Jakab, Kéfas és János voltak, „akiket oszlopoknak tekintettek”. Itt jegyzi meg Pál, hogy ők

³¹ Vö. Tacitus leírását (*Évkönyvek* 14,27): „Ugyanebben az évben (Kr. u. 61) Ázsia híres városai közül Laodicea, amelyet földrengés döntött romba, minden segedelmünk nélkül a maga erejéből állt talpra.” Ld. TACITUS, *Összes művei* (ford. Borzsák, I.), Szukits Könyvkiadó, Szeged 1998, 357.

felismerték a nekik nyújtott kegyelmet, és az „egyetértés jobbját” nyújtották feléje (Gal 2,9).³² Közös döntés volt tehát, amire Pál így emlékszik vissza: „Mi apostolkodjunk a pogányok, ők meg a körülmetéltek körében.” (Gal 2,9) A „pogányok apostola” elnevezésben a görög *ethné* (nemzet, nép) szerepel, mely az Újszövetségben kifejezéssé lesz a körülmetéletlen népek jelölésére. Zsidó szemszögből „ezek a pogányok”.

Ettől fogva senki nem kétli Pál apostoli megbízatását és tekintélyét, ahogy ezt később ő maga is több levele elején meggyőződéssel írja: „Pál Isten akaratából Jézus Krisztus apostola.”³³ Ettől a pillanattól kezdve Pál felhatalmazva is érzi magát, hogy kiálljon a megtért pogányok mellett, ha kell, Kéfás (Péter) ellenében is: „Amikor Péter Antiochiába érkezett, szembeszálltam vele, mert okot adott rá.”³⁴ Pál apostoli volta három ponton nyugszik: a legalapvetőbb a feltámadt Krisztus hívása, aki megragadta és erre a rendkívüli missziós útra állította, amelynek ő teljesen átadta magát („elfelejtem, ami mögöttem van, és nekilendülök annak, ami előttem van, futok a kitűzött cél felé az égi hivatás jutalmáért, amelyre Isten meghívott Krisztusban”, Fil 3,14); másodszor a közösségek élete, amelyeket létrehozott („mint apa a gyermekét, egyenként intettünk, buzdítottunk és kértünk benneteket, éljeteek méltóan ahhoz az Istenhez, aki meghívott titeket dicsőséges országába”, 1Tessz 2,12); végül az első jeruzsálemi közösséggel megőrzött kapcsolat, bárki is volt annak a vezetője.

A kolosszeikhez és az efezusiakhoz írt levelek azoknak a görög városoknak állítanak emléket, amelyekben Pál megfordult vagy ahova a hatása kiterjedt. Ezekre a közösségekre jellemző volt az Úr közeli visszatérésének (parúzia) várása, mely a megvalósuló eszkatológia, vagyis a végső időknek a jelenben való megélése nyomán bontakozott ki, s amely az új élet felé fordul, mely megnyilvánul és átalakítja a közösségek életét. Ez a fejlődés egy új világlátást is eredményezett, mivel az egyház helyzete is átalakulóban volt a környező világ viszonylatában. Az első keresztények a görög-római világban éltek, melyre erősen

³² A jeruzsálemi közösség már önmagában a különböző helyekről jött zsidó-keresztények találkozási pontja. Kéfás és János kezdettől fogva Jézus tanítványai, Jézus „testvére”, Jakab azonban váratlanul jelenik meg a 12. fejezetben, akire majd Péter rábízza a közösség vezetését. Vö. ApCsel 12,17: „Péter meghagyta: Adjatok tudtul mindent Jakabnak és a testvéreknek! Ezzel útra kelt, és más helyre ment.” Az első jeruzsálemi közösség történetében Jézus családja Jakab személyében jelentős szerepet játszott. Jakab tekintélyét Pál is elismeri, aki számára „oszlop”, és tőle is elfogadja a közösség nevében a kézfogást. Lásd még: DUPONT-ROC, R., *Saint Paul: une théologie de l'Église?*, Cahiers Évangile 147 (Mars, 2009), 14–16 (*La communion avec ceux de Jérusalem*).

³³ Vö. Ef 1,1; Kol 1,1.

³⁴ Gal 2,11. Pál Péter szemére hányja annak kétszínűségét, amikor a zsidók előtt nem meri vállalni a pogányokkal való barátságát.

rányomta bélyegét a hellén civilizáció és a keletről jött filozófiai irányzatok és vallási hatások befogadása. Egyre több, a hellén zsidóságból és a pogányságból származó megtérő lépett be az egyházba, akik magukkal hozták erkölcsi szokásaikat és hagyományaikat.³⁵ A II. század első felében a keresztény-közösségek főleg zsidó megtérőkből álltak, és fokozatosan kapcsolódtak be a pogányságból megtértek. Ennek egyik hajtóereje Pál apostol tevékenysége volt, aki missziós útja során a pogányok felé fordult. A *Galata-levél*ben Péter feladata a palesztinai zsidókra vonatkozott, később azonban ő is megnyílt a pogányság felé. Ezt mutatja Péter látogatása a pogány Kornéliusz századosnál. Ő volt az, aki az első pogányt felvette az egyházba.³⁶ Ezután azonban Péternek igazolnia kellett eljárását, amikor „az apostolok és a júdeai testvérek megtudták, hogy a pogányok is elfogadták az Isten szavát”. Szent Pál első missziós útján a pizídiai Antiochiában döntött úgy, hogy „most a pogányokhoz fordulunk”.³⁷ Itt hivatkozik Pál egy, az Úrtól kapott parancsra, amikor arra utal, hogy Krisztus őt „a pogányok világosságává” tette. Majd ezt követően a jeruzsálemi apostoli zsinat fogja rendezni a pogányok befogadását az egyházba. A kereszténység gyors elterjedése mellett a pogányok létszámban egyre jobban túlszárnyalták a megtért zsidókat, akik a Római Birodalomban sok helyen jelen voltak. A szíriai Antiochiában, Alexandriában, Efezusban – Jeruzsálem kivételével – pogányokból alakult a keresztény közösség.

9. A pogány rabszolgaság kérdése a keresztények között

Pál apostol több magánlevelet írt, amelyek nem jutottak el hozzánk, a *Filemonhoz írt levél* viszont ránk maradt. Pál lelki gyermeke, Onezimusz Filemon rabszolgája volt, aki az apostolt Rómába is elkísérte. A rabszolgatartók élet és halál urai voltak: megüthették rabszolgáikat, súlyos munkára kényszeríthették, megvesszőzthették, homlokukon megbélyegezhették őket, ha loptak vagy megszöktek. Végso esetben keresztre is feszíthették őket. A Római Birodalomban hatvanmillió rabszolga volt, a lázadókat megölték, a szökött rabszolgák homlokára F betűt égettek (*fugitivus* = szökött), többeket keresztre feszítettek.³⁸ One-

³⁵ WARRIOR, V. M., *Roman Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2006 (chapter 10: *The Jews and the Christianity*), 119–129. Vö. még RÜCKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Verlag C. H. Beck, München 2001; ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag, Darmstadt 2001; *Mithras és misztériumai I–II*, Kairosz, Budapest 2005.

³⁶ Vö. ApCsel 10,1–48.

³⁷ ApCsel 13,46.

³⁸ A római birodalomban lévő társadalmi és demográfiai viszonyokról lásd: HAVAS, L.–HEGYI, W. GY.–SZABÓ, E., *Római történelem*, Osiris, Budapest 2007, 770–784.

zimusz rabszolgaként jött el és tért vissza, de már mint keresztény. Ezért figyelmezteti Pál Filemont, hogy testvérként vegye vissza Onezimuszt, vagyis mintha őt magát fogadná. Talán Epafrász Rómába érkezésével függ össze a levél keletkezése, aki felismeri a kolosszei rabszolgát, és ekkor Pál is tisztázni akarja magát, hiszen efezusi tartózkodása idején Onezimuszt is bizonyára fogadta, akihez baráti levelét intézte. Nem kérte a rabszolga szabadon bocsátását, de ezt majdnem kimondja. A keresztény hitből fakad a külső társadalmi szintek eltűnése, mert a keresztények Krisztusban egy test tagjai.³⁹ A kereszténység végeredményben nem szólalt fel a rabszolgatartás ellen, de egy új kapcsolatrendszer hozott létre ember és ember között, amelyben a szolgák többé már nem tárgyak voltak, hanem emberek, sőt testvérek Krisztusban. Pál a helyes magatartásra figyelmezteti a rabszolgákat, de uraikat is.⁴⁰

Pál a *Kolosszei-levél* végén utal Archipuszra, aki – úgy tűnik – Laodiceában az egyház vezetője, és ugyanakkor Korintusban is tartózkodik. Az is lehet azonban, hogy Filemonnak Laodiceában volt háza, és Onezimusz onnan szökött meg, s Pál a Filemonnak szóló levelet tulajdonképpen Laodiceába küldte. Ha ez igazolható, akkor a Kol 4,16-ban említett levél („olvassátok el a laodiceaiakét”) valószínűleg a Filemonhoz írt levél, amely levelet Kolosszéban is fel kellett olvasni. A Filem 12-ben szereplő kitétel: „visszaküldöm hozzád” jelentheti azt is, hogy rád bízom, de nem csak Filemonra, hanem a házában lévő gyülekezetre is.⁴¹ A Kol 4,9-ben azonban azt olvassuk, hogy a levelet Tichikusz viszi, de „vele megy Onezimusz is, „aki földitek”. Mivel Laodicea, Kolossze és Hierapolisz olyan közel feküdtek egymáshoz, hogy szinte egy nagy közösséget alkottak, mivel mindegyiknek Epafrász volt a Pál által is megbízott vezetője, ezért a közületek való („földitek”) megnevezés nem jelenti feltétlenül azt, hogy Onezimusz Ko-

³⁹ Kol 3,11: „Már nincs görög vagy zsidó, körülmetélt vagy körülmetéletlen, barbár vagy szittya, szolga vagy szabad, hanem Krisztus minden mindenben.”

⁴⁰ Vö. Kol 3,22: „Szolgák, engedelmeskedjete mindenben testi uraitoknak! Ne látszatra szolgáljátok őket, mint akik emberek tetszését keresik, hanem egyenes lélekkel az Úr félelmében.” Kol 4,1: „Gazdák, adjátok meg szolgáitoknak, ami jogos és méltányos, gondoljátok meg, nektek is van uratok a mennyben.” Pál „konzervatív magatartásáról” a rabszolgaság kérdésével kapcsolatban lásd: BORG, M. J.–CROSSAN, J. D., *The First Paul. Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon*, Harper Collins Publisher, New York 2009, 29–58 (Chapter 2: How to read a Pauline Letter); Az ókori családok életéről lásd: Roussel, A.–SISSA, G.–THOMAS, Y., *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Edition Complexe, Bruxelles 2005.

⁴¹ Vö. a *Filemon-levél* elején levő köszöntést: „Pál, Krisztus Jézus foglya... Filemonnak, kedves munkatársunknak... és a házában összejövő egész egyháznak.” Az *ecclesia domestica* kérdéséről lásd: Malherbe, A. J. *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983, 60–91 (House Churches and their Problems).

losszéból való, hanem a környező gyülekezetek valamelyikéből, ez esetben Laodiceából. Ötven évvel a levél keletkezése után Antiochiai Szent Ignác (†110), amikor Antiochiából Rómába vitték a vértanúságra, Szmirnából levelet írt Efezusba, melynek püspöke éppen akkor egy bizonyos Onezimusz volt. Nem lehetetlen, hogy a két személy ez esetben ugyanaz.⁴²

10. Idegen szellemi irányzatok a fiatal keresztények között

Kolossze városában tévtanítók veszélyeztetik a megszületett keresztény közösség jövőjét, ezért írja Pál a levelét. A veszélyes helyzetről Epafrásztól értesült, és levelével szerette volna megelőzni, hogy az eretnység ne verhessen gyökeret. Ennek konkrét voltáról azonban nincs tudomásunk, pusztán találgatni tudunk, hogy mi lehetett az, ami vallási vagy filozófiai köntösben az ifjú keresztény közösségre vetette ki a hálóját. Egészen biztos, hogy a gnosztikusok tévtanítása juthatott el Kolosszébe együtt a zsidó tanítással, hiszen ők maguk is vonzódtak a gnószizhoz. Az tény, hogy sok olyan fogalom fordul elő a *Kolosszei-levél*ben, amelyek Pál apostol többi levelében nem fordulnak elő. Ám Kolosszéban más a helyzet, mert itt új szavakra és új fogalmakra volt szükség a kezdődő gnoszticizmussal szemben. A levél krisztológiája is más, mint az apostol korábbi leveleié, de ebben az esetben gondolkodásának a fejlődéséről is beszélhetünk, amint az új kihívásokra válaszol. Jóllehet az apostol egy nagyon jelentéktelen városba írta a levelét, de hatása messze túlmutat a kis kolosszei közösségen, és a kereszténység egészének nyújtott szolgálatot és eligazítást a szellemileg veszélyeztetett időkben.⁴³

Pál teljesen tisztában volt az új keresztény közösségeket fenyegető misztériumvallásoknak nevezett kultuszokkal. Ezek a Kr. u. I. században az egész Római Birodalomban elterjedtek, s gyakran egy olyan mitikus személyiségre utalnak, akit az emberiség megváltójának tekintettek. Ezzel kapcsolatban olvasunk azokról a kis-ázsiai városokban létrejött görög egyházakról, amelyeket nem Pál alapított személyesen, mindenesetre fejlődésüknek és ingadozásaiknak a híre Pálhoz is eljutott. A *Kolosszei-levél*, amelynek tartalmát nagymértékben befolyásolhatta Epafrásznak, a közösség vezetőjének a tudósítása, válaszol azokra a felvetődött kérdésekre, melyek foglalkoztatták Kolossze város keresztényeit: „Senki tetszetős szavakkal meg ne tévesszen titeket. Ha testileg távol is, lélekben

⁴² Vö. Szent Ignác levele az efezusiakhoz, 1,3 (ford. Vanyó, László), in *Ókeresztény írók* 3, SZIT, Budapest 1980, 164.

⁴³ Vö. REYNIER, CH., *Saint Paul sur les routes du monde romain. Infrastructures, logistique, itinéraires*, Cerf, Paris 2009, 142–143. Lásd még: CHINI, P., *La religione, Vita e costumi dei romani antichi* 9, Edizione Quasar, Roma 1990; RUGGIERO, I., *I luoghi di culto, Vita e costumi dei romani antichi* 20, Edizione Quasar, Roma 2003.

közel vagyok.” (Kol 2,4–5) Pál tudatában van annak, hogy a keresztényeket nem csak a hellenista zsidóság elképzelései fenyegetik, hanem az Ázsiából érkező vallások üdvüzenetei is. Ebben a felfogásban a világot láthatatlan erők népesítik be, és úgynevezett köztes lények uralkodnak a levegőben: „Trónok, uralmak, fejedelemségek, hatalmasságok” (Kol 1,16), amelyeket azonban Krisztus eljövele félreállított és megszüntetett: „Lefegyverezte a fejedelemségeket és a hatalmasságokat, nyilvánosan pellengérré állította őket, és Krisztusban diadalmaszkodott rajtuk.” (Kol 2,15) Itt jelenik meg a teljesség, a *pléróma* kifejezés⁴⁴, mely mögött egy kozmikus típusú megigézetség leleplezése húzódik meg a kolosszeiek körében. Nagyon nehéz ezeket a tanításokat és nézeteket megnevezni, mivel az apostol is csak polemikus utalásokkal és félig homályban maradt mondatokkal ítéli el őket. Valószínű, hogy a közösségben felmerült az az alapvető kérdés az ember és a világ, a föld és az ég közötti kapcsolatáról, és keresztények is csak azáltal lehetnek, ha megszabadulnak ezektől a képzelgésektől az egyre terjedő köztes lények istenített hatalma kultuszának a fogságából. Ilyenek lehetnek például az aszketikus gyakorlatok, amelyek az étkezéssel vagy a babonás jámborsággal függenek össze, s melyeket az apostol „a világ elemeinek való alávetettségként” említ.⁴⁵ A filozófia csapdáitól is óvja a kolosszeieket a népek apostola, ugyanúgy, mint a beavató jellegű kultuszoktól vagy a különböző napokhoz és az évszakok ritmusaihoz kapcsolódó vallási szokásoktól.⁴⁶

Az apostol által meg nem látogatott egyházak egyik kiemelkedő vezetője, Epafrász, aki Pál apostol közelében bizonyára teljesen elsajátította a krisztusi örömhír lényeges szempontjait, míg ő kölcsönösen tájékoztatta az apostolt a kolosszei közösséget foglalkoztató gondolatokról. Pál bámulatba ejtő utazó, azokat a már meglévő utakat használja az evangélium terjesztésére, amelyeket a rómaiak oly nagy gonddal tartottak karban. Nem szórakozásból utazik, nem a világ felfedezése érdekében, s még csak azért sem, hogy mások gondolkodását megismerje. Nem fut felelőtlenül a veszedelmekbe, s nem is akar valami nagyot alkotni és felmutatni. Útjai egy tanúnak az útjai, melyek hivatásához hasonlóan az örömhírt adják tovább. Ez az átadandó üzenet teszi őt egy csodálatos és páratlan utazóvá. Gyakran visszatér az új keresztényekhez és figyelemmel kíséri az általa alapított közösségek fejlődését is.

⁴⁴ Kol 2,18–23.

⁴⁵ Kol 2,20.

⁴⁶ Vö. Kol 2,16. Pál itt valószínűleg a zsidó ünnepek és szokások rendjére utal, amiket a kereszténység Krisztusban meghaladt: „Csak emberi parancsok és tanítások, amelyek a bölcsesség látszatát keltik az önkényes vallási gyakorlatokkal, az alázatoskodással és az önsanyargatással, de valójában nincs semmi értékük, csak a test kielégítésére szolgálnak.”

Útjai alakították egyéniségét és a küldetését is. Mindezek hatalmas türelmet és kitartást feltételeznek, valamint a különböző természeti és emberi körülményekhez való alkalmazkodási képességet. Az ókori írók az utazóról mindig úgy beszélnek, mint aki a saját útjain átélte megpróbáltatásokból meríti bölcsességét. Pál azonban minden bölcsességét Jézus Krisztusból, mégpedig a megfeszített Jézus Krisztusból meríti.⁴⁷ A régi beszámolókkal ellentétben kevésbé idézi fel utazása nehéz körülményeit, ha csak nem akkor, amikor a 2. Korintusi-levélben dicsekvésre kényszerítik.⁴⁸

A Kolosszei levél szerzője a klasszikus görög kultúrában és filozófiai gondolkodásban is megjelenő „test” fogalmat alkalmazza a közösségek, végeredményben az egyház meghatározására. A kolosszei hívek minden bizonnyal Epafrász révén ismerték a páli tanítást Krisztus testével összefüggésben, mely megoldás lehetett az embernek a kozmoszsal való kapcsolatára: „Minden általa és érte teremtetett... Ő a testnek az Egyháznak a feje”.⁴⁹ Ha a kenyér „Krisztus teste” lehet, és ha a közösség tagjai a kenyérből való részesedéssel „a test tagjaivá” válnak, miért ne lenne mondható, hogy a kozmosz vagyis a világ is Krisztus teste. A veszély nagyon fenyegető volt, hogy a kolosszeiek a görög fatalizmus hálójába esnek, mely akár a természet bálványozásában megnyilvánulhatott.⁵⁰

⁴⁷ 1Kor 2,2.

⁴⁸ 2Kor 11,23–27: „Krisztus szolgálói? Balgaság mondani, de mondom: én még inkább. Hiszen többet fáradtam, többször voltam börtönben. Módfelett sok verésben volt részem, sokszor forogtam halálvesztélyben. A zsidóktól öt ízben kaptam egy híján negyvenet, háromszor megbotoztak, egyszer megköveztek. Háromszor szenvedtem hajótörést, egy nap és egy éjjel a nyílt tengeren hanyódtam. Sokszor voltam vándorúton. Veszélyben forogtam folyóvizeken, veszélyben rablók miatt; veszélyben népem körében, veszélyben a pogányok között; veszélyben a városokban, veszélyben a pusztaságban veszélyben a tengeren, veszélyben az áltestvérek közt. Fáradtam és gyöttrődtem, sokat virrasztottam, éheztem és szomjaztam, sőt koplaltam, fagyoskodtam és nem volt mit fölvennem.” Amikor Pál utalást tesz megpróbáltatásaira, gondosan megemlíti hajótöréseinek a számát. Ebben bizonyára a görög-római felfogás képviselője, mely a kereskedő bátorságát a tengeren megtett útjai alapján méri le. Pál utazásaival energiái végső határáig elment.

⁴⁹ Kol 16–18.

⁵⁰ Vö. DUPONT-ROC, R., *Saint Paul: une théologie de l'Église?*, Cahiers Évangile 147 (Mars, 2009), 60–66 (L'Église-corps et le Christ-tête).

A gyönyörű himnusznak, mely Krisztus isteni méltóságáról szól, egy aktualizálással fejeződik be a helyi egyház számára és megnyílik a jövő felé: „Nektek is, akik azelőtt idegenek és ellenséges érzelműek voltatok..., nektek is megszerezte [a Fiú = Krisztus] a kiengesztelődést halandó testében..., Csak álljatok szilárdan és rendületlenül a hitben, és ne tántorodjatok el az evangéliumi reménytől, amelyről hallottatok [bizonyára Epfrásztól].”⁵¹

11. Befejezés

Megkíséreltük a Lükosz völgyében található három város keresztény eredetét és kezdeti lelki fejlődését nyomon követni. Ezek a városok Epafrászhoz kapcsolódnak, aki Pál tanítványa és munkatársa (*szündoulou*) volt, és Krisztus hűséges szolgája (*diakonosz*). A Kis-Ázsiában létrejött „Jézus-csoportok” mozgalmainak számára jelentős helyé vált a Lükosz völgye, jóllehet olyan nagy városok, mint Róma, Efezus, Antiochia, Jeruzsálem, Korintus és Tesszalonika nagyobb figyelmet vontak magukra.

Annak ellenére, hogy az Újszövetségben csak három helyen találunk Epafrászra utalást, egyet magától Páltól a *Filemonhoz írt levél*ben, a két másikat pedig a késő páli levelet írótól a *Kolosszei-levél*ben. Mégis ezeknek a viszonylag gazdag adatai lehetővé teszik, hogy Epafrász alakját megrajzoljuk, aki Szent Pál legközelebbi munkatársaihoz tartozott, mint például Filemon. A körülötte lévő közösség és szociális háttér magában foglalt személyeket, egy családdhoz, egy házhoz tartozó embereket, városokat és egy sokarcú mezőgazdasági környezetet. Csodálói lehetünk annak a dinamikának, amellyel a három város hívei egymás között hidat képeznek, és az evangélium tanítását egy következő nemzedéknek való átadásra biztosítják. Amint a Filemonhoz és a kolosszeiekhez írt levelekben látjuk, a házi közösség mint egy nagyobb család egyház volt a minta a Jézus-csoport tagjainak az összetartására.⁵² Azt a családi struktúrát, amelyben éltek, nem határozta meg a görög-római hagyomány⁵³, amelyben a *paterfamilias*nak, a család és a ház férfi vezetőjének egyértelmű tekintélye volt. A közösség tagjai a keresztségen keresztül a feltámadt Krisztusban kapcsolódtak a másikhoz, s ez tette őket Jézus házanépévé, átírva a rokonsági kapcsolatokat. A *Kolosszei-levél* házi kódexe, amely a levélből kiolvasható, szinte küzd a görög-római világ egy-

⁵¹ Vö. Kol 1,21–23. A bővebb kifejtést lásd: Smiles, V. M., *First Thessalonians, Philipians, Second Thessalonians, Colossians, Ephesians*, New Collegeville Bible Commentary Volume 8, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2005, 77–78 (The Meaning of the Hymn for Colossae).

⁵² MALHERBE, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

⁵³ ROUSSELLE, A.-SISSA, G.-THOMAS, Y., *La famille dans la Grèce antique et à Rome*, Éditions Complexe, Bruxelles 2005.

oldalú hatalmi struktúráival, amelyekben bizonyos személyek (a férj, a szülők, a mesterek) feltétlen tekintéllyel rendelkeztek a többiek fölött. Ezt a szabályt alakítja át az Isten tekintélyére alapuló gondolkodás, és a „fiktív rokonsági kapcsolódás” Jézus személyén keresztül. Az úr és a szolga viszonyáról szóló tanítás különösen is helyesnek bizonyult, mivel a rabszolgák maguk is Jézus házanépének alapvető tagjai voltak. Azok a szolgaképek, amelyeket a levélíró használ, mintha Epafrász eredeti szolgabeli állapotára vonatkoznának. A tanítói szerepe a kolosszeiek között felidézhetette a korábbi *paidagogoszi* beosztását.⁵⁴

Epafrásznak sarkalatos szerepe és szimbolikus jelentősége is volt. Ő gondoskodott Isten evangéliuma Szent Pál által hirdetett üzenetének felszabadító és hiteles átadásáról a jelen generációtól a következőnek egy veszélyekkel teli időszakban (melyet lehet, hogy Pál halála váltott ki), és mindezt más Jézus-követők zavaros tanításával szemben, melyeket nagymértékben befolyásolt az asztrológia, a misztikus gyakorlat és a zsidó népies filozófia. Epafrász a három város (Kolossze, Hierapolisz és Laodicea) keresztény közössége növekedésének kritikus pillanatában élt. Ő lett Pál tanításának hitelesítője és hűségese értelmezője a „Jézus-csoportok” következő nemzedéke számára, s egyúttal kitapintható láncszem Pál apostol, valamint a Jézus Krisztusba vetett hitre alapuló apostoli hagyomány felé. Ez a kereskedelmi, vallási, társadalmi, vegyes mezővárosi földrajzi terület volt Epafrász működési központja, mint Isten evangéliumának továbbadási hálózata. Tanításának a kolosszeiek között azért is volt döntő súlya, mert tekintélyét fokozta, hogy ő volt e közösségek alapítója, melyeket igyekezett Pál apostol szellemében kialakítani.

Mint a páli hagyomány tanítója és az üzenet továbbadója az elkövetkező Jézus-követőknek, Epafrász egy, a napjainkban is érvényes, a felnövekvő generáció nevelésére alkalmas gyakorlati modellt állított fel. Ez a gyakorlat figyelembe veszi a személyek életét és összetett társadalmi valóságukat. Figyelembe veszi társadalmi helyzetüket, és arra törekszik, hogy elkötelezze őket az átvett hagyomány fényénél, melyet elkötelezett tanítványok tesznek élővé az elkövetkezendő nemzedéknek. Epafrász Pál hűségese képviselője, aki hitelesen tudja átadni az élő hagyományt a kolosszei Krisztus-követőknek. Ez a dinamikus nevelési mód lehetővé teszi, hogy Epafrászhoz hasonlóan mi is helyesen éljünk az élő hagyomány továbbadásával egy következő közösség számára.

⁵⁴ Vö. LAWRENCE, Ch., *An Investigation of the Names found in Chapter Four of the Letter to the Colossians* (unpublished, B. Theol [Hon] thesis Adelaide, South Australia: Flinders University 2005), 114. Az ókori nevek fejtegetéséről lásd: MÓCSY ANDRÁS, *A római név mint társadalomtörténeti forrás*, Akadémia Kiadó, Budapest 1985.

A gondolkodásmód és annak háttere

Pál apostol leveleiben.

Milyen szerepe lehet az értelemnek, tudásnak, gondolkodásnak a keresztyén ember életében?¹

1. Bevezetés

Fizikus és teológus hallgatóként már régóta foglalkoztat a természettudomány és a teológia, bővebben megfogalmazva a hit és a tudás kapcsolata. Ha végigtekintünk a filozófia- és teológiatörténeten, akkor láthatjuk, hogy ez mindig aktuális probléma, és azt is, hogy mindig voltak, akik elvetették, és voltak, akik túl nagyra értékelték az értelmet, így ma is.

Ezért tartom fontosnak, hogy a forráshoz visszatérve a Szentírás alapján adjunk választ arra a kérdésre, hogy milyen szerepe lehet a keresztyén ember életében az értelemnek, tudásnak, gondolkodásnak. Vizsgálódásom tárgyául Pál apostol leveleit választottam.² Ennek oka egyrészt az, hogy ő foglalkozik legtöbbet ezzel a témával, másrészt teológiai tanulmányaim során különösen megszerettem írásait.

A görög szöveg alapján összegyűjtöttem azokat a szavakat, amelyek az értelemre, tudásra, gondolkodásra vonatkoznak. Ezeket a kifejezéseket és igei környezetüket vizsgáltam a maguk kontextusában. Dolgozatom során elsősorban exegetikai, újszövetségi teológiai módszerekre hagyatkoztam, így a témából adódó dogmatikai és etikai kérdéseket csak érintőlegesen tárgyaltam. A kortörténeti és bevezetéstani kérdéseket is csak a téma szempontjából elengedhetet-

¹ Ez egyben az Evangélikus Hittudományi Egyetemen Dr. Cserháti Sándor téma-vezetésével írt szakdolgozatom címe is, amely előadásom alapjául szolgál.

² Nem térek ki arra a vitára, hogy melyik irat eredeti páli és melyik *deuteropaulinus*. Az új protestáns fordítás szerint Pálhoz tartozó leveleket páliaknak tekintem, és az ő nevével tárgyalom, hiszen véleményem szerint mindenképpen az apostolhoz kapcsolódnak és teológiailag is szorosan összetartoznak.

lentül fontos részeknél érintettem. A kérdés minden részletét azonban így is lehetetlen egy ilyen dolgozat keretein belül tárgyalni. A görög nyelvben ugyanis számtalan kifejezés található az értelem, tudás, gondolkodás leírására, és Pál leveleiben is sok fellelhető ebből. Éppen ezért, a tárgyalhatóság kedvéért szükség volt valamilyen felosztásra és súlyozásra a kifejezések között. Pusztán statisztikailag nem lehetett rangsorolni azokat, hiszen egy *hapax legomenon* is lehet hangsúlyosabb, egy gyakori kifejezésnél. Az osztályozást emiatt elsősorban a szavak jelentése alapján végeztem.

A tudást, ismeretet, és hasonló állapotleíró kifejezéseket a *gondolkodásmód háttérét leíró szavakhoz* sorolom. Ezeknek tárgyalására nem tértem ki olyan alapos-sággal, mint az ebből kiinduló, vagy efelé irányuló *gondolkodásmódot leíró szavak*éra. Utóbbiak definíciójaként a φρονέω igét vettem alapul, Rudolf Bultmann a νοῦς szó felől közelíti meg ezt a kérdést.³ Azokat tekintetem tehát a gondolkodásmódot leíró szavaknak, amelyeknek jelentésében megtalálható az értelmi és az akarati, törekvés oldal is.

Mivel a kiválasztott szavak többnyire hasonló értelműek, vagy csak árnyalatokban különböznek, ezért néhány kifejezésnél nem egyértelmű a felosztás. A két csoportot tehát megfelelő érvekkel, ha meg is lehet különböztetni, elválasztani semmiképpen sem, hiszen szorosan összetartoznak. Nem egy racionális rendszer felállítása volt a célom, hiszen Pál sem hozott létre ilyet, hanem a gyülekezet aktuális problémáira, kérdéseire kereste a választ. A racionalizálás elkerülése végett külön-külön a maguk kontextusában tárgyaltam a leveleket, feltételezett keletkezési sorrendjükben.⁴

A dolgozatom és így az előadásom váza a következő:

1. Bevezetés
2. A gondolkodásmód és annak háttére Pál apostol leveleiben
 - 2.1. Értelemmel, tudással, gondolkodással kapcsolatos szavak (háttér, gondolkodásmód)
 - 2.2. Pál leveleinek elemzése (háttér, gondolkodásmód, összefoglalás)
3. Befejezés

³ Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Koczó Pál. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 176–187.

⁴ A sorrendet a Bibliaismereti kézikönyv alapján állítottam össze, figyelembe véve Cserháti Sándor álláspontját. *Bibliaismereti kézikönyv*. Szerk. Pecsuk Ottó. Kálvin János Kiadó, Budapest, 2004. 448–449. Cserháti Sándor: *2 Korintusi-levél magyarázata 1–3. fejezet*. FÉBÉ, 2000. IV. Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele*. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1976. 17–18. Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982. 11. Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a kolossébeliekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1978. 32. Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. Luther Kiadó, Budapest, 2008. 35.

2. A gondolkodásmód és annak háttere Pál apostol leveleiben

2.1. Értellemmel, tudással, gondolkodással kapcsolatos szavak

Az értellemmel, tudással, gondolkodással kapcsolatos szavak bemutatására két táblázatot készítettem. Ezekben az indokokat mellőzve, pusztán tájékoztató jelleggel összefoglaltam a gondolkodásmód hátterét leíró (1. táblázat) és a gondolkodásmódot leíró (2. táblázat) szavakat.

1. táblázat.

A gondolkodásmód hátterét leíró szavak előfordulása Pál apostol leveleiben

Levelek Szavak	1Thessz	1Kor	2Thessz	2Kor	Gal	Fil	Kol	Filem	Ef	Róm	1Tim	Tit	2Tim	Pál	Úsz
γινώσκω	1	16	-	8	4	5	1	-	3	9	-	-	3	50	222
γνωρίζω	-	2	-	1	1	2	3	-	6	3	-	-	-	18	25
γνώσις	-	10	-	6	-	1	1	-	1	3	1	-	-	23	29
γνώμη	-	3	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-	-	5	9
γνωστός	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	15
ἐπιγινώσκω	-	4	-	5	-	-	1	-	-	1	1	-	-	12	44
ἐπίγνωσις	-	-	-	-	-	1	4	1	2	3	1	1	2	15	20
ἀγνοέω	1	4	-	3	1	-	-	-	-	6	1	-	-	16	22
ἀγνοια	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	4
ἀγνωσία	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2
οἶδα	13	25	3	16	3	6	4	1	4	16	4	2	5	102	317
σύννοιδα	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2
συνείδησις	-	8	-	3	-	-	-	-	-	3	4	1	1	20	30
συνίημι	-	-	-	1	-	-	-	-	1	2	-	-	-	4	26
σύνεσις	-	1	-	-	-	-	2	-	1	-	-	-	1	5	7
συνετός	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	4
ἀσύνετος	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	3	5
σοφία	-	17	-	1	-	-	6	-	3	1	-	-	-	28	51
σοφός	-	11	-	-	-	-	-	-	1	4	-	-	-	16	20
α σοφος	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	1
σοφίζω	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2
μωρία	-	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	5
μωρός	-	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	6	12
μωρολογία	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	1
μωραίνω	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	2	4
λογικός	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	2
Összes szó	15	114	3	45	9	15	22	3	25	57	12	5	14	339	-

A fenti táblázat a gondolkodásmód háttérét leíró szavak Pál leveleiben való előfordulásának összegzése. Az utolsó sorban, az egyes levelekben előforduló háttérrel leíró szavak számát jelöltem (Összes szó), az utolsó két oszlopban pedig azt tüntettem fel, hogy hányszor szerepelnek az egyes kifejezések Pálnál, illetve az Újszövetségben. A legtöbbször előforduló szavak számát félkövérrel jelöltem. Mindezek alapján arra lehet következtetni, hogy statisztikailag mely szavak jellemzőek Pálra.

2. táblázat.

A gondolkodásmódot leíró szavak előfordulása Pál apostol leveleiben

Levelek Szavak	1Thessz	1Kor	2Thessz	2Kor	Gal	Fil	Kol	Ef	Róm	1Tim	Tit	2Tim	Pál	Úsz
νοέω	-	-	-	-	-	-	-	2/2	1/1	1/1	-	1/1	5	14
νοῦς	-	7/7	1/1	-	-	1/1	1/1	2/2	6/5	1/1	1/1	1/1	21	24
νόημα	-	-	-	5/4	-	1/1	-	-	-	-	-	-	6	6
ἀνόητος	-	-	-	-	2/2	-	-	-	1/1	1/1	1/1	-	5	6
α νοια	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	1	2
διάνοια	-	-	-	-	-	-	1/1	2/2	-	-	-	-	3	12
κατανόεω	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	-	-	1	14
μετανόεω	-	-	-	1/1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	34
μετάνοια	-	-	-	2/2	-	-	-	-	1/1	-	-	1/1	4	22
ἀμετανόητος	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	-	-	1	1
προνοέω	-	-	-	1/1	-	-	-	-	1/1	1/0	-	-	3	3
καρδία	3/3	5/5	2/2	11/8	1/1	2/2	5/5	6/6	15/11	1/1	-	1/1	52	157
φρονέω	-	1/1	-	1/1	1/1	10/10	1/1	-	9/9	-	-	-	23	26
φρήν	-	2/2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2
φρόνημα	-	-	-	-	-	-	-	-	4/3	-	-	-	4	4
φρόνησις	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	-	-	-	1	2
φρόνιμος	-	2/2	-	1/1	-	-	-	-	2/2	-	-	-	5	14
ἀφροσύνη	-	-	-	3/3	-	-	-	-	-	-	-	-	3	4
α φρων	-	1/1	-	5/5	-	-	-	1/1	1/1	-	-	-	8	11
φροντίζω	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	1	1
σωφρονέω	-	-	-	1/1	-	-	-	-	1/1	-	1/1	-	3	6
σωφρονίζω	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	1	1
σωφρονισμός	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	1	1
σωφροσύνη	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2/2	-	-	2	3
σώφρων	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	3/3	-	4	4
σωφρόνως	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	1	1
ὑπερφρονέω	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	-	-	1	1
καταφρονέω	-	1/1	-	-	-	-	-	-	1/1	2/2	-	-	4	9
περιφρονέω	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1/1	-	-	1	1
δοκέω	-	9/9	-	3/2	5/2	1/1	-	-	-	-	-	-	18	63
δοκιμάζω	3/1	3/2	-	3/3	1/1	1/1	-	1/1	4/4	1/1	-	-	17	22

Levelek Szavak	1Thessz	1Kor	2Thessz	2Kor	Gal	Fil	Kol	Ef	Róm	1Tim	Tít	2Tim	Pál	Úsz
κρίνω	-	17/4	1/0	2/2	-	-	1/0	-	18/3	-	1/1	1/0	41	115
ἀνακρίνω	-	10/3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	10	16
διακρίνω	-	5/3	-	-	-	-	-	-	2/2	-	-	-	7	19
λογίζομαι	-	3/2	-	8/6	1/0	2/2	-	-	19/6	-	-	1/0	34	41
λογισμός	-	-	-	1/1	-	-	-	-	1/1	-	-	-	2	2
διαλογισμός	-	1/1	-	-	-	1/1	-	-	2/2	1/1	-	-	5	14
Összes szó	6	67	4	48	11	19	9	15	92	13	10	8	302	-
Sz.k.szavak	4	43	3	41	7	19	8	15	58	12	10	6	226	-

A fenti táblázat a gondolkodásmódot leíró szavak Pál leveleiben való előfordulásának összegzése (A gondolkodásmódot leíró szavak száma / a témához szorosabban kapcsolódó szavak száma). (A Filemonhoz írt levélben nincs ilyen szó, így azt nem jelöltem.) Az utolsó előtti sorba, az egyes levelekben előforduló gondolkodást leíró szavak számát (Összes szó) írtam be, az utolsó sorban pedig a gondolkodáshoz szorosabban kapcsolódó szavak számát (Sz.k. szavak) tűntettem fel. Az utolsó két oszlopban azt jelöltem, hogy hányszor szerepelnek az egyes kifejezések Pálnál, illetve az Újszövetségben. A legtöbbször előforduló szavak számát félkövérrel jelöltem. Ezek alapján arra lehet következtetni, hogy statisztikailag mely szavak jellemzőek Pálra.

2.2. Pál leveleinek elemzése

A levelek vizsgálata során számos olyan igehellyel kellett foglalkoznom, amelyek fordítási, értelmezési nehézségeket jelentenek. Ilyenkor összevetettem az angol (*New International Version* (továbbiakban NIV), *New Revised Standard Version of the Bible* (továbbiakban NRSV) és magyar (Károli, új protestáns) fordításokat és a görög alapján próbáltam megkeresni a legmegfelelőbbnek tűnőt, illetve próbáltam egyéni javaslatot tenni.

A továbbiakban néhány példát mutatok be:

a) Az új protestáns fordításban a thesszalónikaiakhoz írt első levél végén (1Thessz 5,23) az „elme” kifejezés található a görög ψυχή szó megfelelőjeként. Azért fordíthatták ezt így, mert mellette ott van a sokszor hasonló értelmű πνεῦμα szó, és nincs megfelelő szavunk a kettő megkülönböztetésére. Az angol verziók (NIV, NRSV) a „soul” azaz lélek szóval adják vissza a ψυχή értelmét, hiszen számukra ott van a „spirit” (lélek) kifejezés, amellyel fordíthatják a πνεῦμα szót. A Károli „egész való”-nak fordítja ez utóbbit, míg „lélek”-nek a ψυχή-t. Véleményem szerint ebben az esetben a πνεῦμα szót „lélek”-nek, a ψυχή-t „élet”-nek kellene fordítani.

b) Az efezusi levélben (Ef 4,23) található a következő nehezen érthető kifejezés: τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν. Az új protestáns fordítás ezt a szókapcsolatot egyszerűen szétbontja: „újuljatok meg lelketekben és elmétekben”. Az angol NIV körülírja, magyarázza a jelentését „in the attitude of your minds”. A Károli és az angol NRSV fordításokban a görögnek megfelelő forma jelenik meg. Károli: „elméteknek lelke”, NRSV „spirit of your minds”. A szavakba öntés nehézsége ellenére világos az, amiről Pál beszél. Hiszen arról van szó, amit majd később a római levélben bővebben kifejt (Róm 12,2), hogy az emberi értelemnek megújulásra van szüksége, és ezt a Lélek végzi. (vö. 1Kor 2,12-16).

c) Mivel a magyar nyelvben már nem használunk passzív alakot, vagy nagyon ritkán, ezért sokszor nehéz lefordítani a görögben olyan fontos passzívumokat. Főleg akkor, ha ezeknek teológiai jelentésük is van, hiszen *passivum divinum*ról van szó. (pl.: Róm1,20.22; 12,2)

3. Befejezés

Szakedolgozatomban nem lehetett minden részletére kiterjedően kifejtetni ezt a témát, előadásomban pedig még kevésbé. De ha erre adódna lehetőség, akkor sem lehetne Pál apostolnál egy koherens képet adni a gondolkodásról, hiszen a gyülekezeti helyzettől függően beszélt egy-egy kérdésről. Ennek ellenére a főbb irányvonalak megállapíthatóak, még ha azok nem is minden levélre egyetemesen érvényesek. Ezeket tíz pontba foglaltam össze, egy-egy íge alapján.

„Eszetekbe juttatom testoéireim az evangéliumot” (1Kor 15,1a)

Pál sokszor emlékezteti a gyülekezeteket arra, amit már megtanultak, meg tapasztaltak, hogy felelevenítse az evangéliumot, vagy azért, hogy más megvilágításban mutasson be valamit. Az általa írt dolgok sokszor feltételeznek ugyan némi értelmi képességet (vö. 2Pt 3,16), de nem erre épít, hiszen tudja, hogy az emberi értelem önmagában nem üdvözítő, az Isten evangéliuma pedig elsősorban nem értelmet, hanem hitet és engedelmisséget követel.⁵

„Miután megismertétek Istent, vagy még inkább: Isten ismert meg titeket” (Gal 4,9b)

Pál apostolnál a keresztyén gondolkodás elválaszthatatlan az ismerettől. Nála az ismeret nem elméleti, nem is gnosztikus, hanem egyrészt Isten ismeretét jelenti, másrészt ennek a gyakorlati következményeit.⁶ Isten megismerése tehát

⁵ Karner Károly: *Újszövetségi teológia (kézirat)*. Debrecen, 1991. 221.

⁶ Cserháti 2008, 590. vö. *The New Interpreter's Bible, Volume X*. Szerk. Leander E. Keck et al. Abingdon Press, Nashville, 2002. 895. *The New Interpreter's Bible, Volume XI*. Szerk. Leander E. Keck et al. Abingdon Press, Nashville, 2000. 830. Stott, John R. W.: *A Timóteus-hoz írt első levél és a Titushoz írt levél*. Ford. Juhász Ágnes. HARMAT Kiadó, Budapest,

egy életen át tartó folyamat. Istent azonban nem tudja az ember a maga értelméből kiindulva megragadni, mert Őt csakis Krisztus keresztyénél lehet megismerni a Lélek által. Nem az ember istenismerete tehát a döntő, hanem az Isten kezdeményező szeretete, emberismerete. Beszél ugyan Pál arról az istenismeretről, amire az ember pusztán az értelem használatával eljuthat, de ez nem üdvösségre, hanem menthetetlenségre vezet. Az ismeret veszélyt is rejt magában, hiszen önmagában felfuvalkodottá tesz, ha nincs meg mellette a szeretet, amely megőrizz ettől.

„Isten „bolondsága” bölcsőbb az emberek bölcsességénél” (1Kor 1,25a)

Pálnál az ismeret szoros kapcsolatban van a bölcsességgel, amelyről kétféleképpen beszél. Egyrészt Isten másrészt az ember bölcsességeként. Nem veti el az emberi bölcsességet, de leszögezi, hogy pusztán azzal nem ismerhető meg Isten, mert Ő a keresztyén igéjével akarja üdvözíteni a hívőket, ami bolondság az ember számára. Ebből következik, hogy nem az ember értelmi képességén múlik az üdvössége. Az Isten szerinti és az ember szerinti bölcsesség tehát Krisztus keresztyénél válik el egymástól.

A bölcsesség és ismeret viszonya meglepően alakul Pálnál. Nem arról beszél, hogy a magtapasztalt, megismert dolgokból kristályosodik ki a bölcsesség, hanem azt mondja, hogy Isten megismerésével olyan bölcsességre tesz szert az ember, amelyből a hétköznapiakban felhasználható felismerések következnek.⁷

„Lelkiismeretről beszélek, de nem a sajátunkról, hanem a másikéról” (1Kor 10,29a)

A lelkiismeret nem az általunk megszokott „bírói” formájában jelenik meg nála, hanem elsősorban önismeretként, önértelmezésként, amely összefügg az őszinteséggel, hittel.⁸ Vigyázni kell rá, mert könnyen beszennyeződik, és ezért képmutatásba sodorja az embert. Elsősorban azonban a másakra kell tekintettel lenni, nehogy a mi meggyőződésünk megrekesse embertársunkat a hitben.

„Bennünk pedig Krisztus értelme van” (1Kor 2,16b)

„Isten kiszolgáltatta őket az erkölcsi ítéletre képtelen gondolkodásra” (Róm 1,28b)

Pál amikor gondolkodásról beszél egyrészt az Isten gondolatairól szól, amely Krisztus értelme nélkül megközelíthetetlen az ember számára, másrészt az ember gondolkodásáról. Ezen belül külön leírja a pogány, vagy a Sátántól tévtonokkal megtévesztett, azaz Istentől elfordult emberek hiábavaló gondolkodásmódját. Ebből fakadnak a bomlasztó társadalmi bűnök. Megdöbbentő, hogy az Isten ellen szegülő embert Ő szolgáltatja ki ennek a silány gondolkodásnak.

2000. 187. Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1996. 182. kol.

⁷ vö. Cserháti 1978, 45., 98.

⁸ Cserháti 2008, 376.

„Változzatok meg értelmetek megújulásával” (Róm 12,2b)

Mivel az ember alapvetően ebben a gondolkodásmódban él, szüksége van megtérésre, hogy az értelme Isten által megváltozzon, egészen más kiindulási alapra helyeződjön. Ezzel azonban nem fejeződik be minden, sőt, ezzel kezdődik az igazi harc az egyszerre igaz és bűnös emberben.⁹ Az értelemnek ugyanis folytonos megújulásra van szüksége, mert könnyen újra esztelenné, azaz Krisztus helyett a maga eszében bízóvá válhat a már megvilágosított értelmű ember is.

„Az az indulat legyen bennetek, ami Krisztus Jézusban is megvolt” (Fil 2,5)

Pál nem riad vissza attól, hogy a bölcsesség, értelem túlbecsülése miatt felbolydult, szétszakadozó gyülekezeteket is gondolkodásra intse. Ilyenkor ugyanis nem az értelemmel van önmagában probléma, hanem az Istennel való viszsonnyal. Ezért buzdít folyton olyan gondolkodásmódra, törekvésre, megfontolt életre, amelyet Krisztus határoz meg. Itt is nagy szerepe van a szeretetnek, amely megóv a felfuvalkodottságtól, gőgtől, és alázatra inti az embert az embertársával való kapcsolatban is.

„Mindent vizsgáljátok meg: a jót tartsátok meg” (1Thessz 5,21)

Pál a közösségen belüli folytonos mérlegelésre, vizsgálódásra inti a gyülekezet tagjait. Még azokat az értékeket is megfontolás tárgyává teszi, amik a társadalom, vagy a hívó élet szempontjából megkérdőjelezhetetlennek tűnnek (pl. tisztesség, prófétálás). Nem szkepticizmusba akarja ezzel hajtani őket, hanem az Úr előtti felelős, őszinte életre.

„Önmagatokat vizsgáljátok meg! Vagy nem ismeritek fel magatokon, hogy Jézus Krisztus bennetek van?” (2Kor 13,5b)

Pálnál a statikusnak vélt állapotleíró fogalmak (tudás, ismeret, bölcsesség) is meglepően dinamikusan jelennek meg, az egész gondolkodásmódot, életvitelt meghatározva. Nem az elméleti tudás van tehát a szeme előtt, hanem a Krisztus szerint való élet, amely a keresztből kiinduló gondolkodásmódból, és az élő Úr jelenlétének tudomásulvételéből fakad.

„Gondolkozz azon, amit mondok, mert az Úr megadja majd neked, hogy mindent megérts” (2Tim 2,7)

Pál leveleiből nagyon is reális és életszerű képet kapunk az Isten dolgaival kapcsolatban az értelemről, tudásról, gondolkodásról, ami majd két évezred távlatából is alapvető útmutatást jelent számunkra. A fentiek alapján megállapítható, hogy igenis fontos a keresztyén életben a gondolkodás, azonban nem szabad abszolutizálni, hanem a helyére kell kerülnie Jézus keresztye által, az

⁹ Luther, Martin: *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1937. 381–383.

Istennel és ebből következően az emberekkel való kapcsolatban. Nem szakadhat el tehát az Úrtól és a szeretetben való gyakorlattól, mert akkor gőgös spekulációvá válik. Az értelmünk tehát Isten ajándéka, amelyet egész életünkkel együtt az Ő szolgálatába kell állítanunk, ahogy C.H. Spurgeon fogalmaz: „Istennek nincs szüksége a mi tudásunkra, de még kevésbé a tudatlanságunkra.”¹⁰

¹⁰ Spurgeon, C. H.: *1500 bölcs gondolat*. Evangéliumi Kiadó és Szent Gellért Kiadó és Nyomda, Szekszárd, 2002. 33.

Az idézés kultúrája a görög–római irodalomban és a páli hagyományban különös tekintettel az 1Kor 15,32–33 és az ApCsel 17,28 szövegére

Pál apostol és az antik irodalom kapcsolatának kicsiny, ámde fontos szelete az idézetek kérdése, mint a szellemi függés vagy általában szellemi kapcsolat legnyilvánvalóbb írásos jele és bizonyítéka. A szellemi élet gyakran modellezhető a fizikai és biológiai jelenségekkel. Ahogy sejtjeink beépítik a magunkhoz vett tápanyagot, úgy a felvett szellemi táplálék más formában, de része lesz gondolkodásunknak. Amit a „szívünk alá teszünk”, „bekebelezünk”, illetve „szívünkbe vésünk”, könnyedén átalakítja nemcsak szavainkat, hanem életünket is (vö. Péld 4,23: „Nagy gonddal őrizd a szívedet, mert hiszen belőle indul ki az élet.”) Nyilvánvaló, hogy az utalások, allúziók sem jelentéktelenek, ha az irodalmi művek között fennálló szellemi kapcsolatot fürkésszük. A közvetlen idézetek, szó szerint felelevenített mondatok vagy szövegegységek jelentősége mindazonáltal nagyobb, hiszen a szerzők ez esetben nemcsak kifejezéseket vesznek át, nem állnak meg az esetleg öntudatlan nyelvhasználat szintjén, hanem tudatosan és kifejezetten idézik egy másik szöveg részletét.

Pál apostol levelei hemzsegek a röviddel később kanonizált zsidó szent iratokra való hivatkozásoktól. Mintegy százhusz közvetlen idézetet és több mint háromszáz utalást, áthallást találunk bennük a görög nyelven olvasott zsidó Bibliára. Pál kétségtelenül használ pogány irodalmi művekből ismert szófordulatokat, utal bizonyos filozófiai eszmékre, de közvetlen idézetet kifejezetten ritkán alkalmaz. Ha az apostolnak abból a szellemi táplálékból kellett volna megélnie, amelyet a „pogány” irodalomból vett idézeteivel formált saját szellemi produktummá, kétségtelenül éhen pusztult volna. Autentikus leveleiben egyetlen alkalommal idéz pogány szerzőt (1Kor 15,33), a deuterokanonikus pasztorális levelekben pedig egyetlen másik alkalmat fedezünk fel (Tit 1,12). A híres athéni beszéd, amelyet Lukács, az Apostolok Cselekedeteinek szerzője foglalt írásba, szintén tartalmaz egy idézetet (ApCsel 17,28), sőt kifejezetten hivatkozik az athéni hallgatóság költőire, ámde nyilvánvalóan kérdéses, mennyire tartható ez,

illetve tartható-e egyáltalán Pál mondatának történeti vagy irodalomtörténeti értelemben.¹

Ha Pál és a hellenisztikus világ kapcsolatának panorámáját kizárólag az apostol pogány szerzőkre való közvetlen hivatkozása alapján készítjük el, a lista rövid és szegényes. Vizsgálata ettől függetlenül értékes lehet, már csak arra való tekintettel is, hogy az egyházatyák – ahogy arra még szeretnék visszatérni – gyakran foglalkoztak ezekkel a szöveghelyekkel. Az előre adott keretekre való tekintettel kettőt szeretnék bemutatni e három közvetlen idézet közül: kit, hogyan és miért idézett Pál apostol az 1Kor 15,33 szövegében, illetve milyen hagyományt közöl róla Lukács az ApCsel 17,28-ban.

Az idézetek tartalmi kérdései mellett felfigyelhetünk azonban egy másik, formai szempontra is. Nemcsak az a kérdés, hogy mit idéz, mire hivatkozik valaki, hanem az is, hogy milyen módon, milyen idézési technikát használva teszi ezt. Vajon felfedezhető-e valamilyen hasonlóság vagy különbség az apostol és pogány kortársai idézési módszere között? Az a mód, ahogyan Pál apostol az Írásra vagy írásokra hivatkozik, párhuzamba állítható-e egyáltalán azzal, ahogy egy korabeli görög szerző a görög irodalom nagyjait citálta? Mai étlapunkon ez a technikai kérdés köretként szerepel a fontosabb, tartalmi mellett. Kezdjük azonban éppen a körítéssel, az idézetek technikájával.

1. A görög irodalom és a páli levelek idézési technikája

A páli idézetek kutatásának német nyelvű alapműve Dietrich-Alexander Koch tollából származik.² Koch a pogány irodalommal mint a páli idézési technika párhuzamával kapcsolatban szkeptikus álláspontot képvisel. Véleménye szerint a pogány irodalom kifejezetten szabadon használta klasszikusainak, például Homérosznak vagy Platónnak az idézeteit.³ Másfelől ezek az iratok, bár fontos vallási és filozófiai értéket képviseltek, illetve a jövőendő nemzedékeknek továbbadandó tudás lényegét jelentették, nem voltak olyan jelentősek, mint „az Írás” a zsidó, később pedig a keresztény hagyományban. E jelentős különbségek ismeretében Koch úgy látja, Pál zsidó Bibliából vett idézeteire vonatkozóan nincs jelentősége annak, hogy pogány környezete hogyan és mit idézett írásaiban.

¹ Már ALEXANDRIAI KELEMEN *Sztrómata* 1.59.2–4; 1.91.1,4–5 jelzi, hogy a felsorolt helyeken pogány szerzőre hivatkozik az Újszövetség.

² D.-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Beiträge zur historischen Theologie 69; Tübingen 1986).

³ D.-A. KOCH, *Schrift*, 190.

Christopher D. Stanley néhány évvel később írott monográfiájában megkérdőjelezte Koch álláspontját.⁴ Stanley fontosnak tartja, hogy a bibliai, közelebbről páli idézetek technikáját a korabeli nem zsidó irodalommal is összehasonlítsa. A homéroszi művek az ókor leggyakrabban idézett korpuszát alkották. Szöveggyományuk egy ideig viszonylag bizonytalan volt, az alexandriai könyvtár megalapításával azonban elindult egy olyan folyamat, amelyben a klasszikus görög művek szövege állandósult. A Kr. e. II. sz. végére Zenodotosz, majd Aristarchosz elkészítették a homéroszi eposzok általánosan elfogadott szövegét.⁵ A homéroszi eposzok világa megelőzte és mintegy meg is alapozta az antik társadalmat, sőt isteni kinyilatkoztatást láttak bennük, amelyet csak megfelelő, gyakran allegorizáló exegézissel szabadott feltárni, közismertségüket pedig a szöveg átadásán túl az antik iskolák is biztosították. Stanley ezért úgy véli, hogy érdemes összehasonlítani idézésük módját azzal, ahogy Pál a bibliai iratokra hivatkozik.

Stanley Strabón Geographiájának részletét (1.1–1.2), Longinosz, Herakleitosz egy-egy művét⁶, illetve Plutarchosz két esszéjét⁷ vizsgálja meg. Összességében úgy látja, hogy a késő hellenista időszakban a szerzők tekintélyeik pontos idézésére töreksenek. Ha eltérnek eredeti szövegüktől, az inkább szándékos változtatás, nem pedig az emlékezet hibája. A szövegeket nagyrészt meg kellett tanulniuk gyermekkoruktól fogva, a vizsgált művekben mégis inkább úgy tűnik, hogy írásos szöveget használtak – hol a homéroszi eposzok „standard” változatát, hol valamely más változatot. Bár használnak bevezető formulákat, amelyekkel az idézett szöveget bekapcsolják jelenlegi összefüggésébe, nagyon gyakran el is hagyják ezeket. Ilyenkor vagy saját, alkalmasszerű fordulattal jelzik, hogy idézet következik, vagy a szöveg metruma, stilisztikai jellegzetességei, illetve egészében véve ismert mivolta kell, hogy segítse az olvasót az átvett mondatok azonosításában.

Idézésük technikája nagyban hasonlít ahhoz, ami Pálnál megfigyelhető. A vizsgált szakaszokban Plutarchosz költészettel foglalkozó esszéjében idézeteinek csupán 6 százalékát változtatja meg, a „Vigasztalásban” viszont 52 százalék ugyanez az arány. A változtatás leggyakrabban egyes szavak vagy sorok kiha-

⁴ C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 69; Cambridge 1992), itt főként 269kk.

⁵ ZENODOTOSZ (Kr. e. 323–260) alexandriai könyvtáros, aki Efezusból származott. A szövegkritika atyja. Szamotrákiai ARISTARCHOSZ (Kr. e. 222–150) szintén alexandriai könyvtáros, a homéroszi költemények további gondozója.

⁶ LONGINOSZ, *Peri hüpszousz*, a Kr. e. I. századból. Az esztétikai jellegű mű az ókortól fogva jelentős hatású, tényleges szerzőjének személye máig vitatott – a szerzőt ezért gyakran Pszeudo-Longinoszként is említik. HERAKLEITOSZ Grammatikosnak a „Homéroszi problémákról” írt művéről van szó az I. századból.

⁷ PLUTARCHOSZ, *Quomodo adolescens poetas audire debeat; Consolatio ad Apollonium* – hagyományosan a *Moralia* 2., illetve 10. részleteként jelennek meg.

gyásában áll, amelyek feleslegesnek vagy károsnak tűntek a szerző által hangsúlyozandó gondolatra tekintve. Elhagyják tehát azokat az elbeszélő elemeket, amelyek olvasóik figyelmét elterelhették volna a számukra lényegestől. A szerzők ritkán adnak hozzá valamit is idézett szövegükhöz, szórendjét sem változtatják meg. Előfordul, hogy Pálhoz hasonlóan összetett idézeteket alkalmaznak, tehát szándékosan összevonnak több, különböző helyről származó idézetet, és azokat egyetlen szöveggént építik be saját mondandójukba. Stanley következtetése szerint Pál osztozott a görög világ idézési szokásaiban, bár bizonytalan, hogy ezt közvetlenül a pogányságtól tanulta, vagy zsidó közvetítéssel sajátította el.

Hogyan értékeljük az elmondottakat? Stanley fejtegetései a homéroszi eposzok és az Írás szerepének összehasonlíthatóságáról egy ponton megbicsaklanak. Az általa megvizsgált szövegek nagyobb részében távolról sincs olyan *kizárólagos* jelentősége a homéroszi szövegeknek, mint amilyen az Írásé a páli levelekben. Egyedül Herakleitosz idézi kizárólag Homéroszt, ámde itt kifejezetten a homéroszi művek értelmezésével, sőt védelmezésével van dolgunk, egyfajta irodalomkritikai munkával. Strabón művének 115 idézete közül 105 származik Homérosztól, Longinosznál 16 homéroszi szöveget találunk az összesen 115-ből, Plutarchosz két művében pedig 103/193 és 19/99 az arány.⁸

Az mindenesetre tény, hogy az idézés technikája mindkét esetben, tehát Pál és a pogány irodalom esetében is finom, tekintettel van az eredeti szövegre, amelyet legalább lényegében ismertként feltételez hallgatósága körében is. Pál apostol mintegy középuton áll idézetei bevezetése tekintetében: ismeri a görög szerzők szabad bevezetését, az idézett szöveg saját szavakkal való előkészítését, de ismeri és alkalmazza a Qumránban dokumentált formulával való bevezetést is („megíratott”). Idézett szövegét az eseteknek mintegy 60 százalékában megváltoztatta, ezzel korának irodalmi konvenciói szerint az elfogadható mérték határán járt: Plutarchosz egyik művét vizsgálva Stanley 52, míg a Damaszkuszi dokumentum esetében 58 százalék arányt állapít meg.⁹

A hasonló technika tekintetében következtetéseink az általánosságok körében maradnak: a páli idézési technika és a görög-római módozat közti hasonlóság kimutatható, de eredete közelebből nehezen határozható meg. Tény, hogy talán hallgatóságára, leveleinek tárgyára való tekintettel, vagy egyszerűen pogány iskoláztatásának hiánya miatt Pál sohasem idézi Homéroszt és a görög irodalom többségét – amit ezzel szemben nem mulaszt el Josephusz Flaviusz vagy Philón.

⁸ Stanley Herakleitosz mellett Krateszt említi, mint aki szinte vallásos tisztelettel viseltetett Homérosz és irodalmi munkássága iránt. Malloszi KRATESZ (kb. Kr. e. III–II. sz.) irodalmár volt, aki Homérosz műveihez 9 könyvből álló allegorikus kommentárt készített. Úgy vélte, hogy a homéroszi művekben átfogó természettudományos és filozófiai világmagyarázatot kell keresni.

⁹ C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture*, 348.

2. Pogány szerzők idézetei a páli irodalomban

Pál irodalmi függése jóval kisebb a görög-római irodalomtól, mint amilyen a hétköznapi érintkezés által vagy a levelek címzettjein keresztül megismert görög-római műveltség hatása leveleiben. Ahogy már említettük, egyedül az 1Kor 15,33 szövegében idéz közvetlenül egy pogány szerzőt. A következőkben ezt az idézetet és szövegkörnyezetét, illetve a vele kapcsolatos kérdéseket szeretném ismertetni. Ezután kitekintésként Pál athéni beszédének részletével kapcsolatban (ApCsel 17,28) szeretnék néhány megjegyzést tenni.

2.1. 1Kor 15,33

Az első korintusi levél 15. fejezetében a 15,29–34 a 15,12–19 témájához és hangneméhez tér vissza.¹⁰ A fejezet kezdetén Pál apostol Krisztus feltámadását mint az átadott hit lényegét mutatta be (15,1–11), ezután a hívek feltámadásának tételét igazolja egy ellenvetésre válaszolva, a beszédhelyzetnek megfelelő, diatribászerűen érvelő, vitatkozó módszerrel (15,12–19). A 15,20–28 a Krisztus és a hívek feltámadása közti kapcsolatot tisztázza, majd a 15,29–34 ismét vitabeszéd formájában feddésben részesíti a levél címzettjeit.¹¹ Jellemzője az *argumentatio ad hominem*, a szövegkörnyezethez és hallgatósághoz igazított érvelés. Pál újra azokhoz fordul, akik a közösségen belül tagadják a feltámadást, és őket igyekszik minden lehetséges módon jobb belátásra bírni.

Érdekes, hogy a 15,32, amely a vizsgált 33. verset megelőzi, közvetlen idézet a LXX Iz 22,13 szerint: „együnk, igyunk, holnap úgyis meghalunk” – εἰ νεκροὶ οὐκ ἐσθίονται, Φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριοι γὰρ ἀποθνήσκομεν. A páli kitétel formailag *permissio*, ironikus példa, amely szabadon hagyja az olvasót, ugyanakkor a jóra int. Pál hasonló értelemben sok más pogány szerzőt is választhatott volna, akik a lakmározás mellett szexuális élvezetek hajszolására biztattak, akár szembenézve a halállal is.¹²

A szakasz összességében teljesen megfelel a páli levelek stílusának: Pál önmagával, saját sorsával példálózik, szónoki kérdések után az olvasókat figyelmeztető felszólításokat, intéseket fogalmaz meg. Saját küldetését azért hozza például, mert abban a feltámadás reményét látja. Ha lemondana a feltámadás reményéről, akkor semmi értelme sem volna igyekezetének. Akkor valóban igaz lenne, hogy a halál minden erkölcsi igyekezetet feleslegessé tesz, sőt az ember

¹⁰ A szakaszhoz, különösen a pogány irodalommal való összehasonlításához és ennek példáihoz ld. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1–16,24)* (EKK VII/4; Düsseldorf Neukirchen-Vluyn 2001) 231–251 (hatástörténetéhez 251–266).

¹¹ A befejező feddés emlékeztet az 1Kor 6,5-re.

¹² A Bibliában hasonló témát vet fel Bölcs 2,5–9; Préd 8,15; 9,7–10; 11,9.

még ki is hívja maga ellen a halált, amellyel dacolva az élet fenségét hirdeti. Saját sorsának ilyenén középpontba állítása után két felszólítással vezeti be a 33. és 34. verset, amelyeket egy-egy kijelentés követ. Ezek közül az első egy rövid, szentenciaszerű bölcsesség: „a gonosz beszéd megrontja a jó erkölcsöt” – Φθείρουσιν ἡθη χρηστὰ ὁμιλίας κακαί.

Ez a rövid mondat az egyetlen pogány szerzőtől való idézet a páli levéltudományban. Ez is olyan mondat, amely a hellenista világban általánosan ismert bölcsességet, emberi megfigyelést fogalmaz meg. Idézet-jellegét az életbölcsességet megfogalmazó jelleg, illetve a jambikus ritmus adja, amely kiemeli a szövegkörnyezetből. A megelőző mondatban az Izajástól vett idézet is bevezetés nélkül illeszkedik a szövegbe, de ezt is tartalma és közmondásszerű mivolta emeli ki környezetéből.

Mit jelent ez a mondat pontosan? A *homiliai* kifejezés nemcsak beszélgetést, hanem általában kapcsolatot is jelent. Az értelmezők egyik része a közelebbi szövegösszefüggést tekinti irányadónak, amely a 32. versben – főként pogány párhuzamok alapján¹³ – a szexuális élvezetek hajszolásának témáját véli felfedezni, és úgy látja, hogy a *homiliai* nem csupán beszédet, hanem a pogány, szabad erkölcsű környezettel való érintkezés tilalmát jelenti, ahogy az már a 6,12–20 esetében megfigyelhető volt. A test és a feltámadás kérdése, a feltámadás hite és az erkölcsiség közelebbi meghatározása kétségtelenül fontos témája az első korintusi levélnek. Mások a *homiliai kakai* kifejezésben a feltámadást tagadó beszédet látnak. A közösség tagjai befolyásolják egymást hitükben, a 32. versben idézett abszurd felszólítást („együnk, igyunk...”) mintegy komolyan veszik, erkölcsi permisszivizmusba esnek.

Kétségtelen, hogy a 34. vers felszólítása és kijelentése („Némelyek ugyanis nem ismerik az Istent.”) abba az irányba mutat, hogy Pál szeme előtt a korintusi közösségben ténylegesen előforduló hibák lebegtek. Amit pedig erről tudunk, az főként a házasságra és nemi életre vonatkozó eltérélyedés (vö. 1Kor 5–6). Egyes kutatók úgy vélik, hogy a pogány idézet eredeti összefüggése is szexuális tematikájú.¹⁴

¹³ Példákat ld. Neuer Wettstein. *Texte zum Neuen Testament aus Judentum und Hellenismus II Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse* Hg. von G. STRECKER, U. SCHNELLE, unter Mitarbeit von G. SEELIG (Berlin New York 1996), 400.

¹⁴ B. W. WINTER, *After Paul has Left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, Eerdmans MI 2001) 98–100; A. J. MALHERBE, *Paul and the Popular Philosophers* (Augsburg Fortress 2006) 78–79. A szakasz ókori értelmezéstörténete is ismeri az intést, hogy férfiak és nők kerüljék a felesleges beszédet: fenntartásait hangoztatja TERTULLIANUSZ *Ad Uxorem* 1,8,4k; NAGY SZENT GERGELY *Ep.* 9, az asszonyi beszédéről; JEROMOS *Ep.* 130,18 általában a férfiak és nők beszélgetése ellen.

Vitatott azonban, hogy pontosan honnan is származik ez a ritmikus sor.¹⁵ Az egyháztörténész Eusebiosz és a bibliai idézetekkel foglalkozó Euthaliosz¹⁶ Menandrosznak tulajdonították.¹⁷ Szókratész egyháztörténetében ellenben Euripideszre gondolt, mint az idézet szerzőjére.¹⁸ Valószínű, hogy a görög költő és filozófus megszólaltatása elfogadhatóbb volt számára, mint egy komédiaíróé. Egyesek úgy vélik, hogy Euripidesz mondását átvette Menandrosz, aki tovább népszerűsítette azt. Az euripidészi szerzősége utaló későbbi kutatások és állítások mindeddig nem hoztak meggyőző eredményt.¹⁹

Azt viszont, hogy idézetünk Menandrosz *Thais* című komédiájából származna, csupán egy újszövetségi kézirat lapszéli jegyzete állítja, amelyről elsőként Henricus Stephanus (Henri Éstienne) tudósít 1569-ben, *Comicorum Graecum Sententiae* c. művében. Stephanus ugyan „igen réginek” nevezi a mára elveszett kéziratot, ezt a megállapítását azonban ma széleskörű kétely övezi.²⁰

Összességében azt kell mondanunk, hogy az 1Kor 15,33-ban olvasható idézet eredetének pontos meghatározása máig nehéz feladat, amelyben az idézet tartalmán kívül egyelőre a korai egyházi hagyomány utalásaira vagyunk utalva. A bizonytalan forrásmeghatározás arra is figyelmeztet, hogy a szöveg a maga korában sem lehetett túlságosan ismert, jól meghatározott irodalmi alkotás. Könnyen feltételezhető, hogy Pál apostol is csupán hallomásból ismerte, nem olvasta. Amikor pedig felhasználta ezt a sort levelében, talán nem is volt tudatában, hogy irodalmi művet, pogány tragédiát idéz. Inkább arra gondolhatott, hogy a pogányok körében is elterjedt, közmondásszerű igazságot hangsúlyoz, amely a pogányság erkölcsi felfogásától még kevésbé eltávolodott korintusiakat mintegy „saját fegyverükkel” győzi meg, s győzi le – eltántorítva őket eddigi

¹⁵ Vö.: Neuer Wettstein, 400; D.-A. KOCH, *Schrift*, 42–45; R. RENEHAN, „Classical Greek Quotations in the New Testament”, In: *The Heritage of the Early Church: Essays in Honour of G. V. Florensky I.* (Roma 1973) 17–46.

¹⁶ Euthaliosz alexandriai diakónus, később Sulca püspöke a Kr. u. IV. vagy V. században. Művei közé sorolják az Újszövetség levélirodalmának részekre osztását, egy Szent Pál életéről írt művet, illetve az újszövetségi művekben található bibliai és nem bibliai idézetek felsorolását. Műveit ld.: PG 85.

¹⁷ KOCH, CAF III 62 szerint *Thais* Fr. 218.

¹⁸ SZÓKRATÉSZ, *Hist. Eccl.* 3,16 (PG 67, 424): Euripidesztől (Fr. 1024, TGF 687).

¹⁹ Vö.: D.-A. KOCH, *Schrift*, 43, 41. lábjegyzet: GRENFELL-HUNT publikálta azt a papi ruszt, amelyen valószínűleg görög tragédiákból készített antológiát olvashatunk (Hibeh 7. sz. papirusz). 10–22. sorai Euripidész Elektrájából tartalmaznak részletet, majd a 94. sorban *fi theirousin éth* olvasható, amelyet a szöveg kiadói az 1Kor 15,33-nak megfelelően kiegészítettek. Az adatok, amelyekre az euripidészi szerzőség állítását alapozzák, így meglehetősen bizonytalanok, számos feltételezést tesznek szükségessé.

²⁰ D.-A. KOCH, *Schrift*, 44–45.

szokásaiktól. Ha mindez igaz, akkor azt kell mondanunk, hogy Pál a szó sajátos értelmében nem Menandroszt (vagy akár Euripideszt) idézi, hanem idézi azt a sokak számára ismert pogány véleményt, amelyet valaki korábban könnyen megjegyezhető formába öntött, és ezzel népszerűvé tett.

2.2. ApCsel 17,28

Valamivel világosabb a helyzet az ApCsel 17,28 esetében. Az areopáguszi beszédet mai formájában az ApCsel szerzőjének kell tulajdonítanunk, aki arra törekedett, hogy misszionáló ténykedése közben mutassa be Pál apostolt. Ennek a misszionáló törekvésnek része volt, hogy beszédében nemcsak az „ismeretlen istenről” szólt, hanem kifejezetten a (pogány) hallgatóság költőire is hivatkozott, mégpedig a 28. vers Aratosztól²¹ vett idézetével: Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμεν – „mi is az ő nemzetségéből valók vagyunk.”²²

A 28. vers híres kezdete is „idézetgyanús”. „Benne élünk, mozgunk és vagyunk”, mondja a szöveg Istenről. Nehezen elképzelhető, hogy Lukács magától ilyen sztoikus ízü mondatot fogalmazott volna meg.²³ Egyesek arra gondoltak, hogy Epimenidesztől származhatott, mások Platónra vezették vissza.²⁴ Tény, hogy igazolható írásos adat nincs ezzel kapcsolatban, valószínűleg itt is hallo-másból megismert fordulatról van szó.

Az idézet Aratosz *Phainomena* c. művének 5. részéből való. A *Phainomena* a sztoikus panteizmusra épül. A szöveg az előszóhoz tartozik, amelyben Aratosz Zeust dicséri. Zeus úgy jelenik meg, mint az egész emberiség főistene. Pál ezzel szemben az ismeretlen istenről beszél, akinek tényleges vonásait a zsidó teremtetőtől kölcsönzi. Isten teremtő aktusára gondol, amellyel az embert saját kép-

²¹ ARATOS (Kr. e. 310–245), görög költő, akinek legismertebb művét, a *Phainomenát* Cicero fordította és népszerűsítette latin nyelven.

²² A szakaszhoz ld. R. FABER, „The Apostle and the Poet: Paul and Aratus”, eredetileg in: *Clarion* 42 (1993), az interneten ld.: <http://spindleworks.com/library/rfaber/aratus.htm> (letöltve 2009. november 13.).

²³ A „benne élünk” kifejezés hátterében a Zeusz név etimológiája állhat, amelyben P. W. VAN DER HORST, *Aelius Aristides and the New Testament* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 6; Leiden 1980) 39. a *Día* és *diá* (*aítiosz*), illetve *Zén* és *zéén* (*zóé*) szavak összekapcsolódását látja. Aeliusz Arisztidesz 43,23 írja: *Zeúsz ... zóész ... esztín aítiosz*. A 17,28 tényleges idézetéhez is hasonlít az a gondolat, amelyet ennél az ókori szerzőnél találunk (43,16): az ember *ek tou autou genousz*, mint az istenek. Publius Aelius ARISTIDES Kr. u. 117–180, Hadrianiban, Mysiában született, majd Szmírnában római polgárjogot szerzett.

²⁴ Vö. ehhez és a következőkhöz: G. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte* 9,1–28,31 (HThKNT; Freiburg 1982) 241.

mására teremtette,²⁵ s amellyel az embernek sajátos hivatást adott, sőt személyes keresésére buzdította – ahogy azt a 24–27. versekben olvassuk. Az egyházatyák igyekeztek is kifejtetni, hogy Pál ugyan felfedezett valami igazságot a pogány szerző szavaiban, de nem akarta egészében elfogadni azt, amit írtak és tanítottak.²⁶

Feltételezhető az is, hogy nem véletlen a beszéd „egyes költőitek” kitétele – ὡς καὶ τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν. Egyfelől szónoki általánosítással van dolgunk, azaz a beszélő igényével, hogy hallgatóságának egységes véleményt tulajdonítson, ezzel is növelve mondandója jelentőségét. Másfelől vannak, akik konkrét szerzőre és műre gondolnak, mint például Kleanthesz Zeusz-himnusza.²⁷

Úgy tűnik, az ApCsel szerzője mindent megtett azért, hogy Pál apostolt a pogány kultúra ismerőjének színében tüntesse fel. Olyan beszédfordulatokat alkalmazott, amelyek nem nélkülözték a sztoikus gondolkodás elemeit. Ha bizonytalan is, hogy szerkesztett beszéde mennyire tükrözi Pál tényleges igehirdetését, tény, hogy néhány évtizeddel később még hatásosan mutatta be Pált a görög világ ismerőjeként, amelyet megszólított és amellyel párbeszédet kezdeményezett. Igaz, az athéniek elutasítóan reagáltak. Meggyőzésükhöz még az ilyen jóindulatú retorika is kevésnek bizonyult.

3. A „pogány” idézetek értékelése

Nemrég tanulmány jelent meg arról, hogy a Pál személyével kapcsolatba hozható pogány idézetek pontosabban milyen háttérre is vezethetők vissza.²⁸ Vadim Wittkowsky véleményének lényege, hogy azok a pogány idézetek, amelyek a lukácsi, illetve páli irodalomban megtalálhatóak, nem közvetlenül a pogány irodalomból, hanem zsidó kulturális közvetítéssel kerültek az újszövetségi irodalomba. Háttérük valójában nem az újszövetség szerzőinek görög–római is-

²⁵ Ld. ehhez és a következőkhöz C. GNILKA, *Prudentiana II. Exegetica* (München 2003) 40.

²⁶ JEROMOS figyelmeztet az ApCsel 17,28-cal kapcsolatban, hogy az antik szerzők nem mindent mondtak helyesen: *In Eph.* III 5, 14: PL 26,558B; *In Tit* 1,12kk PL 26, 606/608. Vö. C. GNILKA, *Prudentiana II*, 39.

²⁷ Vö. C. GNILKA, *Prudentiana II*, 40, 17. lábjegyzet. Ld. ehhez: J. C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary* (Studies and Texts in Antiquity and Christianity 33; Tübingen 2005).

²⁸ V. WITTKOWSKY, „Pagane’ Zitate im Neuen Testament”, *NovT* 51 (2009) 107–126.

kolázottsága, hanem a pogányokkal szembeni zsidó polémia, amely a hellenista korban az istenismeret témájára összpontosított.²⁹

Wittkowsky az Újszövetség szövegét illetően az ApCsel 17-ben, 1Kor 15,34-ben és Tit 1,16-ban szereplő istenismeret motívumára, illetve a *mé planaszthe* formulát követő idézetekre vagy legalábbis vers-töredékekre és azok szövegkörnyezetére (1Kor 6,9; 15,33; Gal 6,7; Jak 1,16) építi érvelését. A korabeli irodalomból vett legerősebb érve, hogy az ApCsel 17,28-ban szereplő idézetet hasonló összefüggésben már Arisztobulosz is használta – igaz, ezt is csupán közvetve, Euszebiosztól tudjuk (Praep. Ev. 13.12.7). Wittkowsky úgy gondolja, hogy az areopáguszi beszéd a pogányokat nagyon is „pogánynak” kívánja feltüntetni, akikből végül is hiányzik Isten valódi ismerete. Véleménye szerint Pál mint zsidó apologéta jelenik meg, aki nem annyira megdicsérni és ezáltal meggyőzni kívánja az athéni bölcseket, inkább polemikus éllel folytatja a megelőző korok pogányokkal folytatott dialógusát.

Az elgondolás megfontolandó, de a külső érvek még meglehetősen hiányosak. A szerző az ApCsel 17 háttérében feltételez egy Pszeudo-Epimenidesz ódát, amelyet valószínűleg zsidó körök szereztek.³⁰ De milyen bizonyító ereje van egy feltételezett óda valószínű zsidó eredetének? A *mé planaszthe* formula után következő idézetek (vagy valaha volt idézetek romlott változatai, amelyeknek valójában zsidó szerzői görögös jelleget akartak kölcsönözni) szintén a pusztá feltételezések világába visznek. Ráadásul az 1Kor, Gal, Jak és Tit esetében a görögökkel szembeni polémia nem is igen segít a szöveg megértésében, hiszen a szövegösszefüggéssel vajmi kevés kapcsolata van.

A szerző által adott kép ilyenformán homályos marad. Fentebb említett végkövetkeztetése mégis megfelel annak az összképnek, amelyet a páli irodalom idézeteinek általános vizsgálata alapján nyertünk, s amely a „páli pogány idézetekben” alapvetően nem lát többet, mint Pál hellenista zsidó műveltségének retorikai alkalmazását.

²⁹ V. WITTKOWSKY, „'Pagane' Zitate”, 123: „So sind die 'paganen' Zitate im Grunde genommen Anspielungen auf diesen wohlbekannten frühjüdischen Diskurs, als dessen Fortsetzer sich die urchristlichen Prediger und Schriftsteller verstehen.” Wittkowsky M. HENGEL, „Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung”, in: *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109; Tübingen 1999) 202-t idézi: „Was an 'paganen Einflüssen' im Urchristentum vermutet wurde, kann durchweg auf jüdische Vermittlung zurückgehen. Nirgendwo läßt sich eine direkte bleibende Beeinflussung durch heidnische Kulte oder nichtjüdisches Denken nachweisen.”

³⁰ DIOGENESZ LAERTIOSZ leírása szerint (1.110–111) Epimenidész Athénba látogatott. Wittkowsky az elbeszélés struktúráját, Epimenidész és Pál szerepét párhuzamosnak látja (az athéni kultusz megtisztítása), és azt állítja, hogy a párhuzam Lukács részéről szándékos. Erre alapozza a 17,25 és 17,28a versekben esetleg akár idézett óda feltételezését.

4. Összegzés

Pál apostol leveleiben és a rá vonatkozó újszövetségi hagyományban csupán kisszámú közvetlen idézet található, amelyeket az antik irodalomból vett át. Az idézetek eredete és eredeti szövegösszefüggése nehezen határozható meg. Olyan mondásokról van szó, amelyek alaposabb irodalmi ismeretek nélkül, a köznyelv és közgondolkodás részeként is elsajátíthatók voltak. Nem szerepelnek azok a filozófiai és irodalmi művek, amelyek közvetlen tekintélynek számítottak az antikvitásban, ezzel szemben igen gyakori a zsidó Biblia iratainak közvetlen idézése, vagy a rájuk való utalás, illetve nyelvezetük használata.

A pogány irodalmi művek és a páli levelek idézési technikája ugyanakkor számos tekintetben azonos vonásokat hordoz. Az idézetek módszertani vizsgálata világosan mutatja a páli levelek és az antik irodalom konvencióinak lényegi azonosságát. A tekintélyként kiválasztott művet Pál lényegében ugyanúgy használja – ugyanúgy tiszteli szövegszerű épségének megőrzésével, illetve saját mondandójának megfelelő apróbb átalakításával –, mint filozófus és irodalmár kortársai tették.

Az elmondottakra építve úgy vélem, a páli levelek pogány idézeteit két szinten értékelhetjük. Pál apostolt egyfelől kora hellenizált zsidó közössége szellemi örökösének, másfelől a pogány világgal személyesen is találkozó misszionáriusnak kell tartanunk. Az első szempont magyarázza meg Pál tényleges ismereteit, ugyanakkor a pogány világ felé való alapvető nyitottságát, sőt a pogány világgal megfeleltethető irodalmi stratégiáit. Pál és a pogány irodalom kapcsolata ezen a szinten nem közvetlen, hanem szűkebb szellemi otthona, a zsidó közösség által közvetített. A zsidóság története a Kr. e. III. századtól fogva olyan váltakozó kimenetelű harcként és párbeszédként határozható meg, amelyet a hellenizmussal szemben folytatott. A zsidóság irodalma és irodalmi felfogása e korban jelentős átalakuláson megy át. Egyre kevésbé tekinthető a keleti gondolkodás kizárólagos részének. Josephusz Flaviusz és Philón a zsidó hagyományokat kívánta párhuzamba állítani a görög filozófusok alkotásaival, Pál pedig lényegében a zsidó Bibliára hivatkozva építi ki tanrendszerét. A párhuzamosan fejlődő gondolatrendszerek ugyanakkor számos esetben egymásra tekintenek és egymástól tanulnak, így számos megfelelés alakul ki közöttük.

Ami Pál személyes hozzáállását és misszionáló stratégiáját illeti, elmondható, hogy helytelen volna mindezt kizárólag az általa használt közvetlen idézetek alapján megítélni. Kétségtelen, hogy a zsidó Bibliától is számos esetben függ olyan összefüggésben is, ahol közvetlen idézetet egyáltalán nem alkalmaz. Így pl. a filippiekhez írt levelében, amelyben egyetlen idézet sem található, ugyan-

akkor számos ponton tükrözi biblikus gondolkodásmódját.³¹ Hasonlóképpen az is nyilvánvaló, hogy a misszionárius Pál alkalmanként támaszkodik a nem zsidó gondolkodás elemire akkor is, amikor közvetlenül nem idézi annak írásait. Leveleiben feltűnnek pl. sztoikus szerzőknél megtalálható mondások, így pl. az 1Kor 6,12–20 szentenciái a szabadság és hatalom összefüggéséről, vagy röviddel később az 1Kor 7,17–24 fejtegetései a keresztény ember életállapotáról és a benne megnyilvánuló belső szabadságról. A közvetlen idézetek alacsony száma, jellemzően közmondásszerű formája, illetve a szabadsággal kapcsolatos mondások helye a korintusi közösséggel folytatott vitában mind arra utal, hogy használatuk inkább tulajdonítható Pál és vitapartnerei eszmecseréjének vagy az apostol általános műveltségének, mint a téma előzetes, alapos tanulmányozásának. Pál apostol pozitív értelemben nem kívánt pogány szerzők tekintélyére alapozni. Csak kivételes retorikai szándék vezette arra, hogy pogány szerzők mondásait idézze.

5. Kitekintés: a patrisztikus kor reflexiója

Aki Wittkowskyval azt állítja, hogy Pál – vagy szellemi elődei – szándékosan utánozták a görög írókat, hogy azután megszegyénítsék őket, kissé nyakatekert érvelést használ, de mindenképp meg kell állapítania, hogy a puska fordítva sült el. Az egyházatyák ugyanis éppen ezekkel a versekkel kapcsolatban fejtik majd ki legvilágosabban, ami *számukra* már valódi problémát jelentett: a pogány és a keresztény világ kapcsolatát, közelebbről a kinyilatkoztatás és az emberi tudás viszonyát.³²

Órigenész a Kivonulás könyvéhez fűzött magyarázatában úgy értelmezi az egyiptomi kincsek menekülő zsidók általi elrablását (ld. Kiv 3,22; 11,2; 12,35k), hogy amit addig az egyiptomiak helytelenül használtak, az most jó kezekbe került. A keresztények viszont, folytatja az ókeresztény teológus, a pogányok tudását használják fel helyesen, amikor kiválva közülük átvesznek valamit tu-

³¹ Vö.: M. SILVA, „Old Testament in Paul”, in G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN, D. G. REID, *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove, Illinois, Leicester 1993) 630–642, itt 634–635.

³² Az 1Kor 15,33 értelmezéstörténetében egyfelől hivatkoznak rá, mint a pogányoktól való tanulás pozitív példájára, másfelől a rossz befolyástól való elzárkózásra intenek, tartalmának megfelelően. Pozitív értelmezést ad ALEXANDRIAI KELEMEN *Sztróm.* 1,59,4; ÓRIGENÉSZ *Hom in Lev.* 5,7 (GCS 29, 347); *Hom in Lk* 31 (Fontes 4.2, 314k); ATHANASZIOSZ *Ep de Synod.* 39 (PG 26,761). Az ember a jóra is befolyásolható, említi végül a rossz befolyástól való óvás mellett KRIZOSZTOMOSZ *Hom 2Tessz* (TKV 1,450); ÓRIGENÉSZ *Hom in Ez* 8,1 (GCS 33, 400k).

dásukból (*Epist. Ad Greg. 2*; PG 11,89).³³ Szent Jeromos is úgy érezte, meg kell védenie gyakorlatát, hogy pogány szerzőket idéz, ezért 70. levelében az átvett tudás megtisztításáról beszél. Szent Ágoston a Kivonulás könyvének említett elbeszélésével kapcsolatban nyíltan hirdeti, hogy egyedül Istentől jön minden igazság, ezért nincs ellentmondás a pogányok igaz állításai és Isten kinyilatkoztatott tényei között, csak helyesen kell felhasználni mindazt, amit Isten ad (*De Doctrina Christiana* II 40, 60k).

Az eddig elmondottak fényében az egyházatyák talán túlértékelték a páli levelekben található néhány idézet súlyát. Pál tudatos döntését feltételezték, hiszen nála sokkal mélyebben ismerték a görög-római irodalmat. Valójában minőt kerestek és találtak benne, paradigmát ahhoz, hogyan viszonyuljanak a környező világ értékeihez. Az Ószövetségből átvett számtalan idézetet nem tartották idegennek az Újszövetségtől, belső egységben látták a kettőt, a kinyilatkoztatás egészében. Isten kinyilatkoztatott szavát azonban képesek voltak elhelyezni a tőle eredő igazság tágabb összefüggésében, és így sikerült legyőzniük az antik irodalommal kapcsolatos ellenállást. Megfontolt igenjük, amelyet a világ értékeinek használatára mondtak, végső soron Pál magatartását követi (1Kor 6,12; 1Tessz 5,21): „Minden szabad nekem, de nem minden használ.” „Vizsgáljatok meg mindent, a jót tartsátok meg.”

³³ Vö.: C. GNILKA, *Prudentiana II. Exegetica* (München 2003) 41–42.

Szent Pál apostol Rómaiakhoz írt levelének antik római háttere

Dolgozatunkat, amelyben kísérletet teszünk a Római levél kortörténeti olvasatára, természetesen a kutatástörténet áttekintésével kezdtük. Vizsgálatunk rávilágított a levéllel kapcsolatos exegetikai irodalom alapvető nagy dilemmájára: hogyan kell a Római levelet olvasnunk? Úgy, ahogyan arról gyakorlatilag kétezer év teológiai irodalma tanúskodik, a keresztyén hit első és meghaladhatatlan összefoglalásaként, Melanchthon szavaival *compendium Christianae religionis*-ként, természetszerűleg individualista szemlélettel, nem is várva tőle semmilyen kortörténetileg releváns információt? Vagy úgy, ahogyan Pál más leveleit is, komolyan véve, hogy egy valós történeti szituációban, egy valódi szerző, egy létező közösségnek akar elmondani valami valóban fontos információt? Mi ez utóbbi utat követtük, tehát arra kérdeztünk rá, mi indította Pált arra, hogy éppen akkor, éppen ennek a keresztyén közösségnek, éppen ezt a levelet írja meg, s ezzel kétségkívül a kutatók – az utóbbi években egyre növekvő számú – kisebbségéhez csatlakoztunk.

A levél helyes exegetikai megközelítését akkor remélhetjük, ha sem a külső kortörténeti információkat, sem a levél belső tanúságtételét nem hagyjuk figyelmen kívül, s a két információs bázist nem is próbáljuk kijátszani egymás ellen. Ezért először a levél címzettjeivel, majd a levél küldőjével kapcsolatos „külső” információkat vizsgáltuk meg, s csak azután fogtunk hozzá a levél részletes elemzéséhez. A külső információk között először a tágabb kortörténeti hátteret vázoltuk fel, benne a korai császárság történetét Neroig. A korszak vitán felül meghatározó alakja Augustus volt, akinek politikai és kultuszi-kulturális reformjai kialakították azokat a birodalmi kereteket, amelyekben a diaszpóra zsidóság elfoglalhatta sajátos helyét, s megjelenhetett a keresztyénség is, amely a külső megfigyelő számára először egyszerre tűnhetett egynek a zsidóság sajátos irányzatai közül és egynek a Rómába feltartóztathatatlanul áramló keleti kultuszok közül. A fiatal keresztyénség eme ambivalens megítélését már Augustus politikája kódolta akkor, amikor kitüntető toleranciával, sőt jóindulattal fordult a zsidóság és ellenséges türelmetlenséggel a keleti kultuszok felé. Kultuszi re-

formjának vagy jobban mondva restaurációjának következményeként a Birodalom valamennyi lakója feltétlen lojalitással tartozott az ősi római vallás iránt, anélkül, hogy ez a külső lojalitás szükségképpen hatással lett volna az alattvalók belső vallásos életére. Tiberius, aki ugyan fő feladatának érezte az augusztusi örökség megőrzését, a zsidósággal szemben már kritikusabb volt, de az igazi konfliktus Gaius uralkodása alatt éleződött ki, aki nem mutatkozott hajlandónak a zsidóság kivételes, türelmetlen és elzárkózó monoteizmusának elfogadására. Az állam és a zsidóság közötti konfliktus tehát – amely nem csak a zsidóság 1. századi történelmét határozta meg, de a fiatal keresztyénség sorsát és benne a Római levélét is –, már Gaius idején készen állt, de felszínre törése a birodalmi politika változékonysága és a római princeps gyors váltakozása miatt még évtizedekig (Kr. u. 68–70-ig) késett. Claudius uralkodása a Római levél kortörténeti olvasata szempontjából döntő fontosságú, mert a források konszenzusosnak tűnő értékelése szerint 49-es ediktumával ő száműzte Rómából jelentős számban a zsidóságot és teljes számban zsidókeresztyéneket. Ez az esemény döntő hatással volt a római keresztyénség fejlődésére, s így közvetett módon egyik motívuma lett a Római levél megírásának. Nero uralkodása idején a zsidóság ismét bizonyos előjogokat élvezett, s a folyamatosan kiszélesedő konfliktus ezért transzponálódhatott a római keresztyének irányába, akik bár még egyes csoportjaikban mindig kötődtek a zsidósághoz, mint vallási közösség már világosan megkülönböztethetők voltak tőlük. A 64-es Nero-féle pogrommal az a konfliktus, amelyet a zsidóság egyszerre és kataklizmaszerűen élt át a zsidó háborúban, átszivárgott a keresztyének államhoz fűződő kapcsolatába is, és egészen a 4. századig jelen maradt abban.

A Római levél címzettjeinek vallási hátteréhez hozzátartozik a korai principátus vallási képe is. Ezt alapvetően formálta Augustus vallásreformja, amely egyfajta konzervatív restaurációs kísérlet volt, hogy a köztársaság válságos éveiben szétesett vallást és erkölcsöket egyszerre alakítsa vissza az ideálisnak tartott kezdetekhez. Ekkor a műveltebb körökben már visszafordíthatatlanul éreztették hatásukat azok a filozófiai irányzatok is, amelyek eltérő módon és mértékben ugyan, de szkeptikusan viszonyultak a mindennapi vallásossághoz. Ezt a római vallásosságot nem csupán Augustus restaurált kultuszai formálták, hanem a keletről beáramló vallási mozgalmak is, amelyek közé tartozott a zsidóság és az abban megjelenő, azzal együtt terjedő keresztyénség is. A vallási túlkínálat és a befolyásos körökből kiszűrődő szkeptikus hangok egyértelműen felelőssé tehetők a népies vallásosság és a mágia továbbéléséért. A keresztyén evangélium sikeres terjedésének egyik szociális összetevője talán éppen a túlkínálattal együtt járó tanácsstalanság és spirituális bizalomvesztés volt.

A zsidósággal és az első keresztyénekkal kapcsolatos antik forrásművek vizsgálata szintén nagy haszonnal járt dolgozatunkban, mert felhívta a figyelmünket

arra a kettősségre, amely mind a római, mind a zsidó szerzők műveit jellemzi. A római szerzők többsége arisztokratikus távolságtartással és megvetéssel szemlélte a zsidóságot, s téves információikban gyakran tetten érhető a szándékosság és a rosszhiszeműség. A római literátus rétegek antijudaizmusa, amely az ún. pogány antiszemitizmus írásbeli lecsapódása, feltehetően tükrözi az átlag rómaiak zsidósággal szembeni gúnyos hozzáállását is. Ez a jelenség szintén exegetikai tényezővé emelkedik a Római levél „erősek” és „gyengék” konfliktusáról szóló szakaszaiban. Ugyanakkor a vizsgált írók egy részének a zsidóság önkéntes elszigeteltségével szembeni ellenszenve és gyanakvása mögött észrevehető a judaizmus kérelmelhetetlen monoteizmusával szembeni óvatos tisztelet is, hiszen az írók által oly nagyra becsült filozófiai iskolák, főként az epikureizmus és a sztoicizmus is, vagy engedményeket tettek a szellemi monoteizmus felé vagy éppen azt propagálták. A zsidó szerzők művei esetében a kettősség az apologetikus tendenciákban és az antik vallási-filozófiai fogalmak feltétlen átvételében állt. Minden erőfeszítésükkel a judaizmus emancipációját igyekeztek szolgálni, de tudatában voltak annak, hogy ez csak terminológiai és bizonyos mértékű szinkretista engedményekkel lehetséges.

Az antik pogány forrásokból az derül ki még, hogy a keresztyének megítélése – ha lehet – a zsidóságnál is rosszabb volt, hiszen „újdonságuk” és a tény, hogy „alapítójuk”, Jézus Krisztus a hatályos római törvények alapján halálra ítélt köztörvényes bűnöző volt, eleve eldöntötte, hogy milyen besorolásba eshettek római szemmel. A római pogánykeresztyének társadalmi emancipálódása tekintetében ugyan pozitív tény lehetett a hagyományos zsidó stigmák (körülmetékedés, tisztasági törvények, szombat) elvetése, ugyanakkor sokáig ez sem volt egyértelmű a zsidókeresztyének jelenléte miatt. A pogánykeresztyének társadalmi felemelkedését nagyban gátolhatta a zsidósághoz és a zsidókeresztyénekhez fűződő bizonytalan kapcsolat. Ez a tényező különösen értékes forrássá avatja Pál levelét, amely az első keresztyének Izráellel kapcsolatos identitásának kiformálásában alapidokumentum. A vizsgált, 2. századból származó keresztyén források arra is utalnak, hogy a római keresztyének a kezdetektől fogva erősen megosztottak voltak, s ezeket a csoportokat, értékrendjüket, teológiai irányultságukat elsősorban a Palesztinából érkező jövevények (mint például Justinus) formálták.

A római zsidóság helyzetét vizsgálva megállapíthattuk, hogy többségük hadi rabszolgaként került a városba a Kr. e. 1. század második felétől. Nagy számban szabadították fel őket gazdáik, s ezután néhány jól meghatározható területen telepedtek le. Bizonyos mértékű önkormányzatiságot élveztek, ennek központi intézménye volt a vallási, jogi és gazdasági szerepet egyaránt betöltő zsinagóga. Alexandria társaitól eltérően azonban a római zsidóság nem rendelkezett egy-egy kormányzással, az egyes zsinagógák közvetlenül álltak kapcsolatban az államhatalommal. Ez a megosztottság a zsinagógák környezetéből kiindulva

terjedő keresztyén csoportok megosztottságát is előrevetítette. Az őskeresztyének Rómában két nagy csoportot, a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének csoportját alkották. E két csoport egymáshoz való viszonyát elsősorban a 49-es claudiusi ediktum és a Pál apostol nevével fémjelzett keleti pogánymisszió helyzete, elfogadottsága illetve konfliktusai formálták. Ebben a folyamatban ismét csak döntő jelenségű forrásunk Pál római keresztyénekhez írott levele.

A levéllel kapcsolatos külső bizonyítékok másik nagy csoportja Pál apostol személyével kapcsolatos. Áttekintettük, milyen tényezők avatták Pált a pogányok felé forduló első keresztyén misszió vezetőjévé, és milyen okok játszottak szerepet abban, hogy kapcsolata oly feszültté vált a jeruzsálemi ősgyülekezettel, hogy gyakorlatilag folyamatosan harcot kelljen vívnia a pogánymisszió eredményeinek elfogadtatásáért azokkal, akik elvi szinten ugyanúgy gondolkodtak a pogányok Krisztushoz tartozásáról, mint ő maga. Feltártuk azt a kortörténeti szituációt, amelyben Pál a Római levelet megírta. Megfigyelhettük, hogy Pál keleti missziói helyzete a levél megírásának idején döbbenetes párhuzamokat mutatott a keleti helyzettel, csupán ellenkező előjelekkel. Pál ezt a párhuzamot és keleti tapasztalatait használta fel arra, hogy a rómaiak helyzetére, konfliktusaira és a lehetséges megoldásra reflektáljon. Ennek részletei a levél részletes exegézise során válnak világossá az olvasó számára.

Kortörténeti exegézisünkben először a tematikailag egybefüggő levélkeretet (Róm 1,1–17; 15,14–33; 16,1–27) vizsgáltuk meg. A levélkeret világosan árulkodik arról, hogy Pál tudatában volt a levél megírásakor, hogy egy etnikailag megosztott gyülekezetet szólít meg, ügyelt a megfogalmazásra, s olyan fogalmak használatára törekedett, amely mindkét típusú hallgatóság számára közel állt és érthető volt. Ezt a fogalmazási módot „akkomodációs fogalmazásnak” neveztük. Pál világossá tette, hogy küszöbön álló látogatásától azt reméli, a gyülekezettel egymást támogathatják, mivel hasonló helyzetben vannak: az apostol is és a gyülekezet is egy szakítás fenyegető rémével küzd (Pál a jeruzsálemi közösséggel való szakítástól tart, míg a rómaiakat egy belső szakítás kísérti). A levélkeretben szólal meg az apostol útitervének távlati része, a hispániai misszió terve, amely a jeruzsálemi gyülekezet számára szervezett gyűjtés témájával eszkatológiai jelentőségűvé emelkedett Pál teológiai világképében. A hit általi megigazulás motívumáról is kiderül ebben a szakaszban, hogy a kortörténeti olvasat szerint elsősorban nem individuális jelentősége van, hanem közösségi. Abban a pillanatban ugyanis, amikor az egyik római keresztyén megtagadta a teljes és feltétel nélküli közösséget a másik keresztyéntől, vélt vagy valós különbségeikre hivatkozva, kigúnyolta az evangéliumot, s mindazt, ami abban benne foglaltatott, Isten igazságát és annak következményét, Krisztus áldozatát. A Krisztussal való közösség és a különböző (zsidó és pogány) származású keresztyének gyülekezeti- és asztalközössége között ontológiai hasonlóság van, ami a „megigazulás” eseményét társadalmi eseménnyé emeli; az nem tekinthető

többé a „belső szoba” (Mt 6,6) ügyének. Ugyanehhez a felismeréshez tartozik, hogy a Krisztusban való hit általi megigazulás ellentétével, a „törvény cselekedetei általi” megigazulással szemben Pál fő kifogása az volt, hogy szükségképpen antiszociális viselkedéshez, a felebaráttal szembeni közömbösséghez és ítélkezéshez vezet. Az „igaz” státus elérése ugyanis Isten előtt a törvény minden parancsolatának megtartásával (ami Pál szerint lehetetlen, „Krisztusban” pedig már értelmetlen) olyan küzdelem, amelyben az ember szükségképpen másodlagosnak tekinti a felebaráttal való közösséget. Fébé ajánlásával azt remélte, hogy a gyülekezetek befogadják azt a magas rangú korinthusi gyülekezeti vezetőt, akit Pál a levél megírásában szerepet játszó háttér tisztázásával és a hispániai misszió előkészítésével bízott meg. A többi római keresztyén név szerinti említése olvasatunk alapján azt a célt szolgálta, hogy egyaránt megszólítsa 1. a jelenleg Rómában, korábban a keleti missziói területeken munkálkodó munkatársait (pl. Akvila és Priszka), akik a páli evangélium hiteles képviselői lehettek a gyülekezetekben, valamint 2. azokat a házi gyülekezeteket vezető zsidókeresztyéneket (pl. Andronikosz és Junia), akik nagyon jó kapcsolatokat ápoltak a jeruzsálemi gyülekezettel. Pál azt is remélte, hogy a két nagy csoport képviselői egyformán elfogadják és képviselik majd a levél egységre hívó üzenetét.

A második nagy egységben (Róm 1,18–3,20) azt a hosszú, az egész levélen átívelő érvelést azonosítottuk, amellyel Pálnak kettős célja volt: a) megértetni a római keresztyénnel, hogy milyen evangéliumot hirdetett keleten; b) hogyan értették félre azt, s ennek következtében hogyan alakult ki a levél megírása idején fennálló helyzet; valamint c) bebizonyítani, hogy az evangélium helyes megértése lehetetlenné teszi azokat a közösségen belüli konfliktusokat, amelyekből a római gyülekezetek is szenvedtek. Ehhez először világossá akarja tenni, hogy mind a zsidókeresztyének, mind a pogánykeresztyének azonos alapon állnak Isten előtt, sőt, még korábbra visszamenve, felfedi az emberiség egyetemes jellemvonásait és alapreakcióját az Isten-ember kapcsolatban. Ennek alapján teljesen indokolatlannak tartja a zsidókeresztyén-pogánykeresztyén konfliktus mélyén rejlő zsidó-görög konfliktust is. E konfliktust ugyanis olyan általános emberi jellemvonások („bűnök”) generálják, amelyek az Istennel szembeni önállósodási törekvés gyümölcsei, s amelyekben valamennyi ember, kivétel nélkül osztozik.

A harmadik nagy egységben (Róm 3,21–4,25) olvasatunk szerint Pál a törvény, Isten igazsága és a hit kapcsolatrendszerét járja körül, mivel ezek körül összpontosul mind a rómaiak belső konfliktusa, mind a Pál keleti missziójával kapcsolatos kritika. Amikor azt állítja, hogy Isten igazsága a törvény nélkül is beléphet az emberi világba, olyat állít, amit kevés zsidó kortársa fogadott el, akár Rómában, akár a keleti missziós területeken, legfőképpen pedig Jeruzsálemben. Nem más okból, mint hogy az 1. századi zsidóság számára a törvény Isten igazságának kézzel fogható valósága volt. Pál érvelése azt járja körül, hogy a hit az egyetlen keresztyén „identity marker” (J. D. G. Dunn), s mivel a törvény

ilyetén szerepe megszűnt, a pogánykeresztyének egyenrangúvá váltak a zsidókeresztyénekkel. Ugyanakkor érzékeli, hogy Rómában a védelemre szoruló keresztyén kisebbség a zsidókeresztyéneké, ezért folyamatosan számukra elfogadható nyelvezetet használ és ragaszkodik ahhoz, hogy a pogánykeresztyének előtt is világossá tegye a zsidóság üdvtörténeti elsőségét: Isten igazságának végső kijelentéséről, Jézus Krisztus eljövételéről a törvény és a próféták tettek tanúságot. A Jézus Krisztusba vetett hit már csak ezért is „természetesebben” következnék a zsidókeresztyén, mint a pogánykeresztyén egzisztenciából. Pál nem elveti a törvényt, pusztán a Krisztus-esemény szempontjából nézve anakronisztikusnak tekinti, mint a zsidóság különállóságának és a pogányokkal szembeni megvetésének a jelét. A hit kritériuma alatt egységes keresztyének között a törvény effajta szerepének többé nincs létjogosultsága. Ugyanakkor nem a törvény rovására igyekszik megerősíteni a hit szerepét az Isten-ember kapcsolatban, hanem egyfajta kontinuitást, zökkenőmentes helycserét tulajdonít a két fogalomnak, mintha a hit valójában mindig is a törvény ideális, rejtett célja lett volna (vö. Ábrahám megigazulása).

Úgy találtuk, hogy a negyedik nagy egységben (Róm 5,1–6,23) Pál továbbra is a törvénytől független evangélium kritikusaival vitatkozik. A félreértések tisztázása érdekében három olyan képet alkalmaz (az áldozat/önfeláldozás, a keresztség és a szolgaság), amelyek mindegyike alkalmas arra, hogy kettős kötődésű hallgatóságának mindkét pólusát, ha más-más háttérrel is, de közel hozza a helyesen értett evangéliumhoz: Krisztus áldozatának, a megkeresztelt keresztyének közösségének és az uralomváltás (a bűn hatalmából Isten hatalma alá) üzenetéhez.

Az ötödik egység (Róm 7,1–8,39) ott folytatja, ahol a negyedik abbahagyta, a keresztyén egzisztencia uralomváltásánál. Nézetünk szerint Pál ebben az egységben nem csupán általában az „emberről” és annak egzisztenciális feszültségéről beszél, hanem az „ember” új paradigmájáról, a Krisztusban új életet nyert keresztyén emberről. Ennek az embernek az igazi megnyilvánulási területe a keresztyén közösség, jelen esetben az a közösség, amelyhez a levél elküldetett. Ennek megfelelően nem beszélhetünk retrospektív, önéletrajzi jellegű összegzésről (7. rész), még kevésbé antropológiai-filozófiai értekezésről, hanem inkább egy olyan gyülekezet háttérreljáról, amelynek belső konfliktusai ellentmondani látszanak annak a ténynek, hogy megváltott, megigazított életű emberekről van szó. Pál ugyanakkor tisztában van azzal, hogy a konfliktus mögött meghúzódó eltérő törvényfelfogás, sőt maga a törvény, kiváló alap a bűn számára, hogy megfossza a törvényt attól a szereptől, amelyre eredetileg Isten szánta. A törvény ezáltal a római keresztyének belső feszültségének okozójává, a közösség botránykövévé válik. A szövegegység második felében (8. rész) áttér a megoldásra: A konfliktus mégis feloldható, s ennek oka a római keresztyénekben lakó Szentlélek.

Olvasatunk szerint arra a kérdésre, hogyan oldhatják fel a római keresztyének azt a közösségi meg hasonlást, amelynek okozója a bűn által megrontott

törvény és a Lélek vezetése alatt álló közösségi lét ellentmondása, Pál a Róm 9–11-ben azt a választ adja, hogy Isten hűségének, illetve szavahihetőségének elfogadásával. Felismeri, hogy a zsidóság ellenállása Krisztus evangéliumával szemben, a zsidókeresztyének ebből fakadó kétségbeesett bizonytalansága, és a pogánykeresztyének túlzott magabiztossága megalapozta a keleten végzett misszió konfliktusait, s pontosan ugyanez húzódik meg a római vegyes összetételű gyülekezetek problémái mögött is. A kiválasztottságról és elvettetésről szóló szentírási szövegek mérlegelésében eljut odáig, hogy kimondja: A kiválasztott edények egybetartoznak, de Isten kegyelme folytán egzisztenciális közösségben maradnak az „elvetettekkel” is. Az etnikailag vegyes római keresztyén közösségeket éppen az Izráel jövőjével kapcsolatos remény és szolidaritás kell, hogy összetartsa és megerősítse. Pál igyekezett ezt a szolidaritást és egyiséget kifejezésre juttatni keleti missziójában, különösképpen is a Jeruzsálembé szánt pogánykeresztyén felajánlásokkal. Azt remélte, hogy Izráel és a számára adott ígéretek Rómában is inkább összetartó mintsem szétszakító erőként működnek majd. Pál számára az egyház nem egyszerűen „felváltotta” Izráelt. Izráel ugyanis nem semmisült meg, nem szublimálódott, nem lényegült át egy „lelki közösséggé”. A Róm 9–11 bibliai idézetei Pál olvasatában egy féltékennyé tett, félreállított, hitetlen, de egyszer és mindenkorra kiválasztott és ezért Isten által folyamatosan kegyelemből megújított Izráelről szólnak. Az egyház része, – ha úgy tetszik szent magja – a megújított Izráelnek. Az apostol érvelésében Izráel és a pogány népek sorsa mindig ugyanannak a gondolatnak a két vetülete, s ez nem csak az univerzális viszonylatokban igaz, hanem lokálisan, a római közösségekre vetítve is. A gyülekezetek két komponensének (zsidó- és pogánykeresztyén), illetve a harmadik, „kívülálló” komponensnek (Izráel) a sorsa szorosan összekapcsolódik, és egyik sem érvényesülhet teljesen a másik rovására.

Megítélésünk szerint a levél hetedik nagy egységében (Róm 12) Pál a római keresztyén közösség szükséges „újradefiniálását” végzi el. Ennek során rámutat azokra az ismertetőjegyekre, amelyek megkülönböztetik a közösséget mind a zsinagógai, mind az antik pogány *collegia* közösségétől. Sajátos Római levél olvasatunk szempontjából különösen fontos megfigyelés, hogy az itt alkalmazott „Krisztus teste” hasonlattal Pál nemcsak a tagok egységéről beszél, hanem ismételten arra figyelmeztet, hogy mindazt, amit korábban a Jézus Krisztusban való hitről, a hit általi megigazulásról és a törvény iránti engedelmességről, illetve törvénytől való szabadságról mondott, lehetetlen csak individualista módon érteni: mindezeknek a végső és igazi megvalósulása egyedül az adott keresztyén közösség keretei között lehetséges. Emellett meglehetősen sötét képet fest a római keresztyének társadalmi lehetőségeiről és mozgásteréről. Miközben az apostol a római keresztyéneket a környezetükkel való békés egymás mellett élésre bátorítja, tisztában van annak korlátaival, az alapvetően ellenséges jogi

környezettel és közhangulattal. Hangsúlyozza, hogy ennek a szilárd „béke-teremtő” éthosznak a megvalósításához nagyon stabil belső szolidaritásra van szükség a keresztyén gyülekezetek között.

Ez a gondolat a nyolcadik nagy egységben (Róm 13) szükségszerűen vezet el az államhatalommal való viszony kérdéséhez és annak is a legjellemzőbb területéhez, az adófizetéshez. Pál intéseiből nyilvánvalóan látszik, hogy egy olyan hatalmi struktúrával szemben, amely még legjózanabb és kiszámíthatóbb időszakában is határozott és kíméletlen módon számolt le minden olyan jelenséggel (bizonytalan eredetű szekták és vallási- vagy szakmai egyletek), amely a pozícióit veszélyeztethette, de amely az 50-es évek közepén még római köztársaságkori mércével mérve is elképesztően korrupt állapotban volt, nem lehetett más esélye a fennmaradásra a zsidóság kereteiből éppen csak kiszakadóban lévő apró keresztyén közösségeknek, mint a teljes és feltétlen engedelmesség és a „láthatatlanság”. Mielőtt az apostol rátérne az „erősek” (a „gyengék” iránti tolerancia) és a „gyengék” (ne ítélik meg azokat, akik nem az ő mércéjük szerint élik meg a Krisztussal való egységet) intésére, igyekszik 1. megteremteni azt a hátteret, amely elé állítva konfliktusait a római „erősek” és „gyengék” átértékelhetik, és 2. felmutatni azt a kontrasztot, amelyet a keresztyén életvitel és az „erősek” által idealizált és vonzónak tartott „hatalmi” szféra valóságtól elrugaszkodott életvitel között feszült.

A Római levél különböző részeiben korábban is áttételesen érzékelhető történeti szituáció az utolsó, kilencedik egységben (Róm 14,1–15,13), immár a maga teljességében és közvetlenségében jelenik meg. Világosan kirajzolódik az a két nagy csoport Rómában, amelyek ugyan etnikailag nem voltak teljesen homogének (az „erősek” közé tartozhattak a Pálhoz hasonlóan törvénytől független zsidókeresztyének, s a „gyengék” csoportjában is sejthetünk olyan prozelitákat, akik a törvény rituális követelményeit római aszketikus gyakorlattal párosították), de amelyeknek konfliktusa valójában Pál keleti missziójának az eredménye. A keletitől eltérő erőviszonyok oka a római zsidóság és keresztyénség sajátos történetében keresendő. A levél megírása idején Pál tudta, milyen nagy szüksége van a pogánykeresztyén gyülekezetek képviselőjeként a jeruzsálemi „erősek” (a „szentek”) támogatására. Felismerte, hogy a római helyzet mintegy a keleti missziós szituáció inverze, ezért remélte, hogy ha a római helyzetre pozitív hatást tud gyakorolni a levelével, akkor talán – ismerve Róma és Jeruzsálem intenzív kapcsolatait – a jeruzsálemi látogatása is könnyebb lesz. Miközben a római „erősek” egyikeként azonosítja magát, az erőtlenek gyengeségeinek elhordozására biztat, áttételesen ezzel is megértést és elfogadást kérve keleti pogánymissziójának „gyümölcsei”, a Jeruzsálemből nézve „gyengék” számára.

Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben

1. Bevezetés

Ezidáig kevés ismeretünk volt arról, hogy az Újszövetségben találhatunk-e sírkőfeliratokat, ill. milyen textusokból következtethetünk az ilyen feliratok hátterére. Ma már találkozhatunk azzal, hogy néhány kutató hangot ad ilyen irányú sejtelmeinknek.¹ Kétségtelen, hogy alapos vizsgálódás után előbukkan-
nak olyan jelek, amelyek arra engednek következtetni, hogy az Újszövetségben is találhatunk sírkőfeliratokat, vagy legalább feliratrészleteket. Ezek a szövegek egyrészt pogány sírkőfeliratok néhány gondolatát tartalmazzák, és az Újszövetségben valamilyen teológiai tétel igazolásául, vagy polémia gyanánt szerepelnek. Ugyanakkor bizonyosságunk lehet afelől is, hogy néhány szöveg a leg-
ősibb keresztyén epigrammákból való is lehet² – tekintet nélkül arra, hogy az ilyen szövegek esetleg korábban más szövegek anyagát képezték, s a keresztyén sírkőfelirati formába olyan őskeresztyén teológusok ültették át és keresztyénné konkretizálták őket, akik forrásul használhattak pl. óizráeli bölcsességirodalmat, prófétikus kérügmát, vagy esetleg közkézen forgó, ill. a népbölcsesség kincstárából való tetszetősebb szelíd filozofisztikus írott-íratlan gondolatokat. Ez nem lehet meglepő, mert hiszen ilyen – és olykor még bonyolultabb – háttérrel rendelkeznek az antik sírkőfeliratok is.

2. Ismerhette-e Pál a görög sírokat, nekropoliszokat?

Kétségkívül e téma kutatásánál először is felmerülhet a kérdés, vajon ismerhette-e Pál a görög sírokat, nekropoliszokat, temetkezési szokásokat és a gyászszertartást, valamint azt is, ami ebből ered: milyen pesszimiztikus vagy idea-

¹ Pl. Klaus Berger, *Hellenistischen Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRWII, 25.2, 1200. Az epigrammák teológiai értékelésének történetéhez vö. Imre Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 141.

² Vö. pl. 2Tim 4,6–8.

lisztikus nézetük van görögöknek a halál utáni életről? Erre több pozitív választ is tudunk adni.

1.1. Először is arról tudunk, hogy Pál *Athénben* – várakozva más munkatársakra, sétál a városban, és valószínűleg a városon kívüli utcákon is, ahol a szegélyek mögött állnak a sírok, és nézi a szobrokat, oltárokat és a bálványokat (ApCsel 17,16). Még azt is megfigyeli, hogy van ott egy oltár, amely ismeretlen istennek (ἀγνώστῳ θεῷ) szól. Látnia kellett tehát az igazi görög kultúra kőbe vésett művészetét, beleértve a sepulkrális kultúrát is.

1.2. Ha igaz, hogy Pálnak nemcsak zsidó, hanem hellenista képzettsége is volt, akkor ismernie kellett pl. Homéroszt ill. műveit, amelyeket mindenütt tanítottak. Akkor ismernie kellett az Odüsszeában az alvilági leírásokat (Nekyia),³ a gyászbeszédeket (az ún. ἐπιτάφιος λόγος).

1.3. *Filippiben* a nekropolisz a városba vezető út mellett volt. A filippi keresztyének nem lehettek rendes polgárai (civis) a városnak, nem is temetkezhettek a hivatos polgári helyen, nem írhatták be őket a város egyenjogú polgárainak könyvébe, ezért külön, a városon kívül kellett temetkezniük. Leveléből, amelyet a filippi keresztyéneknek fogalmaz, bizonyos reflexió olvasható ki erre a diszkriminatív valóságra. Pál azt írja az ottani Krisztus-követőknek, hogy ha ennek a római városnak nem is lehetnek polgárai, de annál inkább a mennyei város (πόλις) polgárai lesznek, ahol polgárjogot (πολιτεῖα) kapnak Krisztustól (Fil 3,20), és Krisztus ezt a jogot azzal deklarálja, hogy beírja őket az élet könyvébe (βιβλος τῆς ζωῆς; Fil 4,3),⁴ amely a Bárányé (Jel 21,27).⁵

1.4. A *gyülekezeti gyakorlatban* is gyakran találkozott a halál, az elhunytak és a gyászolók szomorúságának valóságával. Korinthusba írja, hogy a Krisztus feltámadásának tanúi közül sokan már elhunytak (1Kor 15,6), vagy hogy azért

³ Az ókori halál utáni élet képzetei legtöbbször térbeliek, mivel a tér nélküli élet az árnyak képzetét sugallja (vö. pl. Homérosz Nekyia-leírását és az ott lappangó lelkek árnyait: Homérosz, *Odüsszeia* 11: Albrecht Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petusapokalypse*, Darmstadt³1969, 19kk; Martin Schmidt, *Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit*, Zetemata 62, München 1976, 105kk). Ez nem nyújt teljes életet, hanem csak vegetációs létet, ahogy erről az Ószövetség is tud (pl. a Zsoltárok), vagy más antik sírontúli képzetek regélnék: I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 99.141kk.

⁴ Vö. Lk 10,20; Zsid 12,23; Jel 3,5; 17,8; 20,12; 21,27; Peres Imre, Isten mennyei könyvei, in: *Vallástudományi Szemle* 3 (2007/1), 68–82; W. Sattler, *Die Bücher der Werke und das Buch des Lebens*, in: ZNW 21 (1922), 44kk. Sh. M. Paul, *Heavenly Tablets and the Book of Life*, in: FS Th. H. Gaster, JANES 5, Columbia University 1973, 345; Reinhold Merkelbach, *Die goldenen Totenpässe*, in: ZPE 128 (1999), 2kk.

⁵ Tulajdonképpen minden könyv a Bárányé: R. Bergmeier, *Die Buchrolle und das Lamm* (Apc 5 und 10), in: ZNW 76 (1985), 225–244. Friedrich Nötscher, *Himmlische Bucher und Schicksalsglaube*, in: RdQ 1 (1958/59), 405–411.

aludtak el és halnak meg (1Kor 11,30) köztük is sokan, mert hitetlenkednek. A thesszalonikaiaknak pedig azt írja (1Thessz 4,13), hogy ne legyenek a testvérek halála miatt felettébb szomorúak oly módon, mint az ő helybeli pogány polgártársaik, akiknek nincs reménységük.

1.5. Sőt, ha valamennyire összefüggésbe hozzuk a pásztori levelekben található *apostoli epitáf testámentumot* (2Tim 4,6–8), ott is az író – mondjuk ő vagy valaki az ő köréből – testámentumot ír halála előtt reménysége felől, ezzel is készülve a halálra.

De tulajdonképpen az egész páli eszkatológia-tan arra vall, hogy Pálnak igenis gyakran konfrontálódnia kellett a halállal, és hogy ehhez nemcsak valamilyen absztrakt teológiai eszmefuttatás érdekessége vezette volna őt, hanem a napi életben való konfrontáció a halállal, az elmúlással, a temetéssel, nekropoliszokkal vagy saját halálával készítette őt reflektálni erre a fájdalmas valóságra, s keresni belőle a kiutat a pozitív eszkatológia irányában. A görög sírfeliratok pedig ehhez kézenfekvő, gazdag adalékokat szolgáltathattak neki.

3. Szó szerinti egyezések, fogalmak azonossága

3.1. A halál-álom képzete

Talán a legrégibb és minden ókori nép között a legelterjedtebb ókori szemlélet szerint az emberek a halálban nem semmisülnek meg egészen, hanem alszanak, mély álomba merülnek vagy édes álmot élveznek. A halál-álom képzete talán azért is kézenfekvő halálmetafora volt, mert ahogy a halálban és a sírban, így az álomban is mozdulatlan létbe merül az ember, és így pihen. Így fogalmazza ezt meg egy görög sírfelirat is (Kr. u. 2. századból):

*Álomba merültél, ó boldog, szeretett isteni Szabinusz.
Te élsz tovább mint Hérosz, és nem lettél halott.
Alszol, mint egykoron az életben, a fák alatti sírban,
hiszen az igazi kegyesek lelkei élnek tovább.⁶*

További szemléltetésként idézhetünk egy olyan görög sírfeliratot, amelyet Meleagrosz írt önmagának még életében:

*Halkan lépj, vándor, mert alszik a jámbor apák közt
már az örök pihenő karjaiban szelíden
vén Meleagrosz. Az édesbús szerelem meg a Múzsák
kedvelték, amíg élt, és a kegyes Khariszok.*

⁶ G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin 1878 (Hildesheim 1965), n° 433; W. Peek, *Griechische Versinschriften*, Berlin 1955, n° 1484; W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960, n° 339.

Hű dajkája Türosz volt, és felnőtt Gadarában,
kedves Kósz szigetén érte az aggkor utól.
Szír vagy? Mondd: „Szelom” és aki jöttél Phoinikiából:
„Audonisz” – egy „Khairét” mondjatok itt, görögök.⁷

Egy további sírfelirat egy Popília nevű fiatalasszonyról szól, aki a sírköszövegben maga beszél a sírjához kijáró férjéhez.

Ez Popília sírja. A férjem állíttatta nekem:
Okeanos, minden bölcsességben jártas.
Könnyű lesz nekem így a föld, és még Akherónban
fogom, drága férjem, kegyes szerelmed említeni
Gondolj rám az élők közt, síromra hozva a halottnak
szemedből gyakran hulló könnyedet.
Beszéded, drága férjem, legyen: „Popília alszik”.
Mert nem lenne helyes a jó emberek haláláról
beszélni. Nem! Édes álmod élveznek (odalent).⁸

A görögök tehát nem akartak úgy beszélni a halottakról, mint akik már nincsenek. Kallimachos⁹ is egyik epigrammájában azt írja, hogy nem szabad halottnak mondani azokat, akik sírba kerülnek: *θνῆσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθοὺς*, mert aki meghal, szent álmod aluszik: *ἱερὸν ὕπνον κοιμᾷται*.¹⁰

E szerint a szöveg szerint a halottak a halálban egyszerűen „pihennek”, azaz alszanak (*κεῖται*),¹¹ vagy álomba merültek (*ὕπνον ἔχειν*),¹² ami a halhatatlanságnak aránylag neutrális gondolatát takarja.¹³ Az ő fekvési állapotuk is olyan, mint amikor az ember alszik a földi életben. Bizonyára ez csak azokra vonatkozhatott, akiket természetes, azaz klasszikus módon temettek el, és nem hamvasztották el a máglyán, ill. hamvaikat nem helyezték a halotti hamvvederbe (amphorába), ill. nem haltak meg a csatamezőn, esetleg szétvagdalva az ellenség éles fegyve-

⁷ Trencsényi-Waldapfel Imre, *Ember vagy*. Műfordítások, Budapest 1979, 382. Fordította: Trencsényi-Waldapfel Imre.

⁸ W. Peek, *Griechische Grabgedichte* n° 271 = W. Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 647; G. Kaibel, *Epigrammata Graeca*, n° 559; J. Kirchner (ed.), *Inscriptiones Graecae XIV: Tituli sepulcrales*, Chicago 1974, n° 1957. Vö. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1962, 164.

⁹ Kallimachosok epigrammában álomnak nevezi a lélek állapotát a halálban, mint pl. *Epigr.* 9; vö. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* II, Darmstadt 1955, 310., 2. jegyzet.

¹⁰ H. Beckby, *Anthologia Graeca* VII, München 1960, n° 451. Vö. W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, 309, 271. jegyzet.

¹¹ W. Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 324; IBM 4,971; I. Nicolaou, *Cypriot inscribed stones* VI, Cyprus 1989, 13.

¹² R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, 164

¹³ R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, 165.

reitől. Az álom lokalizálását tekintve többnyire maga a sír jelentette a megpihenés helyét. Ami viszont biztos: az ilyen álomból az antik görögök nem várták a felébredést, tehát nem remélték a feltámadást.¹⁴

Pál apostol szóhasználatának is egyik alapvető szimbolikus kifejezése a *halál-nak mint álomnak vagy alvásnak a képe* (ὑπνος, vagy κοιμάομαι: 1Thessz 4,13). Ez a kép Pál apostol leveleiben nincs részleteire bontva, nem tudni, pontosan hogyan megy végbe. Csupán feltételezhető, hogy a lélekkel, mint az emberi élet folytonos részével kapcsolatos: miközben a test végérvényesen a sírba kerül, s ezzel valójában megszűnik, de az emberi lét lényege a minimumra zsugorodva a lélekbe transzformálódik, amely azonban a halál után valamiféle visszaszorításon megy keresztül, vagyis maximálisan minimalizált létformába. De, hogy a lélekből az élet teljesen ki ne vesszen, alvásban van tartósítva. Ez olyan hasonlat, ami a mindennapi életben érthető: a mi éber aktív életünknek is vannak időszakai (éjjeli alvás), amelyekben mozgásunk minimalizált. És az emberi lét értelmezésének ez a módja átvihető a halál állapotának leírására is, ahogyan az tán valamennyi nemzeti eszkatológiában ismert, beleértve a zsidót és a görögöt is.¹⁵

A halál mint *álom* a nemzeti eszkatológiákban többnyire mint örök alvás értendő (ὑπνος αἰώνιος),¹⁶ de Pálnál (1Thessz 4,13), valamint a keresztyén és a zsidó teológiában talán azért is kerül ilyen összehasonlításba, mert alkalmazza a felébredés pillanatát, ami azt jelenti, hogy a halálból várható újonnan életre kelés, vagyis feltámadás, ahogyan azt egy Szmyrnából való sírfelirat is mondja:

*Ha van újjászületés, az álmod nem tart sokáig.*¹⁷

*Ha nincs újjászületés, az álmod örökké alszod.*¹⁸

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez csak kép, amely igyekszik kifejezni az emberi lét minimálisra csökkenését a halál mezsgyéjén, és meghagyni

¹⁴ Ahogy erről pl. a Zsolt 17,15-ben vagy az 1Thessz 4,13kk-ban olvashatunk!

¹⁵ Georg Wöhrle, *Hypnos, der Allbezwinger. Eine Studie zum literarischen Bild des Schlafes in der griechischen Antike*, Palingenesia 53, Stuttgart 19950; Marbury B. Ogle, The Sleep of Death, in: MAAR 11 (1933), 81–117; Otto Michel, Zur Lehre vom Todesschlaf, in: ZNW 1936, 285–290; I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 70–72.

¹⁶ I. Peres, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, 72.

¹⁷ R. Merkelbach – J. Stauber, *Steinepigramme I*, n° 05/01/63 = G. Kaibel, *Epigrammata Graeca* n° 304; W. Peek, *Griechische Versinschriften* n° 1133; L. Robert, *Opera Minora Selecta III: Épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam 1969, 1656k; G. Petzl, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 23, Bonn 1982, n° 557; D. F. McCabe, *Smyrna inscriptions*, Princeton 1988, n° 278.

¹⁸ G. Kaibel, *Epigrammata Graeca*, n°304; W. Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 1133; L. Robert, *Opera Minora III*, 1656k; Petzl, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 23, n° 557. D. F. McCabe, *Smyrna inscriptions*, n°. 278; R. Merkelbach-J. Stauber, *Steinepigramme I*, n° 05/01/63.

az emberi élet új dimenzióban való újonnnani kibontakozásának lehetőségét, bizonyos eszkatológiai folyamatokat követően. Ezért írja ezt Pál a thesszaloniakainak, hogy ne legyenek az elhunytak felől, akik elaludtak, olyanok mint a pogányok, akiknek a halál mezsgyéjén nincsen reménységük.

3.2. A halál fullánkja

Egy további adalékot a antik szövegek páli ismeretéhez egy síri reliéfszöveg kínál, amely a halál fullánkjáról beszél. A sírfeliratban egy Theodórosz nevű költőről van szó, aki Athénben működött (Kr. u. 2. században) mint nyelvtudós, írnok és grammatikus (γραμματικός), és akit anyja bánatos szavakkal sirat:

²*Te is elmentél az úton, amely mindnyájunknak közös. ...*

⁵*Bizanc városát eltöltötte fényed, és most halottként mint egy anya kebele magába rejtett (földje).*

⁷*Lukullosz írta emlékedre szeretetből ezt az írást, édes lelkedre vágyva (szívében) hordja az égő tövist.¹⁹*

Az epigramma utolsó sora görögül így hangzik: σῆς γλυκερῆς ψυχῆς κεντρὸν ἄπαυστον ἔχων. Ebből megtudjuk, hogy Theodorosz halála anyjára és testvérére vagy barátjára olyan fájdalommal hatott, hogy elvesztése lelkükben égő tövisként hat. A Wernek Peek szerint fogalmazott „égő tövis” (κεντρὸν ἄπαυστον) magyarrá többféleképpen is fordítható: állandó, maradandó, szüntelen, végtelen *tövis* vagy *fullánk*. A görög κεντρὸν tulajdonképpen éles vasösztökét jelent, amivel lehet szúrni, esetleg szeges korbácsot vagy dárdahegyet. Az ókorban az ilyen éles eszközzel az állatot hajtották. De ezzel jelölték a fullánkot is, pl. darázsét vagy méhét, vagy a mérges skorpió ollóit. Ezzel a korabeli²⁰ mindennapi életből vett összehasonlítással az a tény jut kifejezésre, hogy a halál valósága mélyen és fájdalmasan belenyúl az emberi tudatba. Vagyis hogy a halál soha meg nem szűnő, s mindig sebet vágó tövis, amittől nem lehet megnyugodni. Ezt az állandóan felejthetetlen égő faldalmat Theodórosz szeretteinek tulajdonképpen a halál (θάνατος) okozta azzal, hogy elvitte őt az élők sorából, pl. a Moirák, Hermész ψυχοπομπός, vagy a halál követői/démonjai által (κῆρες θανάτου).²¹ Ezzel mintegy tövist döfött bele Theodórosz anyjának és kedveseinek szívébe/lelkébe.

Egy másik sírfelirat pedig egészen figyelmeztető tanításként hangzik – valószínűleg olyan beavatottak sírjáról, akik Hermész és Bakhosz misztériumaiba

¹⁹ Vö. pl. 1Kor 15,55 és ehhez még a szövegvariánsokat a kritikai apparátusban. Vö. W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, n° 342 = W. Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 1479; G. Kaibel, *Epigrammata Graeca*, n° 534.

²⁰ Pl. Hős 13,14; Ézs 25,8.

²¹ Vö. pl. Vgl. W. C. Greene, *Moirai*, Cambridge 1944, 25; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* I, 264–266; vö. még: Homérosz, *Il.* 12,326–328.

voltak beavatva, és a beavatás által megismerhették a halál titkát és értelmét. Ezért emlékeztetik a sírszövegük mellett elhaladó olvasóit, hogy bölcsnek legyennek életükben,²² mert a halál fullánkja az élet rövidegére és végére emlékezteti az embereket fájdalmasan.

*Ha meg akarod tudni, mit jelent a jogar és mire szolgál a fullánk,
állj ide szoros öltözkében, és ismerd meg e (titkot):*

*A jogar karja Hermésznek, ki Vezető az úton, amivel
irányt szab. Ezzel vezeti a lelket mélyen a föld alá.*

A fullánk célja: hogy az embernek élete végét juttassa eszébe:

Ne törj túl magasra! Hisz a hegy tetején az élet elgörbül.

Azért áll itt ez az írás, hogy vedd ezt észbe, halandó férfiú.²³

Ezeket bizonyára ismerve ugyanerről a halálvalóságról Pál apostol is nyilatkozik, amikor említi a halál fullánkját: τὸ κέντρον τοῦ θανάτου (1Kor 15,55–56).²⁴ Tudja ő, hogy ez nagyon fájdalmas, de mintha kérdőre vonná a halált, amikor kérdezi: Hol van a diadalod, halál, hol van a fullánkod, halál?: ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον. Ezzel Pál azt akarja mondani, hogy ez egy kép, amely abból indul ki, hogy azért van a halál, mert van a bűn (ἁμαρτία) és a törvény (νόμος), amely szükségszerűen hozza az emberre a halált.²⁵ Így tehát a tövis vagy fullánk szúrása tulajdonképpen a bűn miatti fájdalom képe a halál valós veszélyével. Ebből kínál Pál gyógyulást Krisztus feltámadásával, amivel megszerezte a halál feletti győzelmet. A keresztyéneknek ezért nem kell félni a halál fullánkjától.

3.3. Szkeptikus életszemlélet

Az 1Kor 15,32-ben Pál apostol egy érdekes, eléggé skeptikus szöveget közöl, mint olyat, amely a környezetében eléggé elterjedt: „Együnk, igyunk, holnap úgyis meghalunk” φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν. Úgy tűnik, hogy ez egy régebbi görög sírkőfeliratnak egy részlete, bár kimutatható, hogy abban

²² Ez akár rejtett utalás is lehet arra, hogy az olvasók gondolják meg életüket, és maguk is avattassanak be Hermész és Bakhusz misztériumaiba, ahol többet tudhatnak meg a halál titkairól és az élet értelméről is.

²³ Radislav Hošek (ed.), *Antická knihovna* 48 (Antik könyvtár), I n°135 (58. old.). A sírvers után még egy további fontos adat áll, amely a misztériumi beavatásról árulkodik: „A sírkövet ... Morszianos Hermaiosz állíttatta, ki Hermész és Bakhosz misztériumaiba volt beavatva, magának, feleségének és gyermekeinek.”

²⁴ L. Schmid, Art. κέντρον, in: *ThWNT* 3 (1938), 662–668; H. Balz, Art. κέντρον, in: *EWNT* 2 (1982), 698.

²⁵ Eckhard J. Schnabel – Gerhard Maier, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2006, 988.

a megfogalmazásban, ahogy azt Pál apostol idézi, teljesen egy ószövetségi idézetnek tűnik, amelyet Pál a LXX szerint használhatott. Mégis, Klaus Berger heidelbergi professzor úgy véli²⁶, hogy Pál apostol itt egy régebbi sírkőfelirat stílusára kapcsolja rá mondanivalóját. Tény, hogy a görög sírkőfeliratok között találhatunk olyan szövegeket, amelyek nemcsak ezt a gondolatot tartalmazzák, hanem közelítenek is ehhez a megfogalmazáshoz:

*Igyál, egyél, s kíváncj lelkednek minden jót,
Mert én is, a kő, itt állok Bakchidas helyett.*²⁷

Pál ezt az idézetet „Együnk, igyunk, holnap úgyis megalunk”, amely egyébként számos filozófiai és bölcséleti történetben is előjön, azért használja, hogy ellenérveljen: mi értelme a veszélyvállalásnak és szenvedésnek, ha nincs halottak feltámadása és nem lehet várni a mennyei jutalmat? Akkor tényleg csak erre a földi életre irányul minden törekvésünk és reménységünk. „Együnk és igyunk, mert holnap úgyis meghalunk”. Ez valósággal egy cinikus, materialista szemléletű kijelentés,²⁸ ami arra vall, hogy Pál jól tájékozott a cinikus filozófiában-teológiában, és hogy Pál idejében ezek a cinikus szólásmondások vagy „bölcseességek” eléggé el voltak terjedve bizonyos társadalmi rétegekben a görög városokban, a sírkőfeliratokon is. Még egyet idézzünk:

*Amíg élsz, ragyogj.
Semmi miatt se bánkódj.
Rövid ideig tart az élet:
Az idő sürgeti a véget.*²⁹

4. Motívum-hasonlóságok

A görög sírfeliratok talán a legtöbb anyagot a *motívum-azonosságban* nyújták nekünk, amiben a főbb eszkatológiai folyamatokat illetően hasonlóan fejezik ki az egyes motívumokat.

²⁶ K. Berger, *Hellenistischen Gattungen im Neuen Testament*, in: ANRW II.25.2 (1984), 1200.

²⁷ G. Kaibel, *Epigrammata Graeca*, n° 1129; W. Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 1368; W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, n° 479 stb.

²⁸ Ehhez vö. pl. R. Hošek (ed.), *Antická knihovna* 48, n° 1127-H. Beckby, *Anthologia Graeca* XI, n° 62; H. Beckby, *Anthologia Graeca* XI, n° 43 = R. Hošek (ed.), *Antická knihovna* 48, n° 745; H. Beckby, *Anthologia Graeca* XI, n° 19 = R. Hošek (ed.), *Antická knihovna* 48, n° 725.

²⁹ R. Merkelbach-J. Stauber, *Steinepigramme aus griechischem Osten*, n° 02/02/07; W. Peek, *Griechische Versinschriften*, n° 1955; W.M.Ramsay, *BCH* (1883), 277k; O. Crusius, *Philologus* 52 (1894), 160kk; Th. Reinach, *BCH* 18 (1894), 365kk; U.v. Wilamowitz, *BCH* 48 (1924), 507; F. Marx, *RhM* 61 (1932), 146.

4.1. Az egyik ilyen fontos motívum az a képzet mely szerint a halál elragadja az élőtt, aki halálában elrabolva (ἀρπάζω) az övéi közül folytatja útját a legkülönbözőbb túlvilági szférák felé.

*Sírtam: Theionoé halott. De a fiam iránti remény
csitította fájdalmamat. Most viszont
az irigy sors ellopta fiamat is. Kifosztott
maradtam, fiam, ki egyetlenem voltál.*

*Hallgasd meg, Perszephoné, egy apa gyászkeservét:
A halott anya ölébe tedd oda a kislát is.³⁰*

A legkívánatosabb elragadtatás az istenek társaságát várja és reméli. Hasonlóan fogalmazza ezt Pál is, aki elmondja, hogy az angyali trombiták hangjára a feltámadás által elragadtatunk a felhőkön az Úr fogadására (1Thessz 4,13–18).

4.2. További motívum-hasonlóság a kegyesek üdvhelyeinek (1Kor 2,9) és a paradicsomban való életnek (2Kor 12,3) a leírása: olyan valóság ez, amit nehéz emberi szavakkal kifejezni, mert felülmúlja minden elképzelésünket. A görögök mégis próbálkoztak ezeknek az üdvhelyeknek a leírásával vagy körülírásával, többnyire Homérosz szövegei vagy képzetei alapján. Az egyik ilyen szöveg azt mondja az Olümposzról:

*„... a bagolyszemű Pallasz Athéné,
szállt az olümposzi csúcsra: az istenek el nem enyésző
székhelye az, mondják. Soha szél nem rázza, nem ázik
záporban, sose hull rá hó, de a szép levegőég
felhőtlen, s futkároz rajta a tiszta verőfény:
ott mulatoznak a boldog olümposzi istenek egyre.”³¹*

Hasonló képzet bukkan elő még a Jelenések könyvében is (Jel 7,16–17), ahol a Bárány által megváltott közösség részesül ebben a paradicsomi áldásban: *Nem éheznek és nem szomjaznak többé, sem a nap, sem más hőség nem tűz rájuk, mert a Bárány, aki középen a királyi széknél van, elevezeteti őket az élet vizének forrásaihoz, és az Isten letöröl szemükről minden könnyet.*

5. A leíró koncepcionális hasonlóságok

A görög sírköfeliratok szövegei elegendő anyagot szolgáltatnak arra, hogy felfedezhessük bennük az ún. *leíró koncepcionális hasonlóságokat* a páli eszkatológiai processzusok leírásával. Ezekből jól lehet megérteni az egyes történetek vagy leírások (szövegek) műfaját vagy felépítési logikáját.

³⁰ H. Beckby, *Anthologia Graeca* VII, n° 387. R. Hošek (ed.), *Antická knihovna* 48, II, n° 409.

³¹ *Odüsszeia* 6,41–46.

5.1. Az egyik ilyen kép lehet pl. az utolsó ítélet folyamata, amelyet Pál apostol a 2Kor 5,10-ben említ mint olyan valóságot, amely minden halandót vár az idők végén: ugyanis mindenkinek meg kell jelenni a Krisztus ítélőszéke előtt (βῆμα τοῦ Χριστοῦ), ahol a Főbíró-Krisztus véglegesen eldönti örök sorsunkat. A görög sírfeliratok ismernek földalatti ítélőszéket, amely mögött a három alvilági bíró áll, és vizsgálja mindenkinek a lelkét, nincs-e rajta bűnfolt vagy forradás az erőszak miatt, mielőtt továbbküldi őt vagy a tartaroszbba (a szenvedés helyére), vagy az Elíziumba (paradicsomba), esetleg az étherbe a csillagok közé vagy az Olümposzra az istenek társaságába, ahol örök élvezetben lesz része. Az egyik sírfelirat ezt így koncipiálja:

*A halálnak sorsa megragadott engem. A testet takarja hát
a Föld, azt elvéve ismét, mit adott (egykoron).
Szálljon hát lelkem az éterbe s Zeusz auláiba,
Testemet³² kapja végleg a Hádész, (mi) törvényszerű (volt).
Ily nagy ajándékban részesítettek a Mennyeiek.*

5.2. Egy másik leíró koncepcionális hasonlóságot lehet találni pl. a sírokon szereplő szövegekben az egyes emberek sorsának leírásában, az amolyan sorslevélben, ahol az illető halott, ill. hozzátartozói leírják a halott érdemeit, és hogy most ő halála után a boldogok szigeteire vagy a mennybe jogosult kerülni, mert olyan jó vagy igaz életű volt.

Hasonló szöveggel találkozhatunk az epitáfszerű apostoli testamentumban (a 2Tim 4,6–8-ban), ahol az apostol felsorolja élete legfőbb érdemeit, a halál közelségét és annak a meggyőződésének ad hangot, hogy most az örök élet koronáját várja: önmaga számára, de hite szerint azoknak is jut ez, akik hasonlóan egész életükkel szerették, követték és szolgálták Krisztust. Íme az apostoli epitáf-testámentum:

*Ama nemes harcot megharcoltam,
futásomat elvégeztem, a hitet megtartottam,
végezetre eltételezt nekem az igazság koronája,
amelyet megad nekem az Úr, az igaz bíró ama napon;
de nemcsak énnekem, hanem mindazoknak is,
akik várva várják az ő megjelenését.*

6. Az általános eszkatológia felfogása és eszkatológiai tér és irány szituálása

Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy még az általános eszkatológia felfogásában (pozitív-negatív eszkatológia, remény-reménytelenség: 1Thessz 4,13) és

³² Szó szerint: csontokat. Ez a fajta képátvitel gyakran fordul elő a sírkőfeliratokban.

az alapvető eszkatológiai tér és irány szituálásában (halottak birodalma-felső üdvvszférák: 1Thessz 4,17) milyen sok hasonlóságot találhatunk.

6.1. Az általános eszkatológia felfogásában látnunk kell, hogy a görögöknél nemcsak negatív, ún. hádeszi eszkatológia érvényesül, hanem pozitív eszkatológia is, amely a görög halottaknak reményteljesebb halál utáni életet ígér. Úgy-hogy miközben a sírfeliratoknak mintegy 60–70 százaléka pesszimisztikus képzeteket takar, vannak olyan hangok is, amelyek reménykedni akarnak és a halhatatlanságot egészen az istenek társaságában vélik remélni, akár egy asztali közösségben is velük, ahogy erről egy sírfelirat így vall:

*Az Olümposz ... kapuira nézel és megtisztelő
helyed van ott, mint az istenek asztaltársa, mert Tritonis maga
vitt téged (az Olümposz) csarnokaiba, ahol az istenek laknak.
Most a hősöknek kijáró tisztelet övez téged a halhatatlanok körében,
mert nem ittál a Lethe vizéből.³³*

*És most az istenek úgy tekintenek rám mint barátjukra,
akiknek a háromlábú ambróziás asztaluknál boldogan ülök,
ők mosolyognak rám halhatatlan fejük orcájával,
amikor az istenek elé viszem az italáldozatot.*

6.2. Hasonló egyező képzetű az alapvető eszkatológiai tér és irány szituálása: a halottak birodalma földalatti térben képzelhető el, ahogy ezt Homérosz is mondja:

*„Messze le, sűrű homályos mély üregébe a földnek,
ott, hol vaskapu van, meg rézküszöb, annyira mélyen
Hádész háza alatt, amilyen magasán van az égbolt.”³⁴*

Az üdvhelyek azonban felső szférákba, a mennybe szituálódnak. Ez nagyon sok sírfelirtban jön elő – talán azért is, mer a halált a sír jelképezi, ami össze van kacsolva a földdel. A lélek (ψυχή) pedig könnyű anyag, levegőhöz hasonlít, így könnyebben szállhat a nyirkos éther, a csillagok és a menny felé – ha kell, akár a létrán is. Így szól róla az egyik sírfelirat is:

*Ez a sír neked, Poliüektosz, létra,
amelyen gyorsan emelkedve éterbe jutottál.³⁵*

Ezért az istenek Olümposza is a mennyhez húzódik. Ilyen lefelé vagy felfelé orientált a páli eszkatológia is, de tulajdonképpen az egész Újszövetség is ezt a kettős lokalizálást követi.

³³ R. Merkelbach – J. Stauber, *Steinepigramme I*, n° 01/20/27.

³⁴ Homérosz, *Iliász*, 8,14–16. Devecsery Gábor fordítása. Vö. Hésziodosz, *Theogonia*, 720–745.807–819 stb.

³⁵ H. Beckby, *Anthologia Graeca*, VII, 610, 748. jegyzet.

Mindez arra enged következtetni, hogy a korabeli görög sírfeliratok szövege és hitvilága nem volt ismereretlen Pál apostol előtt, és hogy missziói törekvéseiben vagy teológiai küzdelmeiben ezeket is figyelembe vette, ill. megfelelően reflektál rájuk.

7. Befejezés

Ahogy láttuk, Pál apostol leveleiben lépten-nyomon – de egyéb újszövetségi iratban is – beleütközzünk a korabeli világba, a gyakorlati életbe, a polgári és vallási megnyilatkozásokba, a halállal kapcsolatos közgondolkodásba és szokásokba, de ugyanúgy a görög mitológiába is, amivel az első keresztyén misszió kénytelen volt konfrontálódni. Kimutatásunkból kézenfekvő, hogy Pál milyen mértékig használta a korabeli görög mitológia vallásos képeit, kifejezéseit és szótartalmát, ugyanakkor ezekre reflektálva „demitologizálta” a halálról uralkodó pogány mítoszt, ill. harcolt ellene és felszabadítást kínált Krisztus kegyelme által.

Anyagainkból az is kétségtelen, hogy a görög mitológia és a páli evangélium képvilágának vannak közös vonásai, amelyek lehetnek csak párhuzamos analógiák, vagy kimondottan egyező kifejezések ill. parallel történetek is. Ha „szinopsisba” állítjuk őket, láthatjuk jellegüket. De szinte minden ilyen összehasonlításnál látható, hogy ha egyeznek is egyes történetek vagy mitológiai elbeszélések ill. képek, egy bizonyos vonalnál törés következik be, és érzékelhetővé válik, hogy a páli lokuszok önálló üzenetet hordoznak. Ez a törés nem lehet más, mint Jézus Krisztus személye és az őskeresztyén teológia értelmezése szerinti Krisztus-kérügma, amely éppen a halál határán válik a legnagyobb keresztyén erővé és reménységgé.

8. Összefoglalás

Kétségtelen, hogy az Újszövetség szövege és teológiai világa utalásokat rejt magában a korabeli szövegekre, így az antik sírfeliratokra is. Ez a tény főleg Pál apostolnál a legmarkánsabb. Éppen nála találhatunk olyan hasonlóságokat, amelyek korának sírfelirataira vallanak. Ezek közül négy fajtát is definiálhatunk:

1. *A szó szerinti egyezésekben* olyan terminológiai azonosságokat lehet találni, amelyek egyformán jönnek elő a görög sírköfeliratokban és Pál apostol leveleiben is. Ilyenek pl. a következő terminológiai meghatározások: ὕπνος (álom), σκῆνος (sátor), γυμνός (mezítelen), ἀνάστασις - ἐγείρειν (feltámadás), ἀρπάζω (elragadtatni), οἰκία (ház, hajlék), πόλις (mennyei város), πολίτευμα (mennyei polgárság), τέκνων (gyermekség-istenfiúság), τράπεζα (asztalközösség), θρόνος (trónus).

Ezek a meghatározások természetesen nem jelentik azt, hogy a profán görög szövegek vallásvilága és a páli teológia szintén azonosak.

2. A *motívum-hasonlóságok* abban jelentenek segítséget, hogy a főbb eszkatológiai folyamatokban hasonlóan fejezik ki az egyes motívumokat. Ide tartozhatnak pl. a halál fullánkja (1Kor 15,55) az elragadtatás (1Thessz 4,13–18), a kegyesek üdvhelyei (1Kor 2,9), a paradicsomban való élet (2Kor 12,3), asztali közösség (1Kor 11,23–25), Isten-gyermeki lét stb.). Azonban az analógiák itt sem jelentik automatikusan a tartalom azonosságát.

3. A *leíró koncepcionális hasonlóságok* abban segítenek, hogy jobban megértsük az egyes történetek vagy leírások (szövegek) műfaját vagy felépítési logikáját. Ilyen lehet pl. az utolsó ítélet folyamata (2Kor 5,10), az építáfszerű apostoli testamentum (2Tim, 4,6–8) stb.

4. Ezen felül meglepő, milyen sok hasonlóság található az általános *eszkatológia felfogásában* (pozitív-negatív eszkatológia, remény-reménytelenség: 1Thessz 4,13) és az alapvető *eszkatológiai tér és irány* szituálásában (halottak birodalmfelső üdvsvférák: 1Thessz 4,17).

Mindez arra enged következtetni, hogy a korabeli görög sírfeliratok szövege és hitvilága nem volt ismereretlen Pál apostol előtt, és hogy missziói törekvéseiben vagy teológiai küzdelmeiben ezeket is figyelembe vette, ill. megfelelően reflektál rájuk.

Szabadság Krisztusban. Út a szeretet felé

Fogalom-tisztázás: Népszerű félreértés, hogy az ember akkor szabad, amikor mindenkitől függetlenül rendelkezhet önmaga felett. Rousseau szerint csak az az ember szabad valójában, aki azt akarja, amit tud, és azt teszi, amit akar. Meg kell határoznunk a libertinizmus és totalitarizmus között az emberi szabadságnak természetjogilag felfogott leghetéseesebb helyét. A szabadság elvárásának lényegi tartalma függ és meghatározott az érintett ember hitétől és egzisztenciális helyzetétől.

A görög *eleutheria* (szabadság) főnév az *eleutheros* (szabad) melléknévből ered. Jelentése: a néphez tartozó, és pedig ellentétben a rabszolgával és az idegennel, tehát politikailag szabad embert. Így az *eleutheria* főnév jelenti a szabadságot, függetlenséget, és pedig abban az értelemben, hogy az embernek van, függetlenül másoktól, önmaga felett való *szabad rendelkezési hatalma*. Ez a nyelvhasználat elsősorban a rabszolga gátoltságával való ellentétezésben alakult ki.

Ennek megfelelően a melléknév viszonyfogalomként jelenti: *szabad, független valamtól, aki nincs kötve valamihez; szabad származású, a maga ura*.¹

Az *ap-eleutheros* melléknév kapcsolódik az eredeti nyelvhasználatához és jelöli a szabadon bocsátott embert, a felszabadított rabszolgát (lat. *libertinus, libertus*), aki tehát nem a természet alapján szabad (ami a görög fogalom számára lényeges!).

Az *eleutheroó* ige jelentése *szabaddá tesz, megszabadít, felszabadít*. De nem csak a rabszolgák vonatkozásában, hanem minden olyan kötelékre vonatkozik, amely az ember szabad önrendelkezési hatalmát gátolja.

1. A szabadság fogalma a görög világban

1.1. A szabadság fogalma a görögségben

A profán görög nyelvhasználatban az *eleutheros*/szabad jelzőnek elsődlegesen kiemelt *politikai* értelme van. A szabad ember egy városállamhoz tartozó

¹ H. Schlier: *eleutheros*, in TWNT II, 1935, 484ff. E. Fuchs: *Freiheit* (I) RGG II, 274ff. E. Fahlbusch: *Freiheit*, EKL I, 1956, 1371ff. Varga Zs.: *eleutheros*, in *Újszövetségi görög-magyar szótár*, 303.

teljes jogú polgár, – ellentétben a rabszolgával, a *polis* (városállam) politikai közösségében jogfosztott szolgával. A szabad ember szabadsága abban mutatkozik meg, hogy teljes jogú beleszólása van a város életébe (a szabadon szólás, nyílt beszéd jogával rendelkezik, jellemzője a *parrésia* = egyenes beszéd, őszinteség, becsületesség). A szabad ember szabadon rendelkezhet önmaga felett a *polis*-on belül. A szabadság megadott *formális* jelentése a *douleia*, a rabszolgaság politikai intézményéhez való viszonyításból ered.

A görög városállamot (*polis*) ezért Arisztotelész (†Kr. e. 322) ismételten a szabad emberek közösségének tartotta. Arisztotelész ezt a szabadságot a *polis* javaként értékeli.² Arisztotelész a szofistákkal szemben vallja, hogy a társas élet formái nem közmegegyezésen alapulnak, mert az ember természeténél fogva társas lény (*zoon politikon*, Pol I.2. p.1253 a 3). De a szabadságnak szüksége van egyúttal *nomos*-ra, törvényre, mint a rend elvére. Szabadság és törvény nem ellentétek, hanem egymást feltételezik. Arisztotelész – a vezetésre méltó (király vagy arisztokrata) egyéniségek hiányában – a *politeia* (polgári demokrácia) formát tekintette legmegfelelőbb államformának, melyben a hatalom a középosztály szabad polgárainak kezében van.

Természetesen ez a politikai fogalom megtalálható államközi alkalmazásában is, ahol a *szuverenitás* fogalmához vezet.

1.2. A szabadság világnézeti fogalma a hellénizmusban (Stoa)

A *sztoikus* filozófiában ez a politikai jellegű szabadságfogalom átformálódik filozófiai-vallási szabadság gondolattá. A *szofista* felvilágosodás a Kr. e. 5. század közepétől kezdve (Protagorasz, Gorgiasz), – az attikai bölcsélet kezdetén, individualista szellemtől vezérelve – hirdette a minden szabad ember számára vezető állás lehetőségét biztosító demokráciát, bírálta az egyéni érdekek alá rendelésének követelményét, ezzel teoretikusan és gyakorlatilag szétrombolta a konkrét városközösségnek a törvény alatt magától értetődő kötöttségét, mely a görög városállamot (*polis*) jellemezte. Az ember így aztán rászorult egyéni természetére (adottságaira), és egyúttal az általános kozmoszra mint önértelmezésének vezérfonalára és személyes tapasztalatának horizontjára. De ennek a „természeti-individuális” létértelmezésnek a fényében felvetődik a szabadság kérdése is (H. Schlier).

Az *eleutheria* (szabadság) *formális* alapértelme ugyanaz maradt továbbra is. Az ember görög önértelmezésének tradíciója a hellénizmusban nem szakadt meg. Sőt ebben az esetben az *ember* természetes (természet oldaláról közelítő) alapértelmezéséről van szó.

² Aristoteles, Pol IV 10 p 1296b 177. In: H. Schlier: *eleutheros*, TWNT II, 1935. 484ff. (Hg. G. Kittel). Kecskés Pál: *A bölcsélet története*, Bp., 1982. 115.

A sztoicizmust megalapító Zénón és tanítványa, Kleanthész mesterek fellépésével Kr. e. 300 körül kezdődően a Stoa tanítása szerint az embernek végül is nem a külső dolgok (test, pénz, tisztelet/tekintély, politikai szabadság stb.) állnak rendelkezésére. Ezért a szabadság inkább ennek a világnak a látszatvalóságából való visszahúzódást, az aszkézis gyakorlását jelenti (lásd: „aszkézis”, az *aszkeó* igéből: gyakorol, tevékenységet űz, igyekszik). Ebben az emberformáló, mondhatnánk, akaratedző értelemben az aszkézis kifejezés nem szerepel az Újszövetségben. „Azon igyekszem, hogy jó lelkiismeretem legyen” (ApCsel 24,16). A Stoa tanítása szerint az embernek megfontoltan át kell adnia magát a kozmosz, illetőleg az istenség törvényének és irányításának, mely a kozmoszt működteti. Ez azonban azt jelenti, hogy az embernek meg kell szabadulnia attól is, ami őt a legmélyebben a világhoz köti: a szenvedélyeitől (harag, aggodás, együttérzés stb.) és a halálfélelemtől. Szabadsággal rendelkezni itt tehát azt jelenti, hogy az ember a kiegyensúlyozottság és a szenvedélymentesség révén tökéletes harmóniában él a kozmosszal (és az istenekkel).³ Éppen ezáltal veszi az ember kezébe önmagát és így lesz szuverén a lénye mélyén a kozmosz felett. Ezt a szabadságot tartós küzdelemben és vég nélküli törekvésben, erőfeszítésben mindig újra és újra meg kell valósítani.

1.3. A misztériumvallások

az igazi szabadság utáni kérdést abban válaszolták meg, hogy a beavatottnak azt mondták, hogy a kultikus történelesen keresztül megszabadul a beteg világtól és részt kap az istenség sorsában.

2. A szabadság fogalma az ószövetségi gondolkodásban

2.1. A szabadság teológiai fogalma az Ószövetség Hetvenes (LXX) fordításában

Ebben a *vallásos* gondolkörben szabadnak lenni annyit jelent, hogy Jahve által ajándékba kaptuk a szabadságot („kihoztalak a szolgaság házából”, Kiv 20,2). Hogy a szabadság mennyire a *helyes viszonyulás* és kapcsolatteremtés ügye, csak a bibliai tanúbizonyságban lesz világos. Eltérően a természetjogi szabadságfogalomtól, a szabadság az Ószövetség és Újszövetség értelmében mindig az élő Istenre irányított. Úgy lehet körülírni, hogy a szabadság annyit jelent, mint azt akarni, amit az Isten tesz (E. Fuchs).

Az Ószövetség *héber* (TM) szövegében rokon jelentésű terminus technicus a „szabadnak lenni” vonatkozásában a „szabad, szabadon bocsátott, felszabadított” (héb. *hopsi*) izraelita, A kifejezés 17-szer fordul elő az Ószövetségben: a rab-

³ Vö. Epiktet, Diss IV, 1,89f. In: J. Blunck,.: *Freiheit, Begriffslexikon zum NT I*, 363.

szolgatörvényben Kiv 21,2.5.26.27; MTörv 15,12.13.18 és ennek alkalmazásában a Jer 34,9.10.11.14.16; továbbá 1Sám 17,25 „adómentesség”; Iz 58,6 az elnyomott szabadon bocsátása (mint a helyes böjt kelléke); Jób 3,19 „a rabszolga megszabadul urától” a halálban; 39,5 képes formában utalás a *vadszamar* szabadságára; Lev 19,20 „szabadon bocsátott” szolgáló (héb *hufsa*, h-f-s igető pual formája).⁴

A görög Septuagintában az *eleutheria* (szabadság) fogalomcsoport csak a szolgálával (Kiv 21,2.5.27; Lev 19,20; MTörv 15,22k), illetőleg hadifogollyal (MTörv 20,14) való ellentétezésben szerepel, és csak egyszer az ember kötelessége alóli felmentés leírásának vonatkozásában (= adómentesség, 1Sám 17,25). Az Ószövetségben nem használják a szabadság kifejezést politikai felszabadítás értelmében, sem Egyiptom, sem Babilon esetében; csak egyfajta királyi privilégikus jogról esik szó (1Sám 17,25; továbbá 1Kir 21,8.11 kivételesen beszél „nemesi szabadokról” = (héb.) *chorim*, éspedig Nábót szőlője kapcsán, akiknek megbízatásuk volt, hogy az állítólagos istenkáromlásért és felségsértésért Nabótot halálra ítélik /Kiv 22,27, Lev 24,14/). Ez azt jelenti, hogy a monarchia alatt ténylegesen az izraeliták összességükben szolgák voltak, „király szolgái” (1Sám 8,10k), akik közül kevés kivételezett szabad ember kiemelkedett.

De a *rabszolgakérdés* Izraelben csak *Jahve* népe fölötti uralmának oldaláról értelmezhető. Jahve az erkölcsi útmutatásban (Tízparancsolat) és az erre épülő jogrendben (*szövetségi* törvényben), melyet népének adott, védelmezi a gyámoltalant és a gyengét, azaz a rabszolgát is. A rabszolgasorsra jutott izraelita sohasem lehet örökös rabszolga: 6 év után ingyenesen fel kellett őt szabadítani (Kiv 21,2kk), sőt a MTörv 15,12 szerint a tulajdonosnak szociálisan gondoskodnia kellett róla („ne üres kézzel küld el”). Jer 34,8kk-ben korholja kortársait, hogy csak „játszottak” a rabszolgák megígért felszabadításával, közben örökös rabszolgasorsra akarják őket kárhoztatni, ahogy ez a környező világban szokásos volt.

A szabadság Izrael számára a *felszabadítotttnak lenni* gondolatot sugallja (pl. Egyiptomból Kiv 20,2; MTörv 7,8), és ezért azonos a *megváltással*. Soha nincs izolálva Jahve megváltó és megmentő cselekvésétől, csak ebben az összefüggésben lesz a szabadság gondolat a hívő elmélkedés tárgyává. Éppen hogy nem a természetből adott, hanem mindenkor Isten kegyelmi *ajándéka* a szabadság. Izrael mint Isten népe – *politikailag is* – egyedül ebből a szabadító tettből létezik.

2.2. A kései zsidóságban és Jézus korában

a szabadság szó túlnyomórészt annak külsődleges, politikai értelmében szerepel (vö. például a tipikus félreértés Jn 8.32–33-ban: „az igazság szabaddá tesz ti-

⁴ C. van Leeuwen: schuldlos sein, in *THAT II*, Gütersloh, 1975, 103.

teket". A zsidók viszont nem értik, miféle szabadságról beszél Jézus, és arra utalnak, hogy ők mindenféle külső politikai elnyomás ellenére sem hajoltak meg belsőleg soha, hanem mindig Ábrahám szabad fiainak tartották magukat). Így alakultak ki újra és újra vallási alapon szabadságmozgalmak, amelyek a megígért szabadságot erővel akarták kivívni, amennyiben a pogány államhatalmak ellen felkeltek. A legismertebb a Makkabeusok felkelése a Kr. e. 2. században (politikai szabadsággal akarták biztosítani a vallásit), valamint Jézus korában a zelóták mozgalma (vö. ApCsel 5,37; 21,38).⁵

3. A szabadság fogalma Szent Pál tanításában

Az Újszövetségben az *eleutheria* (szabadság) főnév 11-szer fordul elő, ebből 7-szer Szent Pálnál. A szócsoport használata tehát Pálra koncentrálódik. Az Újszövetség visszamegy az Ószövetség teológiai szabadság fogalmához.

3.1. Jelentés-nüanszok

Az *eleutheria* az Újszövetség görög szövegében sehol sem fordul elő a politikai-külső szabadság a profán görög jelentésben. „Az önmagunk és létezésünk feletti rendelkezési hatalom birtoklásának” formális jelentése is teljesen hiányzik az Újszövetségből.

Az *eleutheria* főnév kizárólag a bűn rabszolgasága és a keresztény szabadság közötti ellentétezésben található. Szó van az „Isten gyermekei dicsőségének szabadságáról” (*eleutheria tész doxész tón teknón tou Theou*, Róm 8,21). A szabadság ott van, „ahol az Úr Lelke” (2Kor 3,17). A fogalom arra a szabadságra gondol, melyet „Jézus Krisztusban kaptunk” (Gal 2,4). „Krisztus szabadságra szabadított meg minket” (Gal 5,1). A szabadság tehát az élő Isten, Szentlélek, Krisztus ajándéka.

Ezzel szemben az *eleutheros* melléknév profán értelemben, – tehát politikai és társadalmi tekintetben – a szabad, azaz nem-rabszolga (*doulos*) emberre vonatkozik vagy viszonyfogalomként valamilyen törvénytől való függetlenségre utal (Róm 7,3; vö. 1Kor 9,19: „mindenkivel szemben szabad vagyok”). Szellemi-lelki értelemben szabad „a mennyei/messiási Jeruzsálem” képe (a Gal 4,26-ban) és lakói a „szabad asszony (az ígéretes Sára) gyermekei” (a 4,31-ben). A Gal 5,1 („Krisztus szabadságra szabadított meg minket”) üzenete továbbá elvezet a specifikus keresztény fogalomhoz: „Krisztusban szabadok” gondolatához.

⁵ W. Dommerhausen: *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit*. Freiburg, 1981.

3.2. Mi a szabadság?

Az Újszövetség alapvetően az embert rabszolgának látja (Róm 6,20: „a bűnnek voltatok a szolgálói”) és nem enged meg neki semmiféle lehetőséget, hogy önmagát felszabadítsa, és kötetlenül rendelkezzen önmaga felett. Az igazi szabadság *élet az Istennel*, az eredeti isteni rendeltetésnek megfelelő élet (Róm 6,22: „a szent élet”). A paradoxon az, hogy éppen a szabad ember nem tartozik önmagához (1Kor 6,19, 9,19), hanem ahhoz, aki őt szabaddá tette (Róm 6,18.22; Gal 5,1). Az újszövetségi szabadság fogalom tehát abban érintkezik az ószövetséggel, hogy a szabadság ajándéka az Adományozóhoz köti az embert: „Minden a titek – ti viszont a Krisztuséi vagytok” (1Kor 3,21–23).

Még a földöntúli hatalmak és embert leigázó törvényszerűségek sem tudják a hit és keresztség által a krisztusi (misztikus) Testbe beletestesült embert elszakítani Krisztustól, a Főtől (Róm 8,38; Gal 4,3.9; 1Kor 15,24; lásd a Pál-tanítvány üzenetét az idők teljességének rendjéről, amikor az Atya Krisztusban egybefoglal mindeneket, Ef 1,10; 1,22; Kol 1,20).

3.3. Szabadság – mitől?

Az Újszövetség az Ószövetségen túlmenően immár tovább viszi a szabadság felfogását, amennyiben a szabadság jelenti a megszabadítást az igazi ember-voltot elnyomó hatalmaktól:

- a bűntől (Róm 6,18–22; 8,2–4),
- a Törvénytől (Róm 7,3–6; 8,3; Gal 2,4; 4,21–31, 5,1–13)
- és a haláltól (Róm 6,20–23, 8,2.21).

A **bűn** az Újszövetségben- nem egyszeri tett, mely idővel elmúlik, hanem tartósan visszavonhatatlan kötöttséget von maga után annál az embernél, aki egyszer átadta magát a bűnnek. Nincs többé szabadsága Istennek szolgálni, hanem kényszerítve van a bűnre. Ebből a kényszerből kell az embert felszabadítani.

De a bűn elleni harca továbbra is fennmarad. Az üdvösség indikatívusza (tényleges bűnbocsánat) mellett (Róm 6,2) mindig halljuk az üdvösség imperatívuszát („szabad vagy, légy is azzá!”). Ez a felhívás azt üzeni, hogy ne adjunk helyet a bűnnek, helyette Istennek éljünk Jézus Krisztusban (Róm 6,11.12).

A **Törvény** (az ószövetségi – szövetségi) ugyan Isten visszavonhatatlan akaratát hozza (elsősorban a Dekalógusban) és az Istennel való életet biztosítja (Róm 7,10; 10,5), de valójában az ellenkezője megy végbe. Pál leírásában háromféleképpen játszik döntő szerepet a Törvény:

- 1) Instrukciókat ad a gonosz tettek elkövetésére, vágyakat ébreszt és vétkezésre csábít (Róm 7,7–11).
- 2) Erkölcsi informátor (Róm 3,20): megmondja a bűn valós lényegét/ismertet, felfedi, hogy az erkölcsi rendellenesség (anomália) tulajdonképpeni jellem-

zője a *lázadás Isten ellen*, akaratának megszegése, és hűtlenség a szövetséghez és kikötött szabályaihoz (tehát a Tízparancsolathoz és az egész későbbi jogi korpuszhoz).

3) A Törvény átok alá vetette az embert (MTörv 27,26: a szövetségszegésért járó büntetés éppen a „szövetségi formula” alapján következik be); Gal 3,10: „átkozott, aki nem cselekszi a törvénykönyvben írottakat”; Róm 8,1: „a törvény kárhóztató ítélet alá veti az embert”; Róm 7,13: „Ami jó volt, az hozott halát nekem?”. Ettől az átoktól Krisztus szabadította fel az embert (Gal 3,13). Ám a Törvény kötelezettsége továbbra is megmarad (Róm 3,31; 6,15; Mt 5,17), de az Isten akaratát (Róm 7,12.14) a *szeretetben* kell teljesen és tökéletesen megvalósítani (Gal 5,13k). A Törvény többé *nem az üdvösség útja*, Krisztus a *törvény vége*: Róm 10,4; ezért „jaj” annak, aki Törvényt az üdvösség útjának akarja beállítani (Gal 2,18k).

A *halál* annak a következménye az ember számára, ami a bűn (Róm 6,21.23a) és a Törvény (7,10k.23k) alatt való életéből fakad (1Kor 15,56). Ami a halálnak (Thanatos) hatalmat ad, és azt oly keserűvé teszi, az a bűn hatalom (Hamartia); egyenesen az, hogy az ember elszakad Istentől (Róm 6,23). A bűn, mint Isten elleni lázadás, mindig új ösztönzést kap a Törvény (Nomos) által (Róm 7,8–13). A halál képszerű ábrázolásban szerepel, egyszerre jelenti az evilág-idői és az örök halált (vö. Róm 8,6).

Ahogy a Róm 6 a bűntől való szabadságról, a Róm 7 a Törvény alatti szabadságról, úgy következetesen a Róm 8 a halál alóli szabadságról beszél (vö. 1Kor 15,26). Radikálisan ugyan nem szűnik meg a halál nyomasztó volta, de hatalmi kényszerének és követelésének kikerülhetetlenségéből felszabadultunk. Meghalunk ugyan, de a halál elveszítette fullánkját (1Kor 15,55), mert mi, keresztények, tudunk Krisztus feltámadásáról mint tulajdon feltámadásunk zálogáról. Jövünk és reményünk biztosított, ebben vagyunk szabadok. Ezért Istentől többé semmi sem szakíthat el (Róm 8,38k).

3.4. Szabadság – mi által?

a) Nem önmagunk erőfeszítése révén, az Újszövetségben nincs felhívás a „szabadságharcra”. A szabadság adott *Krisztusban* (Gal 5,19: keresztjében való-sult meg; Gal 3,13: red-emit = ex-égorásen = újra-megvesz). Pál nem beszél *lytron*-ról (váltságdíjról), csak vételdíjról, (*timé*, 1Kor 6,20, 7,23)). A páli fogalom mögött az az ószövetségi eszme húzódik meg, hogy Jahve volt Izrael Góél-ja; vagyis Ő az a férfi rokon, aki köteles volt visszavásárolni a rabszolgaságba vagy fogságba esett rokont (Dt-Iz 41,14; 43,14; 47,4; Zsolt 19,15; 78,35). Krisztus szeretetből vásárolt vissza (red-emere, ebből a latin igéből lett a keresztény hagyományban a Redemptor – Megváltó főnév, aki váltságdíj ellenében kivált, visszavásárol; de a gör. *lytrótés* (Megváltó) kifejezés szó nem szerepel az Újszövet-

ségben). De azt már ne kérdezzük meg, kinek fizetett Krisztus! A képet tehát nem lehet végigvinni.

b) Az *ember* életében pedig azáltal valósul meg a szabadság, hogy *megnyílik* az Evangélium jelenvaló *hívásának*, mely *hithez* vezet. 2Kor 5,20k: „Krisztus követségében járunk...s kértünk titeket: Engesztelődjete ki – béküljete meg Istennel”. Isten Krisztust a bűnös emberisséggel szolidárisrá tette (*bűnné tette*), hogy az emberek szolidárisak legyenek az ő engedelmességével és igaz voltával. A bűn megsemmisítő hatalma megszűnt, szabaddá vált az út, hogy „mi Isten igazsága” legyünk. Csak az a szabad, akiben a Szentlélek él és munkálkodik (2Kor 3,17; Róm 8,1kk.14; Gal 5,18).

3.5. Szabadság – mi végett?

Út a szeretet felé! A valóban szabad ember szabadságát éppen abban mutatja meg, hogy szabadon *szolgál* Istennek (1Tessz 1,9), az igazságosságnak (Róm 6,18kk) és az embertársaknak (1Kor 9,19), mert Krisztus szeretete sürget minket” (2Kor 5,14k). „A szabadságra vagytok elhívva... *szeretetben* szolgálatok egymásnak!” (Gal 5,13). Itt éri el a páli szabadságfogalom a csúcspontját. „A hit Krisztusban... csak a szereteten keresztül tevékeny” (Gal 5,6). A keresztény hit nemcsak szabadság (megszabadulás) az (őszövétségi szertartás) Törvénytől, a bűntől (istentávolságtól), a testi (önző) „Én”-től, de szabadság arra is, hogy másokat szeretetben és jótékonyásban *szolgáljunk*. A szeretet (*agapé*) nyitottság, kifelé irányuló gondoskodás, az egyik személy tisztelete a másik iránt, amely konkrét tettekben nyilvánul meg, és az „Én” fogatkozását eredményezi abban, aki szeret.

3.6. Szabadság mint politikai követelmény.

Az Újszövetségben nagyon alárendelt szerepet játszik a politikai szabadság. Ennek oka az Úr Jézus prédikációja. Kiábrándított minden kései zsidó várakozást a politikai Messiást illetően. Prédikációjának egészen más célja volt: visszatérés az Atyához (azaz a szabadsághoz!) és nem az ember előtti viszonyulásban értett szabadság (Mt 4,17; Lk 24,47; Jn 8,34–36 stb). Jézus minden félreértést ebben az irányban elutasított. Az ő Országá ebben a világban van, de nem ebből a világból való (Jn 19,36). A földi hatalma (Mt 28,18) sincs vonatkozásban a politikai szabadság-követelménnyel.

A keresztény *belső* szabadsága tudatában Krisztusban élhet, még ha ez a szabadság gyakran szenvedés közepette elrejtve van és sóvárogva *várja* az egész teremtett világgal együtt Isten gyermekei dicsőséges szabadságát (Róm 8,21). De amíg várunk az *eljövendő* (*eszkatologikus*) dicsőség egyetemes megvalósulására, a szabadságnak mindenekelőtt Isten népének együttélésében kell megmutatkoznia. Hiszen a keresztény közösség a szabadok közössége (Gal 4,21–31).

miász gúnájkosz ándrá – egy páli intelem

1. A bigámia és poligámia zsidó joggyakorlata

A zsidó törvényben a bigámia vagy poligámia koncepciója két aspektust foglal magában: 1, A házas asszonyt (eset is) aki egy másik férfiúval (vagy más férfiakkal) szándékozik házassági szerződést kötni, mialatt az első házasságát fenntartja. 2, A házas férfit, aki házassági szerződést köt más asszonyokkal, mialatt fenntartja az első házasságát.

1.1. A nők

Az általános alapelv az, hogy „egy nő nem lehet egyszerre kettő (ti. férfi) felesége”.¹ A feleségre vonatkozóan a kiddusin (házasságkötés)² fogalma magában hordozza a férjéhez való kizárólagos tartozást. Így nem lehet kiddusin közte és egy másik férfi között, amíg az első kiddusin fennáll, és így egy másik férfival való házassági szándéka érvénytelen. Egy ilyen bigámista „házasság” még számos törvényi következményt is von maga után. Elsősorban a házas nő és más férfi közötti nemi kapcsolatot tiltó törvény miatt (házasságtörés), melynek eredményeképpen a nő végül mindkét férfi számára örökre tiltott lesz, és így szüksége lesz egy getre (válólevél)³ mindkettőjüktől. Szüksége lesz a férjétől való válásra, mi-de-Oraitá („a bibliai törvény értelmében”), mert bár a házasságtörés tiltottá teszi őt férje számára, törvényes házassága továbbra is fennáll. Ennek a paradoxonnak a feloldására van szükség a getre. Az asszonynak szüksége van a válásra házasságtörő „férjétől” is, mi-de-Rábbánán („a rabbinikus rendelet szerint”) – még akkor is, ha vele való házassága érvénytelen –, hogy azok az emberek, akik nem ismerik a valódi tényeket, és talán az a benyomásuk, hogy

¹ Kiddusin 7a és erről Rási.

² A kiddusin házasságkötést jelent, a házasságkötés szertartása, melyet két tanú jelenlétében az eskető rabbi vezet le, mert előírás, hogy csak a házassági törvényekben jártas személy vezetheti le a szertartást.

³ A get, okmány, válólevelet jelent, a Talmudban használt arám szó. Rábénú Gérsóm Mór Hágólá (980–1030) fontos rendelkezése volt: „Az asszony nem kaphat getet akarata ellenére, hanem csakis beleegyezéssel.” Ez az asszony jogi helyzetét erősítette.

a második „házasság” törvényes volt, ne legyenek félrevezetve. Nehogy azt gondolják, hogy elhagyta a férjét törvényes válás nélkül.⁴

Mindkét férfitől való válása ellenére, azok bármelyikének halála esetén, az asszony továbbra is tiltott marad a még életben lévő számára örökre.⁵ Ezek a konzekvenciák érvényben vannak akkor is, ha a bigámista „házasság” szándékos volt, és akkor is, ha véletlen. Pl. ha egy nőt két tanú helytelenül tájékoztatott a férje haláláról.⁶ Amennyiben az elmondott tilalmak ellenére a későbbiekben az asszony házasságot köt bármelyikükkel, ez a későbbi házasság tiltott házasság, és fel kell bontani.⁷ További jogi következményei egy asszony „bigámista” házasságának, hogy a második, házasságtörő kapcsolatból született gyerekeket mázmérnek (törvénytelen gyermeknek)⁸ kell tekinteni, és a bibliai törvény szerint az anyagi jogai is érintettek lesznek.⁹

1.2. A férfiak

A törvény különbözik a házas férfi esetében, aki második feleséget szándékozik elvenni miközben még házas. A zsidó törvény szerint ez a második házasság (és bármelyik másik) érvényes, és ennél fogva csak a halál vagy a válás oldja fel azt.¹⁰ Mivel a bibliai törvény megengedte a poligámiát, mindvégig a talmudi korszakon át és azt követően is, egészen a X. századig gyakorolták.¹¹ A bölcsek, a tanítók azonban már az arám időkben is nehezményezték ezt a gyakorlatot, és előírták, hogy a poligámia csak akkor megengedhető, ha a férj minden felesége felé képes betartani házastársi kötelelességeit. Az a vélemény is kifejezésre jutott, hogy amennyiben egy férfi második feleséget vesz, el kell válnia az elsőől, ha az úgy kívánja, és ketubbában (házassági szerződés) meghatározott összeget kell fizetnie a feleségnek.¹² Ugyanígy, a talmudi törvények szerint egy férfi nem vehet el második feleséget, ha ezt kifejezetten megígérte az első-

⁴ Jevámót 88b és Rasi; Maimuni: Jád, Gerusin 10,5; Sulchán Áruach, EH 17:56

⁵ Szótá 27b; Jevámót 87b és 88b; Maimuni: Jád, Gerusin, 10:4-5; Sulchán Áruach, EH 17:56

⁶ Jevámót 87b; Maimuni: Jád, Gerusin, 10,4 és Sulchán Áruach, EH 17:56

⁷ Maimuni: Jád, Gerusin 10,4

⁸ A mázmér (törvénytelen gyermek). A zsidó törvények meghatározása a törvénytelen gyermek fogalmára nem azonosak a polgári jog definícióival. A háláchá a tiltott házasságból származó gyerekeket nevezi mázmérnek.

⁹ Jevámót 87b

¹⁰ Jevámót 65a; Piskei ha-Rosh, ibid., 17; Yad, Ishut, 14:3; Sulchán Áruach EH 1:9; 76:7

¹¹ Piskei ha-Rosh to Jevámót 65a; Sulchán Áruach EH 1:9

¹² Jevámót 5a; Alfasi, Piskei ha-Rosh, és Sulchán Áruach EH 1:9

nek a ketubbában.¹³ Második feleséget elvenni mindenütt tilos, ahol a monogámia a helyi szokás, miután egy ilyen szokás azt jelenti, hogy bele kell érteni ezt az állapotot a házasságba, és feltételezni, hogy a feleség csak a helyi szokásnak megfelelően kíván házasságot kötni.¹⁴ A férj ettől a megkötéstől csak a feleség beleegyezésével mentesülhet.¹⁵

1.3. Herem de-Rábbénu Gersóm

Az idők folyamán, különböző okok miatt¹⁶, nyilvánvalóvá vált, hogy lépéseket kell tenni a poligámia általános megtiltása érdekében, függetlenül attól, hogy a férjre ez hogyan vonatkozik. Ennek megfelelően, a házassági veszekedéseket megelőzendő törekvésében – mely alapelv a talmudi törvényekben már igen fejlett volt –, Rábbénu Gersóm ben Júdá és bírósága bevezette azon tákkánát (rendelkezés),¹⁷ mely megtiltotta a férfinak, hogy újabb feleséget vegyen el, kivéve amennyiben külön engedélyt kap erre különleges, egyedi okok miatt, legalább 100 rabbitól, három különböző „országból” (vagyis kerületből). Ez a tákkáná, amit Herem de-Rábbénu Gersóm néven ismerünk, azt is megtiltotta a férjnek, hogy elváljon a feleségétől annak akarata ellenére. A tákkánának számos változata létezik¹⁸, és a zsidó vallástudósok azt is megkérdőjelezték, hogy törvénytelenül valós-e a szerzőséget Rábbénu Gersómnak tulajdonítani. Ez azonban semmiképpen sem érinti ezen tákkáná érvényességét.

Mivel a poligámia tiltása ebből a tákkánából ered, és nem a férj feleségének tett bármiféle kötelezettségéből, a feleség nem kompetens, hogy beleegyezzen annak feloldásába, nehogy ki legyen téve a férj túlzott befolyásának.¹⁹ Mindazonáltal, ha a férj belép egy további házasságba, azt törvényileg érvényesnek tekintik²⁰, de mint tiltott házasságot, az első feleség kérheti a bíróságot, hogy kényszerítse a férjet a másik nőtől való válásra. Mivel az első feleség nem kényszeríthető arra, hogy egy cárával („riválissal”) éljen, ő azt is kérheti a bíróságtól, hogy a bíróság rendelje el (de ne kényszerítse), hogy a férj váljon el tőle (vagyis

¹³ Sulchán Áruh EH 76:8

¹⁴ Sulchán Áruh EH 1:9; Bét Semuél 20; Helkat Mehokek 15; 76:8

¹⁵ Sulchán Áruh EH 1:1; 8; 76.

¹⁶ Ocár há-Poszekim, EH 1,61; 2

¹⁷ A tákkáná, héber szó, többes számban tákkánót, rendelkezést jelent. Törvénykezési joggal felruházott hatóság által kihirdetett szabály. Ilyen a haláchikus bíróság és a takkanót há-káhál, a közösség rendelkezései.

¹⁸ Ocár há-Poszekim, EH 1:61, 1

¹⁹ Sulchán Áruh EH 1,10; Ocár há-Poszekim, EH 1,61; 5

²⁰ Tur, EH 44; Darkhei Mose, ibid., n. 1; Sulchán Áruh EH 44; Bét Semuél 11

az első feleségtől).²¹ A férj továbbra is köteles eltartani feleségét addig, amíg érvényben van a bírósági rendelet – akkor is, ha külön élnek –, mert mindaddig, amíg nem válik el tőle, megakadályozza, hogy újra férjhez menjen, és másik férj lássa el, viselje gondját.²² Ha azonban az első feleség és a férj megegyezik a válásban, és azt véghez is viszik, a férj mentesül attól a kötelezettségtől, hogy elváljon a második feleségétől, bár ez a házasság ellentétben állt a tákkánával.²³

1.4. A herem alkalmazhatósága

Sok szerző azon a véleményen van, hogy a herem érvényessége időben és térben korlátozott volt. Így pl. azt állították: „Ő (Rábbénu Gersóm) a tiltást csak az ötödik évezred végéig vezette be”, vagyis az 1240. évig.²⁴ Mások azonban azon a véleményen voltak, hogy nem volt időbeli korlátja az alkalmazásnak. Mindenképpen, még az első véleménynek megfelelően is, a herem (tiltás) érvényben maradt 1240 után is, mivel a későbbi generációk azt kötelező tákkánaként fogadták el. Ennek megfelelően sokak szerint, ahol a herem elfogadásra került, a törvény erejével rendelkezik örök időkre.²⁵ A modern korban néhány zsidó közösségben szokásban van beilleszteni a ketubbába egy záradékot, mely megtiltja a férjnek, hogy második feleséget vegyen „Rábbénu Gersóm tákkánájának megfelelően...” Mindazonáltal a tiltás kötelezi a férjet akkor is, ha kihagyják a ketubbából, mivel a kihagyást „adminisztrációs hibának” tekintik.²⁶

A herem nem terjedt ki olyan országokra, ahol nyilvánvaló volt, hogy a takkanát soha nem fogadták el.²⁷ Az olyan országban, ahol a tákkáná elfogadása kérdéses volt, ott annak az országnak a rendelkezéseit kellett betartani. Általánosságban elmondható, hogy a herem kötelezőként lett elfogadva az askenázi közösségekben, de nem került elfogadásra a szefárd, és a legtöbb keleti közösségben. Ez nyilvánvalóan azért van így, mert azokban az országokban, ahol az askenázek tették ki a zsidó közösség nagy részét, így Európában, Amerikában, vagy Ausztráliában, ahová az európai zsidók emigráltak, a poligámiát az uralkodó vallás, a kereszténység, és így a világi törvény is tiltotta. Ez nem így volt a keleti országokban, mint Jemen, Irak, és Észak-Afrika, ahol a poligámiát az

²¹ Sulchán Áruach EH 154; Pitei Tesuva, 5; PDR VII.köt. 65–74. 201–6

²² Keneset ha-Gedolah, EH 1, Tur 16–17;

²³ Sulchán Áruach, Pitei Tesuva, 5; Ocár há-Poszekim EH 1,80, 1 és 2

²⁴ Sulchán Áruach EH 1,10; 1,23

²⁵ Responsum Ros 43,8; Sulchán Áruach EH 1,0; Sulchán Áruach EH 1,3; Ocár há-Poszekim EH 1,76

²⁶ Keneset ha-Gedolah, EH 1, Tur 17; Sulchán Áruach EH 1,23

²⁷ Sulchán Áruach EH 1,10

iszlám engedélyezte.²⁸ Így Máimonides, aki szefárd volt, egyáltalán nem tesz említést a heremről. Ezért a gyakorlatban a keleti közösségek szokása szerint egy rendelkezést szoktak a ketubbába a poligámia tiltására beilleszteni, mely megakadályozta a férjet abban, hogy második feleséget vegyen, kivéve, ha abba az első felesége beleegyezett, vagy a bét din (vallási bíróság)²⁹ engedélyezte azt. Mivel ez a rendelkezés a házasságnak egy feltétele volt, annak minden megsértése felruházta a feleséget, hogy követelhesse vagy azt, hogy a férj tegyen eleget a rendelkezésnek, vagyis váljon el a második feleségtől, vagy ő kapja meg a válást a ketubbában foglaltak kifizetésével együtt.³⁰

Azokra, akik olyan országból, ahol a herem érvényben van, olyan országba költöznek, ahol nem az, vagy fordítva, a következő szabályok vonatkoznak:

1. A tilalom az egyénhez kötődik, vagyis elkíséri őt egyik helyről a másikra, és az egyén mindig alanyát képezi annak.³¹
2. Követendő helyi szokás, így amennyiben a herem érvényben van egy bizonyos országban, az mindenkre kötelező, tekintet nélkül eredeti országára.³²

Mindkét rendelkezést szigorúan azért alkalmazzák, hogy olyan szélesen kiterjesszék a herem hatáskörét, amilyen szélesen csak lehet. Másrésről azonban, amennyiben egy férfi két nővel házasodott meg törvényesen egy olyan országban, ahol ez megengedett, nem kötelezhető egyiküktől való válásra sem. Ha olyan országba érkezik, ahol a herem érvényben van, a törvényt csak egy második feleség elvételével sérti meg, és nem azzal, hogy már van neki két felesége.³³

1.5. A tiltás alóli mentesség

A bigámia tiltásának célja az, hogy megakadályozza azt, hogy a férfi második feleséget vegyen el mindaddig, amíg törvényesen nem oldatja fel az első házasságát. Ezért annak érdekében, hogy elkerüljék a tilalom bármilyen kijátszását, a herem is általában tiltja a feleség akarata elleni válást. Ez a kettős tiltás azon-

²⁸ Sulchán Áruach és Ocár há-Poszekim

²⁹ bét din, héber fogalom: a törvény háza. Vallási törvényszék, általában három bíróból áll.

³⁰ Sedei Hemed, Asefat Dinim, Ishut 2; Keneset ha-Gedolah, EH 1, Bét József 13, 16; Ocár há-Poszekim, ibid., 1,80; 8.

³¹ Sulchán Áruach, loc. cit.; Ocár há-Poszekim, EH 1,75; 1; Sulchán Áruach, EH 1

³² Sulchán Áruach, ibid.; Ocár há-Poszekim, ibid. and 1,75; 3; Kneset há-Gedolá, EH, Bét József 22

³³ Sulchán Áruach, ibid.; Ocár há-Poszekim, ibid. and 1,75; 3; Keneset há-Gedolá, EH, Bét József 22

ban azt eredményezheti, hogy a férj igazságtalanul kerül megkötésre olyan körülmények között, ahol különben a törvény nem követeli meg tőle a feleséggel való kapcsolat fenntartását – bár nem válik el tőle annak akarata ellenére. Ez a hetter (engedély)³⁴ a heremtől való „felszabadítás” alkalmazásával válhat nyilvánvalóvá, melyet a bét din adhat meg bizonyos körülmények fennállása esetén. Ez a hetter nem jelenti azt, hogy az első feleségtől elválik, csak azt, hogy a férj megkapja a kivételes engedélyt, hogy szerződjön egy második házasságra. Természetesen egy ilyen lépést a bíróság csak akkor tesz meg, miután a fennálló tények megfelelő ismeretében meggyőződött arról, hogy a mentesség törvényesen jogos. Így pl. a mentességet megadják abban az esetben, ha a feleség megőrül. A férj ezért nem tud normális házasságot fenntartani vele, ez olyan tény, mely szerint elválhatna tőle, ezt azonban azért nem teheti meg, mert a feleség nem képes a beleegyezésre. Mivel az első házasságnak továbbra is fenn kell maradni, a férjnek kötelessége eltartani a feleségét – beleértve az orvosi költségeket is – de a bíróság engedélyezi számára, hogy második feleséget vegyen el.³⁵ Amennyiben a feleség később visszanyeri egészségét, nem követelheti, hogy a férj váljon el a második feleségétől, mivel törvényesen vette azt el feleségül. Másrészt, a férjnek jogában állna – sőt kötelezettsége is lenne – elválni az első feleségtől, hogy ne maradjon két feleséggel. Ha az első feleség visszautasítaná a get elfogadását, ez felszabadítaná a férjét az iránta való minden további házastársi kötelessége alól, kivéve a ketubbában foglaltak megfizetését.³⁶ A hetter azonban visszavonásra kerülne, ha a feleség mentális gyógyulása még a második házasság bekövetkezése előtt megtörténik.³⁷

Az említett szabály erejénél fogva a heremtől való mentességet akkor is megkaphatja a férj, ha a feleség visszautasítja a get elfogadását a bíróság rendelte ellenére, pl. a nő házasságtörése esetén, vagy amikor a házasság tiltott volt.³⁸ Néhány vallási tekintély azon a véleményen van, hogy a feleség házasságtörése esetén a férjnek csak egy rendes bíróságtól, bét dintől van szüksége a hetterre, és nem 100 rabbitól, mivel a herem nem ilyen esetekre lett bevezetve.³⁹ A hetter igazolható lehet olyan esetben, amikor a feleség gyermektelen marad egy legalább tíz éve fennálló házasságban. Ez olyan tényállás, mely feljogosítja a férjet a válásra, de ha visszautasítja a feleség a get elfogadását, és ezzel

³⁴ A hetter a zsidó vallási törvények szerint megengedett, szabad valami. Rabbisági engedély.

³⁵ Sulchán Áruach EH 1; Beit Shemuel 1:23; 119:6; Helkat Mehokek 10–12; Ocár há-Poszekim, EH 1:72, 19.

³⁶ Sulchán Áruach EH 1; Bét Semuél, ibid.; Ocár há-Poszekim, EH 1:72, 17–18;

³⁷ Sulchán Áruach EH 1, Pithei Tesuva, 16; Ocár há-Poszekim EH 1:72; 14.

³⁸ Sulchán Áruach EH 1:10; Helkat Mehokek 16; Ocár há-Poszekim EH 1:63; 7

³⁹ Ocár há-Poszekim EH 1,73; 2.

megakadályozza a férjét, hogy újra házasodjon, és teljesítse a micvát (parancs)⁴⁰, hogy „szaporodjatok és sokasodjatok”, ilyen esetben a férjnek kötelessége másik feleséget venni, hogy betöltse a micvát, és így joga van a hetterre.⁴¹

A keleti zsidó közösségekben a férjnek ahhoz, hogy második feleséget vegyen vagy az első felesége beleegyezésére, vagy a bíróság engedélyére van szüksége. A feleségnek a beleegyezést egy normál bíróság, bét din előtt kell megtennie, nem 100 rabbi előtt, és a bíróság csak akkor fogja engedélyezni a második házasságot, ha a tények teljes feltárásával meggyőződött arról, hogy a feleség teljes szívvel egyezik ebbe bele, harag nélkül, és nem jogtalan befolyás hatására.⁴² A beleegyezés hiányában a bíróság általában csak a feloldást engedélyezi a férj számára olyan esetekben, ahol a herem érvényes.⁴³ Ugyanis feltételezhető az, hogy a férj úgy tett ketubbát, hogy beleértette azt, hogy nem lesznek olyan körülmények, melyek a herem alkalmazásakor a tiltás alól felmentenék őt.⁴⁴

1.6. A herem feloldása

Miután a bét din úgy határozott, hogy a herem feloldása engedélyezett lehet, az ügyet átadják három „ország” 100 rabbijának⁴⁵ jóváhagyásra. Amikor ez megtörténik, a hetter életbe lép. Előzőleg a férjnek a getet letétbe kell helyeznie a bíróságnál az első feleség számára egy visszavonhatatlan megbízással, miszerint a bíróság átadhatja a getet az első feleségnek azonnal, amikor megjön a hetter, és az első feleség hajlandó átvenni azt egy ügynöktől, akit a férj a bíróság kérésére kijelölt. Abban az esetben azonban, amikor a hetter azért lesz fogatosítva, mert a feleség megőrült, az a szokás, hogy új getet adnak számára, amikor felépült, és nem a korábban a bíróságnál letétbe helyezett, mivel annak érvényessége kétséges lehet, hiszen a feleség elmebaja volt az akadály a get átadásának, és ennél fogva még más törvényességi ellenvetések is felmerülhetnek. A letétbe helyezett get rendszerint csak akkor kerül átadásra, amikor felmerül az a veszély, hogy az első feleség elhagyott feleséggé válna.⁴⁶ Ezen túlmenően a

⁴⁰ A micvát parancsot jelent, a Tórában, a Talmudban lévő előírások, parancsok.

⁴¹ Sulchán Áruh EH 1:10; Ocár há-Poszekim EH 1:68; Sulchán Áruh EH 1:25

⁴² Ocár há-Poszekim EH 1:61; 5:3; Sedei Hemed, Asefat Dinim, Ishut 2

⁴³ Sedei Hemed; Ocár há-Poszekim, Ishut 2

⁴⁴ Sedei Hemed, ibid.; Ocár há-Poszekim EH 1:72,9

⁴⁵ Ocár há-Poszekim, EH 1:61, 9

⁴⁶ Sulchán Áruh EH 1:26; Ocár há-Poszekim, EH 1:72, 30–31

Ágúná az az asszony, aki valamilyen oknál fogva férjével nem élhet, de más férfihoz sem mehet feleségül, vagy ha a férj nyomtalanul eltűnt, hosszú ideig nem hallanak róla, de elhalálozásáról sincsenek megbízható adatok. Amíg hitelt érdemlően nem bizonyosodnak meg a férj haláláról, nem mehet férjhez máshoz, ágúná lesz.

férjnek általában letétbe kell helyeznie a bíróságnál a feleség ketubbájában szereplő összeget készpénzben, vagy megfelelő biztosítékot kell erre adnia.⁴⁷ Néhány vallási tekintély úgy tartja, hogy a férjnek letétbe kell helyeznie, vagy megfelelő módon biztosítania kell a bíróságnál azt az összeget is, amit a bíróság a feleség eltartására és orvosi költségeire elegendőnek tart.⁴⁸

1.7. Izrael állama

Egy 1950-ben az izraeli főrabbi által összehívott nemzeti rabbinikus konferencia rendeletet hozott, mely a monogámiát (kivéve az említett engedélyeket) kötelezővé teszi minden zsidó számára, tekintet nélkül zsidó közösségi hovatarozására. Ez a tákkáná azonban nem teszi érvénytelenné a második házasságot a bibliai törvény szerint, ezért ha ilyen házasság létrejön, azt csak válással lehet feloldani. Az állami büntető törvény azonban börtönbüntetéssel sújtja azt a házasselet, aki második házassági szerződést is köt.⁴⁹ Mindazonáltal zsidó állampolgárok esetében nem történik törvénysértés, ha a második feleség elvételére rabbinikus bíróság adott engedélyt, és azt Izrael két főrabbi (askenázi és sze-fárdi) jóváhagyta. A főrabbi engedélyét döntő bizonyítéknak tartják arra vonatkozóan, hogy az engedély megfelelt a törvényi feltételeknek. Az engedély feltételeit 1960-ban rögzítették Izraelben.⁵⁰

⁴⁷ Sulchán Áruh EH; Bét Semuél 1,23; Sulchán Áruh EH 1:25; Ocár há-Poszekim 1:72, 23-24

⁴⁸ Ocár há-Poszekim EH 1:72, 29

⁴⁹ Penal Law Amendment (Bigamy) Law, 5719-1959.

⁵⁰ Tákkánótá-Dijun be-Váttei há-Din há-Rábbánijim be-Jiszráél 5720-1960.

2. Korai zsidó források a pasztorális levelek „egyfeleségű” szövegeinek értelmezéséhez

A poligámia, a pátriárkák példáját tekintve, elfogadott, és helyes volt,⁵¹ és a Tóra több rendelkezése értelmében is törvényes volt a többnejűség,⁵² sőt a levirátusi házasság esetében a Törvény általi követelményként volt érvényben.⁵³ Jézus korában is a zsidó vallási törvények és szokások alapján gyakorolták. Josephus Flavius kifejezésre juttatta azt a tényt, hogy egyidejűleg több asszonnyal élni egy házasságban, az nem más, mint népe atyáinak a hagyományainak követése.⁵⁴ A Misná sorrendszerűen tárgyalja a kérdéskört. Egy átlagembernek kétőtől ötig terjedhet feleségeinek száma;⁵⁵ a királynak megengedett volt 18 asz-

⁵¹ Genesis 16,2: Azt mondta Sári Ábrámnak: »Íme, az én méhemet bezárta az Úr, hogy ne szüljek. Menj be hát a szolgálomhoz, hátha legalább az ő révén nyerek gyermeket!« Ábrám hallgatott Sári szavára.

Genesis 25,6: a mellékfeleségek fiait pedig megajándékozta, s még életében elküldte fia, Izsák mellől a keleti vidékre.

Genesis 29,23.28: (23) Este aztán bevitte hozzá Leát, a lányát, ő pedig bement hozzá. (28) Beletörődött tehát abba, amit apósa akart. Letöltötte a hét esztendőt, aztán feleségül vette Ráchelt is.

Genesis 30,4.9: (4) Feleségül adta tehát neki Bilhát, aki, (9) Amikor Lea látta, hogy ő nem szül, odaadta a férjének szolgálóját, Zilpát.

Genesis 37,2: Jákob nemzetségtörténete a következő. József tizenhét esztendőskorában, még mint ifjú, a nyáját legeltette testvéreivel. Bilhának és Zilpának, apja feleségeinek fia mellett volt. Egyszer valami igen nagy véték miatt bevádolta testvéreit apjánál.

Genesis 46,10: Simeon fiai: Jámuel, Jámin, Áhod, Jákin, Szohár és Saul, a kánaáni asszony fia.

Birá 8,30: Hetven olyan fia volt, aki az ő ágyéból származott, mert több felesége volt.

⁵² Exodus 21,8.10: (8) Ha nem talál tetszésre a gazdája szeme előtt, akié lett, akkor engedje meg, hogy kiváltsák! Ahhoz azonban nincs joga, hogy idegen embernek eladja, mert igazságtalanul bánt vele. (10) Ha az második asszonyt vesz magának, akkor se tagadja meg tőle az ételt, a ruházatot és a házastársi jogot.

Deuteronomium 21,15: Ha valakinek két felesége van, egy kedves meg egy gyűlölt, s azok fiúkat szülnek tőle, s a gyűlöltnek a fia lesz az elsőszülött.

⁵³ Deuteronomium 25,5: Ha a fivérek együtt laknak, s az egyik közülük meghal a nélkül, hogy fia lenne, akkor az elhunynak a felesége ne menjen máshoz feleségül, hanem férjének fivére vegye el és támasszon utódot fivérének.

⁵⁴ Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 17,1,2; De bello Iudaico 1,24,2.

⁵⁵ Jevámót 4,11: Ha négy testvér négy asszonnyal köt házasságot, és gyermek nélkül halnak meg, akkor a legidősebb testvér (a túlélő testvérek között), ha ő akarja, ezek az asszonyok vele mindnyájan, mint sógorral megházasodhatnak, a jog ezt biztosítja. – Ha az egyiknek (ti. az egyik testvérnek), akinek két felesége volt (ugyanebben az időben) és meghalt, úgy (ti. az életben maradt testvér) megszabadul a sógorházasság végrehajtá-

szonyt feleségül venni.⁵⁶ Régebbi háláchikus Midrás a Deuteronomiumhoz

sától vagy sarulehúzással (ti. az életben maradt) feleségek egyikétől (vagyis az életben maradt testvér az elhalálozott testvérenek csak egyik özvegyét kell feleségül vennie.). Jevámót 16,1: Ha egy asszony, akinek a férje a mellékfeleségével egy távoli országba elutazott, és onnét kapott egy jelentést, hogy „A te férjed meghalt!”, akkor ő nem házasodhat meg, és nem köthet sógorházasságot sem, amíg ő (ti. az otthonmaradt asszony) bizonyosan nem tudja azt, hogy az a mellékfeleség terhes-e (ti. csak akkor esik el a sógorházasság kötelezettségétől, és csak ezzel nyeri el szabadságát, hogy mással megházasodhasson).

Ketubbót 10,1: Ha valaki két feleséggel volt házas (egyidejűleg) és meghalt, úgy megelőzi az első felség (az öröklési igényével) a másodikat, az örökségben az első a másodiknak az örökösödését.

Ketubbót 10,4: Ha valaki három asszonnyal házasodott meg és meghalt, és a házasságlevél az egynek 100 zuz-t, a másiknak 200 zuz-t és a harmadiknak 300 zuz-t határozott meg, nekik (hagyatékul) csak 100 zuz áll rendelkezésükre, vagyis egyenlő módon részesülnek (ti. az örökségből).

(A zuz: Egy zuz súlya, 96 szem árpa súlyával egyenlő. A dinárt általánosan négy zuznak tekintették, tekintet nélkül arra, hogy tiszta ezüst volt-e, vagy a (talmudi) korszakban használatos pénzérméről volt szó. A dinárok alatt azt az érmét értették, ami a talmudi korban általánosan használt volt: hét rész rézből és egy rész ezüsből állt. Így egy szelá (négy dinár értékű pénzérme) fél zuz [tiszt] ezüstöt tartalmazott.

Ketubbót 10,5: Ha valakinek négy felesége van és meghal, akkor az első (jogi igényével) megelőzi a másodikat, a második a harmadikat, a harmadik a negyediket...

Kiddusin 2,6: Ha valaki (egyidőben) két feleséggel egybekel, aminek az értéke (ti. az eljegyzéskor a vőlegény részéről adandó ajándék értéke csak) egy peruta volt (a legkisebb váltópénz)..., akkor az eljegyzés nem érvényes. (Az egyidejű eljegyzés két nővel megengethető, csupán az asszonynak adandó eljegyzési tárgynak legalább egy peruta értéket kell képviselni, de két asszony esetében egy peruta kevés, így az eljegyzés érvénytelen volt.)

Kiddusin 2,7: Egyszer öt nővel történt meg az – akik között volt két nővér is –, hogy egy férfi teliszedett egy kosár fűgét... és azt mondta: Nézzétek, legyetek ti ezen kosár által eljegyezve! Egyik közülük (ti. az öt nő közül) átvette a kosarat mindnyájuk részére (mivel ez volt az eljegyzés). A bölcsek azonban felvilágosították őket: A nővérek nem lettek eljegyezve (mivel a törvény tiltja az egyidejű házasságot két nővérrel: Leviticus 18,18; valamint az eljegyzés a három asszonnyal is érvénytelen.)

Leviticus 18,18: De feleségül se végy senkit az ő leánytestvére mellé, hogy ellenkezés ne legyen, ha felfedez ő mellette amannak szemérmét az ő életében.

Bechórót 8,4

Keritót 3,7

Baraita Gittin 34b

⁵⁶ Szánhedrin 2,4: A királynak nem kell sok feleséget elvennie (Deuteronomium 17,17), hanem (csak) 18-at. Szifrá Deuteronomium 17,17 § 159 (105b)

Szánhedrin 4,5; 21a. Az utóbbi helyeken a királyt 24, sőt 48 asszony illeti meg.

(21,15) fordul⁵⁷ azon esetben, amikor valakinek nem csupán kettő, hanem négy felesége van.⁵⁸ Egy neves tekintély, Ráb (Kr. u. +247) azt tanácsolta, hogy ne vegyen a férfi két feleséget egymás mellé, de ha egy embernek két felesége van, akkor a saját személyes biztonsága érdekében még egy harmadikat is vegyen el feleségül.⁵⁹ Ezen korabeli utalásokat tekintve is feltételezhető az, hogy a többnejűség az újszövetségi időben, tehát az első században ritka jelenség lehetett. Az, hogy ez nem volt elterjedt életforma, arról maga az élet, annak napi problémái gondoskodtak. Egy sor elvi szempontot állítottak föl a zsidóság tanítói arra vonatkozóan, hogy aki négy feleséget vesz el, az gondolja át mindazt, ami egy férfiúra nézve kötelező, hogy feleségeit el tudja tartani. Ez rövid úton eltartási nehézségekhez vezethet, neki azonban táplálni (ti. ellátni – etetni, felruházni) kell őket.⁶⁰ Az otthon békéjének (s lom bájit) fenntartása alapvető szempont a zsidó gondolkodásban, a két feleség léte azonban felveti a családi civódás, veszekedés problémáját.⁶¹

⁵⁷ Deuteronomium 21,15: Ha valakinek két felesége van, egy kedves meg egy gyűlölt, s azok fiúkat szülnek tőle, s a gyűlöltnek a fia lesz az elsőszülött.

⁵⁸ Szifrá Deuteronomium 21,15 § 215 (113a): „Ha egy férfinak két felesége van” Deuteronomium 21,15. Itt csak két asszonyról hallok; honnan, honnét lenne sok? Az Írás azt tanítja: „asszonyok”.

A bigámia kérdéséhez II. Rábbán Gámáliél (Kr. u. 90 körül) mondott egy példázatot (Ávódá Zará 55a)

⁵⁹ Peszáchim 113a: Ráb (Kr. u. +247) mondta Ráb Ászinak: Ne végy magadnak két feleséget; ha azonban elveszel kettőt, akkor végy egy harmadikat is (ketten tudnak közösen ellened cselekedni, a harmadik azonban feléd hajlik és biztosan megsúgja azt, amit ellened a másik kettő tervez). Másként hangzik Rábász tanácsa (Kr. u. +352) Jevámót 63b: Nagyon dühös az asszony a házasságlevélre (hogy nem lehet őt elbocsátani azon ok miatt), amikor egy mellékfeleség kerül az ő oldalára! Akkor az emberek azt mondják: Te a társnőiden keresztül (ti. a mellékfeleségek által), és nem a tüskés bozóton át (fog egy csúf-rossz asszony megjavulni-megszépülni).

⁶⁰ Jevámót 65a: Rábá (Kr. u. +352) mondta: Egy férfinak szabad több feleséget is az (ti. az ő első feleségéhez) elvenni, de csak akkor, ha képes őket táplálni.

⁶¹ Targum Rút 4,6: A Messiás mondta: Nem változtatok azon szokáson, hogy ha valakinek egy felesége van, nincs megengedve az, hogy mellé egy másikat is elvegyen. Ez otthoni veszekedéshez vezet, és a birtok (ti. egzisztencia) tönkremeneteléhez. Számodra az lenne a megoldás, ha egyáltalán nem volna feleséged, így nem tudom (e szokást, ti. hogy egy felesége lehet egy férfinak) feloldani.

Bechórót 32b: Res Lakis (Kr. u. 250 körül) mondta: Izráel közössége mondja az Isten előtt: Világnak Ura, ha egy férfi egy asszonyt az első felesége mellé elvesz, visszaemlékszik első cselekedetére, Te azonban elhagysz és elfelejtesz engem (Izaiás 49,14: Azt mondta Sion: Elhagyott engem az Úr, és Uram megfeledkezett rólam.).

A többnejűség meglétére korai rabbinikus forrásokban kevés adatot találunk. Tudjuk, hogy pl. Nagy Heródesnek 10 felesége volt.⁶²

Jeruzsálemben volt két papi család, akik közismertek voltak arról, hogy ők mellékfeleségektől, tehát többnejű házasságból származtak, amelyben a házasság férfiú több feleséget vett el magának.⁶³

Rabi Jósze ben Cháláftá (Kr. u. 150 körül) beszámol arról, hogy testvérének özvegyével levirátusi házasságra lépett, mely frigyból neki öt fia született. Nem egyértelmű a szövegekből az, hogy ezen levirátusi házasság előtt Rabi Jósze ben Cháláftá házasságban volt-e?⁶⁴

A Jeruzsálemi Talmud elbeszéli egy ember levirátusi házasságát is, amikor is a férfi testvéreinek tizenkét özvegyével kötött házasságot.⁶⁵

Két babiloni tekintély, Ráb (Kr. u. +247) és Rab Náchmán (Kr. u. 320) azt állították, hogy ha valaki (ti. egy nős férfi) a lakóhelyéről egy másik helyre elmegy, és ott tartózkodásának rövid idején belemegy egy házasságba (ti. felesé-

⁶² Heródes 10 feleségéből kilencről van Josephus Flaviusnál egy feljegyzés: (Antiquitates Iudaicae 17,1,3).

⁶³ Jevámót 15b: Én (Rabbi Jehósuá, Kr. u. 90 körül) igazolom felétek két nagy jeruzsálemi családról, Ceboim házának családjára vonatkozóan, aki Akhmai házából való, és Qufái házának családjára vonatkozóan, aki ben Mekosestől származik, hogy ők mellékfeleségek utódai voltak (ti. gyermekei) és, hogy a főpaphoz tartoztak és az oltárszolgálatot látták el. – A nevek megtalálhatók a párhuzamos helyeken: Jevámót 1,10 és Jeruzsálemi Talmud Jevámót 1,3a.

⁶⁴ Jeruzsálemi Talmud Jevámót 1,2b,9: Rabbi ben Cháláftá (Kr. u. 150 körül) volt a testvérének feleségével levirátusi házasságban, és öt szántást szántott (ti. házasságot) és öt tétvényt szántott (ti. 5 fia született).

Hasonló kérdést tárgyaló szövegek: Sábbát 118b; Genesis Rabba 85 (54c).

⁶⁵ Jeruzsálemi Talmud Jevámót 4,6b,35: Volt egyszer 13 testvér, akik közül 12 gyermek nélkül halt meg. Elmentek (ti. a 12 özvegy) és követelték a rabbi előtt (Jehudá I. Kr. u. +217 ?), hogy számára (ti. a túlélő testvér részére) a levirátusi házasságot engedélyezze. A rabbi ezt mondta neki (ti. a férfinek): Menj, kösd meg a levirátusi házasságot! Ő ezt válaszolta: Nincs rá lehetőségem (ti. anyagi az ellátásukra). Ekkor kijelentették (ti. az özvegyek) egymás és mások felé is, hogy: Az én hónapomat magamnak akarom (ti. az év 12 hónapjából számomra megítélni az egyik hónapot), melyben a táplálékomról én gondoskodom. Ő mondta (ti. a túlélő testvér): Ki gondoskodik az ellátásokról, ha az egy csatának van a hónapja? A rabbi azt mondta: Én fogok gondoskodni majd róluk a csata hónapjában. Ezután imádkozott értük és ők eltávoztak. Három év múlva eljöttek (ti. a rabbihoz). 36 gyermeket hoztak, jöttek és felálltak a rabbi háza előtt. A férj bement és jelezte neki (ti. a rabbinak): Itt kint üdvözölni kíván téged a gyermekek falva. A rabbi kinézett az ablakon és látta őket. Ezt mondta nekik: Mi a kérésetek? Ők ezt válaszolták: Kérjük, add nekünk (ti. a táplálékot) a csata hónapjára valót. Ekkor ő (ti. a rabbi) odaadta nekik a csata hónapjára valót (ti. a táplálékot).

göl vesz egy másik nőt is)⁶⁶, ez olyan eljárás, amely kétségtelenül egy régebbi alapelv ellen vét, mely szerint senki ne tartson különböző helységekből feleségeket.

Csak nagyon ritkán olvashatunk arról, hogy a tanítók, bölcsek helytelenítik a többnejűséget.⁶⁷ A leginkább egyértelműen Rabbi Jehudá ben Báthirá fogalmazott (Kr. u. 100 körül).⁶⁸

3. „egyfeleségű”

A Bibliában a poligámia korán megjelenik (pl. Genesis 4,19–25⁶⁹). Az ókori Izraelben törvényesen elfogadott házassági formának számított. A törvénykönyvek is feltételezik a többnejűséget (Exodus 21,10⁷⁰; Deuteronomium 21,15⁷¹). A Deuteronomium 21,15 a két feleséget magától értetődő dologként említi. A bibliai narratívák szerint olyan házasságokat is kötöttek, melyeket a későbbi mózesi törvények tiltottak, pl. Jákob két testvért vett el feleségül, holott ez a Levi-

⁶⁶ Jómá 18b=Jevámót 37b

⁶⁷ Midrás Sámuel 1 § 7 (23a): Neki két felesége volt: 1Sámuel 1,2 („Két felesége volt, az egyiket Annának, a másikat Fenennának hívták. Fenennának voltak gyermekei, Annának viszont nem voltak gyermekei.”)... Rabbi Lévi (Kr. u. 300 körül) mondta Rabbi Chámá ben Chánina (Kr. u. 260 körül) nevében: Az Írás kezdődik az ő dicséretével (Elkánán 1Sámuel 1,1: „Volt egy Ramátaim-Szófimból, Efraim hegységéről való ember, akit Elkánának hívtak.”) és aztán megemlíti az ő nehézségét (ugyanis, hogy két felesége volt). A Pesziktá Rábbá-ban 43 (181b) mondja Rabbi Jóná (Kr. u. 350 körül) a rabbik nevében (Kr. u. 217 körül): – Jevámót 65a: Rabbi Ammi (Kr. u. 300 körül) mondta: ...Én mondom: Ha valaki egy másik asszonyt vesz el felesége mellé, az bocsássa el (az első feleséget válólevéllel) és fizesse ki, amit a házassági szerződés előír.

⁶⁸ Ávót d'Rabbi Nátán: Rabbi Jehudá ben Báthirá (Kr. u. 100 körül) mondta: Jób így gondolkodott (31,2): „És mi a jutalmam Istentől felülről, s örökrészem a Mindenhatótól a magasságból?” (ti. tekintettel a házasságra). Ha az első ember tudta volna, hogy neki 10 felesége lehet, akkor Isten adott volna neki. Ő azonban csak azt tudta, hogy neki csak egy feleség adatik. Ezért legyen nekem is elegendő egy asszony, amely az én részem!

⁶⁹ Genesis 4,17–19: (17) Káin aztán megismerte feleségét, s az fogant, és megszülte Hénokot. Majd várost épített, s azt elnevezte a fia nevével Hénoknak. (18) Hénok aztán nemzette Irádot, Irád pedig nemzette Mehujaélt, Mehujaél pedig nemzette Matuzsálemet, Matuzsálem pedig nemzette Lámecket. (4,19) Ez két feleséget vett: az egyiknek a neve Áda, a másiknak a neve Cilla.

⁷⁰ Exodus 21,10: Ha az második asszonyt vesz magának, akkor se tagadja meg tőle az ételt, a ruházatot és a házastársi jogot.

⁷¹ Deuteronomium 21,15: Ha valakinek két felesége van, egy kedves meg egy gyűlölt, s azok fiúkat szülnek tőle, s a gyűlöltnek a fia lesz az elsőszülött.

ticus 18:18⁷² szerint tilos volt. A feleségek száma attól függött, hogy a férfi meny-nyire volt jómódú. A gazdagoknak, amilyen a király volt, sok feleségük volt (2Sámuel 5,13⁷³; 1Királyok 11,1–8⁷⁴). Uralkodóházak esetében a poligámia a hatalom és a gazdagság jele volt. Többfeleségű férfi volt pl. Jákób (Genesis 29,15), Ézsau (Genesis 36,1), Gedeon (Bírák 8,30) és a legtöbb király (2Sámuel 3,2: Dávid; 1Királyok 11,3: Salamon; 2Krónikák 11,21: Roboám; 2Krónikák 13,21: Abijjá; 2Krónikák 24,3: Jóás etc.). A fogság utáni zsidóságban is megmaradt a poligámia.

Bizonyos irányzatok azonban a monogám házasságideált képviselték és el-
lene voltak a poligámiának. Elsősorban a Genesis 1,27-re⁷⁵ és a Deuteronomium
17,17-re⁷⁶ hivatkoztak. Különösen a prófétai irodalom használta Isten és Izrael
viszonyának ábrázolására a házasság képét. A prófétai teológia a monogám há-
zasságot tekinthette ideális házasságnak (Izaiás 54,5⁷⁷; Jeremiás 2,2; 3,8⁷⁸; Ezékiel

⁷² Leviticus 18,18: Feleséged nővérét társfeleségül el ne vedd mellé és szemérmét fel ne fedd az ő életében.

⁷³ 2Sámuel 5,13: Jeruzsálemben, miután Hebronból odaköltözött, Dávid még vett ma-
gának mellékfeleségeket és feleségeket, s így még születtek Dávidnak fiai és lányai.

⁷⁴ 1Királyok 11,1–3: (1) Salamon király azonban sok idegen nőt szeretett meg: a fáraó
lányán kívül moabita, ammonita, edomita, szidoni és hetita nőket, (2) azok közül a népek
közül való nőket, amelyek felől azt mondta az Úr Izrael fiainak: »Ne menjetek be lá-
nyaikhoz, s közülük se menjen be senki sem a ti lányaitokhoz, mert bizonynyal elfordítják
szíveteket, hogy az ő isteneiket kövessétek.« Ezekhez ragaszkodott Salamon forró sze-
relemmel. (3) Hétszáz királynői rangban levő felesége és háromszáz mellékfelesége volt
és feleségei elfordították szívét az Úrtól.

⁷⁵ Genesis 1,27: Megteremtette tehát Isten az embert a maga képére; Isten képére te-
remtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket.

⁷⁶ Deuteronomium 17,17: Ne legyen neki nagyon sok felesége, hogy magukhoz ne
édesgessék szívét, se mérhetetlen mennyiségű ezüstje s aranya.

⁷⁷ Izaiás 54,5 Mert a te alkotód a férjed: Seregek Ura az ő neve; és Izrael Szentje a meg-
váltód: az egész föld Istenének hívják őt.

⁷⁸ Jeremiás 2,2: Menj, és kiáltsd Jeruzsálem fülébe: Így szól az Úr: Emlékszem rád:
ifjúkorod hűségére, jegyességed idejének szeretetére; amikor utánam jöttél a pusztában,
a be nem vetett földön.

Jeremiás 3,8: Láttá, hogy éppen azért, mert házasságtörést követett el az elpártolt Iz-
rael, elbocsátottam őt, és válólevelet adtam neki; mégsem félt nővére, a hűtlen Júda, ha-
nem elment, és ő is paráználkodott.

16,7–14⁷⁹; Ózeás 2,3–4⁸⁰). Jézus a prófétai hagyomány vonalát követte, amikor az Genesis 1,27-re és a 2,24-re⁸¹ hivatkozva a házasságról beszélt (Máté 19,4⁸²). A Második Templom korában a poligámia és a válás élénken foglalkoztatták a zsidó jogtudományt és a közvéleményt.

A későbbi időből vannak adatok arra, hogy az egynejlőséget tökéletesebbnek tartották a többnejlőségnél. A Genesis 2,24 szövegét így értelmezhatték (Tóbiás 8,6–7⁸³). A próféták az ÚR és Izrael közti viszonyt a házassághoz hasonlították, mely egynejlőséget tételez föl, nem jöhetett szóba az, hogy az ÚR más népekkel, mint mellékfeleségekkel is házasságot, szövetséget kössön (Ózeás 2,18–22⁸⁴; Jeremiás 2,2; 3,8; Ezékiel 16,2.7; Izaiás 50,1; 54,5; 62,5⁸⁵). Így Istennek és Izraelnek szövetsége, másképpen házassága utalás lehet egy legfelsőbb példára, amely követendő. A főpap csak szüzet vehetett feleségül, elvált asszonyt vagy özvegyet

⁷⁹ Ezékiel 16,2.7.: (2) Emberfia, add tudtára Jeruzsálemnek az ő utálatosságait...(7) Megsokasítottalak, mint a mező fűvét, és te megsokasodtál, megnőttél, fejlődésnek indultál és eljutottál az asszonyi szépséghez; emlőd megduzzadt és szőrzedet kinőtt; de meztelen voltál és szégyenkezteél...

⁸⁰ Ózeás 2,3–4: (3) Mondjátok majd fivéreiteknek: „Én népem!” és nővéreiteknek: „Van irgalom!” (4) Szálljatok perbe anyátokkal, szálljatok vele perbe, mert ő nem feleségem nekem, és én nem vagyok férje neki. Távolítsa el paráznaságának jeleit arcáról és házasságtöréseinek jelvényeit emlői közül,

⁸¹ Genesis 2,24: Ezért elhagyja a férfi apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és egy testté lesznek.

⁸² Máté 19,4–5: (4) Ő ezt felelte: Nem olvastátok, hogy Aki kezdettől fogva teremtett, férfinak és nőnek alkotta őket? (Genesis 1,27) Aztán így folytatta: (5) Ezért az ember elhagyja apját és anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és a kettő egy testté lesz (Genesis 2,24).

⁸³ Tóbiás 8,6–7: (6) Te alkottad Ádámot és segítőtársul adtad neki Évát, és kettőjüktől származik az emberi nem. Azt mondtad, nem jó az embernek egyedül lenni: Alkossunk neki hozzá hasonló segítőtársat. (7) Én most nem élvezetvágyból veszem el nővéreimet, hanem tiszta szándékkal. Engedd, hogy irgalmat találjak és találjon ő is, és egészségben öregedjünk meg mindketten.

⁸⁴ Ózeás 2,18–22: (18) Akkor majd – mondja az Úr – „Férjem”-nek hív ő engem, és nem mond többé „Baál”-nak. (19) És én eltüntetem a Baálok nevét szájából, és nem említik többé nevüket. (20) Azon a napon majd szövetséget kötök kedvükért a mező vadjával, az ég madarával s a föld csúszó-mászójával. És kipusztítom az íjat, a kardot és a háborút az országból, és nyugodalmas álmod adok nekik. (21) És eljegyezek magamnak örökre, eljegyezek magamnak igazsággal és törvénnyel, jósággal és szeretettel, (22) eljegyezek magamnak hűséggel, és ismerni fogod az Urat.

⁸⁵ Izaiás 50,1: Így szól az Úr: Hol van anyátok válólevele, amellyel elbocsátottam őt? Vagy ki az én hitelezőm, akinek eladtalak titeket? Íme, bűneitek miatt adtalak el titeket, és vétkeitek miatt bocsátottam el anyátokat. Iz Izaiás 62,5: Mert ahogy feleségül veszi az ifjú a szüzet, úgy vesz feleségül a te fölépítőd; és ahogy örül a vőlegény a menyasszonynak, úgy örül majd neked Istened.

nem (Leviticus 21,13–15⁸⁶). A Példabeszédek 5,18; 31,10–31⁸⁷ és más hasonló szövegek, melyek a feleséggel való helyes életet dicsérik, egy feleségről szólnak, és nem polemizálnak a többnejűség kérdésével. Jézus korában a poligámia háttérbe szorulhatott.

Az Újszövetség nem reflektál a monogámia-poligámia kérdéskörére, de a monogám házasságot tartja szem előtt, amikor a házasságtörés és válás témáját tárgyalja (Máté 5,32; 19,9⁸⁸). Nem hoz példákat a többnejűséggel kapcsolatban, és a levirátusi házasságot sem veti el. A bibliai Isten és népe viszonylathoz hasonlóan Krisztusnak és egyházának a kapcsolatát is a monogám házasság fejezi ki (Efezusi 5,23⁸⁹; Jelenések 19,7⁹⁰).

A páli levelek korpuszában az ún. pasztorális levelek⁹¹, a két Timóteus és a Titusz levél, a bennük található 306 hapax legomenonnal bizonyára nem közvetlen páli eredetűek. Az első század második felében kialakuló görög típusú egyházstruktúrát jelenítik meg, mely új egyházszervezeti forma azonban csak az első század fordulóján Antiochiai szent Ignác leveleiben nyeri el világos kontúráit. Markáns része a leveleknek az erkölcsös, jó magaviseletű, jótettekkel teli élet, melyben kiemelkedően fontosnak tartja a szerző a gyülekezeti vezetők életvitelét. Az episzkoposz és a preszbüterosz még egymással felcserélhető címek, melyek a diakonosszal együtt azt az intést kapják Páltól, hogy csak akkor válasszák ki őket e feladatkörre, ha egyfeleségűek.⁹²

⁸⁶ Leviticus 21,13–15: (13) Szűz lányt vegyen feleségül, (14) özvegyet, eltaszítottat, becsstelen vagy parázna nőt el ne vegyen, hanem csak népéből való hajadon leányt, (15) hogy nemzetsége törzsét össze ne keverje nemzete köznépével, mert én, az Úr, szentséget kívánok tőle.«

⁸⁷ Példabeszédek 5,18: Áldott legyen a forrásod, és vigadj ifjúkorod feleségével! Példabeszédek 31,10: Derék asszonyt ki talál? Becse a korallokét messze meghaladja!...

⁸⁸ Máté 5,32: Én viszont azt mondom nektek, hogy mindaz, aki elbocsátja feleségét – kivéve a paráznaság esetét –, házasságtörővé teszi, és aki elbocsátott nővel összeházasodik, házasságot tör.

Máté 19,9: Mondom hát nektek: aki elbocsátja feleségét – hacsak nem paráznaság miatt –, és mást vesz el, házasságot tör.

⁸⁹ Efezusi 5,23: mert a férfi feje az asszonynak, amint Krisztus is feje az egyháznak; ő a test üdvözítője.

⁹⁰ Jelenések 19,7: Örvendezzünk és vigadjunk, és adjuk meg neki a dicsőséget, mert eljött a Bárány menyegzője és a jegyese felkészült!

⁹¹ A „pasztorális levél” elnevezés már Aquinói Szt Tamásnál jelentkezik, de elterjedt csak 1755-től vált Paul Anton teológus révén.

⁹² 1Timóteus 3,2

δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι,
μὴς γυναικὸς ἂ νδρα

Azon elvárás, hogy a püspöknek egy felesége legyen, számunkra magától értetődően esetleg azt jelenti, hogy csak egyszer házasodhat meg. Akkoriban ez azt jelenthette, hogy az episzkoposz csak egy, tehát egyidejűleg csak egy feleséggel élhet házasságban. Úgy látszik, hogy az 1Timóteus 3,2 csupán a több feleséggel való egyidejű házasságot tiltotta. A szöveg felveti azt a kérdést, hogy ha csak a gyülekezeti előljárók, tisztségviselők felé volt elvárás az egyfeleségű házasság, akkor ez az egyszerű hívek felé nem merült fel követelményként. Tehát az első keresztény közösségekben – ha elvétve is – de akadtak többnejűségben élők.

Másként viszonyul kérdéskörünkhöz egy analóg, hasonló hely, az 1Timóteus 5,9: „Az özvegyek sorába csak olyant kell választani, aki legalább hatvan éves, aki csak egyetlen férfi felesége volt.”⁹³ A poliandria a szó eredeti értelmében véve olyan házasságot jelent, melyben egy asszonynak egyidejűleg több törvényes férje van. Izraelben ilyen sohasem volt, sem elvben sem gyakorlatban. Ilyen esetre az 1Timóteus 5,9 nem vonatkoztatható. Utalhat azonban az 1Timóteus 5,9 a poliandria egy rejtett formájára, amikor is egy törvényesen elvált asszony csakhamar egy új házasságba ment bele, és rövid idővel ezután ismét egy elválás és újránházasodás, kétszer és háromszor és négyszer megkötöttet. Talán a poliandria e rejtett formája ellen irányulhat az 1Timóteus 5,9 verse.

Az a szemlélet, hogy a „miász gúnájkósz ándrá” – egy feleségű férfi (1Timóteus 3,2) ugyanazt jelentené, mint az „enősz andrósz gүнé” – egy férfi felesége (1Timóteus 5,9), csak akkor lenne helyes, ha mindkét nemre ugyanolyan házasságjog vonatkozna.

A bibliai megfogalmazás szerint Isten férfinak és nőnek teremtette az embert, ketten egy testté lesznek, mely kapcsolatot ember szét ne válassza. Amikor több-

kell tehát a püspöknek feddhetetlennek lenni,
egy feleséget bíró férfi(nak lenni)
Titusz 1,5–6

... καὶ καταστήσης κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους,
ὥς ἐγώ σοι διευταξάμην,

(5) rendelj városonként presbitereket,
amint én neked elrendeltem

εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος, –

μὴ γυναικὸς ἀνὴρ –

ha valaki van feddhetetlen,

egy feleséget bíró férfi

1Timóteus 3,12

διάκονοι ἐστωσαν μὴ γυναικὸς ἀνδρες ...

a diakonusok legyenek egy y feleséget bíró férfiak

⁹³ 1Timóteus 5,9

ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή

egy férfi felesége

nejűségről olvasunk a Biblia lapjain, nem mertül fel kérdésként az, hogy ez a második vagy több feleség esetében ne ugyanígy lenne. Az ókori és későbbi zsidó gondolkodás és joggyakorlat komolyan foglalkozott a többnejűség kérdésével, mely egyértelműen a monogámia irányába mozdult el. A főpap kiemelt vezető, erkölcsi tekintély volt, rá házassági törvényi szigorítások vonatkoztak. Ugyanezt a szemléletet alkalmazta Pál a püspök-presbiter-diakónus házassági szabályaival kapcsolatban is, mely házassági elvárások nem jelentkeztek a hívek felé is. A Leviticus 21,15 szerint a főpapra azért vonatkoznak különleges szabályok „hogy nemzetsége törzsét össze ne keverje nemzete köznépével, mert én, az Úr, szentséget kívánok tőle.” Tehát a vallási vezetőnek szentnek, kiemelt erkölcsi tekintélynek kell lenni. Pál ezen szentség-törvényt jelenítheti meg az episzkoposz-preszbüterosz-diakonosz „egyfeleségű” elvárás-rendelkezésében.

A kereszténység az egynejűséget törvényre emelte, egyedül a mormonok azok, akik a poligámiát istennek tetsző dolognak tartják. A XVI. században az anabaptisták gyakorolták. A Korán a poligámiát megengedi. Az iszlámban a négy feleség engedélyezése számunkra a Talmud négy feleségről szóló szövegeit idézi. Mohamed voltaképpen redukálta a többnejűség számait, tehát a négy feleség a házasság intézményének szigorítását jelenti az iszlámban.

A kezdeti keresztény gyülekezetekben tehát lehettek többnejűségben élők, nyilván elsődlegesen azok között, akik ezen életformával együtt fogadták el Jézus Krisztust. A Második Szentély pusztulása és az első század fordulója közti időben azonban mereven a monogám házasság irányába tolódhatott el a keresztény családok életformája, hiszen utána ez kérdésként fel sem mertül már a századforduló után.

Ha Hillél, Sámáj és Gámálieel az időszámításunk kezdetének időszakában meghatározó zsidó tanítói tekintélyek voltak, akkor ugyanezt a szerepkört, magatartásformát gyakorolhatta Pál is az induló Krisztust követők világában. Hillél és Sámáj két magatartásformát valósított meg és gyakorolt tanítási szinten, egy enyhébbet és egy szigorúbbat, egy liberálisabbat és egy ortodox vonalat. Ez a gyakorlat általában mindig jelentkezett, amikor valami még mozgalmi, kialakuló stádiumban volt és van, később valamilyen ötvözetben, vagy kizárásos alapon egy irányt vett fel. Pál tanításai, vallásfilozófiája, teológiája, gyakorlati etikája, életmódra, életformára vonatkozó meglátásai, tanácsai vagy elvárásai meghatározóak voltak a korai kereszténységben és egészen napjainkig. Ha lett volna Pál mellett egy Hillél, tehát egy mérsékeltebb irányzat, vagy valamilyen más hasonló nagy tekintélyű és hatású személyiség az első század közepén, akkor ez színesítette volna a kor és a későbbi kereszténység világlátását és magatartását. Pálnál találkozunk olyan mondatokkal, hogy ez az ő véleménye és tanácsa, tehát nem Jézus rendelkezése. Ha lett volna egy másik erős tanítói személyiség, talán más, vagy más irányú elvárásokat is megfogalmazott volna. Péternek nem maradtak fenn olyan markáns, nagy ívű és egyéni hangvételt tükröző vallási írásai

és napi életre vonatkozó elvárásai, mint Pálnak. A pasztorális levelekben – 1–2Timóteus, Titusz – olvassuk, hogy az episzkoposz, a preszbüterosz, a diakonosz egyfeleségű legyen. Ez az ő nézete volt.

A Tízparancsolat az ókori Kelet intelemirodalmához tartozik, tehát nem parancsok, hanem intelmek, elvárások, tanácsok. Később már parancsként szerepelnek. A zsidóság ún. lex naturalisa, természet törvénye, vagy szívbe írt törvénye volt és van az ún. hét noéi törvény, melyet a nem-zsidóknak is be kell tartani, és akkor ugyanúgy az Eljövendő Világ részesei lesznek, mint a zsidók, akiknek a teljes Tórát be kell tartani a 613 parancsolattal együtt. Ezen noéi alap-törvényeket szabták meg tulajdonképpen a kereszténységet felvevőknek törvényi minimumként. A zsidó gondolkodás az ismert bibliai koroktól kezdődően pluralisztikus. A kereszténység sem egy teljesen homogén egységes egész. Kétezer éves történelme folyamán sokféle teológiai irány feszült egymásnak vagy élt békében egymás mellett.

Pál azért lehetett meghatározó személyisége az induló kereszténységnek, mert nem volt más hasonló nagy vallási tekintély mellette. Jézus tanítványi köre nem magasan kvalifikált zsidó tanítókból állt, hanem galileai szegénylegényekből. Jézus után nem maradt egyetlen sor sem, Pálnak pedig volt rabbinikus műveltsége, intelligens, az adott gondolkodási készletet napi szinten felhasználni és alakítani tudó készsége. Személye, tanítása így meghatározó lett.

Bibliográfia

- BARTH, K.: Der Roemerbrief (1929)
BARTHA T. szerk.: Keresztyén bibliai lexikon. Budapest (1993)
BARTON, J.–MUDDIMAN, J.: The Oxford Bible Commentary (2001)
BENJAMIN: Polygamy. in. Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
BLACK, M.: The Scrolls and Christian Origins (1961)
BORNKAMM, G.: Paulus (1969)
BRUCE, F. F.–Haberman, J.–Peli, P. H.: Perushim. In. Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
BUBER, M.: Zwei Glaubensweisen (1950)
Ben-CHORIN, S.: Paulus (1970)
DAVIES, W. D.: Paul and the Rabbinic Judaism (1952)
EPSTEIN, L. M.: Marriage Laws in the Bible and the Talmud (1942)
FALK, Z.: Jewish Matrimonial Law in Middle Ages (1966) 1–34.
FLUSSER, D.: Saul of Tarsus – Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
GINZBERG, L.: Perushim ve-Hiddushim ba-Yerushalmi, 1 (1941)
GUTTMANN, J.: Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (1911)
GUTTMANN, M.: Zur Einleitung in die Halacha, 1 (1909)
HAAG, H. szerk.: Bibliai Lexikon, Budapest (1989)
HERR, M. D.: Monogamy. in. Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
HOFFMANN, D.: Ha-Mishnah ha-Rishonah (1913)

- HOLTZ, G.: Die Pastoralbriefe (1972) 76.
 JAKOBOVITS, I.: Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
 KLAUSNER, J.: From Jesus to Paul (1943)
 KNOX, W. L.: St. Paul (1932)
 LOEW, L.: in: Ben Chananja, 3. 1860, 317–29, 529–39, 657–67; 4. 1861, 111–5, 257–9, 271–3.
 – reprint L. Loew: Gesammelte Schriften, 3. (1893) 33–86.
 NEUFELD, E.: Ancient Hebrew Marriage Laws (1944)
 NOCK, A. D.: St. Paul (1955)
 MONTGOMERY, J. A.: Aramaic Incantation Texts from Nippur (1913)
 MROUYA, H. S.: Les Esséniens (1959)
 PINES, S.: The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source (1966)
 RABINOWITZ, L. I.: Betulah. In the Talmud and Halakhah. in: JQR, 58. (1967/68) 152–60.
 ROSENTHAL, F.: in: Jubelschrift... Hildesheimer (1890) 37–53.
 PREUSS, J.: Biblisch-talmudische Medizin (1923) 558–61.
 SAFRAI, S.: Bet Shammai; Hillel, school of; Shammaites – Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
 SANDMEL, S.: The Genius of Paul (1958)
 SHALOM, M. P.: Betulah. Encyclopaedia Judaica CD-ROM (1992)
 SIMON, M.: Jewish Sects at the Time of Jesus (1967)
 STEINMANN, J.: St. John the Baptist and the Desert Tradition (1958)
 STRACK, H. L.- BILLRBECK, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München (1926) 3.köt.647–650.
 STRECKER, G.: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen (1958)
 SCHOEPS, H. J.: Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949)
 SCHWARZ, A.: Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (1893)
 SCHWEITZER, A.: Paul and his Interpreters (1912)
 THOMAS, J.: Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (1935)
 VAJDA, G.: La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda. (1947)

Néhány zsidó házassági fogalom

kiddusin (házasságkötés)
 ketubba (házassági szerződés)
 get (válólevél)
 micva (parancs)
 mi-de-Oraitá (a bibliai törvény értelmében)
 mi-de-Rábbánán (a rabbinikus rendelet szerint)
 bét din (vallási bíróság)
 tákkáná (rendelkezés)
 herem (tiltás)
 hetter (engedély)

„A többieknek én mondom, nem az Úr...” 1Kor 7, 12

(Pál házasságetikai intelmei és az újszövetségi kánon kialakulása)

A teológia történetét áttekintve, úgy tűnik, hogy minden kornak meg kellett birkózni Pál apostol teológiájával. Elég itt Szent Ágostonra, Lutherre vagy Barth Károlyra utalni. Az utóbbi évtizedek Pál kutatását vizsgálva egy örökzöldnek tűnő kérdés fogalmazódik meg, amelynek eldöntése kilátástalan feladatnak tűnik. A hellenizmus eszmerendszerében fogalmaz-e Pál,¹ vagy inkább, mint képzettségére büszke farizeusi tanítvány, inkább a judaista fogalmi rendszerben akarja interpretálni az evangéliumot?² Ha megválaszolhatatlan kérdésekkel találkozunk, akkor bizonyára a megközelítésünk rossz. Pál Társzusból,³ a két-kapujú városból jött éppúgy rendelkezett hellenista műveltséggel, mint ahogyan az Ószövetséget és az atyák hagyományát is behatóan ismerte. De ezen túl, rendelkezett a diaszpóra zsidóság nagy erényével, a gyors beilleszkedni tudás képességével. Leveleit mindig a címzettek kulturális anyanyelvén tudta megfogalmazni. Soha nem teológiai értekezéseket akart írni, hanem prédikációkat diktált az élő beszéd minden előnyével és stilisztikai hátrányával együtt. A kérdés csu-

¹ LENKEYNÉ SEMSEY Klára: Pál és a hellenizmus. Theologiai Szemle, 22. évf. 1979. 1. 13–20. – A régebbi magyar nyelvű irodalomból: KISS Jenő: Pál apostol teológiájának eredete. Theologiai Szemle 1. évf. 1925. 194–252. – MÁTHÉ Elek: Pál apostol és a misztériumvallások. Theologiai Szemle 1. évf. 1925. 871–900.

² MONTEFIORE, Claude: Judaism and St. Paul. I. The Genesis of the Religion of St. Paul. London, 1914. – MUNCK, Johannes: Christus und Israel. Ein Auslegung von Röm 9–11. Acta Judaica 1956. 144kk. – DIETZFELBINGER, Christian: Paulus und des Alte Testament. München 1961. Theologische Existenz Heute. Neue Frage. 95. – DAVIES, W. D.: Paul und Rabbinic Judaism, London. 2. kiad. 1955. – SCHOEPS, H.-J.: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

³ BORNKAMM, Günter: Paulus, Urban TB 119. 1969 (1970. 2. kiad) – RICCIOTTI Giuseppe: Der Apostel Paulus. Basel. 1950. (Átfogó kitekintés a korábbi kortörténeti kutatásokról és a háttérrel.)

pán az, hogy érvrendszerében milyen eszközöket használ az evangélium hirdetéséhez.

Pál az általa hirdetett evangéliumot két egymásnak ellentmondani látszó forrásból eredezteti. A Galatákhoz írt levélben arról beszél, hogy „az evangélium, amelyet én hirdettem, nem embertől származik, mert én nem embertől vettem, nem is tanítottak rá, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából kaptam.” (Gal 1,11–12). Ugyanakkor a Korinthusiakhoz írt első levélben, amikor az általa hirdetett evangéliumra emlékezteti a gyülekezet tagjait, így érvel: „én elsősorban azt adtam át nektek, amit én magam is kaptam; hogy tudniillik Krisztus meghalt a mi bűneinkért az írások szerint” majd hosszasan idézi az apostoli hagyománynak azokat az elemeit, amit az evangéliumok, melyek később nyerték el mai formájukat, ránk örökítettek (1Kor 15,1–11). Pál írásaiban ezért megfigyelhetjük a közvetlen Istentől kapott kijelentésekre történő hivatkozásokat és az apostoli kor gyülekezeteinek szóbeli hagyományaira épülő tanítást. Leonhardt Goppel ezért mondja azt, hogy Pál számára „az evangélium lényege szerint mindig történeti hagyomány és pneumatikus kérügma egyszerre.”⁴ Pál mindkét forrással él aszerint, hogy leveleinek mondanivalója mit tesz szükségessé számára.

Ha a keresztyénység közös evangéliumi hagyományát vizsgáljuk Pál leveleiben, akkor három forrásanyagot különíthetünk el, amit a kollektív ellenőrzés alatt alakuló kánonból prédikálásába beemelt.⁵ Az első a tanbeli hitvallási megfogalmazások anyaga, melyek rendszerint Jézus halálára, feltámadására vonatkoznak. Ezek a hagyományok a jeruzsálemi ősgyülekezetre vezethetők vissza. Ilyenek pl. 1Kor 15,1–11. Rm 1,3–4. 1Kor 12,3. Rm 10,9. stb. Idetartoznak a Pál által idézett Krisztus-himnuszok is. Fil 2,6–11.⁶ Kol 1, 5–20.⁷

Ugyancsak a közös keresztyén szóbeli hagyományokból veszi át Pál leveleinek azokat a parainetikus szakaszait, melyekben a keresztyénység közös erkölcsi álláspontja fogalmazódik meg. Érdekes ezzel kapcsolatban megfigyelni Róma 12 és 13 összefüggését Péter első levelével. Ernst Käsemann szerint köztük nem

⁴ GOPPEL, Leonhardt: Az Újszövetség teológiája 2. Az apostoli Krisztus-bizonyágtétel sokfélesége és egysége. Bp. 1992. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya. 41.

⁵ KRANER, Werner: Christos, Kyrios Gottessohn, 1963. 2–29.§. – GOPPEL, Leonhardt. i.m. 41–42.

⁶ BORNKAMM, G.: Verständniss des Christushymnus Phil 2,6–11. St. zu Antike und Christentum, 1963. – GEORGI, D.: Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6–11. in. Zeit und Geschichte. (Festschrift für R. Bultmann) Tübingen, 1964. – CSERHÁTI Sándor: Pál apostolnak a filippibeliekhez írt levele. Bp. 1976. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 83–106.

⁷ CSERHÁTI Sándor: Pál apostolnak a Kolossébeliekhez írt levele. Bp. 1978. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya. 54–85.

irodalmi függés van, hanem közös forrásuk a szóbeli hagyomány.⁸ Ebben lehetnek szószerinti egyezések is, ami önmagába nem bizonyítja az irodalmi függést, de ezeknek az elemeknek pontosabb irodalmi vizsgálata meggyőz arról, hogy a gyülekezet közös, Jézusra visszamenő hagyományairól van itt szó, ami a gyülekezetben nem egyéni tanítás volt, hanem kollektíven elfogadott, ellenőrzött és megőrzött norma (v.ö. Rm 12,12 – 1Pét 3,9; Rm 13,1–7 – 1Pét 2,13–17).

A hagyományok harmadik köre az, amit Pál az apostolok emlékezetében megőrzött Jézusi szavakból idéz („az Úr szava”). Ezt tekinti a keresztény gyülekezet mindenek alapjának. Ez volt az apostoli tanítás legfontosabb tárgya, és minden vitás kérdés megfellebbezhetetlen döntőbírája. Pál, az első Korinthusi levélben négyszer is hivatkozik rá (7,10; 9,14; 11,23; 14,37), de leveleiben többször is tetten érhető, hogy a kollektíven őrzött szóbeli hagyományt idézi (Rm 12,14.17; 13,7.10; 14,14; 1Kor 4,12; 6,1–2 stb.).

Pál hivatkozásainak másik köre személyes élményeire épít. Számára minden tanításában az alapvető tájékozódási pont megtérésének élménye volt (ApCsel 9,1–20; 22,1–21; 26,9–23). Ez a Jézus-esemény volt számára apostoli küldetésének alapja. Ez nem áll szemben a szóban őrzött apostoli hagyománnyal, hanem kiegészíti azt. Ezért a személyes élményt és a kollektív hagyományt nem lehet szembeállítani egymással. Az Újszövetség iratai ezt a kollektív hagyományt legtöbbször nem szó szerint idézik, hanem alkalmazzák. Ezt például Jakab levele esetében is jól meg lehet figyelni, mely az ószövetségi és a zsidó bölcsességi irodalom mellett köztudottan a Hegyi beszéddel,⁹ valamint az apostoli intésekkel¹⁰ mutat szoros rokonságot. Pál és Jakab közötti ellentmondás, melynek átláthatatlanul nagy irodalma van, is abból érthető, hogy nem ismerhették egymás írásait és mindketten ugyanabból a szóbeli apostoli hagyományból idéztek.¹¹

Pál leveleiben – a többi újszövetségi irathoz hasonlóan – elutasítja a Jézusra vonatkozó szóbeli hagyományok túlzásait. Ő a „józan evangélium” pártján áll. A korabeli vándormisszionáriusok közül sokan, mint csodatevő heroszt – theos anér-t – hirdették Jézust. Pál ennek a kísértésnek ellenáll (v.ö. 2Kor 10–13). A másik ilyen zsákutcája volt az a Jézus szavaiból felépülő bölcsesség tan, amit

⁸ KÄSEMANN, Ernst: An die Römer HNT. 8a. Tübingen, 1973. – VLADÁR Gábor: A Róma 13,1–7 parainézisének kor- és vallástörténeti háttere. Debrecen 1996. Dissertationes Theologicae. 1.

⁹ pl. Jak 1,2 – Mt 5,11–12; 1,4 – Mt 5,48; 1,5 – Mt 7,7–8; 1,6 – Mt 11,23–24; 1,22. – Mt 7,24–25; 2,10 – Mt 5, 19; 3,18 – Mt 5,9; 4,4–5 – Mt 6,24; 4,12 – Mt 7,1; 5,1–6 – Mt 6,19. Lk 6,24; 5,10 – Mt 5,12; 5,12 – Mt 5,34–35.

¹⁰ pl. 1,2–3 – 1Pt 1,6–7; 1,10–11 – 1Pt 1,24; 1,18.21 – 1Pt 1,23–24; 4,6 – 1Pt 5,5; 5,20 – 1Pt 4,8; 1,17 – 1Jn 1,5; 2,16 – 1Jn 3,17.

¹¹ GROÓ Gyula: Jakab levele. Bp. 163. Evangélikus egyeteme Sajtóosztály. 3–27.

1Kor 1,18–3,23-ban Pál elutasít.¹² Ezekkel a Jézus földi valóságát meghamisító kísérletekkel szemben, Márkhoz hasonlóan, Jézus keresztségét, szenvedéstörténetét hangsúlyozza.

Ugyanígy elemeznünk kellene Pálnak az Ószövetséghez és a rabbinikus hagyományhoz, sőt a hellenista városokban elterjedt filozófiai iskolák tanításaihoz, a közös műveltséghez való viszonyát is, amely evangéliumhirdetésén átsüt, de erre most nincs módunk. Lényegében ezekkel kapcsolatban is hasonló eredményre jutunk. Krisztus evangéliumának hirdetésekor felhasználja ezeket a forrásokat az apostol, de a korábbihoz hozott anyagokat a Krisztus-esemény fényében átértelmezi. Erről győz meg a választott példa, az 1Korinthusi levél 7. fejezetének elemzése, amely Pálnak egy jól értelmezhető kérdéscsoportra adott válasza, amit a szakasz első mondata is elárul (7,1).

Az 1Korinthusi levélhez egy remek, tudományos igényű magyar nyelvű kommentárral rendelkezünk.¹³ Így nem szükséges minden írásmagyarázati apróságra kitérnünk. Aki tovább szeretne kutatni, annak ajánlott a könyv gazdag irodalomjegyzékén túl Wolfgang Schrage négy kötetes órás kommentárja, amin a tudós szerző több mint egy évtizedet dolgozott.¹⁴ Teológiai közhely, hogy az első Korinthusi levél hasonlít ama példabeli állatorvosi lóhoz, aminek ábráján minden lóbetegség fellelhető volt. A sokféle nációt, kultúrát magába záró városról, annak problémáiról gazdag irodalommal rendelkezünk. A közbiztonság és a közerkölcs sok kívánnivalót hagyott maga után. „Korinthusi módon élni” (korinthiadzein) azt jelentette, hogy erkölcsi posványba süllyedni. Ezért természetes, hogy ezekkel a kérdésekkel a gyülekezetnek is meg kellett küzdeni. Ezért a keresztények házassága sok, máskor alig tapasztalható kérdést vetett fel.¹⁵ Mivel a kérdezők a hellenista világ kulturális közegében élnek, a zsidó házasság-etika¹⁶ itt legfeljebb csak színezően hat, ezért nem vonjuk bele vizsgálatunkba.

¹² L. GOPPELT: Az Újszövetség theológiája. 2. Bp. 1992. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 44. – Hivatkozással Helmut KÖSTER és Dieter GERORGI kutatásaira, valamint Heinz Wolfgang KUHN: Der irdische Jesus bei Paulus. ZThK 67 (1970) 295–320.

¹³ CSERHÁTI Sándor: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Bp. 2008. Luther K. 875.

¹⁴ SCHRAGE, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. Bde. 1–4. Benziger-Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1991–2001. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, 7/1–4.

¹⁵ DELLING, G.: Paulus' Stellung zur Frau und Ehe. Beiträge zur Wissenschaft für die Alte und Neue Testament 4,5. Stuttgart, 1931. – SCHUMACHER, H.: Das Ehe-Ideal des Apostels Paulus. Neutestamentliche Abhandlung 13,3. Münster i.W. 1933.

¹⁶ BURROWS, M.: The Basis of Israelite Marriage. New Haven, 1938. – EPSTEIN, M.: Marriage Laws in the Bible and the Talmud. Cambridge Mass. 1942.

A görögök felfogását a legtömörebben Démoszthenész egyik mondatával jellemezhetjük: „Feleséget azért veszünk, hogy törvényes gyermekeink születhesse-
senek, és házunknak legyen egy hűséges őrizője; ágyasokat kiszolgáltatásunkra is azért tartunk, hogy legyen, aki gondosan ápol minket, különösen, ha gyengélkedünk; a hetérákat pedig szívesen fogadjuk a szerelmi élvezetekre.”¹⁷ A közgondolkodásnak ezen a háttérén kell megtanulni a korinthusiaknak keresztény házasságban élni. Pálhoz küldött kérdésük többoldalú lehetett, ezért ez a szakasz (7,1–40) több részre osztható. Ezen belül az apostol – szokásához híven – két ízben is kitérőt tesz (7, 17–24.29–35), vagyis más irányú tanítást is beleszó-
válaszába.

Pál válaszában első szakasza (7,1–7) a gyülekezet kérdésére – „jó az embernek asszonyt nem érinteni” – adott közvetlen válasz. Sokan a gyülekezetből, a városban uralkodó erkölcsi helyzetből valamiféle aszketikus életfelfogás vállalásában, egy pozitív irányú túlzásban látják a megoldást. Pál nem támogatja ezt az aszketikus megoldást, hanem az értelmes együttélés mellett érvel. Nem rendelkezik, hanem tanácsol. Szerinte a paráznság ellen nem az aszkézis túlzásával, hanem az egészséges házastársi kapcsolatokkal lehet küzdeni. „A férj a feleségnek adja meg, ami megilleti (szó szerint: amivel tartozik neki) hasonlóképpen a feleség is a férjnek! A saját testével nem a feleség rendelkezik (exouszia = „hatalom” szó igei formájával találkozunk itt. v.ö. 6,12), hanem a férje, de hasonlóképpen a férj sem rendelkezik a saját testével, hanem felesége. Ne rövidítések meg egymást, ha csak nem közös megegyezéssel rövid időre” (1Kor 7, 3–5).¹⁸ Ez a szexuál-pszichológiailag is modern tanítás nem törvény. A 6. versben ezt Pál is jelzi: „Ezt pedig tanácsként, és nem parancsként mondom.” Az is világos a szövegből, hogy Pál ekkor nőtlen emberként, vagy özvegyként él, de a maga élethelyzetét nem tartja a gyülekezetre nézve kötelezőnek, hanem a józan életrend fenntartását tanácsolja a gyülekezetnek.

A levélben másféle érvelési rendszerekkel is találkozunk. Van, amikor az Istentől kapott ajándék következményeként inti a gyülekezetet Pál (1Kor 6,20). Van, amikor az Ószövetség rendelkezéseire utal (1Kor 15,3 – És 53,5–12). Van, amikor az apostoli hagyományból átvett Jézustól származó intelmmel érvel (pl. 1Kor 7,10 – 9,14 – 14,37). Néha, „hivatalból”, az apostoli megbízására hivatkozik (1Kor 7,40; 14,37; 2Kor 8,8.10; 13, 3–4). Itt viszont csak emberi jó tanácsról van szó.

A korinthusiak második kérdése (7,8–16) a különböző élethelyzetekben élő házastársak problémáira vonatkozott. Beszél a nem házasokról, az özvegyekről. Itt sem tartja a maga élethelyzetét kötelező formának. „Ha pedig hűjával vannak

¹⁷ Gondolatok a szerelemről. Kriterion, Bukarest. 1973. 232.

¹⁸ A továbbiakban CSERHÁTI Sándor fordításában idézem az 1Kor 7,1–40 verset. Más-
hoz a magyar Biblia Társaság szövegét idézem.

az önuralomnak, házasodjanak meg! Ugyanis, jobb házasságban élni, mint égni” (1Kor 7,9). A házasoknak viszont Jézus parancsát idézi („nem én, hanem az Úr”). „A feleség ne váljon el (pontos értelme: ne különüljön el, vagyis az „ágytól-asztaltól” való elválásról van szó) a férjétől – ha viszont már elvált volna, maradjon nem házas, vagy béküljön ki férjével –, és a férj ne bocsássa el a feleségét!” (1Kor 7,10–11). Ez a jézusi logion egybecseng a szinoptikus tradícióval (vö. Mt 19,1–12; Mk 10, 1–12; Mt 5,31; Lk 16,18), az evangéliumban feljegyzett jézusi történetek szabad alkalmazásai, amiket Pál abból a szóbeli hagyományból vett, amire az evangéliumok is ráépültek.

A következő élethelyzet a vegyes házasságban élők köre volt, ami a gyülekezet jelentős része lehetett Pál idejében Korinthusban. Erre az élethelyzetre nem maradt fenn jézusi tanács a szóbeli hagyományban. Ezért Pál itt ismét a maga hitbeli meggyőződése szerint tanácsol: „mondom én, nem az Úr”. De Pálnak ez a tanácsa nem ellentétes, hanem párhuzamos az eddigiekkel: józan és a jézusi hagyományokkal egybevágó tanács. A keresztény félnek missziói kötelezettsége van a nem hívő felé éppen úgy, mint a gyermekek felé. Itt sem kötelez Pál, nem is apostoli tekintélyére hivatkozva rendelkezik, hanem a lelkipásztori, missziói szempontokat érvényesíti, olyan formán, hogy az apostoli hagyományban megtalálható jézusi elvet alkalmazza a speciális korinthusi helyzetre.

Ezeknek a kérdéseknek megválaszolása ad alkalmat arra Pálnak, hogy egy kitérő megjegyzést tegyen, melyben az elhívottak viszonyát vizsgálja a különböző életkörülményeikhez (7,17–24). Pál szívesen tesz ilyen kitérőket leveleiben is. Bizonyára prédikációiban is szívesen alkalmazta ezt a stílus-eszközt. A retorikában ezt digresszióknak nevezik. A latin szó „kitérő”-t jelent, ami nem homályosítja el a mű menetét, csak érthetőbbé, árnyaltabbá teszi. Sokszor a késleltetésével tereli a figyelmet az igazi mondanivalóra. Itt Pál úgy teszi érthetőbbé a házasságról elmondottakat, hogy kiterjeszti az eddigiek tanulságát az egész gyülekezetre. A házasság kérdése így nem marad elszigetelt terület, amelyet el kell vonatkoztatni az élet egyéb részeitől. Pál az egész levélben Jézus követésének józansága mellett érvel. Az alapelv „ki-ki, ahogy elhívta őt Isten, úgy járja életútját” (7,17). Az üdvösséghez nem a vallási hovatartozást vagy a társadalmi helyzetünket kell megváltoztatni, hanem az Istentől nekünk rendelt alkalmakkal kell élni.

Itt Pál a korinthusiak által bizonyára jól ismert sztoikus filozófia érvrendszerét használja. Így inti a korinthusiakat: „Rabszolgaként ért az elhívás? Ne okozzon gondot neked! Hanem ha szabaddá is lehetsz, inkább élj az alkalommal! Mert az Úrban elhívott rabszolga, az Úr felszabadítottja, hasonlóképpen a szabad emberként elhívott az Úr rabszolgája” (7,21–22). Pál szerint a szabadság és a rabszolgaság az ember belső állapotától függ. Erre már utalt a levél korábbi szakaszában (3,22–23), és ez a gondolat egybecseng a sztoikus filozófusok gon-

dolkodásával. Szerintük a rabszolga is lehet szabad, ha megőrzi belső függetlenségét. Álláspontjukat jól jellemzi az, amit Seneca idéz Epikurostól: „Ha az igazi szabadságot akarod elnyerni, a filozófia rabszolgájává kell lenned.”¹⁹ Itt tehát Pál egy közismert filozófiai tétellel érvel, tudva azt, hogy ez közismert a korinthusiak előtt, de ha jobban megfigyeljük ezt az utalást, akkor rögtön kitűnik, hogy Pál ezt sem szolgálja, hanem ezt a gondolatot sajátos teológiai meggyőződése alapján átalakítja. A sztoikusok a belső szabadságuk biztosítékát önmagukban, belátásuk helyességében vélik megtalálni, Pál pedig a keresztény ember Krisztushoz való kötődöttségében. Krisztus vére árán „vett meg” minket, ezért szabadulásunknak feltétele minden más kényszer alól, éppen ebben a kötődöttségben van. Így egy filozófiai közhely hasznos segítő gondolatként épül be Pál levelébe.

A kitérő után ismét visszatér a gyülekezet levelének megválaszolására Pál és a házasulni készülők számára mond tanácsokat (7,25–38). Ismét megkülönbözteti a maga evangéliumi jó tanácsait a jézusi hagyományból ránk maradtaktól. „A hajadonokról pedig parancsom az Úrtól nincsen, tanácsot azonban adok, mint aki irgalmat nyertem az Úrtól, hogy hitelt érdemlő lehessenek” (1Kor 7,25). Orr és Walther kommentárja ezzel a verssel kapcsolatban ezt az észrevételt teszi: „Azért közli most Pál a maga tanácsát, mert nem talál semmi alkalmazhatót az Úrtól származó, hozzá eljuttatott hagyományból. Ez azt sugallja, hogy tudomása volt az Úr szavának valamilyen gyűjteményéről..., mert ezeknek az ígéknek kötelező tekintélyük volt.”²⁰ Ez a megfigyelés az apostoli hagyomány alakulásának egy érdekes mozzanatára vet fényt. Pált a jézusi hagyomány nem az elkészült iratok formájában köti, hanem a gyülekezet közkinccseként őrzött szóbeli hagyomány ismeretében, aminek már az ő idejében is elkezdődhetett az írásbeli rögzítése. Talán ezek az iratok lettek később a megszülető evangéliumok alapvető forrásiratai. Pál benne él ebben az apostoli hagyományban, most, Istentől ihletetten a jézusi szavak továbbépítésére épülő véleményével ezt a hagyományanyagot viszi tovább, alkalmazza, és ezzel is gazdagítja.

Itt is az előbbieken kifejtett, egyszerű, természetes életet tartja alapvetően jónak. Bár közelre várja Jézus visszajöttét, mégsem tartja helyesnek, ha az apokaliptikus pánik szétszakít emberi kapcsolatokat. Pál itt is a józanság híve. Ebben a szakaszban is többször előbújik Pál jártassága a klasszikus filozófiában. Arisztotelész és Platón filozófiai fogalmait használja, amikor a Jézus visszajövele után új világról beszél. „Eltűnik ennek a világnak az arculata” (1Kor 7,31).

¹⁹ Lucius Annaeus SENECA: Erkölcsei levelek. Ford. utószó, jegyzetek. Kurucz Ágnes. Európa. Bp. 1975. 26.

²⁰ ORR, William F. – WALTHER, James Arthur: 1 Corinthians, Doubleday, New York, 1976. The Anchor Bible, 32. 220. old – idézi CSERHÁTI Sándor. 2008. 335.

A család, a házasság ehhez az élethez tartozik. De az eljövendő új világ nem teszi értelmetlenné, érvénytelenné az evilági lét etikáját. Pálnak sincs más véleménye, mint az őskeresztény gyülekezetnek volt: eschatologia – vagyis végső időkről szóló tanítás – nélkül nincsen etika és etika nélkül nem reménység az eschaton, vagyis a végső idő.

Végül a magukra maradt asszonyokról beszél az apostol (1Kor 7,39–40). Egyesek szerint ezek özvegyek, Schrage azonban amellettsérvvel, hogy itt olyanokról van szó, akiknek meghalt a vőlegényük.²¹ Az ilyen nő felszabadult, „szabad arra, hogy férjhez menjen ahhoz, akihez akar, de csak az Úrban tegye ezt. Mégis boldogabb lesz, ha úgy marad – az én véleményem szerint, de azt gondolom, hogy bennem is Isten lelke van” (1Kor 7, 39–40). Ennek a szakasznak Rm 7,2–3 is párhuzamosa. Benne az ószövetségi jogszokás tükröződik, bár a Szentírásban nem találunk ilyen Istentől eredő rendelkezést. A levirátus, vagyis a sógorházasság intézménye hallgatólagosan amellettsérvvel szól, hogy az özvegy újra férjhez mehet férje halála után – még ha ez az ószövetségi rend szerint nem más, mint a sógora (5Móz 25,5–10 vö. Mt 22,23–28). A rabbinizmusban – igaz, hogy elvértve – akad utalás az új házasságkötésre, az elhalt házastárs halála után.²² Käsemann Rm 7 2–3 alapján a római jog érvényesülését, páli idézését látja az özvegyek előtt megnyíló lehetőségben.²³ De felétlenül egy másik forrásra is gondolnunk kell. Pál – mint láttuk a fentiekben – Jézus ránk maradt szavait értelmezi, alkalmazza. Jézus a válással kapcsolatosan hasonló álláspontot foglalt el. Az elhalt fél társa felszabadul (1Kor 7,10–11; Mk 10,11–12 és párhuzamosai), mivel a halál után megszűnik a házasság (Mt 22,30). Így Jézus sem ismerte el az örökké tartó házasságot. Bizonyára ez a jézusi hagyomány is tükröződik ezekben a szövegekben.

Összegzésül megállapíthatjuk, hogy a páli levelek nem értelmezhetőek önmagukban, hanem az ősgyülekezet kanonikus, Jézusra épülő hagyományán belül érthetőek igazán. Az apostolok korának gyülekezete a Szentlélek hatalma alatt álló nép volt, benne született a kánon. Egyetlen könyve sem egyéni alkotás, a kollektív szóbeliség egy-egy kristályosodási pontja. Így van ez az evangéliumoknál és az Újszövetség minden levelének esetében is. A háttér, a hatások feltárása a megértést, a mai alkalmazást segíti, ezért elvégzése elodázhatatlan feladatunk.

²¹ SCHRAGE, Wolfgang 1991–200. 2. 204.

²² BILLERBECK, Paul – STRACK, Hermann L.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bde, C. H. Beck, München, 1982. 234.

²³ KÄSEMANN, Ernst: An die Römer, 3. Aufl. Mohr Siebeck, Tübingen, 1981, 179.

A keresztség Pál apostolnál

A keresztség értelme és jelentősége, illetve a keresztség által közvetített isteni ajándékok megjelenése a páli teológiában¹

1. Bevezetés

„Alles, was wir Leben, soll Taufe sein.” Ezt a lutheri mondatot választottam e tanulmány mottójául, mivel a téma középpontjába vág. Hogyan jutott el Luther (a Szentírás alapján) erre a kategorikus teológiai tételre? Mit ért egyáltalán keresztség alatt? Hogyan értelmezi a keresztség (Taufe) kifejezést? Kérdéseinkre akkor leljük meg a válaszokat, ha alaposan megvizsgáljuk az újszövetségi bizonyítékok keresztségről szóló tanítását, elsősorban Pál leveleire koncentrálva.

1.1. Miért éppen Pál?

Első hallásra jogosnak tűnhet e kérdésfelvetés, mivel a keresztség (a keresztségről szóló tanítás) köztudottan nem páli specifikum, nem az ő teológiai sajátossága, hanem már az apostol fellépése, sőt bizonyos formájában Jézus (és a kereszténység) megjelenése előtt is megtalálható. Ezeket az állításokat nem vonom kétségbe, sőt nagyon hangsúlyosnak tartom, ugyanakkor – a Szentírás tanúságtétele alapján – mindenképpen Pál apostol nevéhez kötődik e gyakorlat, tanítás „kiaknázása”, alapos kifejtése, teológiai leírása. Mindezeket figyelembe véve először szövegek arról, hogy mit kaphatott Pál, milyen tanítások hatottak rá, s azok honnan származnak, majd ezt követően veszem sorra, hogy Pál miképp gazdagítja, színesíti az eddig megalkotott képünket. Egyáltalán: Miért fontos Pálnál ez a tanítás? Vagy: Mi a keresztség jelentősége a páli teológiában?

¹ Jelen előadás az Evangélikus Hittudományi Egyetem Újszövetség tanszékéhez 2009. március 12-én beadott, néhány hónappal később sikeresen megvédett diplomamunkám rövid összefoglalása.

2. A keresztség Πάλ apostol fellépése előtt

A keresztségre közvetlenül használt kifejezések a következő formákban találhatók meg az Újszövetségben: βαπτίζω, βάπτισμα, βαπτισμός, βαπτιστής, βάπτω.²

1. βαπτίζω: Legtöbbször a *bemerít, alámerít, kereszstel* szavakkal adják vissza a szó eredeti értelmét. A gyök jelentése: egy tárgyat ismételten *bemárt* egy folyadékba, ceremóniális megmosást végez.

Érdekes adalékot nyújt a szó értelmezéséhez Masznyik Endre, aki a keresztség szót „*avatásnak*” fordítja egyik művében. Az avatás eredetileg mesterségi műkifejezés, a kallósok, festők avatják, azaz merítik, áztatják, mártják a posztót, ruhaneműt a vízbe, festékbe.³ Varga Zsigmond is használja a beavatás értelmet.⁴ A szónak ezenfelül még több értelme és jelentése is ismert: *hajót süllyeszt el* (aktívumban), *iszapba süllyed* (passzívumban). Átvitt értelemben: *a várost a romlás szélére sodorni* (aktívumban). *Elsüllyedni, merülni. Kábulatba, adósságba, betegségbe, kívánságokba esni* (passzívumban). A fürdés és mosakodás szerinti értelme a hellenizmusból származik, többnyire szakrális összefüggésben. Az általános szóhasználatban azonban közelebb áll a megsemmisülésre jutás fogalmához.⁵

2. βάπτισμα: A βαπτίζω igéből képzett főnév. *Bemerítettséget, bemártottságot* jelent. A βαπτισμός eredménye, hatása. A bemerítés következményeképp bekövetkezett állapot – hangsúlyozza Balázs Károly.⁶ Ezzel szemben Varga Zsigmond e kifejezés kapcsán is a bemerítés, alámerítés értelmet használja, mely szerepel jelzői minősítéssel (βάπτισμα μετανοίας – Mk 1,4; Lk 3,3) és határozói bővítéssel (εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν – Lk 3,3; Mk 1,4) is. Ugyanakkor megállapítja, hogy lényegi különbség nincs a kettő között, legfeljebb annyi, hogy míg a genitivus (jelzői) a keresztség jellegét, addig a határozói bővítés a célját hangsúlyozza.⁷

3. βαπτισμός: A *bemerítés, kereszttelés* cselekménye, mint tény. Maga az aktus. A különböző bemerítések, mosakodások a hitélet kezdő elemeihez tartoztak.⁸ Valószínűleg az őskeresztyének korában is jellemzőek voltak a különböző kultikus fürdők (amely a különböző ókori vallások szinte mindegyikének velejárója

² Computer Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, Berlin–New York, 1980, 263–266.

³ Balázs Károly: *Újszövetségi szótár*, Logos Kiadó, Budapest, 1998, 82.

⁴ Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Kálvin kiadó, Budapest, 1996, 131.

⁵ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (a továbbiakban: ThWNT 1.) – Gerhard Kittel, Stuttgart, 1957, Erste Band, 527–528.

⁶ Balázs, 83.

⁷ Varga Zsigmond, 133.

⁸ Balázs, 83.

volt). Abban azonban nagy egyetértés van a kutatók között, hogy a keresztyén keresztség – amely a Keresztelő János által elindított „mozgalomból” kiindulva Jézus példája nyomán jött létre – ezeknél a pusztán kultikus tisztálkodási szokásoknál sokkal többet ad és kíván.⁹

4. βαπτιστής: A βαπτίζω igéből képzett *bemerítő, alámerítő, keresztelő*. Ez a szó is fontos számunkra, mert külön ezzel az értelmező jelzővel látták el Zakariás fiát. Mert ő végezte el a bemerítést másokon, amíg előtte azt mindenki magán hajtotta végre.¹⁰

5. βάπτω: *bemerít, bemárt*. Minden képzett alakjának ez a jelentése. Valamilyen tárgyat egy rövid ideig a folyadék felszíne alá süllyeszt.¹¹ Átvitt értelemben: *ruhát színesíteni*. Az újszövetség a βάπτω alakot a szó eredeti értelmében használja, s mindössze háromszor találkozunk vele: Lk 16,24; Jn 13,26 és Jel 19,13.¹² Egyik helyen sem kapcsolódik a keresztséghez.

Ezzel szemben a βαπτίζω (beleértve az igéből képzett valamennyi főnévi alakot) szinte kizárólag vallásos értelemben szerepel, ritkán alkalmazták másra, például a zsidók tisztálkodására (Mk 7,4). Már ebből is kitűnik, hogy az újszövetségi keresztség valami egészen új, különleges „találmány”. Erről később még lesz szó, most elsőként azonban meg kell vizsgálnunk, hogy milyen kulturális, vallási közegben született meg, alakult ki e gyakorlat.

2.1. Vallásos tisztálkodás a hellenizmusban

A vallásos tisztálkodás jellemző volt a hellenizmusban. Eredetét szinte lehetetlen megfejtetni. A szakrális fürdők valószínűleg az egyiptomi vallásból, az Egyiptomon kívüli Isis-kultusból, a *Mitrász* vallásból, az Apollón-játékok és a velük kapcsolatos ünnepekből származnak. Az ókori vallások különféle alkalmait a víz használata – különösen keleten – bizonyíthatóan jellemezte. A *mandeusok* (arameusok) keresztségén át a babiloni, perzsa, indiai vallásoknál megtalálható vízzel kapcsolatos ceremóniák már a nagyon korai időkből ismertek. A Gangesz mellett az Eufrátesz is vallásos jelentőséggel bírt, amely a zsidók és a keresztyének Jordánjához hasonló jelentőségű. Mindezeket a szokásokat egyetlen közös eredőhöz vezetni lehetetlen.¹³

A rítus értelme: 1. Megtisztulás: a rítus értelme kezdetben primitív, később szellemi, lelki elképzelések szerint: az istenség előtti tisztátalanságot, legyen akár rituális vagy erkölcsi, a kettő között nincs lényeges különbség, akár vérbűn,

⁹ Vorgrimler, Herbert: *Teológiai kishoztár*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2006, 352.

¹⁰ Balázs, 83. valamint Varga Zsigmond, 133.

¹¹ Balázs, 83.

¹² ThWNT 1. 527–528.

¹³ ThWNT 1. 528–529.

mint a testi szennyeződések, *le kellett mosni*. 2. Életre kelés: egyértelműen hozzákapcsolódott ehhez a rítushoz (főleg Egyiptomban) az élethossz megnövelése és a halhatatlanság, vagyis az újjászületés gondolata (nem egyelő a keresztyén újjászületéssel). Ha nem a rítusok hasonlóságának összekapcsolódásáról van szó, a megtisztulás és az életre kelés között szoros összefüggés nem állapítható meg. Mindkettőt, jelentéktelen kivételektől eltekintve, nem erkölcsi, hanem csupán rituális és mágikus értelemben gondolták. A mélyen gondolkodó pogány lelkek között ugyanennek a hiányával találkozhatunk. Philón a pogányokról ezt mondja: „A testükre rakódó szennyet fürdőkkel és tisztítószerekkel távolítják el magukról, a lélek szenvedélyét, amellyel az életet szennyezik be, nem akarják és nem törekszenek eltávolítani.”¹⁴

2.2. A keresztségre használt kifejezések az LXX-ben

Az LXX-ben „csupán” a βᾱπτω kifejezés található meg a már említettek közül, s jelentése általában merítést, bemerítést jelent. A héber „*tábal*” (lbt) szó jelentését adja vissza a βᾱπτω igével. A kultikus mosakodások gyakorlata tehát az Ószövetség korára nyúlik vissza. A falat borba mártása (Ruth 2,14), a papok lábának folyóban történő megmártása (Józs 3,15), vagy a törvény által előírtak szerint az ujj bemártása a vérbe (3Móz 4,6.17). A tisztálkodási szertartásoknál a tisztátalan lett edény vízbe merítése (3Móz 11,32), vagy a tisztátalan („folyásos”) test és ruha vízzel történő megmosása, megtisztítása (3Móz 15,11.13). Minden esetben azért történik a bemártás, hogy az adott tárgy vagy személy megtisztuljon. Azonban itt is csupán kultikus értelemről beszélhetünk, ami még erkölcsi változást alig, radikális magatartásváltozást, megtérést pedig egyáltalán nem jelent.¹⁵

2.2.1. A próféta keresztség¹⁶

Ez a forma a keresztyén keresztség előtt alakult ki a zsidóságban. Nehéz pontosan meghatározni ennek a rítusnak eredetét, mert kezdetben nem egy – a közönséges tisztálkodástól megkülönböztetett – saját rituáléval rendelkező szertartás volt. Annak pedig, hogy még a keresztyénség utáni időkben is szokásban

¹⁴ ThWNT 1. 532.

¹⁵ ThWNT 1. 532–533.

¹⁶ Ha egy pogány a zsidó vallásra akart térni, akkor – mivel a pogányok a zsidók szempontjából eleve tisztátalannak és bűnösnek számítottak – külön szertartás keretében történt a felvételük. Ennek szerves része volt a férfiak esetében a körülmetélés és a megmerítkezés a tisztulás fürdőjében. Ez a „kiválasztott” nép tagjai elé egy szigorú követelményt állított, s amikor őket a „piszkos” pogányokkal egy szintre helyezte, az utóbbiakat is azonos feltételek elé állította. (Lk 3,14)

maradt, valószínűleg belső oka volt, miszerint a zsidóknak kötelezően előírt tisztálkodást egy tisztátalan pogánynak sem engedhették meg, hogy elhagyja vagy mellőzze. Eredetét illetően valószínűleg a zsidók tisztálkodási szokása volt. Viszont nem állt összefüggésben a szigorúan transzcendens zsidó istenkép-pel, s egyetlen célja volt csupán: a rituális megtisztulás. Semmiféle erkölcsi újjászületést, épp olyan kevésbé halált és új életet sem értettek alatta. A keresztény kereszttség elterjedése után szinte teljesen megszűnt, hiszen a korabeli zsidók nem akartak egy olyan szokást megtartani, mely alapvetően a keresztény kereszttséghez hasonlít.¹⁷

2.3. Keresztelő János kereszttsége

Jézus eljövételét tehát egy erőteljes „messiás-mozgalom” vezette be, amely a kereszténység előtt járt. János kereszttségével a legközelebbi kapcsolódási pontot a törvény szerinti zsidóság kereszttsége képez, speciálisan a prozelita kereszttség.¹⁸ A prozelita kereszttséggel szemben a jánosi kereszttség sajátossága, hogy politikamentes és rituálé nélküli, kizárólagosan erkölcsi irányultságú, s ezen kívül még az eszkatológiával is szoros kapcsolatban áll. Bár a prozelita kereszttségnek is lehet eszkatológiailag megalapozott, és a sok istenben való hittel szemben a megtérést szorgalmazó tanítása. Ez a beszédmód közel áll a zsidósághoz. Azonban Jánosnál mindez a kapcsolat jelentősebb és időszerűbb, hiszen feladata, küldetése, hogy a közeljövőben érkező Úrnak (az egy Úrnak) készítse elő az ő népét. János kereszttsége a kezdő rítusa a messiási gyülekezetnek!¹⁹

Az ő kereszttsége radikális fordulatot jelent a korábbi gyakorlatokhoz képest. Keresztelő János igehirdetésének központi tartalma a megtérésre hívó szó, „ami teljes Istenhez fordulást jelent, tehát olyan új viszonyt Istennel, amely az élet minden területét átjárja. A megtérés e prófétai követelményének az előfeltétele a bűn valóságának felismerése. A bűn nem egyes cselekedetekben jelentkező vétek, még kevésbé kultikus-rituális vétek, hanem a szív gonoszsága, az ember egész valóját megrontó elfordulás Istentől. A megtérésre hívásnak sürgető erő ad Isten haragjának, az ítéletnek a közeli meghirdetése.”²⁰ Jánost gyakran szokták kapcsolatba hozni a qumráni közösséggel is. A qumrániak gyakran alkalmazták kultikus fürdőt, közben megvallották vétkeiket. János is követeli a kereszttséget, de nem naponként, „csak” egyetlen egyszer, és vele együtt a megtérést. Ebben az esetben azonban a szertartást nem az illető maga, hanem Keresztelő viszi véghez. Az ő kereszttsége a βαπτισμα μετανοίας (megtérés kereszt-

¹⁷ ThWNT 1. 533–534.

¹⁸ Pröhle Károly: *Az Újszövetség teológiája* (jegyzet), Budapest, 1982. június, 5–6.

¹⁹ ThWNT 1. 533–534.

²⁰ Karner Károly: *Az Újszövetség teológiája* (jegyzet), Debrecen, 1991, 45.

sége – Mk 1,3; Lk 3,3): nemcsak a vétkek lemosását hirdeti, hanem az ember életének teljes irányváltását.²¹ Nemcsak formális, hanem „minőségi” változást. Az is nyilvánvaló, hogy ezzel erős visszatetszést váltott ki a magát amúgy is tisztának, büntetlennek valló korabeli zsidóság körében. Culmann is azt hangsúlyozza János fellépése kapcsán, hogy ő szakítva a korábbi – akár naponkénti – tisztulási fürdőkkel, mindenkre egyaránt érvényes, egyszeri keresztséget hirdet, mely magában foglalja a bűnbocsánatot.²²

János fellépése Jézus megjelenésének nemcsak történeti előzménye, hanem tartalmi összefüggés is van közöttük. Egyrészt igehirdetésük hasonlósága. Mindketten hirdették: „Térjete meg, mert elközelített az Isten országa” (Mt 3,2 és 4,17). Másrészt keresztségük is több ponton mutat hasonlóságot. Mindkettőre jellemző, hogy a megtéréssel és az új élettel van kapcsolatban. A különbség a Lélek ajándékában van, hiszen Jánossal nem ért véget a keresztség. Az utána jövő Messiás szintén fog keresztelni, s Ő hozza majd el a teljes üdvösséget, a Lélek ajándékát. Keresztelő János tehát tisztában volt azzal, hogy Ő nem Messiás, nem is akarta, hogy bárki így vélekedjék róla. Az evangéliumok tanúságtétele alapján mindenképpen állítjuk, hogy János mozgalmának, keresztségének folytatása, betetőzése a jézusi (keresztyén) keresztség.

2.4. Az őskeresztyén tanítás

Több dolog jellemzi a keresztséget, melyek részben együtt, részben egymás mellett fejtik ki hatásukat.²³ Goppelt és Bultmann három olyan motívumot emel ki, melyet már az ősegyházban is tanítottak a keresztség kapcsán. Bultmann szerint a keresztyén gyülekezetek a keresztséget kétségtelenül kezdettől fogva gyakorolták. Először a jánosi keresztség értelmében, tehát a bűnbánattal összekapcsolva, tisztulási fürdő volt az eljövendő Isten uralmára tekintettel.²⁴ Goppelt is kiemeli ezt, s ő is hangsúlyozza, hogy ez a gyakorlat magába foglalta az egyházba történő felvétel és a bevezetés aktusát is. (ApCsel 2,38.41; 8,12k 36.38; 9,18 stb.)²⁵

Másik fontos motívum: a gyülekezetnek tudatában kellett lennie, hogy most az Úr nevében keresztelkednek. A Mt 28,18–20 és Mk 16,16 igékkel kapcsolatos kritikus észrevételek ellenére is, miszerint a Feltámadott missziói parancsát

²¹ Pröhle Károly: *Lukács evangéliuma*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1966, 74.

²² Cullmann, Oscar: *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1948, 5.

²³ Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris Kiadó Budapest, 1998, 120.

²⁴ Bultmann 1998, 48..

²⁵ Goppelt, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája* (1. rész), Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1992, 12.

(vagy parancsait) az új helyzetnek megfelelően egyúttal keresztség-parancsként is értették. A keresztyén keresztség sajátossága, hogy a keresztyének Krisztus nevére kereszteltetnek. A megtisztító keresztfürdőhöz kötődik az εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡοο megnevezés (ApCsel 19,5). Nehéz meghatározni, hogy e kettő pontosan mikor kapcsolódott össze, célja viszont egyértelmű: a megkeresztelendőt az Úr tulajdonává pecsételik. Ezt már a keresztségi pecsét (σφραγίς) értelmezése is bizonyítja, melyet Pál is feltételez.²⁶

A harmadik motívum a Lélek ajándékának elnyerése. ApCsel 2,38 a kulcs: „Péter így válaszolt: *„Térjete meg, és keresztelkedjete meg valamennyien Jézus Krisztus nevében, bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szentlélek ajándékát.”* Bultmann álláspontja szerint, a két fontos aspektus (Krisztus neve által a bűnöktől való megtisztulásra) mellett a Lélek ígérete, mint harmadik elem a hellenista egyházba kapcsolódott be. Goppelt ezzel vitába száll, s noha nem tagadja, hogy vannak helyek, ahol a Lélek és a keresztség ajándéka külön adatik (ApCsel 8,14–17; 10,44.47; 11,15k; 19,26), de ezek „különleges” helyzetben történtek, s alapvetően a keresztség és a Lélek ajándéka együtt jár (ApCsel 2,38).²⁷

Mielőtt tovább haladnánk, érdemes egy pillantást vetnünk ezekre a „különleges” esetekre is: „Amikor meghallották a Jeruzsálemben levő apostolok, hogy Samária befogadta az Isten igéjét, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost. Ők lementek, és imádkoztak értük, hogy részesüljenek a Szentlélek ajándékában, mert még egyikükre sem szállt rá, csak meg voltak keresztelve az Úr Jézus nevére.” (ApCsel 8,14–17) Valamint: „Míg ezeket a szavakat mondta Péter, leszállt a Szentlélek mindazokra, akik hallgatták az igét. És elámultak a zsidó származású hívők, akik Péterrel együtt jöttek, hogy a pogányokra is kitöltetett a Szentlélek ajándéka. Hallották ugyanis, amint nyelveken szóltak, és magasztalták az Istent. Akkor megszólalt Péter: *„Vajon megtagadhatja-e a vizet valaki ezektől, hogy megkeresztelkedjenek, akik ugyanúgy megkapták a Szentlelket, mint mi?”* És úgy rendelkezett, hogy keresztelkedjenek meg a Jézus Krisztus nevében.” (ApCsel 10,44–47) Valószínűleg a vita soha nem kerül nyugvópontra, hogy – Goppelt szavával élve – ezek „különleges” esetek, vagy mindegyik gyakorlat létezett. Bárhogy érvelünk e kérdésben, bizonyosan csak annyit mondhatunk, hogy mindkét esetben hangsúly van a keresztség, a Lélek ajándékának elnyerése és az igehirdetés összekapcsolásán. Megjelenik tehát az igehirdetés szükségessége, melyet a keresztség kapcsán soha nem szabad elfelejtenünk.²⁸ Végül Goppelt is rámutat arra, hogy noha exkluzívan soha nem kapcsolódott e kettő össze, mégis a megkeresztelteknek ígéret volt a Lélek ajándéka is.

Mindkét teológus három motívumot említ, amely egészen a kezdetektől fogva meghatározta a keresztyénség tanítását: megtisztulás, Jézus névre történő

²⁶ Bultmann 1998, 49. Vö. Róm 4,11

²⁷ Goppelt, 14.

²⁸ Vö. Róm 8,15; 2Kor 11,4;

elpecsételés és a Szentlélek ajándékának elnyerése. Bultmann azonban még egy elemet hozzászál a keresztség előbb már felvázolt három interpretációja mellé: részeltet Krisztus halálában és feltámadásában. Ez valóban nagyon fontos, azonban ez a tanítás bizonyosan páli specifikum, s a megfelelő helyen majd kitérek rá.²⁹

3. A keresztségről szóló tanítás Pál apostol leveleiben³⁰

Diplomamunkámban figyelembe vettem valamennyi keresztségre vonatkozó páli utalást. Ez kb. 65 igeszakasz volt a 13 páli levélből. A módszeremnek három fő iránya volt: egyrészt foglalkoztam azokkal a szakaszokkal, ahol az apostol a βαπτίζω, a keresztségre közvetlenül használt újszövetségi kifejezést használja. Nem hagyhattam azonban figyelmen kívül azokat a részeket sem, ahol nem a βαπτίζω-val találkozunk, viszont az adott szó bizonyosan ezt helyettesíti. Végül a harmadik esetben két különböző páli levélből való, de hasonló tartalmú igeszakaszt összehasonlítottam. E három metódust szeretném néhány példával illusztrálni.

3.1. A βαπτίζω ige Pálnál

1Kor 1,13: Abban a nagy egységben található ez a rész, ahol az apostol a pártokra szakadt gyülekezetet inti! Ebből a versből világosan kiderül, hogy Pál szoros összefüggést lát Jézus halála és a keresztség között. Megkereszteltnek lenni azt jelenti, hogy a megfeszített Krisztushoz tartozni. Ez mindenképpen új szín, amely bizonyosan Pál teológiai sajátossága: Krisztus halála és a keresztség szoros kapcsolatban vannak. *Talán Pált feszítették meg értetek?* – kérdezi. „Mindaz ugyanis, amit Isten elvégzett az egykor pogány korinthusi emberek életében, onnan eredeztethető. (...) A legnagyobb és legsúlyosabb tévedése az embernek, ha bárki emberfiától megváltást remél.”³¹ A pártoskodókkal kapcsolatban tulajdonképpen ez a leginkább megbotránkoztató, hogy az embert Krisztussal rivalisnak tekintik, vagy legalábbis jelentkezik annak a veszélye, hogy ezt megtegyék.

²⁹ Bultmann 1998, 124.

³⁰ Minden olyan levél, mely Pál „felügyelete” mellett, hatása alatt íródott, vagy az apostol teológiai látása ihletett, páli levél, ezért nemcsak azokkal az iratokkal foglalkozom, melyet bizonyíthatóan Pál írt, hanem számításba veszek minden levelet, mely Pál nevéhez köthető, vagyis minden „páli levelet”.

³¹ Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Luther Kiadó, Budapest, 2008, 84.

Természetesen hasonlóképpen helytelen volna az is, ha bárki az őt keresztségében részesítő személyhez kötődne. Pál elsősorban azért hozza szóba a keresztséget, és azért érvel vele, mert ez alátámasztja, hogy a döntő dolgok mennyire nem az ember személyén múlnak.³² Érdemes megfigyelni, hogy a βαπτίζω ige (ha a megkereszteltre vonatkozik, és nem a kereszttelőrre) passzív formában szerepel az Újszövetségben. Ebben az esetben: ἐβαπτίσθητε (P aor). Ez pedig önmagában jelzi, hogy e szent cselekményben nem mi vagyunk az „aktívak”. Épp ezért szent, mivel az egyedül szent Isten aktív (divinum passivum). Erre kíváncsián mutat rá Peter Wick egyik tanulmányában, amelynek összefoglaló részében arról ír, hogy a keresztségben passzív az ember a szerepe. Ez a passzivitás összeköti a keresztséget Krisztus szenvedésével. Isten az aktív, ő az, aki nekünk az üdvösséget adja. A szerző ebből az alapállásból kiindulva érvel a gyermekkereszttség lehetősége mellett.³³ Az ember, a megkeresztelt, akivel megtörténik a „csoda”, pusztán elfogadója, s nem alakítója, formálója a keresztségnek. Ez önmagában egy fontos érv lehet, amely szerint nem a hit teremti meg a keresztséget, épp ellenkezőleg, egyedül a keresztség által adatott isteni kegyelem teremthet hitet, amely aztán befogadja a keresztségben kapott ajándékot. Ebből persze még nem következik szükségképp a gyermekkereszttség, ugyanakkor nem is akadályozza.³⁴

Arról is beszél a szerző munkájában, hogy egy kereszttelő egyháznak (taufende Kirche) feltétlen tanító egyháznak (lehrende Kirche) kell lennie.³⁵ Számunkra ennek alapján nem úgy merül fel a kérdés, hogy szabad-e az egyháznak gyermekeket kereszttelnie, vagy sem, hanem sokkal inkább úgy, hogy manapság a kereszttelő egyház vajon tanító egyház-e? Hirdeti-e az igét tisztán és igazán? A záró gondolatok között hangsúlyozza szerző, hogy a keresztséget nem szabad az egyháznak könnyelműen kiszolgáltatni („light” anbieten), anélkül hogy annak sötét oldalát (die „dunklen” Seite der Taufe): a keresztet, a meghalást stb.

³² Cserháti 2008, 84.

³³ Mindig is jellemző volt, s manapság sincs másképp, hogy a keresztségről szóló viták egy idő után leszűkülnek, megrekednek a „*gyermekkereszttség vagy felnőtt kereszttség*” problémánál. Főleg az újkori szekták megjelenésével vált ismét gyakorivá e kérdésfelvetés, amelyek a felnőtt keresztséget, mint a Bibliából egyedülként helyesen kiolvasható tételt tűzték zászlajukra, hogy így is konfrontálódjanak a történelmi egyházakkal. Melyik az igaz? Lehet-e helyes mindkét gyakorlat? Noha dolgozatomban külön ezekre a kérdésekre nem kerestem a választ, ahol a Szentírás segít a tájékozódásban, ott megemlítettem ezt a problémát.

³⁴ Wick, Peter: Taufpraxis und Tauftheologie im Neuen Testament. Neue Argumente für eine alte Diskussion, www.kirchgemeinde.ch/_kirchenweb/dokverwaltung/dokHerunterladen.php?dok=62, (letöltve: 2009. január 28.) 12–13. o.

³⁵ Wick, Peter, 12–13.

ne hirdetné nyilvánvalóan és egyértelműen.³⁶ Az első keresztyének első jellemzője volt, hogy *részt vettek a tanításban*.³⁷ A megkereszteltnek is szüksége van Isten igéjének hallgatására. Culmann is hangsúlyozza a keresztség kapcsán, hogy a Lélek megtartó erejére és a bűnbocsánatra továbbra is szüksége van minden keresztyénnek és az egész egyháznak.³⁸ Kis kitérőnk után, kanyarodjunk vissza a textushoz. A tárgyalt igevers három pozitív állítást is tartalmaz:

1. Jézus Krisztus nem osztható részekre.
2. Krisztus halt meg értünk, Krisztushoz tarozunk.
3. Krisztus nevére kereszteltettünk meg.

A pártoskodókat Pál, miközben hangsúlyozza Krisztus egységét, két dologra emlékezteti: Krisztust hirdettük nektek, és Krisztus nevére keresztelkedtetek meg. A keresztség által tehát bizonyos viszony alakul ki Krisztus és a megkeresztelt között. A szöveg azonban még ennél is tovább megy. A ὡς ἂν ὁ υἱοῦ θεοῦ kifejezést az úrvacsorával is kapcsolatba lehet hozni (11,23–26), amelyben szintén hangsúlyos a „tiértetek” kijelentés. Rögtön itt állunk a vitathatatlan tény mellett, hogy Pálnál a keresztséggel kapcsolatban megjelenik a *bűnbocsánat kegyelme*.

Pál nagyon gyakran hivatkozik a keresztségre, Krisztus kereszthalálára, akár egészen gyakorlati problémák megoldása érdekében is. Ennek komoly teológiai, apológiai és missziói vetülete is van. Ebben az esetben sem véletlenül kerül elő. Ha valamilyen hétköznapi, aktuális gond üti fel a fejét a gyülekezet életében, mindig kiemeli azt a problémát az emberi összefüggésekből (*coram homine*) és isteni összefüggésbe (*coram Deo*) állítja. Nem csupán moralizál, amikor új élet mibenlét tárgyalja, nem „csak” megfeddi a pártoskodás és a szakadás miatt a gyülekezet tagjait, hanem emlékezteti őket keresztségükre, a kiindulópontra. Véleményünk szerint Pálnál a keresztség emlékezés és emlékeztetés is. Emlékezés arra, kik vagyunk valójában, kihez tartozunk, s Ő mit vállalt értünk. Így válik olyan erővé, mely valóban segít az új ember küzdelmében.

Az apostol kérdése – vagy talán Pál nevére keresztelkedtetek meg? – pedig végleg világossá teszi, hogy az ő nevét nem lehet a keresztelés alapján cégérré tenni, hiszen amikor a keresztségben részesültek Jézuséi és nem Páléi lettek. Ez a kissé ironikus kérdés pedig jelzi, hogy a keresztség gyakorlata Jézus feltámadása után azonnal elterjedt a kereszténységen belül. Ezért egyetértünk Cserhádi Sándor gondolataival, miszerint „nem igaz a vallástörténeti iskola megállapítása, hogy a keresztség gyakorlata és teológiája a hellenista kultuszok hatására jött létre, s valamiféle mágikus cselekménynek tartották. A keresztyén keresztség gyökerei

³⁶ Wick, Peter, 12–13.

³⁷ Vö. ApCsel 2,42

³⁸ Culmann, 7.

Keresztelő Jánosra nyúlnak vissza. Ebben a keresztségben nem az a kérdés, és nem az a döntő, ami az ember által az emberben történik, hanem ami Istenben megy végbe, aki Krisztusért sajátjának nyilvánítja ki a megkereszteltet.”³⁹

Összefoglalásul: Valahányszor a keresztyén emberek elkötelezik magukat egy földi személy mellett, s leveszik szemüket Krisztusról, elkerülhetetlenül teret adnak a széthúzásnak. Csak Jézus tud egységet teremteni az emberek között, mégpedig a kereszttel, mert mi Istenhez csak Krisztus keresztyén átmehetünk.

3.2. Α βαπτίζω-t helyettesítő szavak a páli levelekben

1Kor 6,11: Pál a levél e részében a gyülekezetben tapasztalható visszasságokról szól. Maga a keresztség szó nem szerepel a szövegben, mégis úgy tartjuk, hogy az itt megjelenő ἀπολουω ige a βαπτίζω-t helyettesíti, s minden kétséget kizáróan a keresztségre vonatkozik. Akik amellet érvelnek, hogy ebben az igeverben közvetlenül nem a keresztségről van szó, általában azzal állnak elő, hogy az itt található szó az LXX-ben a zsidó kultikus tisztálkodás terminus technicusa. Egyszerű kép a tisztálkodásról és a bűntől való megszabadulásról. Másrészt azt is gyakran fel szokták hozni ellenérvként, hogy az ige ebben az esetben mediális alakban áll (ἀπελούσασθε – M aor), míg Pál (és az Újszövetség) a keresztség kapcsán – ha az ige a megkereszteltre vonatkozik – passzív formát használ. Nem tudjuk azonban ezeket a megközelítéseket elfogadni, s nem tartjuk elegendőnek e szempontokat.

Sokkal hangsúlyosabbak azok az érvek, melyek amellet szólnak, hogy itt a keresztségről van szó. Ha összevetjük ezt a verset ApCsel 22,16-tal, amelyben szintén megtalálható ez az ige (a keresztséggel kapcsolatban), akkor közelebb kerülünk a megoldáshoz. Valamint az itt szereplő mediális alak sem azt jelenti, hogy itt és most az ember cselekedetéről lenne szó, hiszen ha a folytatást meg nézzük, láthatjuk, hogy nem ilyen irányba mozdul a szakasz értelme. Conzelmann is hasonlóan érvel kommentárjában, amikor a verset Tit 3,5-tel párhuzamba állítva tárgyalja. Azt javasolja, hogy bár a versben mediális forma található, mégis fordítsuk passzívummal, mert ez az egész kifejezés értelmét jobban tükrözi.⁴⁰ Vagyis ebben a versben az igének valószínűleg hasonló értelme van, mint az ApCsel-ben szereplő párhuzamának.

Cserháti Sándor is ezt az értelmezést tartja szem előtt kommentárjában, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy „miután az apostol az előző versekben felsorolta a bűnös életmód különféle megnyilvánulásait, s azt várnánk, hogy ezek után megkérdőjelezi a pogány múlt bűneibe visszaesők megtérésének valódisá-

³⁹ Cserháti 2008, 86–87.

⁴⁰ Conzelmann, Hans: *Der erste Brief an die Korinther*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, 129.

gát, a keresztségükre emlékezteti őket. Míg Pál a korábbiakban a keresztyén életút végcéljára (Isten országára) irányította a figyelmet, addig most arra helyezi a hangsúlyt, hogy a gyülekezeti tagok megértsék, hogy mi történt velük az induláskor (a keresztségben mit kaptak), s ha ezt megértik, erre emlékeznek, s ebben hisznek, akkor azzal is tisztában lesznek, hogy miként érhetnek célba.”⁴¹

Egyetértünk a professzor érvelésével, s már-már kezd kikristályosodni a keresztség egy újabb fontos aspektusa, mert ebben az igében valóban a keresztség egy újabb színét villantja meg nekünk az apostol. A keresztség – mint szilárd fundamentum. Egy olyan esemény, amihez bátran visszanyúlhatunk. Ahonnan mindnyájan indultunk, s ahova vissza kell térnünk, vagy még pontosabban: ahova mindig visszatérhetünk. Mert a keresztség Isten hozzánk lehajló kegyelmének jele. Jézus nem akarja az embert a bűneiben hagyni, sem a bűnben maradásra bátorítani, épp ellenkezőleg le akarja mosni, el akarja törölni, meg akar tőle szabadítani. S keresztje által ez a szabadítás megtörtént, ami egészen a miénk lehet! Ezért fontos a keresztséghez való visszatérés. Luther tulajdonképpen ezzel kezdi a 95 tételt, de a Kis káté soraiban is visszacsengenek ezek a gondolatok: „A bennünk lévő régi embernek naponkénti bűnbánattól és megtéréstől vízbe kell fulladnia és meghalnia minden bűnével és gonoszságával együtt, és viszont naponként új embernek kell előjönnie és feltámadnia, hogy Isten előtt igazságban és tisztaságban éljen örökké.”⁴²

Kapcsolatba hozható ez az ige 1Kor 12,13-mal, vagy akár Tit 3,5-tel is, hiszen a megtisztulás, a megigazulás, a megszentelődés és az újjászületés nem a keresztség gyakorlatára vonatkozik, hanem Krisztus és a Lélek cselekvésére vezethető vissza. „Az Úr Jézus Krisztus neve által és a mi Istenünk Léleke által.” Az Úr Jézus nevében rejlik az egész „történet” ereje, mert nevének hatalma van. A keresztes minden ajándékát Jézustól kapjuk! Ő mos meg, Ő szentel meg a Lélek által.⁴³

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a vers értelme a páli keresztség- és megigazulás-tanban: az üdvösséget a keresztség tanúsítja, s ez a Lélek által nyerhető el. Mindezek alapján egyértelmű, hogy ez a vers a keresztségre vonatkozik, hiszen a „megmosakodás” értelmét a Krisztus neve általi bűnök lemosásában látja.

⁴¹ Cserháti 2008, 270.

⁴² Luther: Kis káté, In. Luther Márton négy hitvallása, ford. Pröhle Károly, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983, 94.

⁴³ Tőkés István: A korinthusbeliekhez írt első levél magyarázata, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, Nagyvárád, 1995, 144.

3.3. Gal 2,19k és Róm 6,6–10 összehasonlítása

A σουσταυρόομαι⁴⁴ ige mindkét helyen előfordul, s a két vers bizonyosan szoros kapcsolatban áll egymással. Pál hangsúlyozza szabadságát a mózesi törvényektől – amelyekben megigazulást és üdvösséget nem talált –, és belép Isten életkörébe. Kapcsolatban áll e két vers a keresztséggel is. A σουσταυρόομαι Gal 2,19-ben szereplő συνεσταυρώμαι (P. praes. perf.) igealakja azonban nem azonos Róm 6,6-ban lévő συνεσταυρώθη (P. aor.) formájával, amely abban az esetben, mint az ige alakja is mutatja, egy meghatározható, rögzíthető, múltban már megtörtént időpontot jelöl. Szerepel azonban a galata levél fent jelölt versében az ἀπέθανον⁴⁵ – ζήσω⁴⁶ kontraszt, amely Róm 6 élet-halál ellentétpárjával kapcsolható össze.

Róm 6,9k

(χριστός) ἀπέθανεν
ζτ θε

Gal 2,19

ἐγὼ (...) ἀπέθανον
ἵνα θε ζήσω

Két hangsúlyos ellentét is megfigyelhető a fent említett szakaszok között. Róm 6-ban a keresztségre hivatkozik Pál, mint olyan eseményre, ahol a halálos fordulat végbemegy. Ez lényegében a Galata levélre is elmondható, de nem véletlen, hogy az apostol itt nem említi, ugyanis a törvény és a keresztyén ember viszonyáról a keresztre feszítés ténye többet mond, mint a keresztségé.⁴⁷ A másik: Pál Róm 6-ban arról beszél, hogy a keresztyén ember meghalt a bűnnek egyszer s mindenkorra (τ ἀμαρτία ἀπέθανεν ἐφάπαξ). Ezt Gal 2,19-ben sem tagadja, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy nem elég meghalni a bűnnek, hanem meg kell halnunk a törvény által a törvénynek is (διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον), hogy Istennek élhessünk (ἵνα θε ζήσω).⁴⁸ A συνεσταυρόομαι (P. praes. perf.) jelzi e versben, hogy „a Krisztus keresztyén által megfeszített ember mindvégig a kereszten marad. Nemcsak a keresztyén élet kezdetén kell elfogadni a kereszst ítéletét, hanem életünk minden napján.”⁴⁹ A hívő számára a törvény egyszer s mindenkorra véget ért. Valami új kezdődik. Ezt a Krisztussal való közösséget eszkatológia, történetiség és hit jellemzi. Ezt az újat talán Gal 2,20 fejezi ki a legplasztikusabban, ahol az apostol paradox módon szól az életről: élek többé nem

⁴⁴ Együtt szenved keresztre feszítést valakivel.

⁴⁵ ἀποθνήσκω (A. aor.): meghal

⁴⁶ ζάω (A. fut.): életben van, él, folytatja életét, teljes erejében van.

⁴⁷ Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a galáciabeliekhez írt levele*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982, 134–135.

⁴⁸ Cserháti 1982, 135.

⁴⁹ Cserháti 1982, 134.

én, hanem él bennem a Krisztus. A „régí én” helyét a Krisztus foglalta el, és éli életét a benne hívőben. Az élet mindig egy bizonyos szférában mozog, s ez irányt ad neki. Ebben a versben az $\epsilon\nu\ \mu\iota\omicron\tau\epsilon\iota$ (hitben) a szféra, de lehet más is. Pl. 5,16-ban: $\epsilon\nu\ \pi\nu\epsilon\omicron\mu\alpha\tau\iota$ (lélekben). Láthatjuk ebből a versből is, hogy Pál az eszkatológia felé tájékozódik.⁵⁰

3.3.1. A Kol 2,11–15 és a Róm 6,3–9 összehasonlítása

Egyértelmű mindkét esetben, hogy Pál a keresztség kapcsán 180 fokos fordulatot hirdet, amely a múlt és a jelen között éles határvonalat húz. Szembetűnőek a különbségek is a két ígehely között. Míg Róm 6-ban a keresztségben következik be a halál, addig Kol 2-ben a keresztségben a már halott ember temetetik el.⁵¹ Másutt az ilyen kijelentéseknek lehet átvitt értelme, ebben az esetben mindenképp szó szerint kell venni. Az ember ugyanis Krisztus nélkül νεκρός (halott). A szó fizikai értelmében, a vétkei és bűnös valójának körülmetéletlensége tekintetében, s a keresztségben ennek a halott testnek az elhantolása történik.⁵²

A különbség abból fakad, hogy Pál a két helyen más-más kérdésekkel szembeesül. Azt pedig korábban is elmondtuk, hogy ő a különböző elméleti és gyakorlati kérdéseket mindig valami magasabb összefüggésbe helyezi, s így adja meg a választ. Nem véletlen, hogy sok tévtanítással, pártoskodással, viszályal szemben éppen a keresztség az a nagyobb összefüggés, mely által megvilágítja az adott problémát, s rámutat arra, hogy hol vannak a neuralgikus pontok a gyülekezetek életében. „Róm 6-ban arra a kérdésre keresi a választ, hogy a bűntől megszabadult élet titka a törvényben vagy a Krisztusban rejlik. A kolossé levélben viszont olyan emberekkel került szembe, akik tanítása szerint az ember végzete a kozmikus kötöttségekből eredő múlandóságban van. Jézus a múlandóság átkát a keresztség által leveszi rólunk, és a maga vonzáskörébe visz minket, így a múlandóság átkától megszabadult örökkévaló életet kapunk.”⁵³

Ebben is eltérő a két levél teológiai megközelítése, hiszen Róm 6-ban a Krisztus feltámadását új életben való járással kapcsolja össze (s csak a következő vers ígéri, hogy feltámadásnak részesei leszünk). Kol 2-ben viszont az együtt feltá-

⁵⁰ Oepke, Albrecht: *Der Brief des Paulus an die Galater*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1957, 95–97.

⁵¹ A Szentírás több helyen beszél arról, hogy az ember halott már életében: Mt 8,22; Jn 5,25; Ef 5,14 stb.

⁵² Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a kolossébeliekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1978, 111.

⁵³ Cserháti 1978, 111.

madás kifejezetten megtörtént: a συνεγείρω ige⁵⁴ συνεγήθητε (P. aor.) alakja erről tanúskodik, ami elsőre furcsának tűnhet számunkra, mégis a helyzet ezt kívánta Páltól. Ha nem így érvel, akkor igazat kellett volna némiképp adnia a tévtanítóknak, miszerint az emberi élet múlandó. Ezért írja, hogy az Istenbe vetett hit által szabadultunk meg a múlandóságtól, vagyis hitünk ragadja meg Krisztus halál feletti győzelmét. Ezzel a hittel azonban már most elvehetetlen, valóságos, örök életünk van.⁵⁵ Az eddigiekben azt láttuk, hogy milyen gazdag képet rajzol elénk Pál egy nagyon fontos keresztyén tanítás kapcsán. A záró fejezetben ebből készítettem egy montázst!

4. Összefoglalás

A keresztség nem emberi találmány. A keresztség isteni eredetű, nem emberek gondolták vagy találták ki. Ne higgyük, hogy olyan jelentéktelen, mintha egy új ruhát ölténénk fel. Isten rendelte, sőt komolyan parancsolta, mert szükséges az üdvösséghez. Ezért tartsuk kitűnőnek, felségesnek és nagyszerűnek.⁵⁶ A keresztségben tehát Isten cselekszik. Ő ad. Erre a szent adományra irányul a hit. Ezért fontos a keresztség értelméről beszélni, mert erősíti a hitünket. A keresztség tehát nem üres jel.

A keresztség megtisztít a bűntől. Korai tanítás, már Pál apostol fellépése előtt is megtalálható az őskeresztyén gyülekezetben. Semmi kétség nincs: az apostol 1Kor 6,11-ben erről ír. Ugyanezt a gondolatot fejezi ki Ef 5,26 is.

A keresztség egyúttal bűnbánat és bűnbocsánat. Ez rokon értelmű az előbbivel, mégis hangsúlyozni kell külön is, hiszen a keresztyén élet summája ez! Már János igehirdetése és keresztsége is magában foglalta ezt az aspektust, de Jézus értünk vállalt halála a kereszten megerősíti. A bűn zsoldja a halál – olvasuk a római levélben. Az ember alaphelyzete: bűnös. Vagyis az ember Krisztus nélkül halott. A keresztség megszabadít, megtisztít a bűntől, nem maga a keresztelés cselekménye, hanem Jézus kereszthalála által. A keresztség ugyanis Krisztushoz tartozásunkat fejezi ki. Sőt még ettől is többet: Krisztus keresztjéhez tartozásunkat.

A keresztség összekapcsolódik Krisztus nevével (εις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡοο – ApCsel 19,5). E szintén korai tanítás azt fejezi ki, hogy a megkeresztelt az Úr tulajdona. Erre enged következtetni az a tény, mely szerint Pál a keresztsé-

⁵⁴ Aktívumban: segít felemelni, feltámasztani, passzívumban: együtt felemelkedik, feltámad.

⁵⁵ Cserhádi 1978, 112.

⁵⁶ Luther Márton: Nagy káté, in *Luther Márton négy hitvallása*, ford. Pröhle Károly, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983, 231–232.

get, mint pecsétet jelöli meg (2Kor 1,22). Az előbbiekhöz képest szélesebb itt a hatáskör, mivel a megkereszteltet a jövőre nézve is az Úr mentő kezébe helyezi. Ez az értelme a Krisztus nevére történő keresztségnek. Kikerül az ember az ördög hatása alól, s egészen más erő vonzáskörében él ezután.

A keresztség összekapcsolódik a Lélek ajándékával. A megkereszteltnek ígéret a Szentlélek ajándéka. **A keresztség ezért soha nem statikus, hanem dinamikus.** Nem pusztán egy embert érő aktus hatására bekövetkezett állapotváltozás. Az új ember életének a kezdete. Új kezdet! Az új ember pedig élő ember, akinek élete minőségében változik meg. Ide tartozik Tit 3,5, ahol az apostol a keresztség hatását, mint újjászületést fejezi ki, mely a Szentlélek által végbemenő megújulás. Ez különbözteti meg igazán a keresztyén keresztséget a Keresztelő János által gyakorolt keresztségtől. Jézussal jött el hozzánk a Lélek ajándéka. E vonás értelmének megértésében Ef 1,13k segítségünkre lehet, ahol a Szentlélek, mint megígért „foglaló” szerepel.

A keresztség Krisztus halálban és feltámadásában részesíti a megkereszteltet (Róm 6,2k; Kol2,11k). Ez a keresztség-értelmezés nyilván a hellenista gyülekezetből származik (nem a misztériumvallásokból!), bizonyosan páli sajátosság. A keresztséget, mint üdvtörténetet állítja be. A keresztség által részesei vagyunk az új életnek és az örök életnek.

- **A keresztség tehát először halál.** Milyen paradox: az igazi életünk, halállal kezdődik. Először az Ő halálával, másodszor a mi „Vele” való meghalásunkkal.
- **A keresztség élet.** Mert bátran bízhatunk abban, hogy amiképp Ő feltámadt a halálból, úgy mi is új életben járunk.

A keresztség szilárd fundamentum, keresztyén életünk eszkatológiai távlatának (ἡ αἰώνιος ζωή), mintegy a kiindulópontja, startköve. Ha a keresztségben egyszer bűnbocsánatot kaptunk, akkor az érvényes marad minden nap, amíg élünk. Isten ígérete nem múlik el soha, hanem áll az idők végéig. A keresztség tehát biztos alap, amelyre építkezhetünk. Luther akkor fogalmazta meg talán a legszebben a keresztség e fontos aspektusát, amikor arról beszélt, hogy a megtérés nem más, mint visszatérés a keresztséghez.⁵⁷ „Bár szép a kezdet, a célig minden el is veszhet.”⁵⁸ Nem véletlenül mondja Luther, hogy minden nap térjünk vissza a keresztséghez. Hisz amint erre a szilárd, megkérdőjelezhetetlen alapra tekintünk, egyből világos lesz a cél is, mert innen felsejlik előttünk az örök élet távlata. A visszatérés mindig előretekintés is: a keresztségben meg-

⁵⁷ Luther Márton: Nagy káté, 243–244.

⁵⁸ Evangélikus Énekeskönyv, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 10. kiadás, 1998, 383. ének

figyelhetünk egyfajta „oda-vissza mozgás”-t. Ez a dinamizmus jellemzi a keresztyén életet.

A keresztség Pálnál kommemoratív értelmű: emlékezés és emlékeztetés. Emlékezés arra, hogy Isten milyen nagy dolgokat cselekedetett. Emlékezés arra a szent pillanatra, ahol életünk (ζωή) igazán elkezdődött. Ugyanakkor e szent keresztség emlékezteti magát Istent is irántunk tanúsított nagy kegyelmére, hiszen akit a keresztség által megjelölt, üdvösségre szeretné vezetni.

A keresztség mindennapi harc a bűn ellen. A megkeresztelt ember élete nem nyugodt élet. Senki nem ülhet a babérjain. Nem hivatkozhat a keresztségre, mint valamiféle érdemre, mely által biztos a helye Isten országában. Csak az él vele helyesen, aki megvívja azt a küzdelmet, amelyre a keresztség szólít, hisz a keresztség lényege, hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek.

A keresztség egység Krisztusban. Szent unió, mely úgy kapcsol össze transzcendens értelemben a mégis közel lévő Szenttel, a Krisztussal, hogy egyúttal közösséget teremt a gyülekezet tagjaival, a szentekkel. Pál az egyházra, mint ἐκκλησία το θεο (Isten egyháza) tekintett. Az Ágostai hitvallás is úgy beszél az egyházról, mint a szentek közösségéről (congregatio sanctorum).⁵⁹ Nem a mi érdemünk miatt vagyunk szentek, hanem mivel Krisztusba, a Szentbe keresztelkedtünk. Számomra a legfontosabb és leginkább hangsúlyos vonás ez. Összeköti a földön élő keresztyéneket, akiket immár nem a bűnös voltuk, hanem a Krisztusban nyert bocsánat, az új életben járás és az örök élet reménysége kapcsol össze.

Természetesen ezek a keresztség-értelmezések keveredtek egymással az egyes levelekben. Ettől függetlenül végkövetkeztetés és összefoglalás szempontjából annyit mindenképpen rögzíthetünk, hogy Pál Krisztus halála és feltámadása alapján a keresztséget, mint aktuális, jelenben meglévő üdvtörténet érti: „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” (Gal 2,20).

Felhasznált irodalom

Ágostai Hitvallás, in *A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai*, szerk. Dr. Reuss András, Luther Kiadó, Budapest, 2008.

Balázs Károly: *Újszövetségi szómutató szótár*, Logos Kiadó, Budapest, 1998.

Biblia magyarázó jegyzetekkel, Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.

Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris kiadó Budapest, 1998.

Cullmann, Oscar: *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1948.

Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, Walter De Gruyter, Berlin – New York, 1980, 263–266.

⁵⁹ Ágostai Hitvallás, in *A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai*, szerk. Dr. Reuss András, Luther Kiadó, Budapest, 2008, 24.

- Conzelmann, Hans: *Der erste Brief an die Korinther*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.
- Cserháti Sándor: *A galáciabeliekhez írt levél*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982.
- Cserháti Sándor: *A kolossébeliekhez és a Filemonhoz írt levél*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1978.
- Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Luther Kiadó, Budapest, 2008.
- Evangélikus Énekeskönyv*, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 10. kiadás, 1998.
- Goppelt, Leonhard: *Az Újszövetség teológiája* (1. rész), Budapest, 1992.
- Györkösy Alajos – Kapitánffy István – Tegye Imre: *Ógörög–magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, 2007.
- Karner Károly: *A testté lett ige*, Magyar Luther Társaság, Budapest, 1950.
- Karner Károly: *Az Újszövetség teológiája* (jegyzet), Debrecen, 1991.
- Luther Márton: *Kis káté*, in *Luther Márton négy hitvallása*, ford. Pröhle Károly, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983.
- Oepke, Albrecht: *Der Brief des Paulus an die Galater*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1957.
- Pröhle Károly: *Az Újszövetség teológiája* (jegyzet), Budapest, 1982. június
- Pröhle Károly: *Lukács evangéliuma*, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1966.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Gerhard Kittel, Verlag von W. Kolhammer, Stuttgart, 1957, Erster Band 527–544. (Oepke, Albrecht)
- Prior, David: *Pál első levele a korinthusiakhoz*, Harmat Kiadói Alapítvány, Budapest, 1995.
- Tőkés István: *A korinthusbeliekhez írt első levél magyarázata*, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, Nagyvárád, 1995.
- Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög–magyar szótár*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.
- Vorglimler, Herbert: *Teológiai kishoztár*, Göncöl Kiadó, Budapest, 2006.
- Wick, Peter: *Taufpraxis und Tauftheologie im Neuen Testament. Neue Argumente für eine alte Diskussion*,
www.kirchgemeinde.ch/kirchenweb/dokverwaltung/dok_Herunterladen.php?dok=62 (letöltve: 2009. január 28.)

Páli (kora keresztény) egyházak – önkéntes vallási egyesületek?

A páli egyházak kutatása – természetesen nem alap nélkül, de néha kritikátlanul – kizárólag a judaizmus világában, a zsinagógai szerveződési modellben keresett párhuzamot.² A görög–római modellektől való elhatárolódás az újszövetségesek azon félelmét tükrözte, hogy e párhuzamok kérdésessé tehetik a kereszténység egyediségét.³ Talán ezzel is magyarázható, hogy noha a görög–római világban működő ókori privát egyesületek kutatása már a 19. század végén olyan tekintélyes művet termelt, mint pl. Waltzing azóta is mérvadó, nagyszabású monográfiája,⁴ az ÚSz-kutatás csak mintegy az utóbbi néhány évtizedben figyelt fel komolyabban e társulások jelentőségére a keresztény közösségek szerveződésének és működésének megértése szempontjából. Előadásom alap gondolata, hogy e társulások, a célkitűzéseikben, szerveződésükben és statútumaikban megmutatkozó sokféleség ellenére, olyan társadalmi szerveződési formák, amelyek betekintést adhatnak a módba, ahogy a páli közösségek, egyáltalán a kora-keresztény egyházak működtek a római birodalom területén.

¹ Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár, Római Katolikus Teológia Kar.

² A keresztény egyházszerveződést aligha lehet a zsinagógai modell leképezésének tekinteni, mivel az is egy alakulóban levő intézmény volt. (Wayne McCready „Ekklesia and Voluntary Associations”, in J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, London/New York: Routledge, 1996, 62–63).

³ McCready, „Ekklesia”, 62; Richard S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations* (WUNT 2. 196), Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 1–2.

⁴ J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'occident I–IV*, Louvain: Peeters, 1895, 1896, 1899, 1900. A kutatás előfutára Theodor Mommsen (*De collegiis et sodaliciis Romanorum*, Kiliae, 1843). A *Corpus Inscriptionum Latinarum* azóta több kötetes gyűjteménye a feliratok publikálásával járult hozzá e társulások megismeréséhez. A kutatás szakaszainak áttekintéséhez, további irodalommal: Onno M. Van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*, Amsterdam: Gieben, 1997, 6–8.

1. Terminológia, meghatározási kísérlet

A szakirodalom gyakran *collegia*ként jelöli azon privát társulásokat vagy egyesületeket, amelyek az ókorban a római birodalom egész területén működtek. A név csak részben felel meg a jelenségnek, ugyanis a római birodalom nyugati területén működő társulásokat jelöli, és itt is csak az elnevezések egyike, más terminusok mellett, mint a *sodalitas*, *factio*, *curia*, *corpus*, *numerus*, *cultores* vagy *fratres*, amelyek hasonló jelenséget jelölhetnek. Görög nyelvterületen a magán szerveződési formák elnevezése szintén sokféle, ú.m. *thiasos*, *eranos*, *orgeōnes*, *koinon*, de feliratokban megtalálható még az *ekklesia*, *synagoge*, *synodos*, *oikos*, *synethia*, *symbiosis*, szakmai egyesületek esetén a *synergasia*, *syntechnia* vagy *technitai*, ill. vallási társulások esetén, a *therapeutai* vagy *mystai* elnevezés.⁵ A mai irodalom különböző terminusokat javasol: önkéntes társulatok (voluntary associations), egyesületek (Vereine), szakmai társulatok (professional associations), magántársulatok (private associations), magán klubok (private clubs), a jelenség leírására pedig a „bürgerliche Vereinsbewegung” vagy a „fenomeno associativo / phénomène associatif” fogalmakat.⁶ Az elnevezések sokfélesége már

⁵ Kloppenborg, „Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership”, in J. S. Kloppenborg, S. G. Wilson, *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, London/New York: Routledge, 1996, 16–30; S. G. Wilson, „Voluntary Associations. An Overview”, ugyanabban a kötetben, 1–15; Van Nijf, *Civic World*, 9–11; Ascough, 20–24; Vincent Gabrielsen, „Bortherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-Public Associations of the Greek World”, *Mediterranean Historical Review* 22.2 (2007) 183–210 (187–188); 1. még Ilias N. Arnaoutoglu, „Roman Law and collegia in Asia Minor”, *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 49 (2002) 27–44 (31–41), számos konkrét példával, valamint a római birodalom nyugati területéről: Emily Hemelrijk, „Patronesses and „Mothers” of Roman Collegia”, *Classical Antiquity* 27.1 (2008) 115–162 (118). Az *ekklesia* előfordulásairól egyesületek vagy azok gyűlésének jelöléseként: Ascough, 74; Philip A. Harland, „Christ-bearers and Fellow-initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius’ Letters”, *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) 481–499 (498): IDelos 1519 (=CIG 2271, online [# PH63955]: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/main>), Kr. e. 2. sz. (a tyroszi kereskedők és hajósok egyesületének [*synodos*] gyűlése); OGIS [*Orientis Graeci inscriptiones selectae*] 488 (a Philadelphia melletti Kastollos, Kr. u. 2. vagy 3. sz., azonban e példa kérdéses, mert itt az *ekklesia* a helység lakóinak gyűlését is jelölheti: I. W. H. Buckler, „A Charitable Foundation of A. D. 237”, *The Journal of Hellenic Studies*, 57.1 (1937), 1–10); IGLAM [*Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure*, ed. E. Le Bas, W. H. Waddington] 1381 és 1382, a pamphiliai Aspendusból (részben F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909, 332 nyomán).

⁶ F. M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano: dai collegi della Repubblica alle corporazioni del basso impero* (Napoli, Libreria Scientifica, 1955); a „phénomène associatif” fogalmat használja Paul Veyne, *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, 1976, 26, cf. van Nijf, 80.

tükrözi, hogy nehéz e jelenség leírására egyetlen gyűjtőfogalmat találni, mint ahogy egyébként maguk a szerveződési formák is sokfélék.

A megjelölésükben és a funkcióikban megmutatkozó különbségek ellenére megállapítható, hogy olyan csoportosulásokról van szó, amelyek magán kezdeményezésre szerveződtek, és ebben eltértek mind a rokonsági kapcsolatokra épülő, a privát szférához tartozó családtól, mind a politikai hovatartozásra alapozó, a nyilvános szférát képviselő polisztól (államtól).⁷ Kloppenborg szerint e társulatok megkülönböztetendők a római hivatalos papi *collegium*októl és szentszolgálatoktól.⁸ Az egyesületek többé-kevésbé szabályos szervezettel és belső szabállyal, tagsággal és hivatalviselőkkel rendelkező csoportosulások, amelyek egyéni kezdeményezésre vezethetők vissza, nem tartoznak a polisz/az állam alakulatai vagy szerveződési formái közé, nem állnak a polisz/az állam irányítása alatt (még akkor sem, ha, különösen Rómában, működésükhöz az állam engedélye szükséges), és rendszerint nyitottak a különböző társadalmi rendű és nemű, akár a polgárjoggal nem rendelkező személyek előtt.

A szakmai társulások gyakran, a vallási egyesületek rendszerint a tisztelt istenség nevét viselték (Apolloniastai, Hermaistai, Athenaistai, Sabazioi, Sarapis-

⁷ Wilson, „Voluntary Associations”, 1.

⁸ Kloppenborg, „Collegia”, 16–17. A felsorolt, és így a vizsgálatból kizárt hivatalos papi *collegia* (Suet., *Aug.* 100 alapján) a *collegium pontificum*, az *Augures* (nyilvános kezdeményezések kívánatossága fölött döntöttek), a *quindecimviri sacris faciundis* (a Sybilla-könyvek őrzői, idegen kultuszok ellenőrei); a *septemviri epulones* (nyilvános ünnepek ellenőrei); valamint a kisebb papi kollégiumok (*sodalitates*), mint a *Fetiales*, a tekintélyes, szenátori családokból származó *Fratres Arvales*, a *Salii* (Mars-papok), a *Lupercalii* (a Lupercalia megrendezői), illetve a császár halál utáni tiszteletét végző *Sodales* (*Augustales*, *Aug. Claudiales*, *Flaviales*, *Hadrianales*). A *sodalitates sacrae* tagjai, noha a nyilvános kultusz különböző vetületeivel foglalkoztak, nem a *sacerdotes*, hanem a *cultores* nevet viselték, és a köztársaság idején a *gens*ek alapján, a császári korban pedig gyakran szakmai szempontok alapján szerveződtek, egy közös kultusz gyakorlására (*collegium mercatorum* vagy *Mercuriales*, *collegium Capitolinorum*). Jörg Rüpke megkérdőjelezi a nyilvános papi kollégiumok szembeállítását a többi, privát vallási egyesülettel, s egyszersmind az egyesületek azonosítását a szegények társulásaival („*Collegia sacerdotum: Religiöse Vereine in der Oberschicht*”, in Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Alfred Schäfer (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung* (STAC 13), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 41–68). Rüpke rámutat arra, hogy a nyilvános papokat tömörítő kollégiumok étkézései nem a nyilvánosság előtt, hanem a tagok magánházaiban történtek. E papságok megszerzéséért fizetendő tekintélyes *summa honoraria* a kandidatek vagyoniosságát igazolja (47). Rüpke meglátásai ellenére a papi kollégiumok nem képezik e vizsgálat tárgyát, mert csupán (magsrangú) kultikus hivatalviselőket tömörítenek magukba, továbbá az állam apparátusához tartoznak, ezért nem hasonlíthatók a keresztény közösségekhez.

tai, Dionysiasztai), gyakran valamely földrajzi vagy etnikai jelző kíséretében.⁹ Az egyesületek nevében fellelhető teofór elem nemcsak a kultikus jelleget tanúsítja, hanem a vallási dimenzió társadalmi jelentőségét is mutatja: az *eusebeia/pietas* – az istenek (és a társak) iránti tisztelet – az igaz és megbízható ember, ill. a lojális polgár ismertetőjegye.¹⁰

A privát vagy önkéntes társulások különösen a hellenisztikus korban, illetve a császárság idején virágzanak, a jelenség azonban jóval korábbi, mert Görögországban már a klasszikus korban, Rómában pedig a köztársaság idején kimutathatók az egyesületi élet különböző formái.¹¹ A hellenisztikus korban történő virágzás okát általában a hagyományos társadalmak átalakulásában, a *polis* szétesésében, és a polgárok állami ügyekre gyakorolt hatásának csökkenésében, illetve a megnövekedett mobilitásban és társadalmi–földrajzi diszlokációban látják.¹² Ilyen körülmények között a privát egyesület fiktív családot teremtett volna az elköltözés vagy gyakori utazás miatt gyökértelenné váltak számára, illetve olyan társadalmi közeget hozott volna létre, amelyben az elitből kizárt, alacsonyabb sorú személyek, akár felszabadított rabszolgák, vagy rabszolgák is, érvé-

⁹ Vincent Gabrielsen, „Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-Public Associations of the Greek World”, *Mediterranean Historical Review* 22.2 (2007) 183–210 (187), Hans-Josef Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Volksglaube* (Studienbücher Theologie 9,1), Stuttgart: Kohlhammer, 1995, 50. Délosz szigetén pl. a legjelentősebbek közé tartoztak a főníciai származású kereskedők társulásai: a türoszi *Heraclesiasztai*, amelynek patrónusa Heracles-Melkart; a Berytosból (Beirut) származó *Poseidoniastai* (kereskedők, szállítók, hajósok, Poszeidón védnöksége alatt); az itáliai eredetű *Hermaistai*. B. Hudson McLean, „The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos”, 186–225 (188, 190–191, 196, 199).

¹⁰ Gabrielsen, „Brotherhoods”, 195 (cf. Burkert, *Greek Religion*, 272–275). Egy athéni *thiasos* tagjai az istenek és barátaik iránt tanúsított jámborságra (εὐσεβοῦμεν) hivatkoznak (IG 2² 1275). A Dioskourosokat tisztelő athéni „hajósok háza” (*oikos naukleron*) szintén az *eusebeia*t és a kultikus előírások szigorú betartását hangsúlyozza. További példák a 196. oldalon. Gabrielsen úgy értékeli, hogy az egyesületek tagjaiban három identitás ötvöződött: a vallásos emberé („worshipper”), a polgáré, és az anyagiak megszerzésére törekvőé. A *pietas* jelentőségéről l. még Sandra Walker-Ramisch, „Graeco-Roman Voluntary Associations and the Damascus Document. A Sociological Analysis”, in Kloppenborg, Wilson, 128–145 (134).

¹¹ Wilson, „Voluntary Associations”, 13; Kloppenborg, „Collegia”, 17; Ascough, 15–17. A klasszikus Görögországban működő *koinoniai* azonban több szempontból eltérnek a későbbi egyesületektől. Az előbbieket a polis részlegei, és annak alárendelve működnek, területi vagy rokonsági alapon szerveződnek, és zárva maradnak a polgárjoggal nem rendelkezők (idegenek, jövevények, nők, rabszolgák) előtt. Gabrielsen, „Brotherhoods”, 185–186.

¹² Kloppenborg, „Collegia”, 17–18; Klauck, *Die religiöse Umwelt I*, 50.

nyesülhettek, szocializálódhattak, címekhez, presztízshez, elismeréshez juthattak.¹³ Azonban Wilson joggal figyelmeztet arra, hogy e társadalmi folyamatok, a politikai vagy családi közösség (állítólágos) hiánya, illetve az alacsonyabb sorúak presztízsz utáni vágya, egyezőval a kompenzációs tényezők nem tekinthetők a szerveződés legfőbb indokának.¹⁴ (A társadalmi és anyagi státusz kérdésére még visszatérünk.) Ezért Wilson megállapítása nagyon találó: az egyesületek *a családi élet mintájára, és nem annak helyettesítésére alakultak*. Az egyesületi élet virágzásában sokkal fontosabb szerepet játszhatott a szocializációs tényező, a közös szakmai érdek(lődés) vagy a közösen gyakorolt kultusz, és ehhez kapcsolódva a közös étkezés, mint a társadalmi kapcsolatok ápolásának kiemelt helye. Azt is fontos megállapítani, hogy az egyesületek, kissé modern fogalommal élve, a „civil szféra” kialakításával és bevonásával, jelentős társadalmi szerepet tölthettek be, illetve olyan szociális és politikai erőforrásokat mozgósítottak, amely a klasszikus polisz idején nem jöhettek számításba.¹⁵

2. Funkciók, osztályozás, tevékenységi körök

A célkitűzések alapján a 19. század óta bevetté vált az egyesületek funkciójuk alapján történő osztályozása. Így hagyományosan megkülönböztettek szakmai egyesületeket, vallási társaságokat, és temetkezési (*collegia funeraticia*) társulásokat.¹⁶ A professzionális egyesületek egy szakma vagy kereskedelmi ág képviselőiből álltak, szocializációs közeget biztosítottak számukra, és adott esetben a szakma közös érdekeit képviselték helyi szinten.¹⁷ A vallási egyesületek tagjait

¹³ Kloppenborg, „Collegia”, 17–18; vö. Wilson kritikusabb megközelítésével, amelyben a hellenizmus korabeli állítólágos individualizmust is megkérdőjelezi, „Voluntary Associations”, 2, 13.

¹⁴ Wilson, „Voluntary Associations”, 13–14. Elképzelhető, hogy a tagok általában rendelkezettek megfelelő, stabil családdal. Valószínűleg a tagok nem is mutattak oly mérvű érdeklődést a politika iránt, amely folytán esetleg, a nagy politikából való kizártság következtében, frusztráltak lettek volna, és így privát társulások révén próbáltak volna szerephez jutni.

¹⁵ Gabrielsen, „Brotherhoods”, 188, 193–194, 197–198.

¹⁶ A *collegia funeraticia* Mommsentől származik (bővebben: *De collegiis*, 87–93. A hármas felosztáshoz l. Waltzing, *Corporations professionnelles* I, 3–48 (vallási egyesületek); 141–153, 211–215, 256–300 (temetkezési társulások); 300–321 (karitatív tevékenység, kölcsönös segítségnyújtás, jótékonyosság, a hivatalviselőknek nyújtott juttatások). Vö. Kloppenborg, „Collegia”, 18; Ascough, 20–21.

¹⁷ A szakmai egyesületek gazdasági funkciójáról: Van Nijf, *Civic World*, 13–18 (monopóliumok kialakítása és/vagy az árszabályozás pl. a tebtuniszi sókereskedők, a szmirnai hajósok, a pergamoni pénzváltók esetén). Pace Ascough, 17.

egy istenség közös kultusza gyűjtötte egybe. A temetkezési egyesületek, legalább is Mommsen nézete szerint, a tagok tisztas eltemetésére jöttek volna létre. Mommsen azonosította a *collegia funeraticia*t a *collegia tenuiorum*mal,¹⁸ azaz az alacsonyabb sorúak egyesületeivel, mivel ez utóbbiak havi hozzájárulást gyűjthettek tagjaik eltemetése céljából,¹⁹ de az azonosítás problémás. Mai álláspont szerint egyetlen társulás sem alakult pusztán temetkezés céljából, ill. szinte minden egyesület, profiljától függetlenül, törődött tagjai tisztességes eltemetésével és az elhunyt tagokról való megemlékezéssel, ezért tisztán temetkezési társulások (*collegia funeraticia*) valószínűleg nem léteztek.²⁰ Nem kérdéses azonban az olyan egyesületek léte, amelyekben egy személy vagy család alapítványt tett abból a célból, hogy a tagok évente megemlékezzenek az alapítóról, és elvégezzék a megfelelő rítusokat,²¹ de a közösségi együttlét itt is általános volt.

¹⁸ A *collegia tenuiorum*, ill. *funeraticia*ról: Mommsen, *De collegiis*, 87–93. A *tenuiores* kifejezés Plinius és Trajánusz levelezésében szerepel első ízben olyan egyesület tagjaira vonatkozóan, akik a tagdíjakból befolyt összegek kedvezményezettjei lehetnek. Az *Ep.* 10.93 szerint Trajánusz úgy értékeli, hogy a nélkülözők megsegítésére létrejött társulások (ad sustinendam tenuiorum) nem akadályozandók meg, amennyiben nem lázadás és pártoskodás céljából jönnek létre. A *collegia tenuiorum* elnevezés Marcianus 3. századi jogásznál jelenik meg (*Dig.* 47.22.3.2). A *collegia tenuiorum* gyakran alacsonyabb sorúakat (szegény katonákat, rabszolgákat) foglaltak magukba, de a tisztas temetés biztosítása csupán egyik célkitűzésük volt, az önsegélyezés és szocializáció mellett. Rabszolgák esetén, a belépést az úrnak kellett engedélyeznie. A kérdésről I. Kloppenborg, 20–21, 28; Cotter, „*Collegia*”, 86–87. L. még Sirks, „*Vereine*”, 23–25 (a *collegium Lanuvium*, *collegium Aesculapi et Hygiae*, a *familia Silvani* szabályzatai a tagdíj begyűjtéséről a temetés és a hozzá tartozó rítusok végzése céljából).

¹⁹ Van Nijf szerint keleten a temetés inkább a család feladata volt, az egyesület pedig segínyt nyújtott az életben maradt családtagnak a temetés részleges fedezésére (*Civic World*, 50–51).

²⁰ A kérdésről: van Nijf, *Civic World*, 10; Kloppenborg, „*Collegia*”, 20–23; Ascough, 21, 24–25. Az egyesületek szerepéről a temetkezési szokások kapcsán, ill. kérdés társadalmi vonatkozásairól: van Nijf, *Civic World*, 31–69. Kloppenborg úgy véli, hogy Rómában a második századig, mintegy Hadrianus idejéig nem létesültek olyan társulások, amelyek kizárólagos célja tagjaik eltemetése lett volna, de még Hadriánusz korától is, amint az a fennmaradt szabályzatokból kitűnik, a tevékenységek között ott szerepelt a kultusz gyakorlata és a rendszeres közös étkezés. A görög világban szintén nem mutathatók ki olyan társulások, amelyek kizárólag temetkezés céljából alakultak volna. („*Collegia*”, 21–23). Bizonyos társulások akár ürügyként is használták a temetési segélyezést, engedélyezés végett.

²¹ Az egyik legismertebb a Thera szigeten Epiktéta által létesített egyesület Kr. e. 3. században (IG 12/3. 330). Epiktéta még életében jelentős, 3000 drachma értékű alapítványt tesz a célból, hogy a tagok elhunyt férjéről és fiáról, majd halála után róla is megemlékezzenek, és a szükséges rítusokat elvégezzék, illetve közös étkezésen részt vegye-

Ebből következik, hogy noha a rendszerezés részben tükrözi a valóságot, nem teljesen helytálló, mert a társulások nagy része több funkciót töltött be.²² A sajátosságokon túl a *collegium*okat meghatározó tényezők a területi, és/vagy a szakmai összetartozás, a kultusz (az azonos istenségek tisztelete), az asztalközösség, és a tagok eltemetésének kötelezettsége.²³ A szakmai, vallási és szocializációs szerep mellett a társaságok gyakran szociális funkciót is betöltöttek, azaz, hogy gondot viseltek a bajba jutott egyesületi tagokra. A közös étkezések rendkívül fontos szerepet töltöttek be a közösség identitásának formálásában, ugyanakkor a belső hierarchia és a társadalmi rang kifejezésében.²⁴ Az osztályozás kérdését összegezve, noha bizonyos társulások kiemelten valamely – kultikus vagy szakmai – szempont alapján szerveződtek, a legtöbb esetben a különböző tevékenységek, ún. kultusz, közös étkezések, tagok támogatása, valamennyi csoportosulásban megtalálhatók, a sajátos profil ellenére. Valamely szinten minden társulásnak volt vallási funkciója is.²⁵

A találkozás helye gyakran valamely jómódú tag vagy a patrónus háza (amiből a családi és egyesületi élet összefonódása látszik), vagy egy e célból emelt vagy vásárolt épület.²⁶ Adott esetben a szentély vagy találkozóhely építésére egy álomban kapott isteni utasítás nyomán került sor.²⁷ A közös étkezések kiemelt szociális, vagy akár vallási jelentőséggel rendelkeztek.²⁸

nek. Az egyesület ugyanakkor a Múzsák tiszteletére irányul. Hasonló, bár szerényebb alapítványt tesz Agasikratis, elhunyt férje emlékére, amelyet a Kalauria szigetbeli Poszeidon-templom papságára bíz (IG 4. 840, valamikor Kr. e. a 3–1. sz. között). Agasikratis tekintélyét és a templommal szembeni jótékonyágát mutatja, hogy már életében szobrot állítanak neki a templomban. L. Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 32–34; Klauck, *Die religiöse Umwelt* I, 53–54.

²² Van Nijf, 10. Már Arisztotelész szerint az egyesületek (*thiasotai, eranistai*) célja az áldozatbemutatás és a társadalmi kapcsolatok ápolása. (NE 1160A, 20–22, idézi Vincent Gabrielsen, „The Rhodian Associations and Economic Activity”, in Zofia H. Archibald, John Davies, Vincent Gabrielsen, G. J. Oliver, *Hellenistic Economies*, London/New York: Routledge, 2001, 215–244 (217).

²³ Van Nijf, *Civic World*, 11.

²⁴ Az adagok mennyisége és a kiosztás rangsora, mint a hierarchia és társadalmi rang kifejezése: Van Nijf, 5354.

²⁵ Wilson, 13; Kloppenborg, 18.

²⁶ Wilson, 13.

²⁷ IG 11/4. 1299 (Kr. e. a 2. században Apolloniosz, egy egyiptomi pap Déloszon hoz létre egyesületet Szerápisz tiszteletére, és álmában Szerápszitól kap utasítást szentély építésére). L. Ascough, 30–31, 37.

²⁸ Wilson, 12.

3. Törvényes szabályozás, korlátozás

A legtöbb rendelkezés és jogszabályozás a római birodalom nyugati területéről maradt fenn. Ezekből kitűnik, mekkora hangsúlyt fektetett Róma a *collegiumok* engedélyezésére, működésük szabályozására és korlátozására.²⁹ A legkorábbi szabályozás a 12 táblában található; Gaius szerint a 8. tábla megállapítja, hogy egy társulás tagjai szabadon hozhatnak belső törvényeket, amennyiben azok nem sértik a törvényt („*dum ne quid ex publica lege corrumpant*”).³⁰ Miközben történetileg nehéz megállapítani e szabály tényleges korát, a kitétel jól mutatja a római törvényalkotók azon félelmét, hogy a privát társulások nem óhajtott befolyásra tehetnek szert a társadalomban. A római polgárháborúk korától kezdve a *collegiumok* több rendben esnek törvényes korlátozás, ill. tilalom alá, mivel bekapcsolódnak a politikai vitákba vagy egyszerűen politikai tevékenység gyanújába esnek (ilyen tiltó intézkedések a szenátus határozatai, Kr.e 64 és 56-ból, valamint Crassus rendelete 55-ből).³¹

Julius Caesar feloszlatta a *collegiumokat*, a régiek kivételével.³² Hasonlóképpen, Augustus császár a *Lex Julia de collegiis*-szel feloszlatta az egyesületeket, különösen azokat, amelyek idegen kultuszoknak voltak szentelve. A törvény csupán az ősi és törvényes (*antiqua et legitima*) *collegiumokat* engedélyezte.³³ Azaz, hogy Augustus felvette a *pontifex maximus* címet, az ő kezében összpontosult a vallási ellenőrzés is.³⁴ Tiberius megerősítette az idegen kultuszok tilalmát; Suetonius szerint különösen a babonásnak tartott zsidó és egyiptomi csopor-

²⁹ Waltzing, *Corporations*, I, 115–121, 132–140; Wendy Cotter, „The *Collegia* and Roman Law. State Restrictions on Voluntary Associations 64 BCE–200CE”, in J.S. Kloppenborg, S.G. Wilson, *Voluntary Associations in the Greco-Roman World*, London/New York: Routledge, 1996, 74–89; Arnaoutoglu, „Roman Law”, 27–44; A.J. Boudewijn Sirks, „Die Vereine in der kaiserlichen Gesetzgebung”, in Andreas Gutsfeld, Dietrich-Alex Koch (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien* (STAC 25), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 2140; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 42–46.

³⁰ Cotter, „*Collegia*”, 75; Sirks, „*Vereine*”, 21, 25 (cf. Gaius, *Inst.* 3.1; in *Dig.* 47.22.4). A jogalkotó szerint a kitétel már Szolon törvénykezésében megtalálható.

³¹ Cotter, „*Collegia*”, 75–76; Sirks, „*Vereine*”, 21; Arnaoutoglu, „Roman Law”, 31.

³² Suet., *Caes.* 42.3 (Suetonius I, tr. J.C. Rolfe, introd. KR Bradley, LCL 31, 1998, repr. 2001).

³³ Suet., *Aug.* 32 („*collegia praeter antiqua et legitima dissolvit*”; Suetonius I, tr. J.C. Rolfe, introd. KR Bradley, LCL 31, 1998, repr. 2001). Cassius Dio szerint Maecenas azt tanácsolja Augustusnak, hogy szüntessen be minden idegen kultuszt, mert az új istenek tisztelete és új rítusok gyakorlása konspirációhoz, pártoskodáshoz és babonához vezet, ez pedig ártalmas az államra nézve (*Hist.* 52,36).

³⁴ Cotter, „*Collegia*”, 79.

tosulásokat érintette a tilalom.³⁵ Ugyanez időben Flaccus kormányzó betiltotta az egyiptomi vallási társulásokat, azok erkölcstelenségére hivatkozva (a kifejezett vádak az italozás és a politikai tevékenység).³⁶ Claudius feloszlatta a Caligula alatt megszokasodott társulásokat,³⁷ majd Nero, lázadás következtében, betiltotta a pompeji egyesületeket.³⁸ Ifj. Plinius Trajanusszal folytatott levelezéséből kitűnik, hogy a szakmai és vallási társulások számának és működésének korlátozása továbbra is a prioritások közé tartozott. Ezek betiltása vagy nem engedélyezése összefüggött a politikai tevékenységüktől való félelemmel.³⁹ Ez egy visszatérő motívum a jogalkotásban, illetve az egyes egyesületek betiltásában.

A 2. század közepén keletkezett Gaius-féle törvénygyűjtemény⁴⁰ megállapítja, hogy társulásokat törvényes keretek között lehet létrehozni, a szenátus engedélyével vagy császári rendelettel; ilyeneket különböző foglalkozások képviselői alapíthatnak.⁴¹ A szakmai és vallási társulások saját belső szabályzatukat követhetik (amennyiben azok nem ellentétesek a nyilvános jog rendelkezéseivel).⁴² A törvényes társulások (*collegia licita*) összejöveteleket tarthatnak (*ius coeundi*), és *ad exemplum rei publicae* szerveződhetnek, azaz közös tulajdont birtokolhatnak, közös kasszával és pénztárossal rendelkezhetnek, valamint olyan képviselővel (*syndicus*), aki peres ügyekben a *collegium* jogait védi.⁴³

Nincs egyetértés a tekintetben, hogy a római jogszabályok és tiltások milyen mértékben érintették a keleti provinciákat, különösen a kisázsiai egyesületek életét. Arnaoutoglu például a fennmaradt feliratokat elemezve arra a következtetésre jut, hogy Kisázsia területén a tiltások ellenére a Kr. u. első három

³⁵ Suet., *Tib.* 36.

³⁶ Philo, *Flac.* 4; Cotter, „*Collegia*”, 80; Arnaoutoglu, „Roman Law”, 34.

³⁷ Dio Cassius 60.6.6; Cotter, „*Collegia*”, 80.

³⁸ Arnaoutoglu, „Roman Law”, 34.

³⁹ Plinius, *Ep.* 10.33, 34 (a nikomédiai *collegium fabrorum* engedélyezésének megtagadása, noha önkéntes tűzoltókként működtek volna, a politikai tevékenységtől és lázadástól való félelemből); 10.92, 93 – az amiszoszi (Pontusz) *eranos* engedélyezése, mivel már hosszabb hagyományra tekintett vissza; 10.96, 97 – a keresztények ügye, az állam iránti lojalitás kérdése; Cotter, „*Collegia*”, 82–83; Arnaoutoglu, „Roman Law”, 37–41.

⁴⁰ Gaius Trajanus és Hadrianus idején működött; gyűjteménye a 6. századi (Jusztiniánusz korából származó) *Digesta*-ban maradt fenn (Cotter, „*Collegia*”, 85–86).

⁴¹ Dig. 3.4.1 (Gaius, *Inst.*, Tartományi rendeletről, 3). L. Sirks, 29–30. A felsorolt egyesületek a vámszedők (*societates publicanorum*), sókitermelők, arany- és ezüstművesek, molnárok/pékek (*pistores*), hajótulajdonosok/hajósok (*collegia naviculariorum*) társulatai, azonban ezek nyilván nem adnak teljes képet a létező egyesületekről.

⁴² A korábban idézett Dig. 47.22.4 (Gaius, *Inst.*, a 12. tábláról, 4).

⁴³ Sirks, 29.

században számos egyesület továbbra is virágzott.⁴⁴ Kétségtelen, hogy a római tiltások nem szűntették meg az egyesületi életet; egyértelmű továbbá, hogy a tilalom nem érintette azon egyesületeket, amelyek tisztas múlttal rendelkeztek, és nem keveredtek felforgató tevékenység gyanújába.⁴⁵ Nem véletlen, hogy számos felirat a római kormányzat iránti lojalitást és a tagok által tanúsított *pietast/eusebeiat* fejezi ki.

4. Tagság

A privát társulások összetétele, a tagok társadalmi hovatartozása és neme tekintetében, változó, és, ami témánk szempontjából érdekes, gyakran heterogén. Rendszerint a szakmai egyesületek a leghomogénebbek, mind társadalmi, mind nemi szempontból, a vallási társulások tagsága pedig sokkal összetettebb.⁴⁶ A tagok szociális státusa nemegyszer a kultusztól függ.

Elégge elterjedt vélemény szerint a társaságok tagjai általában a szegényebb rétegekből kerültek ki. Azonban egyértelmű, hogy sok (talán a legtöbb) társulás tagjai között a szegények, szabadosok vagy rabszolgák mellett, megtalálhatók a közepesen vagyonosak, sőt, különösen vallási egyesületekben, a helyi elit képviselői is.⁴⁷ Noha léteztek kevésbé jómódúakból álló egyesületek (*collegia tenuiorum*), a *tenuior* relatív fogalom, amely nem a kifejezetten szegényt jelölte, hanem olyan személyt, akinek vagyoni helyzete nem tette őt alkalmassá a sokkal nagyobb anyagi megterhelést jelentő nyilvános hivatalok betöltésére.⁴⁸ Minden-

⁴⁴ Arnaoutoglu, „Roman Law”, 31–36, számos példával.

⁴⁵ L. Arnaoutoglu, „Roman Law”, 43 olyan egyesületi szabályzatokról, amelyek tiltják az erőszakos cselekményeket és a felforgatást, (*machē, hybris, thorybos, loidoria*; bár az is elképzelhető, hogy ezek elsősorban a közösségen belüli életre vonatkoznak).

⁴⁶ Kloppenborg, 25. A szerző szerint a legtöbb szakmai-kézműves kollégium férfiakkól áll, kevesebb a női szakmai egyesület, bár férfiakkól álló kollégiumnak gyakran van nő patrónusa (is). A Regium Iulium-beli (Calabria) *collegium dendrophorum* több női tagot, illetve nő jótévőt tisztel, közöttük Claudia Justa és S[...]ia Faustina papnőt (CIL 10.7; Kr. u. 79). Itália területéről számos példát hoz Hemelrijk, „Patronesses”, 115–162.

⁴⁷ Van Nijf, 21–22; Sirks, 30–31. L. még Ascough, 59; Andreas Bendlin, „Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom”, in Ulrike Egelhaaf-Gaiser, Alfred Schäfer, Jörg Rüpke (Hg.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike: Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 9–40 (12). Valószínűleg helytálló Sirks megállapítása, miszerint a szakmai kollégiumok esetén két típus különböztetendő meg, a befektetőket tömörítő, illetve az alacsonyabb sorúakból álló (30).

⁴⁸ Sirks 31–32.

képpen téves lenne az egyesületeket pusztán a marginalizáltak gyűjtőhelyeinek tekinteni.

Egyes vallási társulások egyneműek, mások inkluzívek, ismét másokban, úgy tűnik, nők papi funkciót töltenek be, anélkül, hogy tagok lennének.⁴⁹ A Zeusz Eumenész és Hesztia tiszteletének szentelt philadelphiai egyesület például nyitott férfiak és nők, szabadok és rabszolgák előtt.⁵⁰ Más inkluzív egyesületek az andanyai misztériumok (Kr. e. 96),⁵¹ a *dendrophori* (Magna Mater tiszteletére, pl. az itáliai Regium Iuliumban), számos Dionyszoszt tisztelő *thiasos* a birodalom egész területéről (a lesbosi származású Pompeia Agripinilla féle tuscolumi egyesület; a makedóniai amphipoliszi egyesület; a Napoca-i *collegium Asianorum*; a nikopoliszi [Moes. Inf.] *collegium Bachii*, a Tomis-i *collegium Romanorum*).⁵²

A vallási és szakmai társulások, a közös célkitűzések és tevékenységek alapján közösséget alkottak. A tagok közötti közösségi kapcsolatokat a kutatók a „fiktív család” paradigmával írják le.⁵³ (Elképzelhető, hogy a családi dimenzió a közösség létszámától is függött.⁵⁴) Több egyesület kifejezetten használja a fiktív testvériség, ill. rokonság nyelvezetét. A tagokra vonatkozóan több esetben kifejezetten megtalálható a testvér (ἀδελφός, ritkábban ἀδελφή)⁵⁵ vagy barát

⁴⁹ Kloppenborg, 25.

⁵⁰ Franciszek Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris: Boccard, 1955, 53–58 (dok. 20=Syll³ 985); újra kiadva, ang. ford. S. C. Barton, G.H.R. Horsley, „A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches”, *JAC* 24 (1981) 7–41 (8–10).

⁵¹ Ascough, 55 (nő beavatottak, hivatalviselők, papok).

⁵² Christine Alexander, „A Bacchic Inscription of the Second Century A. D.”, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 27.11, Part 1 (1932), 240–242; Ascough, 54–59; Hemelrijk, „Patronesses”, 123–125. Klauck megállapítása, hogy csak családi alapú egyesületekben találunk nő tagokat, nem tartható (Hans-Josef Klauck, „Gemeinde und gesellschaft im frühen Christentum – Ein Leitbild für die Zukunft?”, in id., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, WUNT 152, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 212–267, itt 225).

⁵³ A kérdésről: Waltzing, *Corporations*, I, 329–330; Philip A. Harland, „Familial Dimensions of Group Identity: ‘Brothers’ (ἀδελφοί) in Associations of the Greek East”, *JBL* 124.3 (2005) 491–513; Wilson, 2, 13; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 76–77.

⁵⁴ A taglétszám nagyon változó volt. A kis létszámú egyesületek 10–15 tagot számláltak, a nagyok 200–300 személyt is (Wilson, 13; Kloppenborg, 25).

⁵⁵ Harland számos példájából álljon itt néhány. Egy Kr. u. 1. századi lámoszi (kilikiai), pergei és pamphiliai bevándorlókat (talán kőműveseket) tömörítő egyesület tagjai használják egymásra az ἀδελφός nevet (*IKilikia*BM 2.201, in Harland, ‘Brothers’, 497–498). Egy halikarnasszoszi kultikus társaság emlékét őrző felirat a „pap testvérek” kifejezést használja, egy mylasai egyesület alacsonyabb kultikus tisztségviselőit „alpap testvéreknek” nevezik (*IGLAM* 503 a és b (ιερείς ἀδελφοί); ill. *IMylasa* 544, Harland, 498–499). A pontuszi Szinopéból ismert, Theosz Hypszisztoszt tisztelő egyesület tagjai szintén használják

(φίλος) elnevezés használata, a közösség tekintélyes tagjai, ill. tisztségviselői pedig néha a *pater* vagy *mater* címet viselik. A tagok közötti testvéri szeretet és ragaszkodás kifejezései a φιλαδελφία, (pl. a Hygeiának szentelt latiumi egyesületben), illetve a φιλοστοργία (egy a lyciai Tlosz-beli *thiasos* egyik elhunyt tagja iránt).⁵⁶ Érdekes módon, a „testvér” cím a potenciális feszültségek idején is használatos. Egy harmadik századi tesszalónikai egyesület egyik közös síremlékén olvasható felirat arra figyelmezteti a „testvéreket”, hogy ne merjék megbontani a sírfülkét.⁵⁷

A fiktív családi kötelékekre utaló másik megnevezés az egyesület „atyja” (*pater*), illetve „anyja” (*mater*).⁵⁸ Nincs egyetértés arra vonatkozóan, hogy az atya/anya cím tekintélyes közösségi tagot, tisztségviselőt, vagy kívülálló patrónust jelöl. Többnyire azonban a *mater* és *pater* közösségi tagok és tisztségviselők, nem pedig kívülálló patrónusok.⁵⁹ Egy a Fekete-tenger melletti Tanaiszban működő, Theosz Hypszisztosz szentelt egyesület (*synodos*) vezető személyiségét a *synodos* atyjának nevezték, egy másik *thiasos* tagjait pedig testvéreknek.⁶⁰ Harland több hasonló példát hoz a Boszporosz-vidéki egyesületekből, római és egyiptomi társulatok gyakorlatából, a Dionysos, Magna Mater és Szerapisz hívei körében.⁶¹ A Mithrás-társaságok tagjai egymást *fratres*nek nevezték, a hierarchia legfőbb fokozatát pedig a *patres*ek képviselték.⁶²

az ἀδελφός jelölést a fogadalmat tevő tagokra (Harland, 'Brothers' 499, 503, Yulia Ustinova írásaira hivatkozva: *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom* [Religions in the Graeco-Roman World 135], Leiden: Brill, 1999, ill. „The Thiasoi of Theos Hypsistos in Tanais”, *HR* 31 (1991–1992) 150–180, a Theos Hypszisztosz azonosságával kapcsolatban). A Theosz Hypszisztosz tiszteletet korábban zsidó kultusznak tekintették, azonban Yulia Ustinova bebizonyította, hogy valójában egy iráni eredetű hellenizált istenségről van szó. A misztérium-vallásokba beavatottak jelölésére (pl. az eleusziszi Déméter és Koré misztériuma) nem ritka a „testvér” megnevezés (Harland, 'Brothers', 510).

⁵⁶ IG 14.902a, ill. Harland, 'Brothers', 500.

⁵⁷ IG 10.2.1 824, Harland, 'Brothers', 501.

⁵⁸ Philip A. Harland, „Familial Dimensions of Group Identity (II):1 „Mothers” and „Fathers” in Associations and Synagogues of the Greek World”, *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007) 57–79 (különösen 69–75Ö).

⁵⁹ Kloppenborg, 25; Hemelrijk, „Patronesses and „mothers” 120–122 passim (a *mater* alacsonyabb társadalmi ranggal rendelkezik, mint a nő patrónus, és a közösség tagja); vö. Harland, „Mothers”, 61. A *pater* és *mater* az esetek nagy többségében nem férj és feleség.

⁶⁰ CIRB 1263, 1277, 1282, 1288; ill. 1284, in Harland, 'Brothers', 502–503.

⁶¹ Harland, 'Brothers', 503, 506–509.

⁶² Beck, „The Mysteries of Mithras”, in Kloppenborg, Wilson, 178–180 (180).

A barátság-nyelvhasználat a társulások fontos jellemzője. Az egyesületi tagság baráti kapcsolatokat (φιλία) alakított ki sokszor eltérő társadalmi rangú és jogi státusú, ill. másnemű személyek között.⁶³

5. Szerveződés, tisztségek, patrónusok

Az egyesületek a *polis* mintájára szerveződnek, a tisztségek megnevezése és hierarchiája pedig a polgári-politikai modellt, illetve a nyilvános kultusz példáját követi.⁶⁴

Az egyesület (valószínűleg a tagok közgyűlése) működésére vonatkozó szabályzatot és határozatokat hozhatott; ezek, kőbe vésett feliratok formájában, ma is betekintést adnak működésükbe.⁶⁵ A tagság jogokkal és köteleességekkel járt. A tagok, belépésükkor, majd bizonyos (általában havi) rendszerességgel tagságdíjat fizettek a költségek fedezésére, illetve a temetés és megemlékezési rítusok költségeinek elővételezésére. Ennek fejében részt vehettek a közösségirituális étkezéseken, az anyagi válságba került tagok segélyben részesülhettek, az elhunyt tagok pedig tisztességes temetésben. Az egyesületeknek joguk volt megválasztaniuk tisztségviselőiket, begyűjthették a tagságdíjat, kezelték a közös kasszát, isteneiket tisztelték és megtarthatták ünnepeiket, vitás ügyeiket pedig az egyesületen belül kellett rendezniük.⁶⁶ Az önkormányzat joga nem mentesítette a tagokat a nyilvános kultuszban való részvétel kötelezettségétől és a helyi, illetve a birodalmi kormányzat iránti tisztelettől. Ezért Walker-Ramisch pontosan értékeli, hogy az egyesületek nem képviseltek egy „szektás”, társadalomtól elhatárolódó életformát.⁶⁷

Némely *collegium* egy ház(tartás) (*oikos, domus*) keretében alakul, a *domus*hoz tartozó szabadosokból és rabszolgákból,⁶⁸ vagy annak valamennyi tagjából. A lydiai Philadelphiában Kr. e. az 1. században egy bizonyos Dionysios álmában utasítást kap Zeustól arra, hogy házában vallási társulást hozzon létre, amely-

⁶³ Ascough, 30; Gabrielsen, „Rhodian Associations”, 217.

⁶⁴ Walker-Ramisch, 134; Ascough, 25; Gabrielsen, „Rhodian Associations”, 217; Rajak, Noy, „Archisynagogoi”, 84; Gabrielsen, „Bortherhoods”, 188-190.

⁶⁵ Gabrielsen, „Bortherhoods”, 189.

⁶⁶ Walker-Ramisch, „Graeco-Roman Voluntary Associations”, 133.

⁶⁷ „Collegia did not represent an opposing or ‘sectarian’ way of life which rejected the dominant social order. They may have used the language of secrecy but they did not use the language of separation.” Walker-Ramisch, „Graeco-Roman Voluntary Associations”, 134.

⁶⁸ Kloppenborg, 23

nek tagjai lehetnek férfiak és nők, szabadok és rabszolgák.⁶⁹ A társulás Zeusz Eumenész és Hesztia, ill. a jólét és erény megszemélyesítései (Ploutosz, Areté, Agathe Tyche, Eudaimonia, Hygieia, Charis, Nike) tiszteletére alakul, és tagjai megszentelődési és megtisztulási rítusokon, ill. misztériumokon vesznek részt. Számos további példát ismerünk olyan egyesületekre, amelyek egy *oikos/domus* keretében alakultak. Kr. e. a 2. században egy egyiptomi származású pap Déloszon hoz létre egyesületet Szerápisz tiszteletére, és az alapítás családi kezdeményezésnek látszik.⁷⁰ Egy tesszalonikai eredetű, Szerápisz és Ízisznek szentelt egyesület a lokriszi Opuszban, egy bizonyos Szoszínike házában hoz létre újabb tagozatot, ő pedig az egyesület „főpapnőjeként” működik.⁷¹ A 2. század elején az előkelő, mytilenei származású Pompeia Agrippinilla, Rómába költözése után Tusculumban hoz létre kultikus egyesületet Dionysos tiszteletére, amelynek tagjai rokonok, a ház rabszolgái és szabadosai, férfiak és nők, és ennek papnőjeként működik.⁷² Ezen egyesületeket azonban nem lehet minden további nélkül egy háztartás tagjaival azonosítani, ugyanis, amint Barton és Horsley rámutat, a philadelphiai egyesület például túllépi Dionysos háztartása kereteit, és kívülálló számára is nyitott.⁷³ Az opuszi egyesület eleve egy nagyobb egyesület „leányaként” indul. E példák azért érdekesek témánk szempontjából, mert azt tanúsítják, hogy az *oikos* egy vallási egyesület alapsejtje és kiindulópontja, a ház annak találkozóhelye lehet, de azt is, hogy egy ilyen egyesület nem tekinthető pusztán családi vállalkozásnak, hanem túllépi az *oikos* kereteit, és kívülálló tagokat is befogad.

A társulásokat megörökítő feliratokban különböző hivatalviselők nevei szerepelnek. Hogy csak néhányat említsünk, ilyenek hivatalviselők az *epistatai*, *archontes*, az *epimeletes*, *episkopos*; az elnök az *archeranistes*, *archithiasites*, *archisynagogos*, nő esetén a *proeranestria* címet viseli.⁷⁴ Más tisztségek a kincstáros (*tamias*),

⁶⁹ Az alapításról szóló felirat szövegét közli és tárgyalja Franciszek Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris: Boccard, 1955, 53–58 (dok. 20=Syll³ 985). Az alapítás és a szabályzat értelmezéséhez: 35, 65–67; Barton, Horsley, „A Hellenistic Cult Group”, 7–41; Kidd 123.

⁷⁰ IG 11/4 1299, in Ascough, 30–31.

⁷¹ IG 10/2 255, in Ascough, 31.

⁷² A Pompeia Agrippinilla feliratról: Christine Alexander, „A Bacchic Inscription of the Second Century A. D.”, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 27.11, Part 1 (1932), 240–242. L. még röviden H. Lietzmann, „Notizen”, *ZNAW* 32 (1933) 310–315 (311); Meeks, *The First Urban Christians*, 31.

⁷³ Barton, Horsley, „A Hellenistic Cult Group”, 16–17.

⁷⁴ A hivatalokról: Wayne Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London: Yale University Press, 1983, 31; Gabrielsen, „Bortherhoods”, 189, Ascough, 79–83.

a rendszerint anyagiakkal gazdálkodó *curator*, a különböző szerepköröket betöltő *diakonos*; továbbá gyakran találunk egy vagy több titkárt (*grammateus*).⁷⁵ A vallási funkciókat, kultusztól függően, férfi és nő papok töltik be. A témánk szempontjából érdekes *episkopos*, akárcsak a *diakonos* a hellenista világban köztudottan több polgári és egyesületi funkciót jelölt, és ezek szerepe helyenként, ill. egyesületenként változik.⁷⁶ Az *episkopos* egy egyesület pénzügyi ügyeinek felügyelője lehetett, vagy bizonyos kultusszal távolabbról összefüggő tevékenységekért felelt, miközben a (férfi vagy nő) *diakonos* különböző segítő szerepeket töltött be.⁷⁷ Számos vallási egyesületben nők is töltenek be vezető, ill. kultikus feladatot.⁷⁸ A hivatalokat sok esetben, a polgári hivatalokhoz hasonlóan, megvásárolták; mindez azt jelenti, hogy a hivatal megszerzése és betöltése nem kis anyagi megterhelést jelentett a jelölt számára.⁷⁹ A hivatalviselőktől és patrónusoktól ugyanis elvárták, hogy a közösség társadalmi és anyagi javát előmozdítsák.

A működéssel, illetve a hivatalviselőkkel kapcsolatban egy további szempontot érdemes figyelembe venni, ugyanis releváns lehet a kora keresztény egy-

⁷⁵ Gabrielsen, „Bortherhoods”, 189.

⁷⁶ L. Beyer, ἐπίσκοπος, ThWNT 2, 604–617, különösen 607–610 (ἐπίσκοπος als Amtsbezeichnung); Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 80–81.

⁷⁷ Egy rhodoszi egyesület hivatalviselőinek listáján, akik az Apolló-szentélyről gondoskodnak (IG 12/1. 731), három *epimeletes*, egy *grammateus hierophylakon*, egy *episkopos*, három *hieropoioi*, és több más hivatalnok szerepel; máshol az *episkopoi* egy egyesület, ill. templom pénzügyeit kezelik (IG 12/3. 329 = # PH75846, Kr. e. 2. sz., Thera sziget; IGL 1990). Egy Dionysszosznak szentelt θίασος *episkopoi* címet viselő tisztségviselői a jötevek megtiszteléséért felelnek, IDelos 1522). L. Beyer, ἐπίσκοπος, 608–609 (további példákkal); Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 80–81. Vö. uő., 82–83 (a *diakonoi*, mint kultikus feladatot betöltők: CIG 1739b; IG 4. 774, 824; IG 9/1 486; RIG 1226 (Kyzikos, Kr. e.1 sz.): a Magna Maternek szentelt áldozati adományok felajánlásában vesznek részt; IMagnMai 217 (Kr. e.1 sz.): a Hermész szobrát felállítók; CIG 1800: egy egyiptomi istenség egyesületének tagjai; CIG 3037: egy metropoliszi (Lydia) egyesületnek két férfi és egy nő *diakonosa* van, továbbá egy papja és egy papnője; egy Kyzikos-beli felirat szerint (Μουσεῖον 93) egy másik egyesületnek öt férfi és egy nő *diakonosa* van.

⁷⁸ Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 33–34; 54–59; már Waltzing, *Corporations*, I, 349.

⁷⁹ Waltzing, *Corporations*, I, 453–454 (a hivatalért fizetendő *summa honoraria*); Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 62–64; 79; John M. Barclay, „Money and Meetings: Group Formation among Diaspora Jews and Early Christians”, in Andreas Gutsfeld, Dietrich-Alex Koch (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien* (STAC 25), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 113–127. Ascough megjegyzi, hogy noha az egyesületek tagdíjat gyűjtöttek a költségek fedezésére, fennmaradásuk mégis a legtöbb esetben a patrónusok jótékonyágától függött.

házak élete szemszögéből. Az összejövetelek alkalmából a hivatalviselők bizonyos juttatásokban részesültek, a belső hierarchiának megfelelően, hivataluk elismerésének jegyében. A lanuviumi *cultores Dianae et Antinoi* választott tisztviselői (*quinquennales*), illetve a római *collegium Aesculapi et Hygiae* hivatalviselői a közösségi lakomák alkalmából a rendes tagok két- vagy háromszorosát kapták, időnként juttatásokat élelmiszerben, borban vagy akár pénzben.⁸⁰ Az athéni *Iobacchoi* hivatalviselői is papjai a többi tag előtt kapták meg adagjukat a közös étkezéskor.⁸¹

A jómódú tagok, de kivált a kívülálló patrónusok jótékonytényt gyakoroltak a közösséggel, a közös étkezések költségeit állták, az összejövetelek számára alkalmas épületet adományoztak vagy építtettek, szentélyeket létesítettek és láttak el felszereléssel, vagy telket adományoztak temetkezés céljából.⁸² A patrónusok jelentős közvetítő szerepet tölthettek be a tagok és a társadalom átfogó patronátusi rendszere között, valamint a jogi és adminisztrációs intézmények felé, továbbá védenek jogi ügyeit képviselték, és az állami apparátus felé közvetítettek, és ezzel elősegítették a kevesebb befolyással rendelkező személyek boldogulását.⁸³ A patrónusok a szakmai egyesületek anyagi érdekeit is előmozdították.⁸⁴ Egyesületi patronátusban tekintélyes férfiak és nők tűntek ki.⁸⁵ A patrónusok

⁸⁰ CIL 14.2112 (online: http://www.edr-edr.it/index_it.html; ll. 51–54: *item placuit ut quisquis quinquennalis in hoc collegio factus fuerit is a sigillis eius temporis / / quo quinquennalis erit immunis esse debebit et ei ex omnibus divisionibus partes dupl[as] // dari item scribae et viatori a sigillis vacantibus partes ex omni divisione sesquip[las] // dari placuit*, kiemelés ZK); ill. 6.10234 (online: http://upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Negotia/Aesculapii_CIL.htm; a hivatalviselők a hierarchia alapján részesednek a pénzbeli és más juttatásokban). L. még Waltzing, *Corporations*, I, 305–306, 367, 402–403; Van Nijf, 54; Schöllgen, „διπλή τιμή”, 237–238; Klauck, *Die religiöse Umwelt* I, 1995, 57; Kloppenborg, 22; Gerd Theissen, „Soziale Integration und Sakramentales Handeln Eine Analyse Von 1 Cor. XI 1734”, *NovT* 16.3 (1974), 179–206 (190).

⁸¹ IG 2².1368 Van Nijf, 54.

⁸² A patrónusok szerepének részletes tárgyalását: van Nijf, 48, 82–111.

⁸³ Van Nijf, 77, 95–100 („brokers”).

⁸⁴ Patrónusok egyesületeknek nyújtott kiterjedt gazdasági-kereskedelmi támogatásáról, van Nijf, 84–95.

⁸⁵ Nő patrónusokról: van Nijf, 113 (a természetszerű Atalante), 123–124 (Apollonis), 149–150 (Aba); a birodalom nyugati területén: Hemelrijk, „Patronesses and „mothers” of Roman collegia”, *Classical Antiquity* 27.1 (2008) 115162. Nő patrónusok a társadalmi elítélthez tartoznak, és nem tagjai az egyesületnek. Különösen szakmai egyesületek választanak nő patrónust; ezek közül is a legjelentősebbek, mint a *fabri* (építészek), a *centonarii* (a textil munkások és kereskedők), a *nautae* (hajózók). A Hemelrijk által vizsgált tizennégy itáliai és nyugati tartománybeli patrónusnő közül csak hármat választanak bizonyítottan vallási egyesületek (a *cultores Iovis Latii*, a *collegium hasterorum Ostiensium*, a

nusok a *collegium* elismerésében, nyilvános megtiszteltetésben részesültek,⁸⁶ de ez gyakran további támogatás nyújtására kötelezte őket.⁸⁷

Az összetett társadalmi szerkezet, illetve a belső hierarchia miatt az egyesületekben ötvöződik az egalitarianizmus és a hierarchikus szervezet. A Mithráskultusz e keveredés egyik jellegzetes példája. A tagság katonák mellett a közepesen vagyonosokból, de akár az arisztokráciából származókból (senátori, lovagi, vagy decurion fokozatú személyekből), rabszolgákból és szabadosokból állt,⁸⁸ és a közös hovatartozás áthidalta, de nem szüntette meg a társadalmi különbségeket. Azonban a szigorú belső hierarchia miatt ezeket a szervezeti formákat nem lehet a teljes társadalmi egyenlőség példájának tekinteni.

Közkeletű nézet szerint a társulások azok számára nyújtottak érvényesülési lehetőséget és társadalmi tekintélyt, akik elől normális körülmények között el volt zárva a politikai és társadalmi érvényesülés útja, mivel nem voltak tagjai az arisztokráciának, nem rendelkeztek megfelelő anyagi forrásokkal és kapcsolatokkal, vagy polgárjoggal. Ezek a férfiak és nők, alacsonyrendű polgárok és idegenek, szabadok és rabszolgák, egy párhuzamos „poliszt” hoztak létre, ahol hivatalokat tölthettek be, döntéseket hozhattak, elismerésben részesülhettek, címet és rangot nyerhettek.⁸⁹ A megállapítás minden bizonnyal sok igazságot tar-

cultores collegii Larium). Nő patrónust tehát nem olyan társulások választanak, amelyek (elsősorban) nő tagokkal rendelkeznek (Hemelrijk, „Patronesses”, 120, 123–124). A patrónusnő és a *mater* közötti határvonal meghúzása nem mindig egyszerű. Az egyik legismertebb egyesület, a *collegium Aesculapi et Hygiae* Salvia Marcellina tekintélyes adománya révén működött: a *collegium* telket, szentélyt, étkezési helyet, és 50000 sesterciust adományozott, amelynek kamatai az egyesület működési költségeit fedezték. Az egyesület szabályzata alapján azonban a „*mater*” címet viseli.

⁸⁶ Van Nijf, *Civic World*, 116–120.

⁸⁷ Flavia Ammia, a *collegium centonariorum* (textil-kereskedők) patrónusa, érdemei elismeréséül szobrot kapott az egyesülettől, amelynek költségeit azonban ő maga állta, majd a szoboravatás alkalmából rendezett ünnepségen 20 sesterciust fizetett minden tagnak, és további 5000 sesterciust adományozott az egyesület kincstárának, hogy annak kamatából évente megünnepeljék a születésnapját. Elizabeth P. Forbis, „Women’s Public Image in Italian Honorary Inscriptions”, *The American Journal of Philology*, 111.4 (1990), 493–512 (501).

⁸⁸ Beck, „The Mysteries of Mithras”, 180; uő, „On Becoming a Mithraist”, in Leif E. Vaage (ed.), *Religious rivalries in the early Roman Empire and the rise of Christianity* (Studies in Christianity and Judaism 18), Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2006, 175–194 (180–181, 191).

⁸⁹ Meeks, *The First Urban Christians*, 31; Ascough, 25; Walker-Ramisch, 134; John Ma, „The Epigraphy of Hellenistic Asia Minor: A Survey of Recent Research (1992–1999)”, *American Journal of Archaeology* 104.1 (2000), 95–121 (110, a feliratok és szobrok tanulságát elemelve).

talmaz, ha a szegények és rabszolgák társadalmi helyzetére gondolunk.⁹⁰ Azonban tévedés lenne e társulásokat a társadalom marginális csoportosulásainak tekinteni, olyan emberek szövetségeinek, akiknek élete zátonyra futott, és csak így nyerhettek valamelyes elismerést. Az egyesületek polgári, politikai és szociális hatása nem elhanyagolható. Azáltal, hogy az egyesületek jelentős része jómódú tagokkal is rendelkezett vagy kívülálló, a helyi elithez tartozó patrónusokat nyert meg, csoportos érdekeiknek hangot adhattak. Eerre sokáig a választások adtak lehetőséget, amikor a patrónusok támogatást kaphattak az általuk nyújtott adományokért.⁹¹ Nem véletlen, hogy a római jogban egymást érik a korlátozó vagy tiltó határozatok, amelyek éppen az egyesületek potenciális politikai, felforgató tevékenységére hivatkozva bocsáttatnak ki. Az egyesületek a társadalmi kapcsolatok hálózatát hozták létre („networking”), amely megeremtette a közös cselekvés lehetőségeit.⁹² Számos egyesület jelentős építkezéseket folytatott, és ezzel hozzájárult a város fejlesztéséhez.⁹³ Egyes egyesületek tekintélyes tulajdonra és befolyásra tettek szert bizonyos városokban. A Teosz és Pergamon központtal működő *Dionysiaiok Technitai* ióniai-helleszpontoszi ágazata sajátos jogokkal és privilégiumokkal rendelkező Teoszban. A tagok kiváltságos polgárjogokat bírtak, peres ügyeik fölött külön bíróság döntött, amelynek tagjai az egyesületből és teoszi polgárokból kerültek ki, a *koinon* saját pénzt vert, és ellenőrzést gyakorolt a város kikötői és központja fölött.⁹⁴

6. Erkölcsei követelmények

A lydiai Philadelphiában a Dionysios házában, Zeusz Eumenész és Hesztia tiszteletére alapított egyesület, szigorú erkölcsi követelményeket támaszt a le-

⁹⁰ „Within the collegium, members found status, community, and security. And at the end of their lives, not only burial, but a proper burial was guaranteed them. In sum, apart from the many and varied manifest purposes of the collegia, they appeared also to serve the latent functions of providing ‘fictive kinship’ for those who, for whatever reasons, were uprooted from family and clan, and ‘fictive polities’ for those who were denied political voice and social mobility within the state structures.” (Walker-Ramisch, „Graeco-Roman Voluntary Associations”, 134).

⁹¹ Walker-Ramisch, „Graeco-Roman Voluntary Associations”, 133. Egyéb példákat a szakmai egyesületek képviselőinek tagságára a városi tanácsban, egy-egy templom gondnokainak testületében, és politikai befolyásukra: Van Nijf, *Civic World*, 20–22.

⁹² Gabrielsen, „Bortherhoods”, 197.

⁹³ Gabrielsen, „Bortherhoods”, 188.

⁹⁴ Gabrielsen, „Bortherhoods”, 198.

endő tagokkal, férfiakkal és nőkkel, szabadokkal és rabszolgákkal szemben.⁹⁵ Az erkölcsi normákat isteni tekintély erősíti meg, mivel az alapítás Zeusz utasítására vezethető vissza, illetve mivel a szabályt betartók az isten oltalmában és szabadításában részesülnek, az azt megszegők magukra vonják az istenek haragját. A szabályzat tiltja a mágikus gyakorlatokat, a fogamzásgátló vagy terhességmegszakító szerek használatát és a gyermekgyilkosságot, illetve szabályozza a tagok, férfiak és nők, szexuális életét (szabad nőknek meg kell őrizniük tisztaságukat, és csak férjükkel élhetnek nemi életet, férfiak házasságon kívül nem létesíthetnek nemi kapcsolatot férjezett nővel, szűzzel, vagy férjezett rabszolgával). E tilalmak megszegése különösen a nőket teszi tisztátalanná és alkalmatlanná arra, hogy a rítusokat és misztériumokat ünnepeljék, illetve az istenek haragját idézi elő. A normák megszegése az egész közösséget tisztátalanná teszi.

Noha ez a legrészletesebb fennmaradt szöveg, amely erkölcsi követelményeket támaszt egy vallási közösség tagjaival szemben, más társulások szabályzataiban is találunk ilyen jellegű utalásokat. Egy Kr. u. 2–3. századból származó, az attikai Sounionból származó felirat tudatosítja az egyesület tagjaiban, hogy Men Tyrannoszt a lélek egyszerűségében (ἀπλῇ τῇ ψυχῇ), kultikus tisztaság állapotában kell megközelíteni.⁹⁶

7. A vallási társulások kutatása és a páli egyházak

A kora keresztény egyházak összehasonlítása az ókori önkéntes társulásokkal nem új keletű. Már Tertullianus alkalmazza a vallási egyesületek jegyeit a keresztény közösségekre. *Apológiájában* (38–39) a keresztény egyházak elfogadása mellett érvel, ugyanazon az alapon, amelyen a törvényes társulások (*licitas factiones*, 38.1) is engedélyt nyernek: akárcsak a törvényes társaságok, a keresztény közösségek sem veszélyeztetik a társadalmi, politikai és erkölcsi rendet. A keresztény közösség bemutatásakor, szándékoltnak a vallási társulások célkitűzéseit veszi számba (39): a (társadalomellenes megnyilvánulásoktól mentes) kultuszt, az erkölcsi követelmények betartását, a szeretetszolgálat gyakorlását a közösségi tagok felé, valamint a szegény tagok eltemetését, végül pedig a tisztelet-

⁹⁵ Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, 53–58 (dok. 20=Syll³ 985). Barton, Horsley, „A Hellenistic Cult Group”, 18–22, 25; Ascough, 35, 65–67; Kidd 123. Ascough pontosan értékeli, hogy a szexuális tilalmak nem vonatkoznak rabszolgánokra, akik nem rendelkeztek testük fölött).

⁹⁶ Ascough, 67 (IG 2².1366=PH3582, online: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/main?url=oi%3Fikey%3D248354%26bookid%3D490%26region%3D8%26subregion%3D29%26area%3DEphesos>). L. még uő, „On Becoming a Mithraist”, 179–180, a Mithrász kultusz megtisztulási rítusairól és a kultikus és erkölcsi tisztaság követelményéről.

reméltó szerveződést. Tertullianus két témánál időz el hosszabban, kissé polemikus élel: a keresztények erkölcsi fölényét szembeállítja a görög és római (állítólagos) erkölcstelen életvitellel, illetve a keresztény (eukarisztikus) lakomát (coena nostra) a maga szentségével és mértéktartásával; szembehelyezi a társulások jól ismert közös étkezésével. Végül tételesen is, és nem kis élel, felsorol néhány kultikus társaságot, amelynek közös étkezéseit fényűző és költséges voltuk miatt elítélendőnek tart (a *Salii*, a Herkules-tisztelők, az Apaturia, a Dionysia, az attikai misztériumok [Attisz-misztériumokat?] és a Szerapisztisztelők).⁹⁷

Előadásom második részének célja megvizsgálni, mi módon tükröződnek az ókori egyesületek jegyei a páli közösségek szerveződésében és működésében. Nem szándékom a – kétségtelenül létező – hitbeli különbségek fölött átsiklani. Úgy vélem azonban, hogy a kereszténység nem légüres térben alakítja ki intézményi kereteit, hanem egy bizonyos társadalmikulturális közegben él és szerveződik. Különösen a páli egyházak a hellén, ill. római társadalmi és kulturális mintákat ismerik. Nem állítom azt, hogy a páli közösségek föltétlenül hivatalosan bejegyzett vallási társulásokként működtek volna. Céлом csupán rámutatni azokra a hasonlóságokra, amelyek alapján feltételezhető, hogy a páli egyházak struktúrájukat és működésüket tekintve, a korabeli szerveződési formákból meríthettek.

A hasonlóságok és különbségek kiértékeléséhez fontos figyelembe vennünk, hogy a *collegiumok*, ill. a páli közösségek életéről eltérő műfajú források állnak rendelkezésünkre.⁹⁸ A vallási egyesületek életébe szinte kizárólag (néhány papírusztól eltekintve) a feliratok adnak betekintést, ezek pedig belső szabályzatokat, tagok névjegyzékeit tartalmazzák, esetleg visszatükröznek valamit a közösségben fellépő feszültségekről és problémákról, máskor a jötevők iránti tiszteletet fejezik ki. Nem maradt fenn olyan levelezés, amely alapján közvetlen képet alkothatnánk az egyesületek mindennapi életéről. Ezzel szemben a kora keresztény egyházakról olyan források maradtak fenn, mint a páli levelek, amelyek a közösségek konkrét életét teszik láthatóvá, pillanatképeket nyújtanak a keresztény közösségekről, és néha helyzetfüggő szabályokat fogalmaznak meg, de nem adnak általános érvényű alkotmányt a közösségnek. (Valamelyes kivételt képeznek a deutero-trito-páli levelek házitáblái és a hivatalviselőkkel szembeni követelmény katalógusai.) Ezért más-más szemszögből ismerhetjük meg

⁹⁷ *Apol.* 38–39, CSEL 69, 1939, 90–95. Pogány szerzők (Lukianos, *Peregr. Mort.* 11; Kelszosz, cf. *Orig.*, *Cels.* 3.23) kifejezetten alkalmazzák a kereszténységre a *thiasos* jelölést; akárcsak később keresztény szerzők, mint Eus., *Hist.* 1.3.12; 10.1.8. A kérdésről l. K.L. Schmidt, *ἐκκλησία*, *ThDNT* III, 501–536 (515–516).

⁹⁸ Pontosan látja David J. Downs, *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem in its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*, (WUNT 248), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 77–78.

a vallási egyesületeket, illetve a páli egyházakat. A források tekintetében megjegyzem továbbá, hogy elsődlegesen az autentikus páli levelekre hivatkozom, de mivel témám a páli közösségek szerveződésére vonatkozik, ezért figyelembe veszek olyan másodlagos források is, mint az ApCsel, továbbá a vitatott páli leveleket, még akkor is, ha az ApCsel nem tekinthető az egyházszerveződés jegyzőkönyvének, a deuteró-trito-páli levelek pedig e közösségek fejlődésének egy későbbi szakaszába adnak betekintést.

8. Szerveződés, funkciók, tevékenységi körök

A kora keresztény közösségek több szempontból hasonlítanak az ókori egyesületekre.⁹⁹ Viszonylag szervezett társadalmi csoportosulásokról van szó, amelyek önkéntes tagsággal rendelkeznek, és nem rokoni kapcsolatok vagy politikai hovatartozás alapján szerveződnek, illetve nem alkotják a polis valamely szervét. E közösségek bizonyos normák alapján működnek, amelyek fokozatosan egy fajta belső szabályzottá alakulnak (ezt tükrözik például a deuteró-páli levelekben található házítáblák, illetve a különböző kultikus szabályzatok, amelyek a közösségi istentisztelet rendjét szabályozzák). E csoportosulások tagjait különösen a közös (hit)vallás és kultusz kapcsolja össze, ezért leginkább a vallási egyesületekhez hasonlíthatók.¹⁰⁰

A kora keresztény közösségek jelölésére különböző elnevezéseket találunk, amelyek közül a leggyakoribb az *ekklesia*, gyakran konkrétan, a valamely tag házában működő *ekklesia* (l. κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν; Róm 16,5; vö. Kol 4,15: a Nimpha házában levő egyház), Isten Krisztusban levő *ekklesiai* (Judeában, 1 Tessz 2,14; vö. Gal 1,22, vagy egy bizonyos városban: 1 Kor 1,2), vagy máskor, az οἶκος Θεοῦ (1 Tim 3,15). Nem óhajtom az *ekklesia* keresztény használatának eredetét itt áttekinteni,¹⁰¹ sem a teológiai jelentését vitatni. Azonban az nem vi-

⁹⁹ McCready, 62, (Meeks nyomán).

¹⁰⁰ Klauck megjegyzi, hogy a kívülálló kortársakat a korintusi vagy tesszalonikai egyházak egy magánházaknál működő keleti misztériumvallásra emlékeztethették („Gemeinde”, 225). Hasonlóan Hans Dieter Betz, „Transferring a Ritual: Paul’s Interpretation of Baptism in Romans 6”, in Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, London: T&T Clark, 2004, 84–118 (88–89).

¹⁰¹ K. L. Schmidt, ἐκκλησία, ThDNT III, 501–536. Az *ekklesia* az antik polis polgárainak gyülekezetét, illetve összehívott gyűlését jelölte, a LXX pedig gyakran e terminussal fordítja a héb. קהל-t. Ugyanakkor a LXX gyakrabban fordítja e kifejezést *synagoge*-val, ezért nem tartható a hipotézis, miszerint a kereszténység csupán az *ekklesiát* használhatta saját közösségei jelölésére (Ascough, 73–74). Az *ekklesia* kifejezés visszavezetése a LXX-ra a fogalom biblikus gyökerét és teológiai háttérét óhajtja kiemelni, de nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a hellenista zsidó LXX-fordítók a görög profán nyelvhasználatból veszik át a terminust, profán-társadalmi jelentésének ismeretében.

tás, hogy a kifejezés gyökerei visszavezethetők a görög polisz világára. A bevezetőben arról is szó volt, hogy a kifejezés privát egyesületeket is jelölhetett. Hasonlóképpen az *oikos*, vallási egyesületek esetén jelölhette a kultikus helyet vagy magát az egyesületet.¹⁰²

A közösségek alapítója rendszerint Pál, akinek vallási közösség alapító tevékenysége azon személyekéhez hasonlítható, akik az ókorban új kultuszt vezetnek be egy városba, úgy, hogy egy vallási egyesületet hoznak létre, és annak fennmaradásáról és működéséről gondoskodnak.¹⁰³

A kultuszhoz sajátos rítusok tartoznak, kiemelten a beavatás jellegű keresztség¹⁰⁴ és az eukarisztikus lakoma. Ez utóbbi olyan kultikus közös étkezés, amely nemcsak Krisztussal teremt közösséget (1 Kor 10,16), hanem az egyház épülését és identitásformálását is szolgálja (1 Kor 10,17), és összekapcsolódik, - ha lehet ilyen distinkciót alkalmazni - a profán-közösségi étkezéssel, amint ezt a közös étkezés páli szabályozása mutatja (1 Kor 11,20-23.33-34).¹⁰⁵

A tagok a vallási-kultikus tevékenység mellett bizonyos szociális ténykedést is végeznek. Erre számos forrás utal. A jeruzsálemi egyház szegényeinek javára rendezett gyűjtésről a páli levelekből tudunk (1 Kor 16,1-3; 2 Kor 9,1-12; Róm 15,26-28; talán Gal 2,10; vö. ApCsel 11,2730). Downs a görög-római és zsidó egyesületi élet tükrében, a jómódúak egyesületi patronátusa és a tagok egymással való törődése összefüggésében vizsgálja ezt a páli gyűjtést.¹⁰⁶ A tagokkal való törődés továbbá, közvetve, és már a páli missziót megelőzően, az ApCsel-ből látható, az eszményített vagyonközösséget és szegényekkel való törődést bemutató szummáriumokból (2,4445; 4,34-37), a palesztinai és hellenista zsidó közösség közötti feszültségből, amelyet az özvegyek ellátása vált ki (6,1). A közösségnek gondoskodnia kell tagjairól, így például a szegény özvegyekről (1 Tim 5,4-8.16). Az 1 Tim szerzője arra ösztönzi a jómódúakat, hogy a szegény tagokat anyagilag is támogassák (1 Tim 6,17-18). Az 1 Tim 5,9-10, amely az özvegyek

¹⁰² L. pl. a már említett, Zeusznak és Hesztiának szentelt philadelphiai egyesülte esetét (Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, dok. 20=Syll³ 985. Sokolowski (*Lois Sacrées*, 52, 55), valamint Barton és Horsley („A Hellenistic Cult Group”, 15-16) pontosan értékeli, hogy itt az *oikos* nemcsak a szentély, hanem maga az egyesület.

¹⁰³ Találón Betz, „Transferring a Ritual”, 87-88, 99, 117.

¹⁰⁴ Betz, „Transferring a Ritual”, különösen 107-118 (a keresztség, mint a judaizmusban gyökerező rítus áthelyezése a hellenista közegbe, és a misztériumvallásokból ismert beavatási rítusok analógiájára történő értelmezése).

¹⁰⁵ Úgy vélem, helytálló Theissen nézete, miszerint Pál idejében a közösségi étkezés még mindig a kenyér és a kehely-cselekmény között található, „Soziale Integration”, 188

¹⁰⁶ Downs, *Offering*, 94-119.

közösségébe¹⁰⁷ való felvételt szabályozza, a különböző kritériumok sorában többek között az embertársi szeretet tetteinek gyakorlását nevezi meg.¹⁰⁸

A páli levelekben nem találunk közvetlen utalást a halottak temetésére, azonban aligha lehet kétségünk afelől, hogy a keresztény közösségek gondoskodtak elhunyt tagjaik temetéséről. István, illetve Ananiás és Szafira esetéből pl. úgy tűnik, hogy a halottak eltemetése a közösség tagjaira (ApCsel 8,2: ἄνδρες εὐλαβεῖς ApCsel 5,6.10: νεώτεροι) hárult. Az István temetéséhez kapcsolódó siratás (ApCsel 8,2: ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ) minden bizonnyal nemcsak a nagyra becsült személy elhunytá feletti szomorúságot fejezi ki, hanem a temetési/halottsiratási rítusok elvégzését is feltételezi.

A kérdést összegezve, úgy tűnik, hogy a keresztény közösségekben fellelhetők azok a tevékenységi körök, amelyek a legtöbb (vallási) egyesületre jellemzőek.

8. Tagság, összetétel. Hierarchia és egyenlőség

A vallási társulások jelentős részéhez hasonlóan, a páli közösségek társadalmi szerkezete összetett. A nagytöbbségben szegény vagy középrétegből származó tagok mellett jómódú családfők (férfiak, adott esetben nők), esetleg a városi elithez tartozó személyek is csatlakoztak a közösséghez.¹⁰⁹ Ugyanakkor a

¹⁰⁷ Az özvegyek közösségéről: Dibelius, *Pastoralbriefe*, 58 („Witwe' im technischen Sinn... Amtsbezeichnung für die ‚Gemeindewitwen‘”); óvatosan Trummer, *Paulustradition*, 217–219; Roloff, 1. *Timotheus*, 292–293 („Witwenstand”); Oberlinner, 1. *Timotheus*, 221–222, 231, 233–234 (bizonyos profillal és feladatokkal rendelkező, a szeretetszolgálatban tevékeny csoport). Vö. Spicq, *Épîtres Pastorales*, I, 532–533 („une sorte d'ordo viduarum”); Verner, *Household*, 163–165; Kidd, *Wealth*, 104–105; Trebilco, *Early Christians*, 523–527; Hultgren, *Normative Christianity*, 70. Pace Marshall, *Pastoral Epistles*, 592–594 (aki csak segélyre szorultakat lát az özvegyekben).

¹⁰⁸ Érdekes módon, ezáltal a társadalmilag kiszolgáltatottak, az általában közösségi gondoskodásra utaltak maguk a szeretetszolgálat megvalósítóiává válnak; vö. ApCsel 9,36–41, Tabita, aki „sok jó és irgalmas cselekedet vitt végbe” a joppéi egyházban, a nélkülözők javára.

¹⁰⁹ Gerd Theissen, „Social Stratification in the Corinthian Community: A Contribution to the Sociology of Early Hellenistic Christianity”, in id., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Studies of the New Testament and its world), Edinburgh: T&T Clark, Philadelphia: Fortress, 1982, 69–119 (vö. pl. 1 Kor 6,26; 11,17–34); id., „Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J.J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*”, *JSNT* 25.3 (2003) 371–391; a jómódúak jelenlétéről a páli egyházakban és ezen egyházak összetett szerkezetéről l. még Wayne Meeks, *The First Urban Christians*, 57–73. David G. Horrell ugyanakkor jó okkal figyelmeztet arra, hogy ne olvassunk túl sokat a szövegekbe a tagok állítólagos magas státusáról („Domestic Space and Christian

keresztény közösséghez számos rabszolga is tartozhatott, amennyiben figyelembe vesszük, hogy egy-egy *oikos* egésze vette fel a keresztény hitet (Stephánász háza: 1 Kor 1,16; 16,15; vö. ApCsel 10,48-vsz., cf. 11,14: Kornéliusz háza; 16,15: Lydia és házanépe; 16,31-34: a börtönőr; 18,1: Crispus). A Filem egy sajátos helyzetet tükröz, mert úgy tűnik, hogy a rabszolga Oneszimosz nem Philemon áttéréseivel lett kereszténnyé, hanem később, Pál hatására (10). Ugyanakkor kereszténnyé válásával és visszatéréseivel egy olyan *oikos*ba illeszkedik be (újból), amely fölött a jómódú családfő áll, de amelyben családfő és rabszolga ugyanazt a Krisztust tiszteli, és ezáltal, legalább is névlegesen, testvérré válik. Noha Pál nem követeli meg a rabszolga felszabadítását, a testvériség hangsúlyozásával relativálja a társadalmi hierarchiát (16; vö. a keresztségi formulának tekintett Gal 3,28-cal).

Az egyházak kezdetben egy-egy tekintélyesebb személy házában jönnek össze. Az *oikosok* áttérése által a keresztény közösség eredetileg sokszor az *oikos*szal egybeesik. Kloppenborg párhuzamot von az olyan formulák között, mint a Pálnál olvasható κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν (Róm 16,5; vö. Kol 4,15: a Nimpha házában levő egyház formula között), ill. a „collegium quod est in domo Sergiae L(uci) f(iliae) Paullinae”, és úgy véli, hogy a kora keresztény közösségek eredetileg házi kollégiumokként szerveződtek.¹¹⁰ Korábban több példát láttunk olyan egyesületekre, amelyek egy *oikos*ban alakultak meg, de kívülállókat is befogadtak.

A közösség vezetői rendszerint a magasabb rétegekhez tartoznak. Legalább is erre utalnak a pasztorális levelek utasításai az *episkopos*nak és a *diakonos*nak, miszerint e hivatalviselőnek saját *oikosa* jó gondviselőjének kell lennie (1 Tim 3,4–5; Tit 1,6; 1 Tim 3,12),¹¹¹ ehhez még figyelembe kell venni, hogy az ókorban az *oikos* nem csak a családot jelöli, hanem magában foglalja a rabszolgákat is. Az *episkopēra* való törekvése καλὸν ἔργον (nemes tettként) minősítése (1 Tim 3,1) összhangban áll a görög–római elit azon meggyőződésével, hogy a hivatal a jómódúak nemes szolgálata a közösség javára.¹¹² A diakónus hivatalának βαθμὸς καλός-ként, nemes státusként való jelölése (1 Tim 3,13) szintén ezt a mentalitást

Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre”, *NTS* 50 (2004) 349–369). A pasztorális levelek által tükrözött közösség társadalmi összetételéről l. Kidd részletes értekezését (*Wealth and Beneficence*); vö. Thiessen, *Christen in Ephesus*, 278–282.

¹¹⁰ Kloppenborg, 23.

¹¹¹ Verner, *Household*, 91, 105, 128–134, 151–157; Kidd, *Wealth*, 83; Oberlinner, „Gemeindeordnung”, 306.

¹¹² Spicq, *Epîtres pastorales* I, 428–429; Verner, *Household*, 151 (J. Jeremias nyomán), 155–156, 160; Kidd, *Wealth*, 84–85; Oster, „Holy days”, *New Docs* 4, 82.

tükrözi.¹¹³ Az 1 Tim 3 egyébként olyan tulajdonságokat és képességeket vár el a hivatalviselőktől, amelyekről általában a politikai vezetőkkel vagy a vallási egyesületek vezetőivel kapcsolatban olvasunk.¹¹⁴ Az *episkopos*tól megkövetelt vendégszeretet költséges gyakorlata szintén arra utalhat, hogy a hivatalviselő a módosabb réteghez tartozik.¹¹⁵

A szociális összetettség adott esetben a közösség tagjai közötti konfliktusokhoz vezet, amint azt a korintusi agapéval, illetve az étkezés rendjével kapcsolatos feszültségek mutatják. Még mélyebb feszültségeket tükröznek a pasztorális levelek, amelyek a rabszolgákat arra buzdítják, hogy uraikat ne vessék meg a keresztény testvériség indokán, hanem még odaadóbban szolgáljanak nekik (1 Tim 6,1–2, vö. Tit 2,9). Korábban szó volt róla, hogy egyes társadalmilag összetett egyesületekben a hierarchikus szervezettség és bizonyos, a közösséghez való tartozásból adódó egalitarianizmus ötvöződött.¹¹⁶ Szerzők nem egyszer hivatkoznak arra, hogy az egyesületekkel szemben a keresztény közösségek nagyobb fogékonyságot tanúsítanak a testvériség, a tagok társadalmi különbségeket áthidaló egyenlősége és közössége iránt (Gal 3,28; Róm 12,4–5; 1 Kor 3,8; 10,17; 12,12–13; Fil 2,2).¹¹⁷ Ez valószínűleg helyenként így is működött, különösen a korábbi szakaszokban. Legalábbis a Gal 3,28-ban és a Filemon-levélnél a társadalmi különbségeket meghaladó testvériség erőteljesebben kifejezést nyer. A páli közösségek alakulását tekintve azonban észrevehető, hogy a későbbi levelek éppen a fennálló társadalmi rendet erősítik. Az efezusi és kolosszei házitáblák, majd még inkább a pasztorális levelek rabszolga parenézisei (akárcsak az 1 Pét) a társadalmi hierarchia megőrzését szorgalmazzák. Az *ἀδελφός*-nyelvhasználat a közösség önértelmezését még áthathatja, de az 1 Tim 6,2 arra hívja fel a rabszolgák figyelmét, hogy ez a fajta testvériség nem szünteti meg a fennálló társadalmi rendet. Ebből is kitűnik, hogy e közösségek vezetői már a társadalmi elit nézőpontját képviselik, és a keresztény testvériségre épülő egalitáriánus tendenciákat igyekeznek elhárítani. Ezért aligha lehet olyan élesen szembeállítani egy általános keresztény egalitarianizmust vagy testvériséget egy szigorú egyesületi hierarchiával.

¹¹³ Verner, *Household*, 155–156, vö. Spicq, *Epîtres pastorales* I, 461–463.

¹¹⁴ Oberlinner, „Gemeindeordnung”, 306.

¹¹⁵ M. MacDonald, *Pauline Churches*, 212. A szegényeken való segítés eszménye a neopythagoreus királytükrökben is megtalálható: Diotogenes, *περὶ βασιλείας*, Thesleff, 71–75, 73,7 (κοινωνιατικός [...] περὶ τὰ χρήματα); vö. Thesleff, 73,25–26: χρηστὸς καὶ ἐκ τὰς ἐντεύξιος καὶ ἐκ τὰς ποτίβλησιος καὶ ἐκ τὰς εὐεργεσίας.

¹¹⁶ Erre példa a már említett philadelphiai egyesület; az egalitáriánus dimenzióról: Barton, Horsley, „A Hellenistic Cult Group”, 22.

¹¹⁷ McCready, 62–63.

A pasztorális levelekben a keresztény testvériség háttérbe szorulásával, egy patriarkális rend kerül előtérbe, amely szorosan összefügg az egyháznak Isten *oikos*aként való meghatározásával (1 Tim 3,16), illetve azzal, hogy a hivatalviselők szerepkörét a szerző a családfő szerepkörének mintájára írja le (az *episkopos*nak és a *diakonos*nak saját házanépe, gyermekei jó előjárójának kell lennie). Ezzel egyidőben fokozatosan háttérbe szorul a nők szerepe.¹¹⁸

A patrónusok a keresztény közösségekben is fontos szerepet töltenek be, ha figyelembe vesszük, hogy a jómódú családfők a helyi egyházak rendelkezésére bocsátották házukat a közösségi összejövetelek alkalmából, a missziós munkában résztvevő, utazó keresztényeknek szállást biztosítottak, és sok más módon álltak az egyházak segítségére. A páli és deuteró-páli levelekben sok példát találunk erre. Stephanász és házanépe nagy szolgálatára volt a szenteknek (1 Kor 16,15), Phoebe sokak jótévője (*προστάτις*) volt, Pált beleértve (Róm 16,1-2),¹¹⁹ Priszka és Aquila nemcsak Pál munkatársai, de egy házi egyház védnökei is voltak, hasonlóképpen Philemon és Apphia, (Filem 1-2), valamint Nympha (a laodiceai egyházban?, Kol 4,15), illetve Onesziforosz (2 Tim 1,16).

9. Hivatalok

A helyi vezetőknek (a korai 1 Tessz 5,12 egyszerűen az előjárók, *προϊσταμένοι*; később az *episkopoi* és *diakonoi*, Fil 1,1) jelentős szerepük van a közösségben, bár tevékenységi körükről nincs sok adatunk. A hivatalok, különösen Pál idejében, nem annyira fejlettek mint számos görög és római egyesületben, ami a közösség fiatal korával magyarázható. A második és harmadik generációban, amint azt a pasztorális levelek tanúsítják, fokozódik a helyi tisztségviselők szerepe (az *episkopos* / a *presbyteroi*,¹²⁰ ill. a *diakonoi*; Tít 1,5.7; 1 Tim 3). Az *episkopos* és *diakonos*

¹¹⁸ Az *oikos*-modell alkalmazásának következményeiről: Roloff, 1. *Timotheus*, 214–216; Wager, *Ordnung*, 65, 113, 235–245; Lorenz Oberlinner, „Gemeindeordnung und rechte Lehre. Zur Fortschreibung der paulinischen Ekklesiologie in den Pastoralbriefen”, *ThQ* 187 (2007), 295–308, különösen 304–306

¹¹⁹ Phoeberől, mint patrónusról Wilckens, *Röm* (EKK VI/3), 132; Cranfield, *Romans* 2., 781–783 és Schlier, *Römerbrief*, 441–442 (*prostatis* nem technikai értelemben, mint jogvédelmet biztosító, hanem jómódú jótévő); Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 318.

¹²⁰ Az *episkopos* és *presbyteros* kezdetben analóg hivatalokat jelölhet. A *presbyteroi* intézménye valószínűleg a zsidó-keresztény egyházakban alakul ki, a vének tanácsa mintájára. Az ApCsel, akárcsak a pasztorális levelek, már arra törekszik, hogy összhangba hozza az előjárói funkciók két különböző eredetű, páli/hellenisztikus eredetű, ill. a zsidó-keresztény megnevezést. Az ApCsel 20,17.28 az efezusi előjárókra váltakozva használja a *presbyteroi*, illetve *episkopoi* nevet (mindkettőt többes számban). G. Schneider megjegyzi,

hivatal megnevezés a polgári társadalomból, ill. az egyesületi életből ismert. A vallási egyesületektől eltérően az újszövetségi iratokban nincs azonban utalás papságra, aminek magyarázata valószínűleg a szó szoros értelmében vett áldozati rítusok hiánya.

Különösen a pasztorális levelekben kezdenek körvonalazódni a hivatalviselők magatartását és működését szabályozó normák (Tit 1,5–9; 1 Tim 3,1–7.8–13; 5,9–14.17–20).

Amint korábban szó volt róla, nem minden, de számos egyesületben nők hivatalokat tölthetnek be (az egyesület elnöke, „anyja”, vagy papnőjeként), illetve az egyesület patrónusként tisztel rendszerint az elithez tartozó nőket.¹²¹ A páli egyházakban a helyzet az idők során változik. Az autentikus páli levelek (és az ApCsel) alapján arra lehet következtetni, hogy a korai szakaszban a nők jelentősebb szerepet töltenek be a közösségben, beleértve valamely tanító funkciót is, amint azt pl. Priszka esete mutatja.¹²² Nők magától értetődően prófétálnak Korintusban (1 Kor 11,5).¹²³ Pál nem kis számú női munkatársat és jótévőt szólít

hogy Pál milétoszi beszéde a szerző teológiai üzenetét tükrözi (a Pál utáni vezetői nemzedéket maga Pál rendelte), azonban az ApCsel presbiterképe nem áll összhangban a páli közösségek történeti helyzetével (Apg 2, 294–296). A pasztorális levelek hasonló eljárást követnek, amikor a hellenisztikus minta szerinti egyházvezetést (*episkopoi* és *diakonoi*) összhangba akarja hozni a zsidókeresztény típusú vezetéssel (*presbyteroi*): Tit 1,5.7; vö. 1 Tim 3,2.8; 5,17 (Oberlinner 248–250). Köztudottan, ezek hierarchikus tagozódására és a püspökség monarchikus gyakorlására a pasztorális levelek még nem nyújtanak támpontot, viszont bizonyos differenciálódási tendenciák már kezdenek körvonalazódni. (R.A. Wild, „Pastoral Letters”, *NJBC* 894; R.E. Brown, „Early Church,” *NJBC* 1338–1353 [1345]).

¹²¹ Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 33–34; 54–59; Waltzing, *Corporations*, I, 349.

¹²² Az ApCsel 18,26 szerint Priszilla kifejti Apollónak Isten útjait, amiből következik, hogy korabeli álláspont szerint elfogadható, hogy nők a keresztény tanításban részesítenek másokat. A tanításban való részvételről: Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte*. Apg 13–28 (EKK V/2), Zürich/Einsiedeln/Köln: Benzinger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1994, 160–161, 163; C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* 2 (ICC), Edinburgh: T&T Clark, 1979, 784; Dautzenberg, „Stellung”, 174; Lohfink, „Weibliche Diakone”, 326–327; Johannes Hofmann, „Christliche Frauen im Dienst kleinasiatischer Gemeinden des ersten und zweiten Jahrhunderts. Eine prosopographische Studie”, *VigChr*, 54.3 (2000), 283–308 (288–289); Fiore, *Pastoral Epistles*, 67, 70; Montague, *1–2 Tim, Tit*, 65.

¹²³ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* 2. 1Kor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Solothurn/Düsseldorf: Benzinger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1995, 506; A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief* (HNT 9/I), Tübingen, 2000, 240–241; Ch. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThKNT 7), Leipzig: EVA, 2000, 250; H. Merklein, M. Gielen, *Der erste Brief an die Korinther. Kap. 11,2–16,24* (ÖTK 7,3; GTB 513); Gütersloh: Gütersloher, 2005; 33, 44, 47; vö. 231–218; Dautzenberg, „Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden”, in Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller (Hg.), *Die*

meg leveleiben. Juniát (Andronicusszal, Róm 16,7) úgy köszönti, mint kiemelkedőt az apostolok között.¹²⁴ A római levél szerint jötevő szerepét tölthette be Phoebe, a διάκονος és προστάτις (16,2).¹²⁵ Ezzel szemben a pasztorális levelekben a nők szerepe háttérbe szorul. A diakónusok létre a kétértelmű γυναῖκες utal (1 Tim 3,9);¹²⁶ az özvegyek közössége részt vesz a szeretetszolgálatban, de a szerző kizárja a nőket a tanításból, és jobb szeretné, ha azok csak a hagyományos női szerepet töltenék be (1 Tim 2,11–15; 5,14).

A hivatalviselők, valószínűleg az ókori egyesületek tisztségviselőihez hasonlóan, bizonyos juttatásokban részesülnek. A gyakorlat, úgy tűnik, fokozatosan alakul ki. Pál az 1 Kor 9,7.9–15ben arra utal, hogy az evangéliumot hirdetőknél joguk van ugyan szolgálatuk ellenében bizonyos anyagi juttatásban részesülni (ezt Pál a MTörv 25,4-gyel támasztja alá), de ő ettől a jogától eltekint, csak hogy ne akadályozza Krisztus evangéliumának terjedését. A levélből azonban úgy tűnik, hogy ő inkább a szabály alóli kivétel. Érdekes módon, az első század végén íródott 1 Timban a szerző ugyanarra a bibliai helyre hivatkozik, hogy a

Frau im Urchristentum, Wien: Herder, 1986, 182–224 (187). Az 1 Kor szerint a prófétálás nyilvános, tekintéllyel történő beszédforma, és épülést szolgáló tanítás (14,26–31; v. 19: ἄλλους κατηχήσω; v. 31: ἵνα πάντες μαθητεύωσιν). A prófétaságról, mint tekintéllyel történő beszédéről: Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, 240, 297, 299; mint építő tanításról: Lindemann, 240, 297–300, 310; U. Luz, „Stages of Early Christian Prophetism”, *Sacra Scripta* 5.1 (2007) 45–62 (53–54).

¹²⁴ Juniáról, mint nőről, és az ἐν τοῖς ἀποστόλοις inkluzív értelméről: Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2005. Vö. Lohfink, „Weibliche Diakone”, 327–331; Cranfield, *Romans* II, 788–789; Wilckens, *Römer* (EKK VI/3), 135–136. Tryphaena, Tryphosa és Persis az Úr ügyében fáradoznak (Róm 16,12); nem ismerjük tevékenységi körüket, de az ἐν κυρίῳ fáradozásuk hasonló más férfi munkatárséhoz (pl. a tesszalonikai egyház elöljárói, 1 Tessz 5,12). Nők részvételéről a páli misszióban l. még Gerhard Dautzenberg, „Stellung”, 160–162, 167–181, id., *Urchristliche Prophetie*, 268–270; Towner, *Letters*, 218–219.

¹²⁵ Szerepét egyes szerzők a korintusi Iunia Theodoráéval, a lyciniaiai patrónusával hasonlítja össze. R.A. Kearsley, „Women in Public Life”, *New Docs* 6 (A Review of Inscriptions and Papyri published in 1980–81) (ed. S.R. Llewelyn, with R.A. Kearsley), 24–27; ead., „Women in Public Life in the Roman East: Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul”, *Tyndale Bulletin* 50.2 (1999) 189–211 (191–198); Hans-Josef Klauck, „Junia Theodora und die Gemeinde von Korinth”, in Martin Karrer, Wolfgang Kraus, Otto Merk (Hg.), *Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, 42–57

¹²⁶ A γυναῖκες ilyen értelmezéséről Spicq, *Épîtres Pastorales*, I, 460; Roloff, 1. *Timotheus*, 164–165; Oberlinner, 1. *Timotheus*, 139–142; Marshall, *Pastoral Epistles*, 492–494; Collins, *I–II Timothy, Titus*, 90–91).

szabályt általánosan elfogadottá tegye (5,18).¹²⁷ Mivel az 1 Tim 5,18 a *presbyteros*nak járó anyagi juttatásról szól, egyes szerzők a 17. v ben szereplő διπλή τιμή-t is ekként értelmezik. Noha úgy vélem, hogy a τιμή itt is elsősorban a jól teljesített hivatalnak kijáró tiszteletet jelent, nem kizárt, hogy a fogalom hátterében az egyesületek azon gyakorlata áll, hogy a hivatalviselők, rangjuk és tevékenységük elismeréséül, a többi tagnak vagy az alacsonyabb rangú hivatalnokoknak kijáró élelemadag vagy más juttatás kétvagy háromszorosát kapták.¹²⁸

10. Kiértékelés

E viszonylag rövid áttekintésből látható, hogy a keresztény közösségek sok szempontból közel állnak a görög-római világ vallási egyesületeihez. Kétségtelenül a keresztény egyházak és a vallási egyesületek között bizonyos különbségek is kimutathatók.¹²⁹

Az egyik leggyakrabban említett különbség a kereszténység exkluzivitásigénye a tagokkal szemben: más egyesületek tagjaitól eltérően a keresztények (a zsidókhoz hasonlóan) nem tartozhattak más vallási társulásokhoz.¹³⁰ A kereszténység megvonta identitása határait, és elhatárolódott a nem keresztény társadalomtól.¹³¹ Ez jó részt helytálló, az eszmény tekintetében. A hovatarozásbeli, ill. vallási exkluzivitással kapcsolatban azonban különbséget kell tenni az eszményt felállító források (így pl. a páli levelek preskriptív részei), és a valóság között. Számos, a hellenista zsidósághoz, ill. a kora kereszténységhez tartozó személy úgy élte meg vallási hovatarozását, hogy nem szakított teljes mértékben a kortárs társadalomhoz fűződő szálakkal, illetve e társadalom val-

¹²⁷ Miközben Pál megállapítja hogy az evangélium hirdetőinek jogukban állna ellenszolgáltatásban részesülni, de ő maga eltekint tőle, az 1 Tim szerzője (Pál nevében írva), egy intertextuális visszautalásban „kiigazítja” Pált, hogy megerősítse a hivatalviselőknek nyújtandó anyagi szolgáltatás kötelezettségét (Merz, *Selbstausslegung*, 232–234).

¹²⁸ A második század végéig nincs adat a hivatalviselők fizetésére, azonban Schöllgen párhuzamot von az 1 Tim 5,17 és az egyesületek e gyakorlata között, „διπλή τιμή”, 236–237; Quinn/Wacker, 1–2 *Timothy*, 460–461 (honorarium, élelem). Már volt szó a *lanuviumi cultores Dianae et Antinoi*, a *collegium Aesculapi et Hygiae* és más egyesületek hivatalviselőiről (Waltzing, *Corporations*, I, 305–306, 367, 402–403; Schöllgen, „διπλή τιμή”, 237–238; Klauck, *Die religiöse Umwelt* I, 57).

¹²⁹ Ezekre egyes szerzők apologetikus céllal hivatkoznak, az eltéréseket kiélezve. Azonban úgy vélem, a kereszténység nem veszíti el vallási egyediségét, azzal, hogy szerveződésében a korabeli társadalmi struktúrákból merít.

¹³⁰ McCready, 62, (Meeks nyomán) ¹³¹ McCready, „*Ekklesia*”, 66.

lái életével, noha vallását nem hagyta el.¹³¹ Pál hozzáállása a pogány kultikus lakomákon való részvételhez figyelemre méltó, ugyanis valamit tükröz abból, ahogy a korintusiak megélhették kereszténységüket, egy nem keresztény, politeista társadalomban. Noha Pál óv a „gyengék” megbotránkoztatásától és még inkább a pogány istenek tiszteletétől, a kultikus lakomákban való részvételt önmagában nem tartja olyan súlyos tettetnek, amely a keresztény identitást veszélyeztetné, mivel a pogány istenek nemlétéből indul ki (1 Kor 8,4–5). Az igazi nehézség akkor merül fel, ha valaki e kultusszal azonosul (1 Kor 10,14–21), vagy ha a szabad lelkiismerettel cselekvő más keresztényeket megbotránkoztat (1 Kor 8,7–13; 10,28–29). Pál alárendeli ugyan a keresztény ember szabadságát a szeretetnek (1 Kor 10,23), de azt nem tagadja (1 Kor 10,25–25.29b–30). Már maga az a tény, hogy Pálnak tárgyalnia kell ezt a témát, arra utal, hogy a korintusi közösségben voltak olyanok, akik a pogány kultikus lakomában való részvételt nem tartották keresztény identitásukkal összeegyeztethetetlennek. Ezért a korai szakaszban a keresztényekben aligha lehetett meg az a fajta kizárólagosságtudat és más vallási megnyilvánulásoktól és gyakorlatoktól való elhatárolódás, amely a későbbi századokban fokozatosan kialakul.¹³²

A másik gyakran megfogalmazott különbség a keresztény közösségekben megmutatkozó családi dimenzió, amely részben az egész *oikosok* áttéréseivel, részben a keresztény üzenetben központi helyet elfoglaló szeretet és egyenlőség érzületével függ össze. Ez a fajta csoport iránti lojalitás és összetartozás tudat szemben áll más vallási egyesületek tagjainak öntudatával és gyakorlatával.¹³³ Kétségtelenül a páli levelekben (és más ŰSZ-i iratokban) az *adelphos* terminológia rendkívül elterjedt, és a keresztények egymás iránti szeretetének követelménye hangsúlyos. Pál számtalan esetben testvéreknek nevezi a keresztényeket, és nem egyszer önmagát a közösség tagjai (pl. 1 Kor 4,14–15) vagy a fiatalabb munkatársak apjaként határozza meg. Azonban a bevezetőben tárgyaltak alapján látható, hogy a vallási és szakmai egyesületek rendszerint szintén fiktív családot képeztek a tagok számára, és a testvér, apa, anya fogalom nem volt ismeretlen a tagok, ill. hivatalviselők jelölésére. A különbség a *pater/mater* használatában mutatkozik meg. Míg az egyesületekben a cím egy funkciót/hivatalt jelöl, addig a páli levelekben a kifejezés metaforikus, Pál és a közösség tagjainak lelki kap-

¹³¹ L. Peder Borgen részletes elemzését: „‘Yes’, ‘No’, ‘How Far?’: The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults”, in Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in his Hellenistic Context*, London: T&T Clark, 2004, 30–59.

¹³² Ascough, 88 („for some of the Corinthians, Christianity was not initially understood as demanding exclusive allegiance”). A szerző ugyanakkor olyan egyesületekre hoz példát, amelyek tagjaiknak megtiltják a más kultuszokban való részvételt vagy az egyesülettől való kilépést (85, 89–90).

¹³³ McCready, „*Ekklesia*”, 64.

csolatát jelöli, de a kifejezés sehol nem jelöl hivatalt. Μήτηρ egyszer szerepel a páli levelekben, Rufusz anyja, akit Pál a maga anyjának nevez (Róm 16,13).

A harmadik felhozott különbség a keresztény kultusz és szervezet egyformasága, helytől függetlenül, más vallási egyesületektől eltérően, amelyek önálló csoportosulásokként működnek, más, akár ugyanazt az istenséget tisztelő egyesületektől függetlenül. E probléma felvetés gyakran összekapcsolódik azzal a nézettel, hogy az egyesületek nem rendelkeznek transzlokális kapcsolatokkal.¹³⁴ Azonban egy ilyen éles szembeállítás két okból okoz nehézséget. Az első a kereszténység állítólagos uniformizmusa és nemzetközi-egyetemes jellege. Ilyen uniformizmus nemhogy nem állítható az első században, hanem köztudottan a regionális szerveződési, liturgikus, sőt hitformulákban megmutatkozó eltérések nagyon sokáig fennmaradnak (és gyakran nem kis feszültséget okoznak). Kétségtelenül, a keresztények az egész Földközi-medence területén ugyanazt az Istent imádták, ugyanahhoz a Krisztushoz tartozónak vallották magukat, valószínűleg hasonló rítusokat gyakoroltak, és hasonló írásoknak tulajdonítottak tekintélyt, sőt, sok esetben, utazás révén vagy levelezés útján, egyes tagok más közösségekkel kapcsolatokat ápoltak. Azonban ebből még nem következik, hogy a helyi egyházak között ne lettek volna különbségek, sem az, hogy Pál idejében a keresztények valami transznacionális intézményként fogták volna fel az egyházat. Pál idejében a kereszténység sokkal inkább helyi, gyakran házi egyházak formájában szerveződik. A másik nehézség azzal az elképzeléssel függ össze, hogy más vallási egyesületek esetében kizártnak tekintendők az egységre utaló jegyek és a transzlokális kapcsolatok. Az első feltételezésnek azonban ellentmond pl. a Mithras-kultusz, amelynek tagjai testvéreknek (*fratres*) tudták egymást, és amely, szervezetét és rítusait tekintve, nem uniformizmust, de nagy mértékű hasonlóságot mutat, földrajzi területtől függetlenül.¹³⁵ A transzlokális kapcsolatok hiánya sem teljesen helytálló, és Ascough több példát hoz az ellenkezőjére.¹³⁶

¹³⁴ Meeks, *First Urban Christians*, 80; McCready, „*Ekklesiá*”, 63–64.

¹³⁵ Beck, „*The Mysteries of Mithras*”, in Kloppenborg, Wilson, 170, 176–185 (176–177: „the relative uniformity of Mithraic cells across the empire and throughout the cult’s timespan (roughly, late first to late fourth centuries CE). For all we know to the contrary, not only were all mithraea broadly similar and similarly furnished, but also the groups which met there were organized on the same principles, performed the same activities, and believed themselves in the same relationship to their saviour god. One does not, then, encounter widely varying patterns of organization, as one does, for example, in Dionysiac cult, where the thiasos of Agrippinilla is manifestly different in organization (and probably in function too) from the Athenian Iobacchoi and both again from the maenadic thiasoi of earlier Greece. Furthermore, there does not appear to have been any activity of Mithraism which was not an activity of the standard Mithraic community meeting in its mithraeum.”)

¹³⁶ Ascough, 93–100.

Mások a kereszténység intellektuális dimenzióját, a tanításra helyezett hangsúlyt emelik ki, és ennek alapján úgy vélik, hogy a kereszténység közelebb állhatott a filozófiai iskolákhoz.¹³⁷ Az állításban van igazság. Azonban anakronisztikus lenne a keresztény dogmatika évszázadok alatt kikrisztályosodó rendszerét visszavetíteni az első századba, és a keresztény *ekklésiákat* egy fajta hittudományi főiskolának tekinteni.

Érdekes lenne továbbá megvizsgálni, hogy tartalmi elemek (ú.m. a szoteriológiai, eszkatológiai kérdések, különösen a túlvilági boldogság gondolata, illetve a kinyilatkoztatás témája, a vallási élmény) mennyire lelhetők fel nem keresztény egyesületek gondolatvilágából, de ez egy másik előadás tárgya lenne.¹³⁸

Az emelkedett erkölcsi követelmények, amelyek a páli leveleket áthatják, és minden bizonnyal mérvadóak voltak a keresztények számára, kétségtelenül fontos helyet foglalnak a kereszténységben. Azonban körültekintőbben kellene kezelnünk a keresztények emelkedett moralitását szembeállítását a pogányok állítólagos általános erkölcstelenségével.

Összefoglalva, úgy vélem, hogy a keresztény közösségek nem légüres térben keletkeztek, hanem egy adott társadalom és kultúra keretében, annak tagjaiból. Éppen ezért a keresztény egyházak, a szerveződési szakaszban, óhatatlanul merítették társadalmuk tapasztalatából. Ilyen szempontból az egyesületi élet kutatása sok olyan adatot szolgál, amely megvilágíthatja a keresztény egyházak szerveződését és működését. Másodszor, a keresztény vallás itt felsorolt sajátosságainak jó része, amelyek által eltér a görög-római egyesületektől, úgy mint az Istennel, kinyilatkoztatással, szoteriológiával, eszkatológiával kapcsolatos tanítás, a keresztény hit zsidó, ill. bibliai gyökereivel függ össze, és éppen ezekben a zsidósághoz áll közelebb. A különbség nem annyira a társadalmi formákban keresendő, hanem a hittartalom központi elemében, a Jézusba, mint Krisztusba vetett hitben.

¹³⁷ McCready, „*Ekklesiá*”, 64. E.A. Judge túl könnyen írja le a hasonlóságokat, a kereszténység egységét és intellektuális dimenzióját hangsúlyozva („Did the Churches Compete with Cult Groups?”, in John T. Fitzgerald, Thomas H. Olbricht, L. Michael White (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (SuppNovT 110), Leiden/Boston: Brill, 2005, 501–524).

¹³⁸ McCready túl könnyen zárja ki ilyen hasonlóságok létét, „*Ekklesiá*”, 67. A misztériumvallások személyes vallási-misztikus élményéről, megváltás-gondolatáról, szakramentális-drámai, ill. eszkatologikus jellegéről már Samuel Angus, *Mystery Religions and Christianity. A Study in the Religious Background of Early Christianity*, 1925, repr. 2003, 45–75; Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA, 1987. Az Aszklépiosz-terapeuták vallásos érzületéről: Dominique Brabant, „Persönliche Gotteserfahrung und religiöse Gruppe – die Therapeutai des Asklepios in Pergamon”, in Andreas Gutsfeld, Dietrich-Alex Koch (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien* (STAC 25), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, 61–75.

A globális etika elemei Pálnál és a sztoikus filozófusnál, Senecánál

Globális etikáról a vallásközi békéltető szervezetekben beszélnek (*global ethics, Weltethos*).¹

Amit a vallásközi párbeszéd és a nemzetközi békeszervek képviselői globális etika alatt értenek, azt a vallási és filozófiai lexikonok „természetes törvény, érték” vagy „általános jó, professzionális és társadalmi etika” címszó alatt tárgyalják. Joggal figyelmeztetnek a keresztény moralisták arra, hogy a keresztény erkölcsöt nem lehet a világi humanizmus szintjére helyezni, ám belátják annak szükségességét, hogy a keresztények közös értékeire és más népek nézeteire támaszkodjanak egy humánusabb és igazságosabb világ kiépítésében.² Érdekes megemlíteni, hogy a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2009. június 9-én kiadott dokumentumának a következő címet adta: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. A 21. pontban a következő áll: „la legge naturale è il concetto chiave di un'etica universalista”.

Ez az egzegétákat arra ösztönözte, hogy újraolvassák Pált a diaszpórában élő zsidóság és a pogányok közt az evangéliumot terjesztők korának görög-római filozófiája fényében.³ A sztoikusok szerint az emberi lény értelme folytán és az

¹ Ld. Hans KÜNG-Angela RINN-MAURER: *Weltethos christlich verstanden*, Herder, Freiburg 2005. H. KÜNG-W. HOMOLKA: *Weltethos aus den Quellen des Judentums*, Herder, Freiburg 2008.

² Ld. J. FUCHS: „Weltethos oder sekulärer Humanismus”, *Stimmen der Zeit* 1993, 3, 147–154.

³ A téma kutatásakor rendelkezésemre álló könyvek: W. A. MEEKS: *The Moral World of First Christians*, The Westminster Press, Philadelphia 1986. R. RECK: *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zur Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikations-strukturen der Antike*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991. M. G. BRETT (ed): *Ethnicity and the Bible*, E. J. Brill, Leiden 1996 (197–214. old.: M. G. Barclaya Pál multikulturális voltáról szóló fejezet). D. J. WILLIAMS: *Paul's Metaphors. Their Context and Character*, Hendrickson Publishers, USA 1999 (305–333. old.: A görög-római filozófusok és írók munkáinak áttekintése). J. P. SAMPLEY (ed): *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Trinity Press International, Harrisburg, 2003. J. G. VAN DER WATT-Fr. S.

emberi nem egysége miatt lehetséges a globális etika. Szerintük a világűr és az emberi nem egy metaforikus test és ez a társadalmi etika kulcsa.⁴ M.V. Lee ebben a vonatkozásban említi Seneca-tól az *Epistula* 95,51–53 –at, ahol Seneca kijelenti, hogy mindannyian egy nagy test részei vagyunk, természetünkől fogva mindannyian egy családba tartozunk, egy azonos elemből tevődünk össze, és azonos cél felé tartunk; természetünk egymás iránti szeretetre ösztönöz és szociális lénnyé tesz bennünket.⁵ Lucius Annaeus Seneca Pál kortársa (Kr. e. 4-től Kr. u. 65-ig élt), római irodalmár és sztoikus filozófus volt. Filozófiai elmélkedéseit a fiatal Nero császár nevelésére szánta, azzal a szándékkal, hogy a Római Birodalomban béke és igazságosság uralkodjon.⁶ Most csak pár Seneca és Pál szöveget tudunk elemezni a már feltüntetett összefüggésben, miközben betekintést nyerhetünk a görög–római gondolatok áramlatainak tükrében Pál gondolatvilágába. Természetesen ne feledkezzünk meg arról, hogy Pál erkölcsi munkájának fő mozgató ereje Isten emberek iránt megnyilvánuló szeretete az Úr Krisztusban: „Fogadjátok el tehát egymást, amint Krisztus is elfogadott titeket Isten dicsőségére.” (Róm 15,7)

1. Metafora az emberi közösségről, mint egy testről

a) *Seneca* – 1993-ban a kanonikus evangéliumok és az újszövetségi idők összefüggésében Krisztus következő kijelentését kutattam: „Ne aggódjatok tehát a holnap miatt” (Mt 6,34). Ekkor találkoztam a sztoikusok gondviselésről alkotott felfogásával, és olvastam el Seneca *De providentia* című munkáját, ugyanis ebben ad választ Lucilius barátjának kérdésére, hogy a jó és igazságos emberek hogyan béküljenek meg a szenvedéssel, és hogyan tekinthetik azt Isten gondviselésének. Ekkor láttam, hogy ennél a pogány filozófusnál milyen csodálatos gondolatok vannak az isteni gondviselésbe vetett bizalomról, de hiányzik belőle a fizikai halál utáni halhatatlanságba vetett hit és életének a Teremtő ajándékaként való

MALAN (ed): *Identity, Ethics and Ethos in the New Testament*, Walter de Gruyter, Berlin 2006 (167–413. old. tizenegy egzegéta dolgozta fel Pál etikáját és leveleit).

⁴ Vö. a. „Stoic universal Humanity and Ethics” fejezetet, Michelle V. LEE: *Paul, the Stoics and the Body of Christ* köntvében, Cambridge University Press, New York 2006, 59–102.

⁵ M. V. LEE: *Op. cit.*, 83–84. olasz fordításban olvastam el Ep. 95 Lucio Anneo SENECA: *Opere morali*, olasz fordítás, RCS Libri, Milano 2007, 356–370.

⁶ Vö. V. GUAZZONI FOÀ: *Storia del pensiero occidentale – Dalle origini alla chiusura della scuola di Atene*, Vol I, Marzorati Editore, Milano 1974, 400–411. P. MONTOVANELLI: „Seneca”, *Enciclopedia filosofica*, 11., Fondazione Centro studi filosofici di Gallarate, Bombiani 2006, 10452–10456.

tisztelete, amely arra ösztönöz, hogy se magunkat se a másikat ne öljük meg.⁷ Mostani munkámon dolgozva ismét elolvastam Seneca említett munkáját és még hozzáolvastam a *De ira*, *De clementia*, *De beneficiis*, valamint a 8, 47, 48, 71, 90, 94, 95 és a 103 *Epistulat* is. Seneca bölcsnek tűnik, aki az olvasott mű és a személyes megtapasztalás alapján arra tanítja az embereket, hogy hogyan győzzék le a szenvedélyeket és gyakorolják az erényeket, hogy ezáltal hosszú életre boldogok legyenek. Etikája tehát elsődlegesen individuális, de semmiképpen sem önző. Seneca tudatában van annak, hogy az ember családi, társadalmi és emberi közösségben él, tehát nem lehet csak önmaga számára boldog. Reflexiói az emberi közösségről, mint egy testről, ahol a testrészek egymástól függnék, és nagyban hozzájárulnak a közös jóhoz, erőteljesen megjelennek a *De clementia* c. munkájában, amelyet 55 körül írt, és a fiatal Neronak szánt. Szerette volna egy irgalmas és szeretett uralkodóvá nevelni őt.⁸

Már az 1,3-ban emlékezteti fiatal tanulóját, hogy az ember „*socialis animal communi bono genitum* – az általános jóért felelős társadalmi lény... Mégis minden ember közül az uralkodónak kell jószágosnak lennie.” A folytatásban kijelenti, hogy az uralkodó „az a kapocs, amely megszilárdítja az államot, az élet lehelete, amelytől ezek függnék, akik önmaguknak teher másoknak zsákmány lennének, ha megszűnne a császárság nagy elméje (*mens*)... Mert, ha a bölcs emberek magánügyeik elé helyezik a közügyeket, akkor látszik, hogy az uralkodónak hatalomra van szüksége, az államnak pedig főre” (I,4). Az uralkodó államának lelke, az állam pedig az ő teste, így ő önmaga felé akkor könyörületes, amikor kimutatja jószágát a polgárok felé (*Tibi enim parcis, cum videris alteri parcere* – I,5). Tévesen járna el az az uralkodó, aki azt hinné, hogy államában ő van egyedül biztonságban és senki más, mivel a biztonságot biztonság garantálásával lehet csak megszilárdítani (*securitas securitate mutua paciscenda est* – I,19). Az irgalmasság nyílt gyakorlásával építi az uralkodó saját biztonságát, mert a polgárok szeretete meg nem erősíthető biztosíték. Az uralkodó állandó jótevésével bizonyítja, hogy az állam nem az övé, hanem ő van az államért.

A II,2-ben Seneca kijelenti az ifjú császárnak, abban a reményben, hogy szívének irgalmassága elterjed az egész császárságban: „A test egészsége a fejből ered; belőle élnek a többi részek, mozdulnak és elhalnak, attól függően, hogy él vagy hal a lelkük. Lesznek majd polgárok és barátai, akik méltók lesznek erre a jóra, és az egész világon eluralkodik majd az valódi erényesség (*recti mores*).

⁷ Vö. „Ne aggódjatok a holnap miatt (Mt 6,24)” fejezet *Krisztus paradox kijelentései* c. könyvemben (*Isusove paradoksalne izreke*), Vrhbosanska visoka teološka škola, Sarajevo 1994, 192–147.

⁸ Vö. *Seneca in Ten Volumes, I – Moral Essays with an English Translation by John W. Basore*, William Heinemann Ltd, London 1970, VII–XIV.

Visszatarthatod majd kezed (a büntetéstől).” Amit a jó és irgalmas emberek tesznek, azt az uralkodó örömmel és készségesen kell, hogy tegye: a szomorúak könnyét letörölni és nem növelni, a hajótörötteket segíteni, szállást biztosítani az üldözötteknek, segíteni a rászorulókat, nem megalázni azokat, akiknek segítséget nyújt és nem tartózkodni a velük való kapcsolattól, hanem adni a közösből mint ember az embernek (ut homo homini ex communi dabit); az anyai könynyekkel megkíméltetik a fiak élete, parancsolni fogják, hogy a rabok bilincset szedjék le, elrendelik a gladiátorok felszabadítását, eltemetik majd a bűnözők holttestét, de mindezt nyugodtan teszik majd, kellő önfegyelemmel (II,6). Seneca ezen gondolatai bennünket keresztényeket Mt 25,31–46-ra emlékeztetnek, ahol Jézus kijelenti, hogy a végső időkben tetteink szerint fognak megítélni bennünket.

A *De clementia* angol kiadása a Papirus-ból való szemelvényekkel fejeződik be, melyet Tours-i Hildebert őrzött meg: „A jó uralkodó legyőzi önmagát, szolgálja népét, nem veti meg senki véré; ha ez ellenség vére, akkor mégis olyané, aki barátta válhat; ha bűnöző vére, akkor is ember vére (nocentis est, sed hominis). Mindegy kinek a vére, egy jó uralkodó annak kiontását gonosztettnek tartja, mert ő azt nem adhatja (az életet). Ezért iszonyodik a vérontástól (Ideo quotiens funditur, confunditur).”

A *De beneficiis* mű hét könyvből áll, Seneca folytatásokban írta 54 (Claudius halála) és 65 (saját halála) között.⁹ Ebben az időben Rómában a jótékonyosság és a hála társadalmi erénynek számított. Az I,11-ben a jótékonyosság következő sorrendjét ajánlja: először, ami szükséges, utána, ami hasznos, ezt követően pedig, ami kellemes. „Senki sem annyira ostoba, hogy harcukat éppen befejezett gladiátorokat azonnal harcba küldjön, vagy nyári ruhát ajándékozzon télidőben, vagy télt nyárban. Meg kell őrizni a szociális érzékenységet jótetteink kimutatásakor is” (Sit in beneficio sensus communis – I,12). Jótéteményeinket úgy kell kimutatni, ahogyan szeretnénk viszont kapni: örömmel, készséggel és habozás nélkül (Sic demus quomodo vellemus accipere: ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione – II,1). Sem nem vagyok arrogáns, sem nem kérkedem tetteikkel és szavakkal (II,11). Mindenképp figyelembe veszi a kölcsönösséget, ami szerint nem tehetünk olyat, amit önmagunk számára szégyellnénk kérni (Nullum beneficium dabo, quod turpiter peterem – II, 15). Amikor valaki valami jót kap, mindig többet nyer, mint amire szüksége van (III,35). Az apa, akinek fia megmentette életét, többet kapott, mint amit adott. A gyermekek szülő iránti odaadása (pietas), annál értékeesebb lesz, minél jobban igyekeznek többet adni a kapottnál (III,36–37). A *De clementia* IV elején a sztoikus teodicea valamilyen

⁹ Vö. „Introduction”, *Seneca III – Moral Essays with an English Translation by John W. Basore*, William Heinemann, London 1975, VII–VIII.

formája megtalálható. Seneca szerint az igazi erényekkel rendelkező személyeket nem vonzza a nyereségvágy, sem pedig a veszteség okozta veszély. „Minden akadályon átgázolva elébe kell menni (*Calcatis ad illum utilitatibus eundum est* – IV,1). A sztoikus Seneca kigúnyolja az epikureusokat, akik vendégségekben filozofálgatnak és állítják, hogy az erény csak az élvezet szolgálója (*virtus voluptatum ministra est*). Szerinte a boldog élet erény nélkül nem létezhet (*sine virtute nego beatam vitam posse constare*). „Ha csak önös érdekünk sarkall mások megsegítésére, akkor azoknak, akiknek nincs szükségük mások segítségére, ám azt legjobban ki tudnák mutatni – mint pl. a gazdagok, tehetősek és királyok – nem is lenne kötelességük azt megtenni... Aki nem azon gondolkodik, hogy hol tudna a legjobban segíteni, hanem a haszonszerzésen, az nem jótévő, hanem a pénz kölcsönzője... Ha csak a haszon az adományozás egyetlen motivációja, és ha Isten is csak hasznót várna tőlünk, akkor Istennek sem lenne oka nagylelkűsége kimutatására... Ennyire kicsi lenne az a dolog, amivel születésünkkel megajándékoztak? És ha későbbi életünkben nem egyenlő mértékben vagyunk boldogok, ilyen kevés csak, amit a természet (*natura*) önmagából adott? Azt mondd: „Isten nem ad jót!” Akkor honnan van mindaz, ami a tiéd, amit adsz, amivel megrövidíted magad, amit felhalmozol, amit ellopsz? Honnan van az a megszámlálhatatlan dolog, aminek örülnek szemeid, füleid, értelmed? Honnan ered a bőség? Nem csak amiatt aggódunk, ami szükséges, hanem szeretve vagyunk az elkényeztetésig” (IV,3–5). A folytatásban felsorolja a természeti kincseket, amelyeket Isten mindenkinek ad, az ő számára a természet Isten más megnevezése, mert „az isteni értelem áthatja a világúrt és a világ minden részét”. Seneca meggyőződése, hogy bennünk elültetett minden korszak magja és minden művészet. Isten csak a mélységünkből előhúzza a különböző képességeinket. „Mondod: Nekem mindent a természet adott (*natura*). Nem veszed észre, hogy amikor ezt mondd, akkor csak egy új nevet adsz Istennek? Mi más lenne a természet, mint Isten és az isteni értelem, amely áthatja a világmindenséget.” (IV,6–7). Itt Seneca szemmel láthatóan panteisztikus sztoikus beállítottságú, és Pál biztosan ellent mondott volna neki az ő bibliai személyes Istenbe vetett hitével, aki az eget, a földet és az embereket alkotta. Seneca számára a *Natura*, *Fatum*, *Fortuna* „*eiusdem dei nomina varie utentis sua potestate* – ugyanannak az istennek a neve, aki különböző módon szolgál hatalmával” (IV,8).

Seneca tanítása szerint a szükséglet szenvedőknek való segítségnyújtás veszélyeivel is számolni kell. Ki az, aki saját testi épségét veszélyeztetné azért, hogy kimentsen egy embert a rablók gyűrűjéből? Aki az elítéltet védi, ki van téve a tehetősek üldözésének. Aki megmenti a száműzöttet, maga is azzá válhat. Ha feltesszük a kérdést, hogy mi a hasznunk a jótékonyaságból, akkor a válasz a következő: „Nyugodt lelkiismeret (*bona conscientia*). Amint az égnek kötelessége,

hogy a fennálló rendet mozgassa, a Napnak, hogy felkeljen és lenyugodjon, és mindezt jutalom nélkül tegye, az embernek is kötelessége a jót tenni" (*beneficium dare* IV, 12). Ez a munka a jótétemények kifejezésével ér véget azok felé is, aki hálátlanok: „Aki hálátlan, az nem nekem ártott, hanem önmagának, mert amíg adtam, átéltem a jótékonyság örömét. A tapasztalat az adakozásban nem lassúvá tesz, hanem figyelmessé a kiválasztásban. Amit egyiknél elveszítettem, azt a másiknál megnyerem. Másodszor is kimutatom jótékonyságomat feléjük, mint a jó földműves, aki a terméketlen talajt ismételten megmunkálja és trágyázza. Az ilyen jótékonyságom csak számomra vész el, de ő elveszett az emberiség számára (perit mihi, *beneficium, ipse hominibus*). Nem az a nagylelkűség, hogy kimutatom jótékonyságomat, hanem amikor veszítek és továbbra is adok (VII, 32).

Seneca *De ira* című műve három „könyvből” áll. Az elsőben szól a harag megnyilvánulásairól, ártalmasságáról és különböző definícióiról; a másodikban a harag forrásáról, tulajdonságáról és a harag elleni gyógyszerrel; a harmadikban a saját haragunktól való szabadulásról és mások haragjának lecsendesítéséről.¹⁰ A II,12-ben azt mondja, hogy semmi sem nehéz ott, ahol az értelem türelmet diktál. Amíg az állatoknál az ösztön szolgál az értelem helyett, addig az embernél az értelem uralkodik az ösztön helyett (II, 16). Seneca kijelenti, hogy a kötelesség mindig túlmutat a jogszabályokon: „Amennyi odaadást, emberiséget, bőkezűséget, igazságot, hűséget kér mindez, az már az írott törvényen kívül van!” (II, 28). Az államban a polgárok egymás közti viszonya, összehasonlítható a test tagjainak viszonyával: „A gonoszság árt a hazának, ugyanakkor a lakosoknak is, mert a haza részei, amennyiben tiszteljük az egészet, a részeket szentnek kell tekinteni. Így a gonoszság árt az embernek, mert a polgártársad városszerte (az egészen belül). Mi van, ha a kezek ártani akarnak a lábaknak, vagy a szem a kezeknek? Ahogyan a test részei összhangban vannak, mert mindannyiuk érdeke, hogy egyenként is védve legyenek, ugyanúgy a társadalom (*homines*) kell, hogy védje az egyéneket (*singuli*), mert egységre születtek (*coetus*), de a társadalom (*societas*) sem lehet egészséges, a részek figyelmessége és szeretete nélkül” (II, 31). Filozófusunk a harmadik könyv elején leszögezi, hogy a harag az apának szomorúságot hoz, a férjnek válást, az állami tisztviselőknek gyűlöletet, a jelölteknek a választásokon veszítést, a tehetősek haragja pedig háborúba taszítja a polgárokat: „A harag megváltoztatja az emberi természetet, mert a természet szeretetből fakad, a harag pedig a gyűlöletből, a termé-

¹⁰ Seneca – *Moral Essays I, with an English Translation by John W. Basore*, William Heinemann Ltd, London 1970, 106–355. latin–angol szövegét használom. Ugyancsak használom a szerb fordítást: *Seneka – A haragról*, fordította Nada Todorović (Reč i Misao 24), I. R. O. Rad, Beograd 1983. Ebben a kidásban a 107–110. oldalhoz Dr. Miloš Đurić: „L. Anej Seneka” címen fűzött tanulmányt.

szet mások hasznát keresi, a harag pedig másoknak ártani akar” (III, 5). Az élet rövidségének következménye a kényszer, hogy jót tegyünk magunknak és másoknak. „Amíg lehelet van bennünk, amíg emberek között élünk, ápoljuk az emberséget (colamus humanitatem); senkibe ne tápláljunk félelmet, ne jelentünk senki számára veszélyt, lépünk át az ártalmakon, sértéseken, gyalázásokon és maró gúnyolódáson; bátran viseljük el az élet megpróbáltatásait. Amíg nézelődünk, visszatekintünk, már itt is van a halál” (III, 43).

Az *Ep 48,2*-ben Seneca nagyszerű gondolatokat hoz az emberi lény társadalmi dimenziójáról: Senki sem élhet boldogan, ha önző és mindent csak a saját hasznára hajt. Ha önmagadnak akarsz élni, élj a felebarátodnak (*Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*). Ez a szociális érzékenység kapcsolja össze az embereket, igazolja az alaptörvényt, amely mindenkire egyaránt érvényes, ha helyesen van értelmezve, nagyban elősegíti a szűk társadalmi fejlődést, amiről már beszéltem neked: a barátságot. Aki azt érzi, hogy sok közös van benne az emberekkel, annak mindene közös lesz a barátjával.” Ebben a levelében Seneca vitát nyit a társadalmi életről és a hamis szillogizmusról.¹¹ A folytatásban kijelenti, hogy minden ember meghívást kapott a szerencsétlenül jártak megsegítésére, legyenek azok hajótöröttek, rabok, betegek vagy szegények. A kezüket nyújtók számára bölcsen kell meghatározni mi a szükséges és mi a fölösleges számukra. Az *Ep 95*-ben arra tanít, hogy a filozófia általános szabályai szükségesek a boldog élethez. Ebben az összefüggésben kitér arra, hogy természetünk a kölcsönös szeretetből ered és szociálissá tesz bennünket, majd folytatja: „Ő meghatározza mi a méltányos és mi az igazságos, mert elvei alapján szánalmasabb a sértő a megsértettnél. Parancsai szerint a kezeknek mindig készen kell lenni a jótettre. Állandóan legyen szívünkben és ajkainkon az a hangsúlyos idézet „Ember vagyok és semmi emberi nem idegen tőlem”¹² Mivel születésünktől egyek vagyunk, legyen bennünk a jó is közös. Társadalmunk nagyban hasonlít a kőből épült boltívhez, amely összeomlana, ha a kövek nem kapcsolódnának egymásba, és nem tartanák a boltívet.”¹³

¹¹ Az olasz fordító a következő címet adta neki: „I doveri della vita sociale e falsi sillogismi”, *Seneca – Opere morali*, 159–161.

¹² „Homo sum, humani nihil a me alienum puto” – Terencius kijelentése (Publius Terentius Afer, Kr. e. 190–159)

¹³ Forrás: „Habeamus in communione; nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura, nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur” – A latin szöveghez a következő betűzést használok: *Seneca, Ad Lucilium epistulae morales III*, With an English Translation by Richard M. Gummere, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1962, 90.

b) Pál – diaszpórában élő, egyistenhívő zsidó volt. Hite az Istenre, mint Teremtőre irányult, akinek az emberek tetteikkel felelőséggel tartoznak. Tanítása szerinte az Ószövetség alapvető erkölcsi kategóriája az Istennel és a hívő közösséggel kötött szövetség, az Újszövetségben pedig a morális élet központja Krisztus példája.¹⁴ A keresztség által Krisztusba kapcsolódunk be, hogy már most azt az új életet élhessük, amit a feltámadt Úr ajándékoz nekünk.¹⁵ Az 1Tesszaloniki levél központi morális témája, az élő Isten felé fordulás és a keresztség után ennek mind tökéletesebb elmélyítése a halott idolkok helyett. Az apostol megdicséri a címzetteket, hogy gyakorolják a felebaráti szeretetet (*philadelphia*), mert Istentől tanulta a zsidó és görög, a rabszolga és szabad egymás szeretetét. Kéri őket, hogy békében éljenek, saját kezükkel dolgozzanak, és becsületesen éljenek, ugyanis a „kívülállókból” ez vált ki tiszteletet (1Tessz 4,9–12).¹⁶ A levél záró részében a pogányságból megtért keresztényeket arra buzdítja, hogy mindenki felé legyenek nagylelkűek, hogy senki se fizessen rosszal a rosszért, törekedjenek mindig jót tenni egymással és mindenkivel (1Tessz 5,15).

A keresztség által Krisztusban egy testté vált keresztények metaforája nagyon erőteljesen jelenik meg a Galata levélben (Gal 3,26–29). A valamikor ellentétben álló zsidó és görög, rabszolga és szabad, férfi és nő a keresztény hit által *heis en Christo Jéso* – egy Jézus Krisztusban. A keresztény közösségben lévő élet követelménye a hitben cselekvő szeretet, a krisztusi szeretetparancs teljesítése a felebarát felé, a test kívánságainak kerülése és a Lélek cselekedeteire való nyitottság (Gal 5,5.14.16–24). Pál a test cselekedeteiről és a Lélek gyümölcseiről szóló leírásában szociológiai megfontolást fejt ki. Tizenöt hibát, amit a hívőknek kerülni kell és kilenc követendő erényt sorol fel.¹⁷ Ezek a hibák és erények többségében a másik ember felé való viszonyunkra irányulnak, és felelősek a sza-

¹⁴ Ld. Pontifical Biblical Commission: *The Bible and Morality. Biblical Roots of Christian Conduct*, Libreria editrice vaticana 2008. Ezen dokumentum szerint a „kinyilatkoztatott erkölcs” az Isten nyújtotta szövetségen nyugszik, majd Krisztus Urunk szavain.

¹⁵ A Pápai Biblikus Bizottság *The Bible and Morality – Biblical Roots of Christian Codunct* c. dokumentuma 2008. május 11., 86–87. pontja szerint Pál erkölcsi tanítása az Istennel való együtt élésre összpontosul, majd ebben az értelemben a Isten uralmának megvalósulása köré.

¹⁶ Ld. U. SCHNELLE: „Die Ethik des 1. Thessalonicherbriefes” és G. P. CARRAS: „Jewish Ethics and Gentile Converts: Remarks on 1 Thess 4,3–8”, in R. F.: COLLINS (ed.): *The Thessalonian Correspondence*, Leuven University Press 1990, 295–305; 306–315.

¹⁷ Ld. W. Bo RUSSELL, III: *The Flesh/Spirit Conflict in Galatians*, University Press of America, Lanham, Maryland 1997, 159–167.

badtság megvalósításában.¹⁸ „Amíg tehát időnk van, tegyünk jót mindenkivel, főképpen hittestvéreinkkel” (Gal 6,10).

Az 1. Korintusi levél igen előkelő helyet foglal el a pasztorális iratok között azon állítása miatt, hogy a keresztények egy test Krisztusban a Szentlélek erejével, aki egybegyűjti és egyesíti őket az Egyházban.¹⁹ Y. S. Kim elemzi etikai szempontból azokat a leveleket, ahol a Krisztusban, mint egy testben való élet-ről beszél Pál apostol. Említsünk meg pár fontosabb szöveget. Miután Pál levele elején hálát ad a korinthusi hívek Istentől kapott hitbeli és ismeretbeli adományaiért (1,4–9), kifejezi elégedetlenségét a hívek pártokra való szakadása miatt, miközben kéri, hogy legyenek egyek ugyanabban a felfogásban. Emlékezteti őket arra, hogy nem őt feszítették keresztre, és nem is az ő nevében keresztelkedtek meg (1,10–16). Ő a megfeszített Krisztust hirdeti, aki a zsidóknak botrány, a pogányoknak meg balgaság, de a meghívottaknak, akár zsidók, akár pogányok Isten ereje és bölcsessége (1,17–31). Ő és Apolló Isten munkatársai, a megkeresztelték pedig Isten szántóföldje, Isten épülete, Isten temploma és Isten Lelkének lakóhelye (2,5–17). A korinthusiak a keresztség által „megtisztultak, szentek lettek és megigazultak Urunk Jézus Krisztus nevében, Istenünk Lelke által” (6,11). A liturgiában való részvétel által, a „a kehely megáldásában” és a „kenyértörésben” a keresztények kinyilvánítják és építik Krisztussal és egymás között az egységet: „Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindannyian egy kenyérből részesülünk” (10,16–17). Itt a *sóma* szó két jelentéssel bír: a megfeszített és feltámadt Krisztus teste és az Egyház teste. Jelenti ez azt, hogy az Egyház nem *hasonló* valamilyen közösségi testhez, hanem *valóságban* egy test Krisztusban, és ez egy konkrét egysége a keresztényeknek, akik az előljáró vezetésével összegyűlnek az eucharisztia megünneplésére, mint Krisztus halálára és feltámadására való emlékezésre. Az apostol sajnálatát fejezi ki, hogy Krisztus halálára és feltámadására való emlékezéskor sok a visszaélés, mivel a közösség gazdag tagjai korábban érkeznek és elfogyasztják a testvéri lakomára készített ételeket, és így „egyesek éheznek, míg mások dőzsölnek” (11,12). Nyomatékosan emlékezteti a korinthusiakat, akik elfogadták Krisztust uruknak és Megváltójuknak: „Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztséggel: akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok. Mindannyiunkat egy Lélek itatott át. Mert a test nem egyetlen tagból

¹⁸ Vö. M. ZOVKIĆ: „Grieh prema Pavlu kao otuđenje od Boga i ljudi” („A bűn Pál szerint elidegenedés Istentől és az emberektől”) fejezet a következő könyvben: *Poslušitelj Krista Isusa među poganima*. Egzegetsko-teološke studije o Pavlu, Sarajevo 2008, 399–420.

¹⁹ Ld. Yung Suk KIM: *Christ's Body in Corinth. The Politics of a Metaphor*, Fortress Press, Minneapolis 2008. Michelle V. LEE: *Paul, the Stoics and the Body*, Cambridge University Press, New York 2008, 77–83., elemzi Seneca erkölcsi elveit, amelyeket a 94. és a 95. Ep sűrítve tartalmaz.

áll, hanem sokból" (12,13–14). A fejezet folytatásában Pál kijelenti, hogy a különböző adottságokkal és képességekkel rendelkező keresztények egymás segítésére kell, legyenek, amint a test egészsége is a különböző testrészek egészségétől függ. A 13. fejezetben a szeretetről (*agapé*), mint az emberi és keresztény közösség legfontosabb erényéről beszél, a 14. fejezetben pedig a karizmák konkrét alkalmazását fejti ki az Egyház testének kiépítésében. Az Egyház testében minden kereszténynek megvan a maga helye és szerepe, senki sem önálló. Az Egyházban a keresztény akkor van igazi helyén, ha érzi feladata fontosságát a közösségben, azaz életét és munkáját az *egész* szolgálatába állítja.²⁰

Pál idejében Korinthusban még állt Aszklépiosz szentélye, ahova a beteg zarándokok agyagból kiégetett beteg testrészeik mását helyezték el fogadalomból. A szentély mellett volt egy fürdő, amely mellett Pál is gyakran el kellett menjen ott tartózkodása alatt. „Látva ezeket az ajándékokat, tudván azt, hogy a filozófusok szívesen hasonlították össze a világmindenséget az emberi testtel, ez hathatott rá az Egyházzal, mint testről alkotott kép megformázásában, ami az 1Kor 12-ben jut kifejezésre. Amikor ezt a metaforát használja, egyedül itt beszél kezekről, lábakról, szemekről, külső testrészekről, amikor azt állítja, hogy nemcsak az Egyház tagjainak van szerepe, hanem mindenkinek megvan a saját feladata, ami nélkül a testnek, mint egységnek a működése akadályozott lenne (tudni kell azt, hogy ez a levél kifejezetten a Korinthusiaknak íródott)”.²¹ Mivel a szövegkörnyezetben a *sóma Christou* birtokos szerkezet nem szerepel, D. J. Williams arra következtetésre jut, hogy az Egyház olyan test, amely Krisztushoz tartozik, ő irányítja, ugyanakkor egy összetartozó közösség, amely Krisztus testének megjelenítése, az Ő szava, keze, lába. Yung Suk Kim az 1Korinthusi levelet napjaink pluralisztikus összefüggésében szemléli, és az Egyház mint test metaforában felhívást lát az Egyházban és a világban való különbözőségek tisztelésére. Itt Pál multikultúráját látja, mivel az Isten az embereket a világba való tevékenységre hívja, amelyben békében élhetünk. Tudatában vagyunk különbözőségünknek és közös érdekeinknek, és nem vethetjük alá magunkat sem egyéni, sem reális szükségleteinknek. A különbözőség etikája a közösségi életből és az egymásról való gondoskodásból fakad. Pál felvázolja a különbözőségünkben való együttélést mint mindenekelőtt önmagunk kritikus szemlélése mellett szolidaritás vállalása környezetünkért és másokért.²²

²⁰ Ld. J. KREMER: *Der Erste Brief an die Korinther*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997, 268–279. R. F. COLLINS: *First Corinthians*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1999, 458–461 összehasonlítja Pál és a sztroikusok testről alkotott metaforáját és Senekát idézi: *De ira* II, 31, 7.

²¹ D. J. WILLIAMS: *Paul's Metaphors*, 89.

²² Y. S. KIM: *Op. cit.*, 97–102.

Pál a Rómaiaknak írt levélben azt tanítja, hogy minden ember megfelel tetteiért Isten előtt a végső időkben, pogányok és zsidók egyaránt, és Isten elítéli azokat, akik rosszat tettek és békével jutalmazza azokat, akik jót tettek (Róm 2,1–11). Ezzel a levél olvasói figyelmét ráirányítja arra, hogy minden ember bűnös és megigazulást kell nyerniük Krisztusba vetett hitükről (3,21–31). A keresztényektől Isten akaratának keresését kéri, azt, ami Isten előtt kedves és tökéletes (12,2). Ennek fényében ismét a testről alkotott metaforát alkalmazza, ahol a keresztények egymás testrészei: „Mert ahogy egy testben több tagunk van, s minden tagnak más a szerepe, sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként azonban tagjai vagyunk egymásnak, s a nekünk juttatott kegyelem szerint adományaink is különböznek... Testvéri szeretetben legyetek gyöngédek egymáshoz (*philadelphia*²³). A tiszteletadásban előzzétek meg egymást... Azokkal, akik örülnek, örüljete, és a sírókkal sírjatok!” (12,3–15). Ez a rész az alázatosságra való felhívással kezdődik, mert Isten tiszteletét a vallási és társadalmi életben való felelősségteljes étellel tarthatjuk fenn. A karizmatikusoktól kéri az apostol, hogy adottságaikat mindannyiunk javára használják fel.²⁴ A 9. versben a tettetés nélküli szeretetre hívja fel a római keresztények figyelmét, és ezt mindenek előtt a rossztól való félelemben és a jóban való helytállásban látja. Ezt követi a 10–13. vers tíz felszólítása a felelősségteljes egyházi életre, és a 14–21-ben kifejti a pogány felebarát felé tanúsított viselkedést, azt, hogy minden ember felé Isten jóságát fenntartsák, és a végső ítéletet bízzák Istenre. Az egzegéták szerint itt a meglévő hagyományra támaszkodott, amely Krisztus lelkesítő példájában nyilvánul meg. Pálnak számolni kellett az államról, mint egy testről szóló sztoikus tanítással, ahol az uralkodó és az alattvalók egymástól függnék. Az ilyen jellegű gondolatok a római keresztények között teljes mértékben elterjedtek voltak és Pál mindezt az egy Istenbe vetett hit fényénél beépítette etikai tanításába.

Az Efezusiaknak írt levél szerint az Egyház a megdicsőült Krisztus teste, „aki mindent mindenben betölt” (Ef 1,22–23). A zsidóságból és pogányságból megkeresztelteknek szabad útjuk van a Lélek által az Atyához, és ezáltal „a szentek Isten polgártársai és háznépe”. Az Egyház épület, amely Isten szent templomává növekszik (2,14–22). A megkereszteltek karizmákkal és szolgálatokkal megajándékozva, szeretetben alkotják Krisztus testét (4,7–15). Az 5,21-től a 6,9-ig a szent író az Egyházról, mint Krisztus testéről alkotott képet a vallási és emberi kapcsolatokra alkalmazza: a férj és feleség, a szülők és gyermekek, majd

²³ A görög *adelphos* jelentése fivér, az *adelphé* jelentése nővér. Ezért a *philadelphia* jelentése testvéri és nővéri szeretet.

²⁴ Vö. Róm 12,1–21 kommentárjával, J. A. FITZMYER: *Romans* (AB 33), Doubleday, New York 1993, 637–661. Vö. J. Sánchez BOSCH: „Le Corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains”, in L. De LORENZI (ed.): *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12–13)*, Abbaye de S. Paul h. l. M, Rome 1979, 51–83.

a gazdák és szolgák viszonyára. Még ha a mai olvasó érzi is, hogy az író a keresztények pogány társadalomba való beilleszkedése miatt erőteljesen támaszkodik a társadalomba fennálló rendről szóló sztoikus tanításra, gyakran elkerüli figyelmét a bevezető fejezet: „Engedelmeskedjete egymásnak Krisztus iránt való tiszteletből” (5,21). Az egymás iránti engedelmisség magába foglalja a Lélek ösztönzése felé történő alázatosságot és nyitottságot. Az *en phobó Cristou* kifejezést érthetjük, mint „Félelem Krisztus előtt” vagy, mint „Krisztus iránti tisztelet”. Ez az ószövetségi istenfélelem felfogását, ami az Isten iránti alázatosságot és tiszteletet feltételezi. „Mivel ezt a szót a Krisztus iránti szeretet összefüggésében használja az író, amelyet nagy részletességgel értelmez ebben a levélben, legjobb, ha a félelem vagy tisztelet revelációjaként értelmezzük. A „félelem” ilyen felfogása a híveket egymás iránti alázatosságra sarkallja a testen belül. Az egymás iránti, Krisztus félelmében megvalósuló alázatosság, engedelmisség gyakorlati oldalát nem szabad leszűkíteni az egyházon belüli tevékenységekre, hanem a mindennapi életben, a munkahelyen, otthon, két vagy több hívó társadalmi gyülekezetében is alkalmazni kell. Még ha az 5,18-cal kezdődő rész a Lélekben eltelt hívók végleges megjelölését mutatja is be, ez az egész további fejezet alátámasztására szolgál. Ez a gondolat az 5,22–6,9 részben csúcsosodik ki. Ez a döntő szakasz, mivel minden hívó alázatossága a Lélekben való betöltöttségétől függ.”²⁵ Mindenek előtt az egymás iránti alázatosság, engedelmisség Krisztus tiszteletéből adódóan az ún. „házi szabályok” betartásával kezdődik (*Household Code, Haustafel*), amelyek már megtalálhatók a Kol 3,18–4,1; 1Pét 2,18–3; 1Tim 2,8–15; 6,1–10 és Tit 2,1–10-ben is. Ezen előírások tolmácsolása az ezegézis történetében nagyban függött a társadalom adta helyzettől és a címzettektől. Napjaink ezegétái arra hívják fel a figyelmet, hogy a férfiak, szülők és uralkodók hatalma nem lehet zsarnoki. Azok a férfiak, akik Krisztushoz hasonlóan szeretnek, és áldozatot hoznak, elvárhatják feleségük és gyermekeik engedelmisségét (Ef 5,25–27.28). A szülők nem haragudhatnak gyermekeikre (6,4), a gazdáknak pedig tudatában kell lenniük, hogy fölöttük és rabszolgáik fölött elsődlegesen Isten uralkodik (6,9).

A testről alkotott metaforában az 1Kor-ra és Senecára hagyatkozva Michelle Lee az „elvekben” és a „parancsolatokban” látja a hasonlóságot. Az elvek arra utalnak, hogy a világ egy, a parancsolatok pedig szociális viselkedésre ösztönöznek. „Igyekeztem bemutatni, hogy Pál a sztoikus hatás alatt hogyan értelmezte a korinthusi közösséget, mint egy egységes testet, azzal, hogy testrészei egy új emberiség részei. Ám nem csak a tartalomra, de a módszerre is figyelniünk kell. Pál szeretné a korinthusi gyülekezetet megtanítani arra, hogy komolyan vegyék együttműködő azonosságukat Krisztusban. Viselkedésük nem külső megváltoz-

²⁵ H. W. HOEHNER: *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2003, 719–720. A teljes 5,15–6,9 fejezet címe „Walk in the Wisdom”.

tatását kéri, hanem önmagukról és másokról alkotott gondolkodásmódjukat. Pál hiszi, hogy megérthetik az emberiséghez való testrészekként való kapcsolódásukat, és ezáltal igazi közösségként viselkedhetnek. Ha ezt megértik, akkor egymást szerető közösség lehetnek, és ez így az a mag, amely megmutatja, hogy a megfeszített Krisztus követői.”²⁶

2. A rabszolgák is emberek

Seneca és Pál abban a korban élt, amikor a rabszolgatartás elterjedt és törvényes társadalmi jelenség volt. Rabszolgáknak számítottak azok, akiknek édesanyja rab volt; akik háborúban fogságba estek, de a győztesek életüket megkímélve saját házaikba hasznos munkásokká tették őket; valamint azok, akik családi vagy saját adósságukat nem tudták kifizetni. Seneca és Pál megkülönbözteti a lelki rabszolgaságot, ahová a szenvedélyek rabságában élők tartoznak, a társadalmi rabszolgaságtól, ami szükséges rossz. Mindkettő arra ösztönzi az embereket, hogy szabaduljanak meg szenvedélyeiktől, másrészt pedig, hogy emberi módon bánjanak a társadalomban a rabszolgákkal.

a) *Seneca* – A *De beneficiis* III, 18–22 részében a filozófus felteszi a kérdést, lehet-e rabszolga jótékony (nagylelkű) gazdájával szemben, hiszen teljes mértékben tőle függ. Pozitív felelet ad: „Aki tagadja, hogy a rabszolga néha kifejezheti ura felé nagylelkűségét, az nem ismeri az emberi jogokat (*ignarus est juris humani*), mert a jótékonytságot (nagylelkűséget) gyakorlónak nem a helyzete, hanem a szándéka a fontos. Az erény (*virtus*) senki előtt nem zárja be ajtaját; mindenki előtt nyitva áll, mindenkit beenged, mindenkit hív, a szabadnak születetteket, a szabadelvtűeket, a rabszolgákat, királyokat, üldözötteket; választását nem a családi helyzet vagy az adó fizetése határozza meg – megelégszik a mezítelen emberi lénnel... Ha a rabszolgától a társadalomban betöltött szerecsétlen helyzete, vagy a meg nem érdemelt büntetéstől való félelme venné el a jogot, hogy jót tegyen, akkor ugyanez az akadály állna fenn a királyi alattvaló vagy a katonatiszt esetében is, hiszen ők a hatalom gyakorlói különböző területeken. Ugyanakkor tudjuk, hogy az alattvalók ajándékokat adnak királyuknak és hadvezéreiknek, azaz gazdáiknak. A rabszolga lehet igazságos, erős, nagylelkű, ami azt jelenti, hogy ugyanígy kifejezheti jótékonyágát (nagylelkűségét), mert ez is az erény egyik formája. A rabszolgák tehát gyakorolhatják gazdájuk felé a jótékonytságot (nagylelkűséget), ami gyakran életüket is megmenti... A rabszolga minden nap elkötelezi magát gazdájának, mert követi utasításai során, ápolja betegségében, nagy erőfeszítésekkel műveli meg annak bir-

²⁶ M. LEE: *Paul, the Stoics and the Body of Christ*, 200.

tokát... Azonban a jótékonyosság (nagylelkűség) az, amit valaki megtesz akkor is, ha nem muszáj neki, ám a rabszolga nem rövidítheti meg ezzel szolgáltatását. Erre egyesek azt mondják, hogy ő nem lehet jótékony (nagylelkű), hanem egyszerűen megalázkodik. Ezen körülmények között is kijelentem, hogy ő sok mindenben szabad.” Ezután példákat hoz fel arra, amikor a rabszolgák urukat védelmezik az erőszakosoktól, zsarnokoktól és inkább elviselik a meghurcoltatásokat, mintsem kiadják az ellenségeskedőknek érdekeiket. „Hazudik, aki azt hiszi, hogy a rabszolgaság az egész embert érinti. Az ő jobbik része kivétel (pars melior excepta est). A gazda csak a testtel rendelkezhet, de a lélek (mens) ön-maga ura, tehát olyan szabad és erős, hogy még a test börtöne, amibe bezárva van, sem akadályozhatja meg a saját akaratának szolgálatában, nagy célok felé törekvésében és magasba emelkedésében, hogy a csillagokkal barátkozzon. A sors kiszolgáltatja a testet a gazdának; ezt ő adja és veszi, de a belső részt nem adhatja rabszolgaságba” (III, 20).

A *De clementia*-ban kijelenti, hogy a kegyetlen uralkodók gyilkosságaikkal növelik ellenségeik számát (regia crudelitas auget inimicorum numerum tollendo – I,8). Annak az uralkodónak, akit véd kinyilvánított nagylelkűsége, nem kell testőr, a fegyver pedig, amit hord, ékszerként szolgál számára (I,13). „Hálás dolog a rabok vallatásánál a mértékletesség (servis imperare moderate laus est). Amikor embert vásárolsz, ne arról gondolkodj, hogy hány megvásárolt tudja elviselni szenvedését megbosszulás nélkül, hanem arról gondolkodj, hogy az igazságosság és a jóság elve a fogvatartottaknak és a megvett raboknak egyaránt megbocsátást kíván. Kéri, hogy ne kínozd a szabadon születetteket, a felszabadítottakat és becsületeseket, akik helyzetedtől függnék, mert védelmed alá helyezték magukat és nem rabszolgaságba. A rabszolgáknak megengedett volt valamely istenség szobra alatt védelmet találni, mindamellett, hogy mindez engedélyezve volt, mégis ebben az eljárásban létezik valami, ami az emberi lény számára megtiltja az általános emberi jogokat (commune jus animantium- 1,18)”.

Seneca a *De ira* című munkájában arra ösztönzi a gazdákat, hogy amíg dühöse, ne büntessék a rabokat: „Miért nem menthetem fel saját rabszolgámat a megvesszőzéstől és bilincсібől egy hangos felelet és arcának makacs kifejezése miatt, vagy ha nem fut azonnal hozzám jelzésemre? Ki vagyok én, hogy füleimet semmit sem sértheti? Sokan megbocsátottak ellenségeiknek és éppen én ne bocsássak meg a lustálkodóknak, hanyagoknak és fecsegőknek?” (III, 24). A filozófus ajánlja, hogy ne haragudjunk egyesekre félelem miatt, másokra a tiszteletadás miatt, ismét másokra megvetésből. Ebben a szellemben folytatja: „Kétségtelenül nagy dolgot teszünk, ha egy kis rabot börtönbe zárunk. Mégis minek a sietség, hogy megvesszőzzük, vagy csuklóit törjük? Nem fog hatalmunk eltűnni, ha elodázzuk a büntetést. Várjuk ki az idejét annak, amikor önmagunknak beismerhetjük, hogy haragból cselekednénk. Amikor az elmúlik, látni fog-

juk, hogyan értékeljük az esetet. Különösen tévedünk, ha vesszük a korbácsot, és halálosan büntetjük, ha bilincsbe verjük és becsukjuk, ha éhezettjük olyan viselkedés miatt, ami enyhébb fenyítést érdemelt volna" (III, 31). Amíg Seneca tanácsokat ad a gyűlölettől való megszabadulásra, addig példaként említi az ügyvédi irodában szolgálatot teljesítő ajtónállóra irányuló haragot, vagy a gazdagok háza ajtajában álló rabszolgára, akire a nem hivatottak haragszanak, mert bemenetelüket akadályozza: „Az őr kutyájára haragszol? A kutya ugatását pedig étellel enyhíted. Ettől tartózkodj és kacagi!" (III, 37).

Az *Epistula* 47-ben Lucilius barátja figyelmét a rabszolgáink felé való emberséges viselkedésre hívja fel. Giuseppe Monti, olasz fordító a következő címet adta a levélnek: „A rabok is emberek”.²⁷ A mű elején a filozófus barátját dicséri, mivel az nagyon szívélyesen bánik rabszolgáival és nevet azokon, akik azt állítják, hogy a rabszolgákkal való étkezés lerombolja tekintélyüket. Kigúnyolja azokat, akik kegyetlenek rabszolgáikkal, akik nem engedik őket beszélni a házban, aminek következtében a rabszolgák urukról rosszat beszélnek annak háta mögött, mindaddig, amíg vele és előtte nyíltan nem beszélhetnek. Az ilyen rabszolgatartókról szól a mondás: „Ahány a rabszolgád, annyi az ellenséged”, amit cáfol az állítás: „Ők nem ellenségeink, hanem mi tesszük azzá őket! Nem azokról az embertelen kegyetlenségekről beszélek, amikor kihasználjuk őket, mint embereket, hanem azokról, amikor az állatok szintjére süllyeszttük őket.” Iszonyodik a kiöregedett rabszolgák azon tulajdonosaitól, akik rabszolgáikat kiviszik a piacra tulajdonságaik feltüntetésével, elfeledve az évek során tett szolgálatukat. Seneca arra ösztönzi barátját, hogy: „Lásd be, hogy akit te rabszolgának hívsz, veled azonos tulajdonságú, ugyanarra az égre tekint, lélegzik, él és meghal, mint te! Ahogy te őt szabadnak láthatod, úgy láthat ő téged rabszolgának. A barbárok idejében számtalan nemes származású férfi, aki katonai karrierje által szenátori tisztségre törekedett, a sors folytán lezüllött, míg mások lealacsonyodtak a birkapásztor vagy az őrző szintjére. Most úgy alázd meg a szerencsétlen helyzetben lévő embert, hogy amíg te megalázod őt, magad is hasonló helyzetbe kerülhetsz... Alattvalóddal úgy viselkedj, mint amint szeretnéd, hogy fölöttesed veled bánjon! Amíg azon gondolkodsz, mi a rabszolgáddal szemben megengedett, gondolja arra is, hogy mi megengedett uradnak veled szemben! Erre azt feleled, nincsen urad. Még fiatal vagy, lehetne. Nem emlékszel milyen korban lettek rabszolgák Ekuba, Kres, Darius anyja, Platon, Diogenes? Légy gyöngéd és kedves rabszolgáddal, beszéljess vele, kérd ki véleményét döntésed előtt, hívd asztalodhoz!” Seneca arra emlékeztet, hogy a régi rómaiak a gazdát a család atyjának nevezték (*patrem familiae*), a rabszolgákat pedig „háznépe”-ként (*familiares*), meghatároztak ünnepeket, amikor a rabszol-

²⁷ „Anche gli servi sono uomini”, *Lucio Anneo Seneca, Opere morali*, 155–159.

gákkal étkezett az uruk, ám ez a szokás nem egyetlenegyszer történt meg év közben. A rabszolgákat fontos feladatokkal bízták meg. Javasolja, hogy akik nem a legtekintélyesebb szakmát és feladatot végzik, azokat ne szakmájuk szerint, hanem erkölcsi értékük szerint becsüljük meg: „A foglalkozást az alkalom teremti, de az erkölcsiség önmagunktól függ. Egyeseket azért hívsz asztalodhoz, mivel tisztességesek, míg másokat, hogy azzá váljanak. Ami rajtuk szolgálai társadalmi helyzetük miatt, az kiegyenlítődik a művelt személyekkel való barátkozással. Kedves Lucilius, barátokat ne csak a fórumon és a szenátusban keress! Próbáld ki és győződj meg róla! Esztelen az, aki lovat vesz, és a nyeret nézi vagy a kantárt és nem az állatot, még esztelenebb az az ember, aki az öltözködés vagy a társadalmi helyzet alapján, ami mint köpeny veszi körül és burkolja be a személyt, ítéli meg a másikat. Valaki nekem ezt válaszolja: „Ő folyamatosan rabszolga”. Ám lehet, hogy lélekben szabad... Egyetlen szolgálás sem szégyenletesebb az önkéntestől. Emiatt egyes agyafúrt emberek nem riadnak vissza attól, hogy rabszolgáidnak kedvességet és felsőbbrendűséget mutassanak, ami szerintük nem gőg. Rabszolgáid feléd inkább tisztelettel, mint félelemmel legyenek!” Az uraságok, akiknek rabszolgáik vannak, nem viselkedhetnek kegyetlen uralkodó módján, aki keresik az alkalmat, hogy gonoszat tegyen, állítva, hogy alattvalóik megsértették, és ezzel igazolva az újra elkövetett erőszakos tettét.

b) *Pál* – Már említettük a Gal 3,28-at, ahol Pál a pogányságból megkeresztelteket arra tanítja, hogy akik keresztény hittel Krisztust öltötték magukra, nem lehetnek sem rabok, sem szabadelvűek. Ez elsődlegesen azt jelenti, hogy a kereszténységet, mint az egy Istenbe vetett hitet a rabszolgák és a szabadok is elfogadták. A Krisztushoz és az Egyházhoz való keresztény csatlakozással új teremtmény születik (*kainé ktisis* – Gal 6,15). Megkeresztelt rabszolgák a korintusi közösségben is voltak, ahol az apostol kéri, hogy mindenki tartsa meg azt a földi hivatását és helyzetét, amelyben Istentől való meghívását kapta a hitre: „Aki ugyanis, mint rabszolga kapta hivatását az Úrban, az Úrnak szabadosa. Hasonlóképpen, aki, mint szabad ember kapott hivatást, Krisztus rabszolgája” (1Kor 7,17–24). Ezzel Pál – nem taglalta a politikai rabszolgaság kérdését – a testvéri szeretet elfogadására ösztönöz, ami a keresztény közösségben, mint Krisztus testében jelen kell, legyen.²⁸

A Filemonnak írt levél Pálnak egy nagyon érzékeny dokumentuma a rabszolgaságról. Pál a fogságból kéri Filemont, mint munkatársát, hogy legyen

²⁸ Ld. Fr. LAUB: *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982. 1Kor 7,17–24-hez írt kommentárból A. C. THISELTON: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2000, 544–565.

könyörületes a rabszolgaságból megszökött Onezimusszal. Onezimusz valószínűleg még emlékezett Pál emberségére a nála töltött időkből, de akkor még nem keresztelkedett meg, amint gazdája és annak családja. A megszökött valószínűleg Rómában találkozott Pállal és keresztény szeretett volna lenni. Pál tanította, megkeresztelte és visszaküldi „tulajdonosának”, mint testvért, azzal a kéréssel, hogy legyen könyörületes, és engedje, hogy Pál munkatársa legyen.²⁹

Érzékeny téma a levél középső része, ahol Pál a rabszolgát és annak urát a testvérek szintjére helyezi: „Hiszen talán éppen azért távozott el tőled egy időre, hogy visszakapjad mindörökre. Már nem, mint rabszolgát, hanem, mint valami jobbat: mint szeretett testvért. Ő nekem nagyon is az, de mennyivel inkább neked: test szerint is és az Úrban is. Ha tehát együtt érzel velem, fogadd őt úgy, mint engem magamat” (Fil 15-17). A társadalom előtt Filemon és Onezimusz megmarad gazdának és rabszolgának, de a keresztény közösségben testvérek lettek Jézus Krisztusban, és ez az új kötelék fontosabb a polgáritól. Gnılka itt Seneca *Epistula*-iból idéz (Ep 31,11; 44,1-3; 47,10), ahol minden ember testvéri voltáról szól a filozófus. Ezen kívül Pál még az 1Kor 15,58 és a Fil 4,1 részeiben is szól a „szeretett testvérekről”. Ő egyébként 110 alkalommal nevezi a keresztényeket fivérekné és nővérekné (testvérekné).³⁰ „Az apostol kiemeli, hogy ő már megélte Onezimusz, mint szeretett testvérét. Ezért Filemon már meggyőződhetett arról, hogy ez neki nagy többletet jelent. Onezimusz az ő házához tartozik, az ő családjához. Ezért neki is Onezimusz, mint szeretett testvért kell megélnie, két módon – test szerint és Krisztus szerint. Ennek a formulának mindkét használata tipikus páli kifejezés, de együtt itt találkozunk velük. Rendszerint ellentétet jelöl. Onezimus szeretett testvér a közös hit fényében. Ezt többé aligha lehet cáfolni. Ám ő ugyancsak *en sarki* kell legyen a világ fényében is, a tisztán emberi viszonyokban, a mindennapi élethelyzetekben, 'in the affairs of this world' (Lightfoot). A szolgaság legyőzése Krisztus Lelke által történik, aki a szeretet Lelke”.³¹

²⁹ Vö. R. E. BROWN: *Bevezetés az Újszövetségbe (Uvod u Novi zavjet)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008, 497–506. Ehhez jó kommentár még J. GNILKA „Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum”, 54–81.

³⁰ Már említettük, hogy az Ószövetségben az *adelphoi* fivéreket, az *adelphai* nővéreket jelent (23). Csak egy betű eltérés van. Ezért a megszólításban: „testvér, testvérek” belefoglaltatnak a megkeresztelt nők is. Sajnos a legtöbb ma élő nyelv két különböző főnevet használ különböző gyökkel, így egyes fordítók inkább egy ún. inkluzív nyelvezetet használnak a nők Egyházban és a világban való jelenlétét érzékeltetve.

³¹ J. GNILKA: *Op. cit.*, 52.

3. Az aranszabály vagy a pozitív kölcsönösség elve

„Amit magadnak nem szeretnél, azt másnak se tedd!” vagy pozitív formában: „Úgy bánj az emberekkel, ahogy akarsz, hogy veled bánjanak!”. Pál és Seneca idejében ez az etikai alapelv a zsidóknál, a görögöknél és a rómaiaknál is létezett. Írott formában az Ószövetség és az Újszövetség tartalmazza (Tób 4,15; Mt 7,12 = Lk 6,31), valamint a rabbinikus mondások, zsidó-hellén iratok és a görög-római filozófusok is használják. A 18. századtól aranszabálynak, vagy a pozitív kölcsönösség elvének nevezik. Használja Pál és Seneca is, mindkettő saját világszemléletében.

a) *Seneca* – A *De beneficiis* II,1-ben már említettük Seneca alapelvét: úgy adjunk, ahogy kapni szeretnénk – sic demus quomodo vellemus accipere. Ajánlja, hogy vegyük észre felebarátaink szükségleteit, mielőtt azok kérni kényszerülnek: „Kellemetlen és nehéz kimondani lesütött szemekkel: „Kérem”. Barátodat, vagy akit segítségeddel azzá szeretnél tenni, kíméld meg ettől! Még ha valaki készségesen is adott, de a kérés elhangzása után, jótéteménye már elkésett. Ezért ki kell találnunk a szükséglet szenvedő kérését, és amikor azt felismerjük, meg kell kímélnünk őt a kérés kimondásától. Tudd, hogy az emberek kellemesen emlékeznek azokra a jótéteményekre, amelyek személyes indíttatásra jutnak kifejezésre. Amennyiben még sem sikerül őt megakadályozni a kérés kimondásában, fojtsuk bele, hogy ne sokat tudjon mondani!” (II,2). A III,1-ben hangsúlyozza, hogy a leghálátlanabb az, aki elfeledi, hogy jótéteményben részesült. Mivel a jótéteményeket egy adott formában kapjuk, ám más formában adjuk, így nehéz megállapítani azok azonosságát. Gyakran a legnagyobb jótéteménynek sincsen látható bizonyítéka, mert többségében a két fél csendes lelkiismerete rejtve tartja. A III,22-ben kiemeli, hogy a rabszolgák is tehetnek jót gazdáikkal és kérni, ki lehet annyira nagy, hogy a sors ne kényszerítene a legalacsonyabb rendűtől segítséget kérni. A *De clementia* I,7-ben hangsúlyozza, hogy az uralkodó a polgárokkal olyan kell, hogy legyen, mint amilyennek szeretné, ha az istenek lennének vele. Az irgalmasságot gyakorló uralkodó tud a legjobban védekezni az összeesküvések és a csapdák ellen, mert „a polgárok szeretete bevehetetlen vár” (I,19).

A *De ira*-ban a gyűlöletről való megszabadulásra többek között ez a tanács is áll: „Helyezzük magunkat annak a helyzetébe akit gyűlölünk, mert ezáltal önmagunkban ráébredünk gyűlöletünk igazságtalan voltára, és nem fogunk attól szenvedni, amit megtettünk volna gyűlöletünkben (quae facere vellemus pati nolumus – III, 12). A filozófus kölcsönös tiszteletet ajánl: „Mindannyian meg-

gondolatlanok és megfontolatlanok, elégedetlenek, kötekedők, becsvágyók vagyunk – miért enyhíteném szavakkal e nyilvános fekélyt? – mindannyian rosszindulatúak vagyunk. Mindaz, aki valami máson becsmérel, magán fedezi fel azt. Miért mutogatsz más sápadtságára és más soványságára? Ez járvány. Azért legyünk egymással jószágosak, (placidiores), mivel rosszak vagyunk és a rosszak között élünk. Csak egy dolog nyugtathat meg bennünket: a kölcsönös udvariasság szövetsége (mutuae facilitatis conventio). „Ő nekem már ártott, de én még neki nem.” Ugyanakkor te is valakinek ártottál, vagy ártani fogsz. Ne ezt az órát vagy napot nézd, hanem kérdezd meg lelkiismeretedet, mert ha nem is tettél rosszat, még tehetsz” (III,26). Mint az erkölcsi előrehaladás eszközét, a napi lelkiismeretvizsgálatot ajánlja: „Minden érzékszervünket bűnbánatra kell indítani. Ők természetüknél fogva bűnbánóak, ha nem rontja meg őket az a lélek, melyet naponta elszámolásra kérünk... Hogy milyen álom fog következni önvizsgálatunk után, milyen nyugodt, milyen mély és szabad, az attól függ, hogy a lélek dicsér, vagy elmarasztal, amikor van egy ellenőrünk, aki titkos vizsgáztatója cselekedeteinknek!” (III,36).

Láttuk, hogy az Ep 47-ben dicsérettel illeti barátját, Luciliust, aki emberségesen bánik rabszolgáival. Ebben a levélben nagyon világos megfogalmazást hoz a pozitív kölcsönösség elvéről: „*Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velis vivere* – Alattvalóddal viselkedj úgy, ahogy szeretnéd, hogy felteszed veled viselkedjen!”

b) Pál – leveleinek tanulmányozásából tudjuk, hogy a cím és az üdvözlés után hálát ad Istennek a címzettekért. A hálaadás ilyen formája az 1 Tesszaloniki levélben a leghosszabb (1,2–3,10), mert az apostol hálát adva Istennek és dicséretet mondva a megtérteknek kitartó és példaadó hitükért, el van tőlük ragadtatva, mert tőle és munkatársaitól „Isten ígéjét nem emberi tanításként fogadtátok, hanem – amint valóban az – Isten ígéjeként, amely bennetek, hívőkben munkálkodik.” (2,13). Pál a keresztény erényt összekapcsolja Krisztus második eljöveteleivel, annak reményében, hogy a hívők lesznek az ő öröme és koronája Jézus Krisztus eljövetelekor (2,19). Isten ítélete előtt, ami biztosan eljön, minden hívő és ember meg fog jelenni. A két említett rész (4,1–12 és 5,12–25) szorosan kötődik Krisztus eljövetele előtti morális éberséghez (4,13–18 és 5,1–11). Már említettük, hogy az apostol megdicséri a tesszaloniki megkeresztelteket, hogy testvéri szeretettel (*philadelphia*) viseltetnek saját közösségük tagjai és a Macedóniában lévők felé, majd ösztönzi őket: „Igyekeztek békében élni, törődjétek a magatok dolgával, dolgozzatok saját kezetekkel, amint meghagytuk nektek! Viselkedjétek tisztességesen a kívülállókkal szemben, és ne szoruljatok rá senkire!” (4,11–12). Emlékeztet a hellén zsidók erkölcsi útmutatására, amelyeket a

pogány többségben is be kell tartani és gyakorolni kell. A feladatot, hogy önmagát saját keze munkája által tartsa fenn, Pál a tesszalóniki közösségben is betartotta (2,9), hogy szabadabban hirdethesse az evangéliumot. A görög mentalitású megkereszteltektől kéri, hogy ebben kövessék példáját; nem a pogány szomszédokkal való kapcsolat megszakítása miatt, hanem, hogy ezáltal is képesek legyenek segíteni a keresztényeknek és másoknak. Az 5,13b-ben ismételten arra kéri a keresztényeket, hogy a kölcsönös békét továbbra is táplálják és gyakorolják: „Kérünk továbbá testvérek, feddjétek meg a nyughatatlanokat, bátorításatok a kislelkűeket, gondozzátok a betegeket, legyetek türelemmel mindenki iránt! Ügyeljete, hogy senki rosszért rosszal ne fizessen, hanem szolgáljátok szüntelen odaadással egymás javát és a többiekét!” (5,14–15). A keresztény közösségen belül és a más meggyőződésű polgárok felé is ez a pozitív kölcsönösség etikája.

Már említést tettünk arról, hogy a Galata levél párhuzamos részében az apostol arra ösztönzi a híveket, hogy egymás terhére hordozzák, tegyenek jót mindenkivel, különösen a hittestvéreikkel (Gal 6,2.10). Hasonlóan a Római levél párhuzamos részében is kéri: „Rosszért rosszal senkinek se fizessetek! Törekedjete a jóra (nem csak Isten, hanem) az emberek előtt is! Amennyiben rajtatok múlik, lehetőleg éljete minden emberrel békességben!” (Róm 12,17–18).³²

Már említettük a Biblikus Bizottság 2008-as dokumentumát *Bible and Morality* (vö. 14. és 15.). Ez kiemeli, hogy a zsidók Bibliája és az Egyház bölcsesség iratainak szerzői „biblikus alap a más vallásúakkal folytatott párbeszédre és a globális etikakutatásban. A zsidók és keresztények megváltó Istene azonos, egyben Teremtő is, aki önmagát teremtményeiben nyilatkoztatja ki” (40). Pál erkölcsi tanítását a dokumentum leveleinek párhuzamos olvasása által vezeti le, amelyekben az emberi élet végső célja az evangéliumok első elfogadása dinamizmusának gyümölcse és a kereszttségben, a Krisztussal való egyesülésben fejeződik be. Az örök életben való részesedés már itt megvalósul a Szentlélek működése felé való nyitottságban és az örökkévalóság felé való keresztény haladással. A lelki fejlődés Isten eljövendő királysága felé mutat (85–87). A „Pál és körének filozófusai” (109) fejezetben a figyelmet Pálnál a természetes törvényre és a lelkiismeretre irányítja (Róm 2,14–15). Pál elítéli a pogány szokásokat és a test rabságát, „számtalan elve és ösztönzése negatív és pozitív tanácsként hat az akkori filozófiai iskolákra a görög világban. Az irodalmi hasonlóság rámutat arra, hogy a görög filozófiából talán átvette a Gal 6,1–10 tartalmát; ez elmond-

³² Vö. „Mir s Bogom i s ljudima prema Poslanici Rimljanima” (Békesség Istennel és az emberekkel a Római levél alapján) fejezetet a *Poslužitelj Krista Isusa među poganima* (Jézus Krisztus hirdetője a pogányok között) c. könyvem 308–334 oldalával.

ható más páli részekről is (pl. 1Kor 5,1). Még ha Pált nem is mondhatjuk plagizátornak, vagy valamely filozófiai iskola követőjének, sok ösztönzése közel áll a sztoikusok ösztönzéséhez.” Az Egyházzól, mint Krisztus testéről alkotott metaforáját a Dokumentum úgy magyarázza, mint Isten szövetséges népébe való bekapcsolódást, amelyben egyesek tagok, vagy vesszők Krisztuson, a közös tőn: „Ebben az összefüggő keretben az emberi megélés célja nem a tökéletes és független személyiség megformálása, hanem olyan tag kialakítása, aki tökéletesen éli azt a viszonyt, amibe bekapcsolták. Kitűnik, hogy a társadalmi normát nem lehet levezetni egyes tagokon; ezek a közösség értékét alkotják, amelyben őrizni és fejleszteni kell őket. Ez egyáltalán nem mentesíti a személyt a viselkedése és felelőssége alól.” (127) Az apostol hitéből, hogy az Egyház Krisztus teste, a Dokumentum megmagyarázza etikája – ami a Krisztusra alapozott hitből ered – és kora etikájának – ami az emberi természet értelmes voltára alapozott – hasonlóságát: „Ezeknek a közösségeknek és az őt alkotó tagoknak erkölcsi parancsai egybeeshetnek meghatározott viselkedési normákkal, amelyek az értelemről fakadnak (pl. mások tisztelete), de teljes kiteljesedésük és formájuk más, közvetlen forrásból ered, azaz ezek a közösségek Krisztus testével azonosak.” (129)

4. Zárzó

Szent Jeromos (*De viris illustribus*, 12) és szent Ágoston (*Epistula* 153,14) Senecát olvasva őt titkos kereszténynek tartották. A latin teológia nagy öregjei is értékelték. A középkorban elterjedtek azok az apokrif levelek, melyeket Pál és Seneca írtak egymásnak, amelyekben vitát folytattak a nyelvről és stílusról. Ma már biztos, hogy ezek a levelek a 4. században keletkeztek a névtelen szerző azon szándékával, hogy a keresztények a Krisztusról szóló tanítást jobb irodalmi formában kaphassák.³³ A filozófiai enciklopédiákban és az itt elhangzott Seneca művekből történő idézetekre utalások jelzik, hogy Seneca, mint sztoikus filozófus ma is vonzó. Valóban, ő a felelősségteljes etikai viselkedés ajánlásakor az értelmes emberi természetre és minden ember egységére támaszkodik. Pál az erkölcsi viselkedésben és tanításban a damaszkuszi úton történt feltámadt Krisztussal való találkozására támaszkodik és Isten szeretetére, amely minden ember felé kinyilatkoztatott Krisztusban a Lélek ereje által. Mivel kortársak voltak, Pál és Seneca a szabadság felelősségteljes alkalmazásában találkoztak, mivel a kö-

³³ Ld. Maria Grazia MARA: „L'epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo”; Marta SORDI: „I rapporti personali di Seneca con i cristiani”, *Seneca e i Cristiani* a cura di Antonio P. Martina, Vita e Pensiero, Milano 2001, 41–54; 113–127.

zösséget, mint egy erkölcsi testet szemlélik, a szabadoknak azt ajánlják, hogy emberségesen viselkedjenek a rabszolgákkal, mivel azok is emberek, alkalmazák a ma is elterjedt pozitív kölcsönösség elvét: mindannyian úgy kell, hogy viselkedjünk másokkal, ahogy szeretnénk, hogy azok viselkedjenek velünk. Ez az irányelv, amit ma is elfogadnak a plurális társadalomban az egységes etika keresői és támogatói.³⁴

Fordította: Boros Gy. Ottilia

³⁴ Ld. *La regola d'oro come etica universale* a cura di Carmelo Vigna e Susy Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Abstracts

MANABU AKIYAMA

Saint Paul and a Perspective of "Universal History"

According to the description by Luke in the *Acts of the Apostles*, St. Paul often expresses his eagerness to go to Rome (Ac 19:21; 23:11). Moreover, Luke concludes his *Acts* with the relation of Paul, who is "proclaiming the kingdom of God and teaching the truth about the Lord Jesus Christ with complete fearlessness and without any hindrance from anyone" in Rome (Ac 28:31). On the other hand, Paul in his *Letters* indeed reveals his hope of visiting Rome (Rm 15:22), but he says, "I hope to see you [Romans] when I am on the way to Spain" (Rm 15:23). So we can interpret this in such a way also that Paul hopes to visit Rome just for a transient stay. What should we think about this distinction of Paul's attitude towards Rome in the *Acts* and in his *Letters*? This present paper takes into consideration the influence of Stoicism, especially concerning the point of view of "Universal History" in the ancient historiography on Luke and Paul.

CILLIERS BREYTENBACH

Between the Holy Scripture and the Empire The Crucifixion of Jesus in Paul's Interpretation

The early Christian tradition, Paul and his predecessors and the circle of Saint John were not the only Christians who used the concept of death that liberates from the bad or repels it in order to explain the crucifixion. Later, whereas in a slightly different way, 1 Clementine (55:1,5) also uses this concept. As far as the salvation effect of Christ's crucifixion is concerned, the early Christian authors were fairly acquainted with the background of the Pauline language usage. Although Origen applied this concept in a less particular way than Paul and he also used it without merging it with the basic Jewish teaching that it actually repels the consequences of sin (which Paul also taught), Origen's example also shows that thanks to him, too the tradition continued and thus in the first century the significance of the cross was explained by the concept "to die for somebody", which had been existent in the Greek tradition. "...the one who has recently been crucified (σταυρωθεῖς), undertook the death of humanity of his

own free will (ἐκὼν τοῦτον τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἀνεδέξατο) similarly to those (ἀνάλογον) who died *pro patria* (i.e. for the country) (τοῖς ἀποθανοῦσιν ὑπὲρ τῶν πατριδῶν) in order to appease frantic epidemics, the drought or storms that were threatening the sailors." Origen consistently provokes those who do not want to believe that "Jesus died on the cross for humanity" (Ἰησοῦν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀποτεθνηκέναι τρόπῳ σταυροῦ).

When interpreting the significance of crucifixion, Paul used the well-known Christian language and tried to deliver his message in a way that the death of a crucified man have a positive effect on the Corinthians.

The idea, already existent in the Greek tradition, of the voluntary death of a royal personage repelling the bad so that he keep devastation far from his people, i.e. the metaphorical shaping of this idea to the crucifixion of Christ made it possible for Paul to show the crucifixion of an individual as something that brings good to people; the crucifixion of an individual could not have been contemplated in any other way as something positive. This helped the Greeks fight the foolishness of the cross and thus this served as a base for the Corinthian churches or Christian communities.

IVAN DUGANDŽIĆ, OFM

In What Measure is Conscience Autonomic?

The Concept and Meaning of Conscience (συνειδησις) According to Paul

When we consider today's often complex and even contradictory concepts, one of the most important anthropological ones is that of conscience. This present article deals with the place and meaning of this concept in the New Testament. The author keeps track of the long development history of the concept of συνειδησις from its appearance in the profane Greek language through Socrates, Pythagoras and the Stoic philosophers up until the first century BC, with reference to the morality of human deeds. Taking into account that there is no adequate expression for conscience in the anthropology of the Old Testament, the article pays special attention to the Hellenistic Jewry and especially to its remarkable representative, Philo of Alexandria. He fitted the Hellenistic συνειδησις concept in the Old Testament Jewish anthropology in such a way that it could easily be adopted by Paul in the New Testament. At the same time, Paul widened and richened the concept with such original Christian values like faith and love. Paul presents it in the way it is known in Corinth (1Co 10:25.27) and in Rome (Rm 13:5). Paul interprets conscience as a mysterious voice that appears within the heart of people to which conscience subordinates itself as if it were an unwritten law. By doing so he defines the borders of the autonomy of con-

science and subordinates his judgment to God's judgment, to which Jewish and pagan people will be submitted alike. The final norm of behavior is not conscience but God and His will. In the New Testament documents written after Paul, conscience is unequivocally of moral nature and thus they talk about "good", "calm" "clear" and "bad" and "repentant" conscience. Due to its close relationship to faith, it becomes a characteristic feature of Christian existence as opposed to the way of life of the faithless. Later in the Christian traditions it appears as *vox Dei* in man, which shows the influence of Greek philosophy and which unfortunately also impressed its stamp on the New Testament anthropology.

TROELS ENGBERG-PEDERSEN

Pauline Conversion and Paraenesis in a Stoic Light (Galatians 5:13-26)

I am greatly honoured to have been invited to contribute to an exploration of the theme of this conference: Paul, his ethical teaching and his relationship with Stoicism. I would like to emphasize, however, from the start that one of my main aims in this lecture is to convince you that Paul's use of themes and ways of thinking that are derived from ancient Greek philosophy do not merely serve what we might call his 'ethical teaching'. On the contrary, that use goes to the centre of his 'theology' or 'theologizing': his way of articulating the essential meaning of the crucial theological fact around which all his thought revolves, namely, the Christ event. Any supposed contrast between something we might call 'ethics' in Paul and something different we might call his 'theology' should be avoided and, indeed, rejected.

IDA FRÖHLICH

Paul and Ritual Cleanliness

Being familiar with the two-language and the two different (Jewish and Greek) cultures, Saint Paul's mission was the instrument through which the teaching of Jesus stepped out of its original cultural context and found its way towards the pagan world of Greek erudition.

This mission had an influence also on the practice of the early Church; they also configured an attitude towards the other culture. The lecture sketches out what that "Greek" world really meant. It shows how Paul felt about the base of his own Jewish cultural background, i.e. about the system of ritual cleanliness in everyday life and also what his attitude was in his missionary teaching to-

wards the tradition of Jesus' miraculous healings (since in Jewish thinking, the comprehension of illness and healing was fundamentally connected to the system of ritual cleanliness); and finally what patterns Paul found for himself in connection with ritual cleanliness in the Greek language apologies of the Hellenistic era written by authors whose roots, like those of Paul's, were planted in the Jewish culture and in other literature that dealt with showing the Greek people what Jewish religion meant.

JOACHIM GNILKA

Rivals of the Apostle Paul

It is presumed with reason that for the Apostle Paul his conflicts with his rivals not only theologically but also personally caused a lot of trouble for him. Without taking into consideration this problem it would not be possible to understand his letters either. This, however, is not a characteristic feature of the first Pauline letter, i.e. the Letter to the Thessalonians. His conflicts are shown especially in the letters to the Galatians, in the second letter to the Corinthians and in his letter to the Philippians. Moreover, we can conclude that these letters would not have been born at all without the provocation of his rivals.

LÁSZLÓ GYÜRKI

Some Archeological Data for the Chronology of the Apostle Paul

The chronology of the data of the Act of the Apostles is contested by many. The primary reason for this is that these people cannot combine it with the references of Paul's letters with regard to this data. One example for this is the narration of the so-called "apostolic assembly" in chapter 15. At the same time, the authenticity of the story when the Apostle Paul was accused before the pro-consul Gallio (Ac 18:12-17) is not contested although it is only narrated by Luke. Before talking about this narration and about the archeological finds in connection with it, we summarize briefly the most important things to know about the Acts of the Apostles, among them the source for this narration.

The Paulian interpretation of 'logiké latreia' in Rome 12:1-2

The exhortation that starts in Rm 12 is started with an enigmatical sentence, "I urge you, then, brothers, remembering the mercies of God, to offer your bodies as a living sacrifice, dedicated and acceptable to God..." (in Greek: *parastésai ta sómata hymón thysian dzósan hagian eyareston tó theó, tén logikén latreian hymón*).

In this phrase, the most enigmatic expression is *logiké latreia*. The Vulgate translation has been the authoritative version for many and is today, too: *rationale obsequium*. Békés and Dalos translate it as *reasonable devotion*. John J. Pilch in the Szegedi Biblikus Kommentár [Szeged Biblical Commentary] series translates it as *sensible veneration*. From among the protestant translations, we mention that of Károli, who translates it as *clever veneration of God*. The new protestant translation has already been cited: *sensible veneration*. The translation of István Kecskeméti from 1935: *sensible veneration to God*. Let us cite some versions from the German translations as well: W. de Boor translates it as *vernünftiger Gottesdienst*, E. Brunner as *vernunftgemässer Gottesdienst*. At the same time, in the Jerusalem Bible it sounds a bit different: *der wahre und angemessene Gottesdienst*. The translation of the Hungarian Farkasfaly is *mental devotion to God*, the translation of the protestant Gergely Budai is *mental veneration to God*, the translation published by Szent István Társulat says "this should be the veneration of your spirits". And finally, the shortest but probably the most accurate "mirror translation" expression belongs to H. Schlier (whose commentary helps us most in the interpretation of this expression), he says *Gottesdienst im Geist*. (We are going to talk about its interpretation.)

GERGELY JUHÁSZ

"I want to be gone and to be with Christ, and this is by far the stronger desire" (Ph 1:23)

According to the most palpable interpretation of this text, Saint Paul's words in verse 23 of the first chapter of his letter to the Philippians, according to which he would like to be gone and be with Christ (*τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι*) do not leave many doubts about the apostle's approach towards our existence after death.¹ Although for Paul earthly life means "fruitful work" (*καρπὸς ἔργου* 1:22), yet the apostle craves "to be gone and to

¹ The Biblical texts are quoted according to the translation of The New Jerusalem Bible pocket edition, 1990.

be with Christ" (1:23) because this latter possibility, compared to earthly life is not only "a positive" (κέρδος 1:21) but "by far the stronger desire" (μᾶλλον κρείσσον 1:23). Thus Paul is "caught in this dilemma" (1:23) and does not know which he should choose (1:22). From the words written at the end of the passage it seems that despite his wrestling, the apostle knows for certain that he would stay and stand by his fellow men (ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον 1:25-26). Thus insofar as Paul's desire to be gone is interpreted according to the most natural reading of the text, this being with Christ will have to ensue immediately after the apostle's death.

GYÖRGY KOCSI

Saint Paul and the Old Testament Law

Today we are already quite well-acquainted with the laws of early eastern peoples, starting from the Sumerians through the Old Babylonians to the Egyptian people. In all these culture circles law was looked upon as something positive and considered to be a divine gift – and it is so in the Old Testament, too. Let us just think about the theophany on Sinai. The law is handed over or received as early as at the time of the creation. The tablets of law are given to Moses by God himself and what is more, God himself writes down the law (Dt 5:22). The law of nature seems to exist already since the sun, the moon and the stars have to show the feasts, the days and the years, although there is no man yet but feasts are already thought of (Gen 1:14). Thus there is a law of the cosmos, the universe, and the law of the state. And it is good that these laws exist since thus chaos and catastrophe can be avoided. The Greek and the Latin people had similar thoughts about law as we can learn from U. Schnelle's monumental book on Paul. Social life is unthinkable without laws in any culture circle.

ZSOLT KOVÁCS

Stoical Perseverance in Paul's Teaching

The dramatic question of Stoicism and the periods before and after Christianity have been crying out for an answer for centuries in vain to the question that once man is in possession of the knowledge of good, why don't they act accordingly. This question has been dealt with Aristotle and Saint Augustine alike as well as the thinkers of later eras up until today. Aristotle calls the attitude of not following the good "missing the objective" while in the Christian language it is called sin.

Had Epictetus' categorical axiom found greater acceptance in the Jewish-Christian way of life, then the figure of the man in a Christian interpretation would be the ideal Stoic wise man, whose will controls all his deeds to the full. However, it is questionable whether there is a common point between Stoicism and Christian sagacity. Furthermore, why didn't Paul employ more unequivocally and more clearly the ideal of Stoic indifference, which although can be considered self-redeeming but christened it could have been an effective instrument for the missionaries of the freshly converted pagans. If things were so simple to classify as Epictetus did then man would be nothing more than a rigid mechanistic machinery, the only value factor of which would be the efficiency of his will – and all this without the feeling of freedom.

Starting out from asking this question, I am setting out to map up what theoretical possibilities of man's perseverance Paul saw from the background knowledge of contemporary prevailing Stoic philosophy.

MIHÁLY KRÁNTZ

Epaphras, the Faithful Servant of Christ
The beginnings of the Churches of Colossae, Laodicea and Hierapolis

Epaphras is a disciple of Saint Paul (Col 1:7) and a servant of the Church in Colossae but he strives and prays for the churches of Colossae, Laodicea and Hierapolis (Col 4:12). He was accompanied by the apostle Paul in Rome (Phm 23). But who was this "trustworthy deputy" (Col 1:7c)?

Paul provides that the letter written to the church of Colossae has to be read in Laodicea, too and vice versa. What do we know about these churches? How did the Gospel reach this territory of gentile people in the Roman Empire? Who were the leaders? And who was Epaphras whom Paul repeatedly refers to in his letters?

Epaphras was probably the first preacher of the Gospel in Colossae while Paul personally had never visited the cities of Colossae, Laodicea and Hierapolis. How were these first Christian communities built in areas inhabited by Pagans? And who were the members in the network of churches spread near Ephesus? Saint Paul's letters and the Book of the Acts of the Apostles give a response to this question.

PÉTER KÁROLY MALIK

**The 'way of thinking' and its background in the Epistles of the Apostle Paul.
What role can the mind, knowledge and thinking play
in the life of a Christian?**

In the Hungarian New Protestant translation in 1Th 5:23 the word 'elme' appears, which means 'mind' for the Greek word ψυχή. In the English versions (NIV, NRSV) we can find the word 'soul'. It is not easy to translate this into Hungarian, because next to this word there is the word πνεῦμα, and Hungarian doesn't have two words to distinguish them as the English language has (spirit, soul). In the Károli version we can find 'egész való' ('whole reality/being') for the word πνεῦμα and 'lélek' ('spirit/soul') for ψυχή. I recommend that the word πνεῦμα should be translated as 'lélek' ('spirit/soul') and the word ψυχή as 'élet' ('life').

In Eph 4:23 there is the phrase τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν. In the New Protestant translation it has been divided it into two parts 'újuljatok meg lelkeitekben és elmétekben', which means 'renew in your spirit and in your mind'. The NIV interprets this as follows: 'to be made new in the attitude of your minds'. The Károli 'elméteknek lelke' and the NRSV 'spirit of your minds' versions are closer to the Greek versions. It is not easy to translate it, but Paul clearly talks about the renewal as in Rm 12:2, and this renewal is done by the Spirit (1Co 2:12-16).

Passive voice is not used in the Hungarian language and thus it is hard to convey the real meaning of important passive words (e.g.: divinum passivum).

MARTOS LEVENTE BALÁZS

The Culture of Quoting in Greek and Roman Literature and in the Pauline Tradition with Special Attention to the Texts of 1Co 15:32-33 and Ac 17:28

The question of quoting is a small but at the same time fundamental slice of the relationship between Paul and the ancient literature since it can be considered the most apparent written sign and evidence of spiritual dependence or generally of spiritual relationship. Spiritual life can often be modeled with physical or biological phenomena. The same way as our cells build the alimentary substances into themselves, the spiritual substance in a different form becomes part of our way of thinking. The thing that we "put under our hearts", "assimilate" or "imprint into our hearts" will easily transform not only our words but also our lives (Cf. Pr 4:23: "More than all else, keep watch over your heart, since here are the wellsprings of life.")

It is self-evident that references and allusions are not insignificant either when we consider the spiritual relationship between different works of literature. Nevertheless, the significance of direct quotes, sentences or unities of texts recited word for word is much greater since in this case authors do not only borrow expressions and do not stop at the level of a use of language that can be unconscious but they consciously and expressly quote a fragment of another text.

OTTÓ PECSUK

The Ancient Roman Background of the Letter to the Romans by the Apostle Saint Paul

The paper in which we have made an attempt to read the Letter to the Romans paying special regard to the historical background of the era starts with a summary of the history of the research in this field. Our examination shed a light on the great dilemma of the exegetical literature on this letter: How must we read the Letter to the Romans? Should we read it in a way that has been testified practically by two thousand years' theological literature, i.e. as the first and unsurpassable summing-up of the Christian faith (as Melancthon says, *compendium Christianae religionis*), naturally with an individualistic approach and not expecting from it any relevant information concerning the history of the era? Or should we read it as we read the other letters of Paul, taking it seriously that within a real historical situation a real author wants to convey a really important piece of information to an existent community? We have followed this latter way and we asked the question what could have motivated Paul to write this letter just then and to that particular Christian community. By doing so, we have joined the minority of researchers, whose number has been increasing in the past few years.

IMRE PERES

Spuren der griechischen Grabinschriften in den Paulusbriefen

Die Texte und die Theologien des Neuen Testaments verweisen indirekt auf viele antike Texte und zeitgeschichtliche Dokumente. Zu diesen Zeugnissen gehört auch das Material der Grabinschriften. Anhand der Briefe des Apostels Paulus möchte ich Ihnen davon etwas zeigen. Vier Kategorien sind dabei zu unterscheiden:

1. Zunächst gibt es *wörtliche Übereinstimmungen*. Dazu gehören ὕπνος (Schlaf), σκῆνος (Zelt), γυμνός (Narr), ἀνάστασις - ἐγείρειν (Auferstehung), ἀρπάζω (en-

trücken), οἰκία (Haus, Wohnung), πόλις (himmlische Stadt), πολίτευμα (himmlisches Bürgerrecht), τέκνων (Kindschaft), τράπεζα (Tischgemeinschaft), θρόνος (Thron) usw. Natürlich bedeuten diese wörtlichen Ähnlichkeiten noch lange nicht, dass die Religionswelt der profanischen griechischen Texte und die paulinische Theologie derselben theologischen Wahrheit verpflichtet sind.

2. Die *Motivähnlichkeiten* helfen uns, zu sehen, dass einige Motive in den wichtigsten eschatologischen Prozessen ähnlich ausgedrückt werden. Hierzu gehören z.B. Stachel des Todes (1Kor 15,55), die Entrückung (1Thessz 4,13-18), die Heilstelle der Frommen (1Kor 2,9), das Leben im Paradies (2Kor 12,3), die Tischgemeinschaft (1Kor 11,23-25), das Sein der Gotteskindschaft usw.

3. Zu den *konzeptionellen Ähnlichkeiten* der (mythologischen oder Lebens) Geschichten gehören die Gattung der Vorstellungen des Jenseits eventuell der Texten oder die Logik dessen besser zu verstehen. Dazu zähle ich die Beschreibung des jüngsten Gerichts (2Kor 5,10), das apostolische Epitaf-Testament (2Tim 4,6-8) usw.

4. Überraschend sind die vielen Ähnlichkeiten beim *allgemeinem Verständnis der Eschatologie* (positive-negative Eschatologie, Hoffnung-Hoffnungslosigkeit: 1Thess 4,13) und die *Situierung der eschatologischen „Richtung“ und Sphären* (unterirdisches Reich der Totenwelt-obere himmlische Heilsphären: 1Thess 4,17).

Bei all dem lässt sich vermuten, dass die antiken griechischen Grabinchriften und ihre mythologische Glaubenswelt dem Apostel Paulus nicht unbekannt waren und dass er diese Kenntnisse in seiner Missionstätigkeit oder in den theologischen Auseinandersetzungen berücksichtigt hat und entsprechend reflektiert damit umgegangen ist.

JÁNOS SCHMATOVICH

Die Idee der Freiheit in der griechischen Welt und bei dem Hl. Paulus Konzentriert auf den Begriff *eleutheria*

Begriffserklärungen: Es ist ein populäres Missverständnis, dass der Mensch frei sei, der unabhängig von anderen über sich selbst verfügen kann. Nach Rousseau wäre nur der wirklich frei, der will, was er kann, und tut, was er will. Man muss bestimmen – zwischen Libertinismus und Totalitarismus – den Ort der grösstmöglichen *naturrechtlich* verstandenen menschlichen Freiheit. Der wesentliche Inhalt der Freiheitserwartung (individuell oder kollektiv, national, sozial, philosophisch, allgemein, religiös, christlich) ist bedingt und bestimmt durch den Glauben und den existentiellen Standort des Betroffenen.

Das griechische Wort *eleutheria* kommt von *eleutheros*. Bedeutet: *zum Volk gehörig*, und zwar im Gegensatz zum Sklaven und Fremden, also politisch frei. So

bezeichnet *eleutheria* = *die Freiheit, Unabhängigkeit* in dem Sinne der freien Verfügungsgewalt über sich selbst, unabhängig von anderen. Gebildet hat sich dieser Sprachgebrauch zunächst im Gegensatz zur Unfreiheit des Sklaven.

JÓZSEF SZÉCSI

**mias gynaikós andra – A Pauline Exhortation
(Jewish Law Practice of Bigamy and Polygamy)**

In Jewish law, the concept of bigamy or polygamy involves two aspects: 1) A married woman (*eset is*) who intends to make a marriage contract with another man (or with other men) while maintaining her first marriage, too. 2) A married man who makes a marriage contract with other women while he maintains his first marriage.

JENŐ SZIGETI

**“For other cases these instructions are my own, not the Lord’s” 1Co 7:12
(Paul’s Marriage Ethics Exhortation and the Forming of the New Testament
Canon)**

Overlooking the history of theology it seems that each and every era has had to cope with the theology of the Apostle Paul. It is enough to think of Saint Augustine, Luther or Károly Barth. Examining the researches of Saint Paul of the past few decades, an evergreen question seems to arise, the answering of which seems to be a hopeless endeavor. Does Paul compose his writings using the system of ideals of Hellenism or rather as a Pharisee’s disciple who is proud of his erudition wants to interpret the Gospels in the Judaist system of concepts? If we come across questions that cannot be answered it is probable that our approach is not adequate. Paul came from Tarsus, the two-gated city and possessed Hellenistic erudition as well as he had a profound knowledge of the Old Testament and the tradition of the fathers. Furthermore, he disposed of the great virtue of the Diaspore Jewry, i.e. with the ability of quick acculturation. He could always compose his letters in the cultural mother tongue of the addressees. He never wanted to write theological theses but dictated sermons with all the advantages of live speech and all the stylistic drawbacks of the same. The question thus is merely what instruments he used within his system of arguments for announcing the gospel.

GÁBOR WELTLER

Die Taufe bei Apostel Paulus. Der Sinn und die Bedeutung der Taufe bzw. die Erscheinung der göttlichen Geschenke durch die Taufe in Paulus' Theologie

Diesen Satz von Luther habe ich als Motto für meinen Vortrag gewählt, weil er den Sinn des Themas am besten darstellt. Warum eben Paulus? Auf ersten Blick kann die Frage gerecht vorkommen, weil wir wissen, dass die Lehre von der Taufe kein Spezifikum von Paulus ist, keine Eigenart seiner Theologie, sondern sie war auch schon vor Paulus, in bestimmten Formen sogar vor Jesus zu finden. Selbstverständlich will ich diese Behauptungen nicht bezweifeln, ich halte sie sogar für sehr wichtig, aber man kann gleich sagen, dass die gründliche Erläuterung dieser Tätigkeit ohne Zweifel auf Grund der Zeugenschaft der Bibel mit dem Namen von Paulus zu verbinden ist.

Die Ausdrücke, die man bei der Taufe unmittelbar verwendet, sind in dem Neuen Testament in folgenden Formen zu finden: βαπτίζω, βάπτισμα, βαπτισμός, βαπτιστής, βάπτω.

ZAMFIR KORINNA

Pauline (Early Christian) Churches - Voluntary Religious Societies?

Naturally not without any base but nevertheless sometimes without any critique, the research of the Pauline churches has looked for parallels exclusively in the world of Judaism and in the organizational model of the synagogue. Ignoring the Greek and Roman models mirrored the apprehension of the New Testament researchers of making the uniqueness of Christianity by finding these parallels. Perhaps it can be explained by this fear too that the research of the ancient private societies working in the Greek and Roman world produced such appreciable works as early as the end of the 19th century as, for example, the monumental monograph of Waltzig that is still an authoritative writing, the New Testament research has paid more serious attention only in the past few decades to the significance of these societies in order to understand the organization and functioning of Christian communities. The basic thought of my lecture is that these societies, despite the diversity of their objectives, organization and statutes, are such forms of social organizations that can let us have a glance at the way Pauline communities or the early Christian churches were functioning in the territory of the Roman Empire.

ZOVKIĆ MATO

Elements of Global Ethics in the Writings of Paul and in the Works of the Stoic Philosopher Seneca

Presenting universal ethics in seasonable inter-religious and intercultural dialogue as a common moral base of communities of different convictions and cultures, the author compares texts of Paul and Seneca in three different areas: 1. A metaphor of a body referring to human communities, where there are common rights and obligations; 2. human dignity of slaves and that their owners should show a humanly comportment towards them; 3. our obligation to behave towards the other person as we would like them to treat us (the golden rule the rule of positive reciprocity). Considerations are made upon the bases of Seneca's quotes of *De Clementia*, *De Beneficiis*, *De Ira* and letters number 47, 47 and 105 of *Epistula* as well as the relative fragments of Paul's 1Th, Ga, 1Co, Rm and Ep letters. The author also refers to a part of the work of the Pontifical Biblical Commission entitled *The Bible and Morality* (2008) which deals with the similarities and differences between Paul and stoical ethics.

Életrajzok

AKIYAMA Manabu János 1963-ban, Osakában született. Kobei „Rokkó” nevű jezsuita gimnáziumában végezte középiskolai tanulmányait. 1980 karácsonyán keresztelkedett meg. 1982–1986 a Tókiói Egyetemen bölcsész diplomát szerzett klasszika-filológiából. 1991-től a Tokió Egyetem Klasszika-Filológiai Tanszékén tanársegédként dolgozott. 1997-től a Tókió melletti Tsukuba Egyetem Ókortudományi Tanszékén tanszékvezető, görögöt és latint tanít. Szakterülete az ókortudomány, legfőképpen a görög patológia. 2001-ben Herendi díjat kapott. 2004–2005-ben Debrecenben magyar nyelvtanfolyamon vett részt, majd 2005–2006-ban a Nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatója. A Magyar Patrisztikai Társaság tagja, 2006-tól rendszeres előadó Kecskeméten. A bazilita szerzetesrend harmadrendi tagja.

Cilliers BREYTENBACH 1954-ben a dél-afrikai Lydenburgban született. Tanulmányait 1973–1979 között a Pretoriai Egyetemen végezte, ahol baccalaureátusi fokozatot szerzett. 1983-ban a Müncheni Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásán teológiai diplomát kapott. Ugyanott 1986-ban habilitált. 1979-ben megbízott előadó a Fort Hare Egyetemen. 1981–1985 között tudományos asszisztens Münchenben. 1985-től 1988-ig az Újszövetség docense a Dél-Afrikai Egyetemen (UNISA). 1988–1990 között az Újszövetség és korai egyháztörténet professzora Münchenben. 1990–1997 között rendkívüli professzor a Pretoriai Egyetemen. 1990–1993-ig nyilvános rendes tanár a Berlini Egyházi Főiskolán az Újszövetség Tanszékén, és 1992/1993 tanévben a főiskola rektora. 1993-tól nyilvános rendes tanár Berlinben a Humboldt Egyetem Újszövetségi Tanszékén. 1994/1995-ben ugyanott a Teológiai Fakultás dékánja. 2001–2002 között vendégprofesszor, 2003-tól rendkívüli professzor a Stellenbosch Egyetemen (Dél-Afrika). 1986-tól tagja a Studiorum Novi Testamenti Societasnak (SNTS), 1999–2002 között vezetéségi tag. 1994-től a Berliner Theologischen Zeitschrift szerkesztőségi tagja. 1996–1998-ig szerkesztőségi tagja a New Testament Studies c. folyóiratnak (University Press, Cambridge).

FRÖHLICH Ida 1947-ben Szegeden született. Budapesten az Eötvös Loránd Tudományegyetemen szerzett történelem–francia-ókori keleti történelem szakos diplomát 1972-ben. 1973-ban egyetemi doktori címet kapott ugyanott. 1979–1984 kandidátus (történettudományból) Leningrádban (Szent-Pétervár) a SZUTA

Leningrádi Keletkutató Intézetben. 1992–1993-ban a philadelphiai Annenberg intézetben a Qumrán-kutató csoport tagja. 1995-ben ókortudományból habilitált (ELTE BTK). 2002-től a MTA doktora (DSc). 1973–1994 között az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, majd 1994-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán oktat, 1995-től egyetemi tanár. 2000–2006-ig a kar dékánja. Több külföldi tanulmányúton vett részt, 1998 novemberében Londonban a University College-ban és az oxfordi Wolfson College-ban tartott előadásokat. Számos tudományos díj és kitüntetés birtokosa: 1973-ban a Magyar Ókortudományi Társaság Révay József-díját, 1999-ben Pázmány-émlékérmét, 2002-ben Scheiber Sándor-díjat kapott. 1998–2002 Széchenyi Professzori Ösztöndíjban részesült, 2002-ben a Szent István Akadémia választotta tagjai sorába.

Joachim GNILKA 1928-ban született a sziléziai Leobschützben. Tanulmányait Eichstättben, Würzburgban és Rómában végezte. 1953-ban szentelték pappá. 1953–1956 között Würzburgban teljesített kápláni szolgálatot, közben 1955-ben teológiai doktori címet szerzett. 1959-ben habilitált. 1959–1962 Würzburgban magántanár. 1962-től Münsterben, majd 1975-től Münchenben az Újszövetségi Tanszék tanszékvezető professzora.

1972-től a Pápai Biblikus Bizottság tagja, 1985-től a Nemzetközi Teológiai Bizottság tagja, és a Neuer Echte Bibel sorozat szerkesztője. 1992 óta pápai prelátus. 2005-ben a Stephanus-díj kitüntetettje.

HERCZEG Pál 1939-ben Győrben született. Komáromban végzett gimnáziumi tanulmányai után 1957–1963 között a Budapesti Református Teológián tanult, közben már 1962-től (1964-ig) segédlelkészként szolgált Kőrmenden. 1963-ban kapta meg lelkészi diplomáját. 1964–1988-ig lelkész Lábatlanban. 1974-től a doktorok kollégiumának tagja. 1984-ben szerzett teológiai doktorátust (PhD) Budapesten. 1985-től ad elő a Budapesti Református Teológiai Akadémián a Vallástörténeti Tanszék munkatársaként. 1988-tól a Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék tanszékvezetője. 1989–90-ben tanulmányi évet tölt Bernben. 1994–99-ben apokrifokat kutat a groningeni egyetem tanáraival együttműködve. 1997-ben Szlovákiában, a Komáromi Református Teológián tanít.

JUHÁSZ Gergely 1971-ben Budapesten született. 1990-ben érettségizett Budapesten a Piarista Gimnáziumban, teológiai tanulmányokat folytatott Budapesten és Leuvenben (Belgium). A Leuveni Katolikus Egyetemen 1996-ban teológiai diplomát szerzett. 1997–1998-ban ugyanott kulturális antropológiai tanulmányokat folytatott. 1998–2006-ig a leuveni Collegium Hungaricum igazgatója volt. 2008-ban teológiai doktori címet (PhD) szerzett. 2002-től magyart tanít az

antwerpeni Lessius Főiskolán, ahol ő alapította és vezeti a Magyar Tanszéket. 2008 óta Roermondi Egyházmegye (Hollandia) Kairos programjában Újszövetséget tanít.

KOCSI György 1955-ben Borszörcsökön született. 1980-ban szentelték pappá. Teológiai tanulmányait Budapesten és Tübingenben (1990–1996) végezte. 1988-tól a Veszprémi Érseki Szeminárium prefektusa, 1998 óta Zamárdi plébánosa. A Veszprémi Érseki Hittudományi Főiskolán tanít ószövetségi bevezetést és exegézist, valamint bibliai görög és héber nyelvet.

KOVÁCS F. Zsolt 1975-ben született. Filozófiát 1994-től a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetemen tanult. 1996-tól Rómában, a Pápai Gergely Egyetemen tanult, ahol 1999-ben teológiai bakkalaureátust, 2001-ben biblikus-teológiai licenciát szerzett. 2001–2004 között Pál apostol írásainak hellén kultúrtörténeti hátterét kutatja Ugo Vanni SJ professzor vezetése alatt. 2002–2003 között kutató a Leuveni Katolikus Egyetemen, ahol a sztoikus filozófia Pálra gyakorolt hatását vizsgálja. 2004-ben védi meg doktori munkáját a Gregorianán. Jelenleg a Gyulafehérvári Teológiai Főiskola kisegítő tanára és tanulmányi prefektus. Tagja a Romániai Biblikusok Társulásának, valamint a kolozsvári székhelyű Center for Biblical Studies kutatócsoportnak. Eddig több felekezetek közötti csoportmunkában vett részt társszerkesztő és társelőadó minőségben.

KRÁNITZ Mihály 1959-ben született Budapesten. Teológiai tanulmányait Budapesten és Rómában a Gregorianán végezte. 1989-ben szentelték pappá. 1993-tól megbízott előadóként tanított a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának Levelező Tagozatán, majd 1995-től a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kara Dogmatikai Tanszékének docense, 1996-tól az Alapvető Hittan Tanszék tanszékvezetője. 2000-ben habilitált, s kapott egyetemi tanári kinevezést.

MALIK Péter Károly 1983-ban született Kerepestarcsán. A monori József Attila Gimnáziumban érettségizett, majd az Eötvös Loránd Tudományegyetem Természettudományi Karán biofizika szakirányú fizikus diplomát szerzett 2007-ben. 2004-től Budapesten az Evangélikus Hittudományi Egyetem hallgatója, ahol idén áprilisban védte meg diplomamunkáját, melynek címe: *„A gondolkodásmód és annak háttere Pál apostol leveleiben. Milyen szerepe lehet az értelemnek, tudásnak, gondolkodásnak a keresztyén ember életében?”* Jelenleg a képzéshez tartozó gyakorlati évet végzi Nyírteleken.

MARTOS Levente Balázs 1973-ban született Szombathelyen. Teológiát tanult Budapesten, majd 1998-ban pappá szentelték. 2000-ben biblikus szaklicenciát szerzett Rómában, a Pápai Biblikus Intézetben, 2002-ben kapott PhD doktori fokozatot a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán. 2000-től Szombathelyen tanít, 2007-től a Győri Hittudományi Főiskola biblikus tanára, főiskolai docens. 2008-tól tanít Szegeden is a Gál Ferenc Hittudományi Főiskolán.

PECSUK Ottó 1974-ben Budapesten született. Budapesten a Károlyi Mihály Magyar–Spanyol Kéttannyelvű Gimnáziumban érettségizett 1993-ban. Teológiát 1993–2000-ig a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán végezte, majd 1997–1998-as tanévben a Graduate Theological Union, Berkeley (USA) ösztöndíjasa volt. 1994–1995-ben az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán spanyol szakos, 1998–2003-ig ugyanott latin szakos hallgató. 2001 óta református lelkész. 2004–2005-ös tanévben a New College-ban (University of Edinburgh) folytatott tanulmányokat. 2005–2007 között tanársegéd a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karának Hermeneutikai Tanszékén. 2005-től beosztott lelkész (Associate Minister) a Budapesti Református Skót Misszióban (St Columba's Church of Scotland). 2007-ben a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán védte meg doktori disszertációját (doktori dolgozata témája: *Pál és a rómaiak – A Római levél kortörténeti olvasata*). A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadójának munkatársa, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány főtítkára.

PERES Imre 1953-ban Besztercen született. A prágai Károly Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásán 1978-ban fejezte be tanulmányait. 1996-tól a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán folytatott tanulmányokat, ahol 1998-ban doktorált. PhD fokozatot 2002-ben szerzett a pozsonyi Comenius Egyetem Bölcsészettudományi Karán, majd pedagógiából habilitált a besztercebányai Bél Mátyás Egyetemen. Ugyanebben az évben habilitált teológiából is Budapesten a Károli Gáspár Református Egyetemen. Az 1997/98-as akadémiai évben a pozsonyi Comenius Egyetem Teológiai Fakultásán adott elő. 1998–2002 között Svájcban, a Berni Egyetem teológiai fakultásán vendégkutatóként dolgozott. 1990–1994 között előadója volt a komáromi Református Katechetikai Szemináriumnak, majd 1994–2004 között a Calvin J. Teológiai Akadémián az Újszövetségi Tanszék tanszékvezetője, valamint tanulmányi és tudományos prodékán volt. 1996-óta tagja a *Doktorok Kollégiumának*, valamint tagja a következő nemzetközi társaságoknak: *Gesellschaft für evangelische* (Neukirchen-Vluyn, 1994–), *Biblische Sozietät* (Bern, 1998–), *Magyar Patrisztikai Társaság* (Budapest, 2001–), *Studiorum Novi Testamenti Societas* (Barcelona, 2004–).

SCHMATOVICH János 1942-ben a Moson megyei Bezenyén született. 1966-ban szentelték pappá, 1971-ben a Budapesti Hittudományi Akadémián teológiai doktori diplomát szerzett. 1976-ban a római Pápai Biblikus Intézetben biblikus szaklicenciát kapott. A Győri Hittudományi Főiskola tanára, 1981-től egyetemi magántanár a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán.

SZÉCSI József 1948-ban született Szegeden. 1966-tól folytatott teológiai tanulmányokat a Római Katolikus Hittudományi Akadémián (=Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar), ahol 1974-ben teológiai doktorátust szerzett. 1973–1975 között további tanulmányokat folytatott az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán (Sémi filológiai–Arab Tanszék, ill. Ókortudományi–Assziológiai Tanszék). 1975–1980 között az Országos Rabbiképző Intézetben tanult, majd ösztöndíjjal egy-egy évet tölt külföldi egyetemeken: 1999 Braham Intézet – New York; 2000 Yad Vasem Intézet – Jeruzsálem.

Munkahelyei: 1975–1985 között az Országos Rabbiképző Intézet főkönyvtárosa. 1992–1999 Wesley János Lelkészképző Főiskolán főiskolai tanár (Ó- és Újszövetségi Tanszék). 1995–1999 Püskösdi Teológiai Főiskola főiskolai tanára (Ószövetségi Tanszék). 1998–1999 tanévben oktató a Logosz Egyetem Nyelvészeti Tanszékén. 1999-től az Országos Rabbiképző–Zsidó Egyetemen tanít – a Nyelvi Lektorátus és Művelődéstörténeti Tanszék munkatársaként.

1994-ben a Keresztény–Zsidó Társaság elnöke. 1996-ban Scheiber Sándor díjjal tüntették ki.

Troels ENGBERG-PEDERSEN 1948-ban született. 1974-ben szerzett diplomát klasszika filológiából a Koppenhágai Egyetemen. A Koppenhágai Egyetem Teológiai Karán a Biblikus Exegézis Tanszék professzora. 1974 és 1976 között ókori és modern filozófiai tanulmányokat folytatott Oxfordban a Queen's College-ban. 1982-ben doktorált filozófiából, 2000-ben teológiából. 1999-től rendszeresen publikál a *Journal of Biblical Literature* (USA) folyóiratban, és szerkesztő bizottsági tagja a *Journal for the Study of the New Testament* (UK 2006–2008) szakfolyóiratnak. 1996–2007 között tagja a *Society of Biblical Literature* (USA) hellenista morálfilozófiával és őskereszténységgel foglalkozó kutatócsoportjának. 2001 óta a Koppenhágai Egyetem Biblikus Exegézis Tanszékének újszövetségi professzora. 2006-tól tagja a Helsinki doktori és postdoktori képzéseket felügyelő kollégiumnak. Számos egyetem tudományos bizottságaiban dolgozik Koppenhágában, Upsalában, Oslóban.

ZAMFIR Korinna 1966-ban Kolozsváron született. 1992-től Kolozsváron orvosi egyetemen tanult, majd 1995-ben a gyulafehérvári Római Katolikus Hittudományi Főiskola didaktikai karán szerzett oklevelet. 1998-tól tanít a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán, ahol jelenleg adjunktus. Őszövétségi bevezetést és exegézist, valamint ökumenizmus tárgyakat ad elő. Kutatási témája az eucharisztia és az egyházi szolgálat a katolikus–protestáns teológiai párbeszédben. Teológiai doktorátust 2005-ben szerzett. Doktori disszertációja témája a katolikus–protestáns egyháztani párbeszéd és annak erdélyi recepciója.

Mato ZOVKIĆ 1937-ben született Donja Tamošnjiciben (Gradačac község). Szülőfalujában végezte a négy általános osztályt, majd a vallási középiskolát Zágrábban kezdte el és Đakovóban érettségizett. 1959-ben elkezdte teológiai tanulmányait a đakovói főiskolán, diplomát Zágrábban a KBF-en szerzett. Itt 1965-ben megvédte magiszteri munkáját és 1968-ban doktorált. Pappá 1963-ban szentelték. 1969-től 1972-ig Rómában volt hallgató, a Pápai Biblikus Intézetben biblikus szaklicenciát szerzett. 1972-ben kezdett tanítani a szarajevói teológián Újszövetséget és egyháztant, valamint vendégelőadó volt Đakovóban is. 1980–1981-ben ismét Rómában tanult, és teológiai doktorátust szerzett. Hazatérve folytatta az Újszövetség fordítását Szarajevóban, ahol 1985-ben kanonoki címet kapott, 1987-ben általános helynök lett. Munkája fő része mégis a tanítás maradt. II. János Páltól pápai kápláni kinevezést kapott. 1985-ben kérte habilitációját, amit a már megjelentetett tudományos munkái alapján el is fogadtak, és Kuharić érsek 1986-ban kinevezte az újszövetségi Szentírás habilitált tanárának. Két alkalommal is betöltötte a Horvát Biblikus és Pasztorális Intézet alelnöki tiszttségét. Horvátra fordította Tóbiás könyvét, és az 1–2Makkabeus könyvet. A horvát Szentírás-fordítás korrektora.

Recenziók

Ian J. Elmer: *Paul, Jerusalem and the Judaizers. The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context* [=Pál, Jeruzsálem és a zsidózók. A galáciai válsághelyzet szélesebb történeti kontextusa],

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 258), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

I. J. Elmer 2008 óta az Ausztráliai Katolikus Egyetem (ACU) Brisbane-i McAuley Campusának részeként működő ókeresztény kutatóközpont (Centre for Early Cristian Studies) kutató-oktatója. A 2009-ben megjelentetett műve tulajdonképpen a 2007-ben megvédett doktori disszertációjának átdolgozott változata, amely nagyon jól beilleszkedik abba a nemzetközi kutatási folyamatba, amely a Pál és az ellenfelei közötti konfliktust igyekszik minél jobban feltárni és a korabeli környezetbe ágyazottan megérteni (ld. pl. *Paul and His Opponents*. Ed. by S. E. Porter, Brill, Leiden, 2005; *The missions of James, Peter, and Paul. Tensions in Early Christianity*. Ed. by B. Chilton and C. Evans, Brill, Leiden, 2005). Ez a konfliktus ugyanis elsőrendű fontossággal bír mind a keresztény identitás meghatározása, mind pedig a ma ismert kereszténység és rabbinikus judaizmus kialakulása szempontjából. Hiszen a Jézus halálát követő két-három évtizedben Pál elévülhetetlen és megkerülhetetlen érdemeket szerzett a Krisztusba vetett hit rendszerezett megfogalmazása terén. Azt is lehet mondani, hogy a kereszténység hit- és egyházi intézményrendszere elsősorban Pálnak köszönhetően az ami!

I. J. Elmer hat fejezetből álló monográfiájának középpontjában annak a nagyon erős intenzitású konfliktusnak az újszerű és tágabb kontextusba helyezett tanulmányozása áll, amely Galáciában robbant ki, valamikor Kr. u. 53-ban (nem pedig 50/51-ben, ahogy azt a szerző állítja; 131. old.). Erről elsősorban a rendkívül polemikus hangvételű Galatákhöz írt levél tudósít. A hangvételen valójában nem is igen csodálkozhatunk. Pál ugyanis, miután végleg elveszítette antiókhiai legitimációs bázisát és megbízatását, ráadásul még apostoli tekintélye és evangelizációs tevékenysége nyilvánvaló megkérdőjelezésével is szembesülni kényszerült.

A vita lényege alapvetően az volt, hogy a zsidó Törvény(ek) megtartása (pl. körülmetélés, tisztasági előírások) milyen mértékben tekinthető kötelező érvényűnek a pogány (vagyis nem-zsidó) származású Krisztus-hívók esetében.

Egyik oldalon állt Pál és az ún. hellének, a másik oldalon pedig a zsidókeresztények, élükön a jeruzsálemi ősközösséget irányító Jakabbal, az Úr testvérével. Ez a polémia azért fontos, mert ennek folyamán jutott el Pál, az egykori elkötelezett és törvénytisztelő farizeus, a Törvény intellektuálisan megfogalmazott határozott elvetéséig (antinomizmus). Pál ebben a polémiában fejtette ki először, hogy a hit fölötté áll a törvénynek, mert a megigazulás a hitből fakad, azáltal a Jézus Krisztus által, akit az Atya az idők teljességében küldött el, hogy beteljesítse a törvényt (Gal 6,11–16).

Az ausztrál kutató művének első, bevezető fejezetét a konfliktus megértésének szenteli. Ennek keretében taglalja Pál és Jeruzsálem viszonyát, amely egyben a Galatákhöz írt levél jobb megértésének is a kulcsa. Mindehhez természetesen áttekinti a szakirodalmat és megfogalmazza a saját módszertanát (pl. az ApCsel használatának problematikáját).

A tulajdonképpeni értelemben vett elemzés valójában a második fejezettel kezdődik. Ebben a szerző a zsidók (*hoi hebraioi*) és a hellének (*hoi hellénistai*) közötti konfliktus gyökereit igyekszik feltárni, amelynek eredményeképpen megindult az ún. pogány misszió; vagyis Jézusnak Krisztusként való hirdetése a nem zsidók körében. Ennek a misszióknak nem Jeruzsálem, hanem Antiókhia volt a központja, ahogy az a harmadik fejezetből világosan kiderül. Itt kerül tárgyalásra, mintegy értelemszerűen, az ún. apostoli zsinat is (ld. ApCsel 15,6–35) valójában egy zártkörűnek mondható tanácskozás, amely megfogalmazta azt a jövőbe mutató kitélt, miszerint nem kell először zsidóvá válni ahhoz, hogy valaki Krisztus-hívó lehessen. A tudós közhiedelem (s így szerzőnk is), megszokásból, ezt 49 körülre datálja, pedig az mindenképpen 43 Húsvétja előtt történt, amikor I. Heródes Agrippa (43/44) lefogatta Pétert, és azt megelőzően lefejeztette Jakabot (és minden bizonnyal Jánost is kivégeztette). Az oszlopok eltűnése tette ugyanis lehetővé azt a paradigmaváltást, hogy az Úr testvéreinek irányítása alatt megerősödjön a jeruzsálemi ősközösség zsidó jellege (a Templom tiszteletének és az előírások betartásának fontossága). Innen eredeztethető a galáciai krízishelyzet, amely végeredményben szembeállította Pált a zsidó-zókkal (vagyis a törvénytisztelő zsidókeresztényekkel). Műve negyedik fejezetében I. J. Elmer ezt taglalja. Az ötödik fejezetben pedig a krízis következményeit (korintusi és filippi levelezés, látogatás Jeruzsálemben) tárgyalja.

A hatodik és egyben befejező fejezetben a szerző röviden összegzi monográfiája eredményeit. Ez mintegy megkoronázza azokat a részösszefoglalókat, amelyek az egyes fejezetek végén olvashatók. Ezeknek köszönhetően a jól felépített mű áttekinthető, a szerző gondolatmenete és érvekkel alátámasztott bizonyítási eljárása pedig könnyen követhető: lényegében a Krisztus-hívók közösségén belül az univerzalizmus (Pál) és a partikularizmus (jeruzsálemi zsidókeresztények) vitájának kimenetelétől függött a kereszténység jövője.

A tartalmas bibliográfiával és a használatát megkönnyítő különböző mutatókkal záruló mű joggal tarthat igényt arra, hogy ott szerepeljen minden komolyabb szakkönyvtárban. Elsősorban azért, mert erőteljesen kidomborítja, hogy a páli tanítás egy nagyon polemikusan és konfliktusos krízishelyzetben került megfogalmazásra, amit ma már semmiképpen nem lehet megkerülni.

Jakab Attila

Philippe Abadie, *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*
[=Izrael története az emlékezet és az újraértelmezés között].
(Lectio divina), Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

Ph. Abadie a Mende-i egyházmegye papja és egyben a Lyon-i Katolikus Egyetem Teológia Karán Izrael története és az Ószövetség professzora (főbb művei közül ld. pl. PhD disszertációját: *La figure de David dans les livres des Chroniques: de la figure historique à la figure symbolique. Contribution à l'étude de l'historiographie juive à l'époque postexilique*, Lille, 1990; valamint *Bible et royauté*, Cerf, Paris, 1993; *Le Livre des Chroniques*, Cerf, Paris, 1994; *Le Livre d'Esdras et de Néhémie*, Cerf, Paris, 1996; *Le Livre des Juges*, Cerf, Paris, 2003; *Le Livre de Josué: critique historique*, Cerf, Paris, 2005). Most megjelent műve tulajdonképpen két évtizedes oktatói-kutatói munkásságnak a tapasztalatai alapján igyekszik felvilágosítást és eligazítást adni a Biblia és a régészet modern viszonyáról. Napjainkban ugyanis ezen a területen, a szakmai vitán túlmenően, olyan markáns törésvonal alakult ki, amely már ideológiai és politikai dimenziókkal is telítődött. Arról nem is beszélve, hogy nyugati viszonylatban, az ismeretterjesztő filmek (pl. *La Bible dévoilée* DVD) és könyvek (pl. J. Mouriquand, *Ancien Testament: quelles vérités historiques? Les bouleversement de la recherche actuelle*, Labor et Fides, Genève, 2008) révén, a kérdés bekerült a köztudatba, ahol kézzel fogható zavart okozott, különösen a hiányos teológiai/vallási műveltséggel rendelkező hívők körében.

A vita háttérében alapvetően a régészetnek az emancipációja és önálló tudományággá való fejlődése húzódik meg. Jó egy évszázadon keresztül ugyanis az ún. bibliai régészet a saját hivatását tulajdonképpen abban határozta meg, hogy igazolja a Biblia szövegének történeti igazságát. A mai régészet azon kifejezett igényével azonban, hogy a kutatási eredmények alapján önálló (a bibliai elbeszéléstől függetlennek is mondható) történeti narratívát fogalmazzon meg (ld. főképpen I. Finkelstein N. A. Silberman, *Biblia és régészet. Az ókori Izrael történelmének két arca*, Gold Book, Debrecen, é.n.; angol eredeti: *The Bible Un-*

earthed, The Free Press, New York, 2001), lényegében ez a bibliai igazság kérdőjeleződött meg. Erről szól az első fejezet.

Műve második fejezetében a szerző az Izrael történetére vonatkozó (belső és külső) források kérdésétekintí át. Felhívja a figyelmet arra, hogy az írott anyag nagyon részleges; csupán egy-egy időben jól körülhatárolható szakaszra vonatkozik. Ebből kifolyólag a múlt ismeretének több szelete egyszerűen kiesik a dokumentált megközelíthetőség köréből.

A harmadik fejezet már kézzelfoghatóbb formában tárgyalja a Biblia és a régészet viszonyát. Ennek kapcsán Ph. Abadie Izrael eredetét és az Isten által neki ígért föld elfoglalását/meghódítását veszi górcső alá. Kérdései: Miképpen folytathat párbeszédet egy biblikus és egy régész? Miről beszél voltaképpen Józsué könyve? Figyelmeztet, hogy a kérdéseket ma már nem igazán lehet szőnyeg alá söpörni (az elavult apológia nem válasz); illetve módszertanilag a történeti olvasat nem nélkülözheti a szövegkritikát.

A negyedik fejezet természetesen a legvitatottabb kérdést, a királyság kezdetét, a (feltételezett) dávidi-salamoni birodalmat tárgyalja. A paradigmaváltást a szerző A. Soggin, *Izrael története* c. alapvető munkájának két kiadásán keresztül illusztrálja. Talán ebben a kérdésben érzékelhető legjobban a bibliai szöveg kritikai olvasata és a régészet eredményei közötti közeledés, ami egy azonos álláspont elfogadásának az irányába mutat.

Ezek után joggal merül fel tehát a kérdés: miképpen értelmezhető a Salamon halála utáni megosztott királyságról szóló bibliai elbeszélés? A szerző ezt monográfiája ötödik fejezetében igyekszik megválaszolni, az 1Kir 11–12 elemzése révén. Ebből a királyi hatalom kritikája és Izrael egységének az utópiája közötti kölcsönhatás domborodik ki. A történet tehát elsősorban a korabeli jelent értelmezi, s nem elsősorban a (mitikus) múltat beszéli el. Ez egyben azt is jelenti, hogy igazságtartalma csakis a megjelenített újraértelmezésben válik értékelhetővé.

A hatodik fejezet Omri és fia, Aháb, uralkodásának időszakát vizsgálja Izraelben (Kr. e. IX. sz). Ennek jelentősége abban rejlik, hogy a Biblia információi külső forrásokkal összevethetők. Teljesen nyilvánvaló, hogy a történeti kutatás és a bibliai elbeszélés eltérnek egymástól.

Világos, hogy Ph. Abadie nem Izrael történetét kínálja az olvasónak. Inkább azokat a vitatott kérdéseket tárgyalja, amelyek helyes értékelése révén jobban érthetővé válik, mit jelent és miben rejlik a Biblia történetisége. Hiszen sem a honfoglalásra, sem pedig a feltételezett dávidi-salamoni birodalomra vonatkozóan nincsenek külső források. Emiatt fontos a régészet. A két királyság, illetve az Omri-dinasztia esetében azonban eltérő és egymásnak ellentmondó nézetekkel találkozunk. Ezekből kell tehát a múltat rekonstruálni. Ehhez mindenképpen kiváló segítségnek bizonyul ez a pedagógiai célzattal megírt és közérthető mű,

amely ily módon az érdeklődő és igényes nagyközönség számára is hozzáférhető. Ugyanakkor a bőséges lábjegyzeteknek, a szakirodalmi jegyzékeknek, az elemzett idézeteknek, az egyes kérdések áttekintését megkönnyítő táblázatoknak és a mellékleteknek köszönhetően a francia szerző munkája mindenképpen hasznos oktatási segédanyagnak minősíthető, amelyet oktatók, kutatók és hallgatók egyaránt haszonnal forgathatnak.

Jakab Attila

Karasszon István, *Izrael története. A kezdetektől Bar-Kochbáig*. (Kréné. Ókori források Ókortörténeti tanulmányok, 10), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2009.

Karasszon István, a KGRE HTK tanszékvezető professzora, a magyar Ószövetség kutatás egyik jeles személyisége (ld. pl. *Az Ószövetség fényei: veterotestamentika*, Mundus, Budapest, 2002; *Az Ószövetség varázsa*, Új Mandátum, Budapest, 2004; *Az ószövetségi írásmagyarázat módszertana*, Református Teológiai Akadémia, Pápa, 2005²). Most megjelent műve, amely tulajdonképpen egy egyetemi jegyzet (*Izrael története: a kezdetektől a Zsidó Háborúig*, Református Teológiai Akadémia, Budapest, 1993) átdolgozott változata, elsődleges célja: történész és teológus hallgatók számára... olyan tankönyvet kézbe adni, amely bevezeti őket mindazon kérdésekbe, amelyekkel foglalkoznak e terület szaktudósai (7. old.). Hazai viszonylatban ez annál is inkább fontos és időszerű (lenne), mivel napjainkban éppen az izraeli (ókori/bibliai) történetírásról szól, az érzelmeiktől és indulatoktól sem mentes, nemzetközi szakmai vita (ld. pl. *Recenti tendenze nella ricostruzione della storia antica d'Israele*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma, 2005; J. J. Collins, *A Biblia Bábel után. Történetkritika a posztmodern korban*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2008), elsősorban a Biblia és a régészet viszonyának kapcsán (ld. pl. I. Finkelstein, *Un archéologue au pays de la Bible*, Bayard, Paris, 2008).

Az előszóban megfogalmazott célkitűzéssel ellentétben azonban Karasszon István könyve sajnos nem igazán vezeti be a magyar olvasót a nemzetközi kutatás időszerű kérdéseibe. Ezt azon kitétele teszi nyilvánvalóvá, miszerint Izrael történetében nem nagyon vannak bizonytalanságok, még Dávid személyét sem lehet vitatni; illetve hogy a kor és hely figyelembevételével egyik nép történetét sem tudjuk pontosabban megírni, mint éppen Izraelét (11. old.). Ebből egyértelműen kiviláglik, hogy a szerző mindenekelőtt teológus, és nem történész. Éppen ezért műve sem annyira a történetírás, hanem sokkal inkább a történelem-teológia műfajába sorolható, és döntően a bibliai elbeszélés parafrázisának tekinthető. Ennek fényében szinte természetes, hogy Izrael mint nép kez-

dete adott, mint ahogy adottak a közvetlen szomszédai is (filiszteusok, edómiak, móábiak, ammóniak, arámok) az ókorban (vagyis Kr. e. a II. évezredben) azon a földön, amelyet ígéretként kapott Istenétől (13. old.).

Karasszon István ismerteti a patriachák korát (nincs értelme vitatni azt, hogy az ősatyák Mezopotámiából jöttek, írja; 48. old.), az egyiptomi fogságot és az exodust (amely történetekkel kapcsolatosan, ellentmondásoktól sem mentes, kételyeinek ad hangot; miközben megfelelkezik Ekhmaton fáraó Kr. e. XIV. sz.-i vallási reformjáról), a honfoglalást (amelyet megkérdőjelez, miközben történeti tényként kezeli a 12 törzs letelepedését és a bírakat), Saul királyságát, Dávid birodalmát és Salamon uralkodását. Ezt követi teljesen anakronisztikusan a perzsonálunió végének bemutatása, amely már eleve két, kezdettől létező államalakulatot feltételez. Ettől a pillanattól a Bibliában Izrael és Júda története bizonyos értelemben kettéválik. Kr. e. 722-ben elesik Samária, miközben Júda királyságának a története tovább folytatódik. Sőt mi több, Jósias király uralkodása alatt (kb. Kr. e. 640–609), markáns vallási reformra is sor került, aminek talán érdemes lett volna több figyelmet szentelni. Annál is inkább, mivel a judaizmus későbbi fejlődése szempontjából meghatározó jelentőségű.

A babiloni fogság (Kr. e. 587–539) idejének története lényegében egy fehér folt, az azonban nyilvánvaló, hogy a deportált és a helyben maradt júdaiak élete és identitástudata eltérő irányt vett. Sőt mi több, amikor a perzsa birodalom keretei között lehetőségük nyílt a hazatérésre, a deportáltak és leszármazottaik egy része inkább Babilóniában maradt.

A monográfia nem igazán érzékelteti, de Babilon bukása, illetve Ezdrás (Kr. e. 458–428) és Nehemiás (Kr. e. 445–420) kora között húzódik egy szűk egy évszázados hézag. Tevékenységük annak bizonyítéka, hogy a fogságban kidolgozott (az önkéntes és tudatos elkülönülésre alapozott) identitás Jehud tartományi (=Jeruzsálem és közvetlen környéke) bevezetése nem volt sem magától értetődő, sem pedig konfliktusmentes.

A perzsa kor végét és a hellénizmus első (ptolemaioszi) szakaszát taglaló részekben az olvasó alig tud meg valami érdemlegeset a zsidóság korabeli történetéről. Feltehetően azért, mert a Biblia is hallgat erről az időszakról. Pedig napjaink kutatásában egyre inkább nyilvánvalóvá válik ennek az időszaknak a jelentősége.

A Makkabeus-testvérek háborúitól kezdődően a bibliai parafrázis helyét a száraz politikai eseménytörténet elbeszélése veszi át, amelyet Izrael története szempontjából vitatható exkurzusok tarkítanak (pl. A Testimonium Flavianum, Jézus Krisztus születésének időpontja, Jézus Krisztus halála). Ez azzal magyarázható, hogy a továbbiakban (Hasmoneus-dinasztia vége, római kor, Nagy Heródes és utódai, zsidó háború) a szerző elsődleges forrása Josephus Flavius. Ezt követően pedig egyszerűen átugorja a Templom pusztulása utáni 60 esztendő,

hogy röviden ismertesse a Bar-Kochba vezette lázadást. Pedig ebben az időszakban született meg az a ma is létező rabbinikus judaizmus, amely részben az ugyancsak kibontakozó kereszténység ellenében határozta meg a maga identitását (ld. pl. D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique. I^{er}–II^e siècle*, Cerf, Paris, 2005 ; pl. Y. Y. Teppler, *Birkat haMinim. Jewish and Christians in Conflict in the Ancient World*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007). Ezzel mindenképpen érdemes lett volna foglalkozni.

Karasszon István módszertanilag is problémás műve csak fenntartásokkal használható. Fő hiányossága, hogy a modern történeti és régészeti kutatási eredményeket valójában nem értékesíti; esetenként pedig több évtizedes lemaradásban van a nemzetközi szakirodalommal, amely a hazai könyvtári viszonyok közepette csak hiányosan és esetlegesen hozzáférhető. Joggal merül fel tehát a kérdés: nem lenne célszerűbb egy-két mértékadó és időszerű tudást kínáló művet magyarrá fordítani?

Jakab Attila

Péter-apokalipszis. Ge'ez (klasszikus etióp) eredetiből fordította, kommentálta és a tanulmányt írta Pesthy Monika.

(Fontes Orientales Keleti Források, Budapest, Corvina, 2009.)

Pesthy Monika egyetemi tanár, az MTA doktora, az Apor Vilmos Katolikus Főiskola, majd pedig a Zsigmond Király Főiskola vallástudományi oktatási programjának egyik legmeghatározóbb kidolgozója, ismerős mindazok számára, akik hazai viszonylatban az ókereszténységgel és az apokrif irodalommal foglalkoznak (ld. pl. Órigenész, *Kommentár az Énekek énekéhez*, Atlantisz, Budapest, 1993, fordítója; a budapesti Telosz Kiadó gondozásában 1996 és 1999 között megjelent Apokrif iratok sorozat evangéliumok, cselekedetek, levelek és apokalipszisek egyes szövegeinek fordítója; Mózes Bar Képha, *Paradicsom-kommentár*, Magyar Könyvklub, Budapest, 2001 társfordítója és az előszó szerzője; Órigenész, *A princípiumokról*, Paulus Hungarus & Kairosz Kiadó, Budapest, 2003, IV. könyvének fordítója; *A csábítás teológiája. A kísértés fogalmának története az ókorban*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005 szerzője). Most megjelent szakszerű fordítása joggal tekinthető hiánypótló kultúrtörténeti eseménynek. Pesthy Monika ugyanis azt a Kr. u. a II. sz. első feléből származó *Péter-apokalipszist* ültette át magyar nyelvre, mégpedig a legmértékadóbb kiadások alapján, amelyik a pokol keresztény képzetét (örökké tartó kínszenvedés, tűz és démonok) megalapozta, s amelyik a korábban megjelent *Apokalipszisek* kötetből (Telosz Kiadó, Budapest, 1997)

valami oknál fogva kimaradt. Ezen szöveg hozzáférhetővé tétele a magyar olvasók számára azért is fontos és öröndetes, mert, ahogy a fordító megjegyzi, a pokol képzetét még az is ismeri, aki amúgy semmit nem tud sem a zsidó vallásról, sem a kereszténységről, és egyetlen sort sem olvasott a Bibliából (5. old.).

Szerkezeti felépítését tekintve a kötet első részét maga a magyar nyelvű fordítás teszi ki, melynek gazdag jegyzetapparátusa tartalmaz filológiai, teológiai és történeti magyarázatokat kínál.

A második részben rövid tanulmányokat olvashatunk azokról a fontosabb kérdésekről, amelyek megvilágítják mind a *Péter-apokalipszis* keletkezési környezetét, mind pedig a benne fellelhető teológiai témákat. Ily módon a szerző először meghatározza az apokaliptika mibenlétét (olyan 'spekulációk', „melyek az addig rejtett 'titkok' felfedését célozzák”, 47. old.), és ismerteti megjelenését a zsidó vallási irodalomban. Ezt követően bemutatja azokat a szövegeket (*Jubileumok könyve*, *1Hénokh*), melyek túlvilágképét relevánsnak érzi a *Péter-apokalipszis* szempontjából. A qumráni írásokat taglaló fejezetében megjegyzi, hogy ezekben „a feltámadás utáni élet részleteiről nem tudunk meg semmit” (61. old.). Az azonban nehezen érthető, hogy *Dániel könyve*, a *Tizenkét pátriárka testamentuma*, a *Makkabeusok 2. könyve*, a *Bölcsesség könyve*, a *4Ezdrás* és a *2Barukh* miért éppen ebben a fejezetben került tárgyalásra. Ésszerűbb lett volna a két fejezetet összevonni. Annál is inkább, mert utána már az Újszövetség következik; majd az egészet egy összegzés zárja le, amelyben a szerző külön-külön is elemzi az említett írásokban megjelenő egyes témákat, motívumokat: ítélet és feltámadás, valamint a jók, illetve a gonoszok végső sorsa.

Azt lehet mondani, hogy a *Péter-apokalipszis* tartalmi kérdéseivel alapvetően a harmadik rész tanulmányai foglalkoznak. Bevezetőjében Pesthy Monika áttekinti a nemzetközi kutatás történetét, és megállapítja az írás felépítését. Ennek alapján dolgozza ki a tanulmányait, amelyek az Antikrisztus, a tűz általi pusztulás és ítélet, a gonoszok (pl. bűnök és büntetések), illetve a jók sorsát taglalják.

A valójában el nem különülő, de valamiképpen mégis egy negyedik részbe csoportosítható tanulmányok a *Péter-apokalipszis* hozzáférhető szövegének különböző aspektusaival foglalkoznak: pl. források, pszeudo-klementina, keletkezés és jelleg. A kötetet értelemszerűen bibliográfia (források) és (másodlagos) irodalomjegyzék zárja.

Összegzésképpen elmondható, hogy Pesthy Monika műve hatékonyan és magas színvonalon ötvözi a fordítást, a magyarázatot és a kiegészítő tanulmányokat, amelyek segítenek keletkezési környezetébe ágyazni a *Péter-apokalipszist*. Fáradozásával mindenképpen nagy szolgálatot tett a magyar apokrif és ókeresztény irodalom-kutatásnak. Köszönet érte!

Jakab Attila

Tarjányi Béla (szerk.): *Út, Igazság, Élet. Biblikus tanulmányok.*
Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat 2009.

A kötet 15 tanulmánya a magyarországi „Biblia éve” (2008) rendezvény terméke, amelyben talán első alkalommal jelennek meg együtt szinte kivétel nélkül a hazai katolikus biblikusok.

Benyik György a Vulgata kritikai kiadástörténetét írta meg; Csernai Balázs a filippii igehirdetésnek, Gránicz Endre a Biblia írásba foglalásának részleteiről számol be; Gyürki László Jézus és az Ószövetségi Szentírás kapcsolatáról, Kocsi György a királyság megítéléséről, Kocsis Imre a Miatyánkról, Martos Levente Balázs a narratív kritika és a homiletika összefüggéseiről, Schmatovich János az áldozati vér és Krisztus vére kapcsolatáról, Soltész János az ószövetségi bibliai teológia MTörv 4,1–40-hez kapcsolódó témáiról értekezik; Szatmári Györgyi a szeretet evangéliumát kereste Pál leveleiben; Székely János a történeti Jézuskutatásról, Takács Gyula az Apostolok Cselekedeteiről mint az Egyház evangéliumáról, Tarjányi Béla a nemzetek apostoláról, Pálról, Thorday Attila az Efezusi levél kezdő áldásáról, Török László Jézus és a Tóra kapcsolatáról írt tanulmányt. Kár, hogy Fodor György és Rózsa Huba kimaradt a kötetből.

Az igen értékes kötet függelékéből megismerhetjük a korábbi híres professzorok rövid életrajzát is: Fillinger Lipót, Márkfy Sámuel, Samassa József, Hornig Károly, Székely István, Pataky Arnold, Takács Ernő, Szörényi Andor, Kosztolányi István, Mócsy Imre SJ., Kerekes Károly O.Cist. újszövetségi professzorokét; Alber Nep. János, Hatala Péter, Kmoskó Mihály, Pataky Arnold, Iványi János, Görgényi Béla ószövetségi professzorokét, valamint Kanyurszky György, Aistleitner József, Liptay György és Gründer Simon keleti nyelvek professzoraiét. Kassay Tamás dicséretes összeállítása 30 korábban élt és alkotó magyar katolikus biblikus tanár életrajzát gyűjtötte össze főbb publikációikkal együtt. Nagy kár, hogy az akadémiai tanítási időszak évszámain kívül nem sikerült több adatot gyűjteni számos régi magyar katolikus biblikusról. Trumpacher József (1815–1821), Godinger József (1824–1831), Bognár István (1879–1897), Szabó Al. János (1834–1857) Pollák János (1858–1868), Dertsik János (1814–1826), Ruzsicska János (1853–1881) Kmoskó Mihály (1914–1923) nevét csak a lista őrzi, pedig Pollák János adatait a Wikipedia internetes lexikonban és Kmoskó Mihály adatait a Magyar Katolikus Lexikonban (VII. k. 35. old.) is megtalálhatjuk. Kategórián kívül esik, de a magyar újszövetség fordításával igen jelentőset alkotott Békés Gellért, mivel nem volt pesti professzor, csak Rómában tanított, nem került bele a felsorolt elődök közé.

A kötet végezetül jól bemutatja a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat működését és programjait, mindazokat a kísérleteket, amelyekkel a magyar társadalom különböző rétegeiben igyekeznek terjeszteni a Bibliát: a magyar Par-

lamentben tartott ismertetőtől kezdve a Biblia lovári nyelvre való fordításán keresztül, egészen a határainkon túl élő magyar kisebbség számára szervezett bibliaórákig.

A kötet – hiányai ellenére is – értékes dokumentációja a magyar katolikus biblikus kutatásnak és pasztorációnak. Igen tiszteletreméltó, hogy végre létrejött egy ilyen kötet.

Benyik György

Charlesworth, J. H. (ed.), *Jesus and Archeology*. Eerdmanns Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK 2006.

A bibliai archeológia érdekes tanulmánygyűjteményét jelentette meg James H. Charlesworth, a vallástörténet világhírű professzora, aki sokat foglalkozott a kereszténység eredetével is, nem csak az ószövetségi apokrifokkal és a qum-ráni szövegekkel, amelyek angol fordítását közzé is tette (*Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Doubleday 1992. *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*. Mohr 1991. *Jesus Within Judaism*. Doubleday 1988. *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*. Cambridge UP 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha* 1–2. Doubleday 1983.)

A Jézus-archeológiával foglalkozó kötet egy jeles konferencia terméke, amelyen 32 neves kutató vett részt. Többek között Paul N. Anderson, Rami Arav, Dan Bahat, Richard A. Batey, James D. G. Dunn, J. K. Elliott, Craig A. Evans, John S. Kloppenborg, Frédéric Manns, Jürgen Zangenberg, Joseph E. Zias és mások a konferencián elhangzott tanulmányait közli a kötet, amely új megvilágításba helyezi a Jézus-kutatást és a bibliai archeológiában is új szemléletet nyit. W. M. Flinders Petrie, W. F. Albright és J. Wright, F. M. Cross, K. Kenyon, R. de Vaux, P. Benoît, Cormac Murphy-O'Connor, W. Corbo, J. Strange után ezek a tanulmányok az újabb szemléletű újszövetségi archeológia képviselőinek tekinthetők. Sokan úgy gondolják, hogy a teológusok a szövegekkel foglalkoznak, és a teológiai nézőpontjuk szubjektívvá teszi őket az eseményekkel kapcsolatban. Velük szemben állnak az objektív tudományt képviselő archeológusok. Ez nem igaz, mert ha így lenne, akkor nem lettek volna késhegyig menő viták pl. K. Kenyon és R. de Vaux között, akik mindketten a saját tudományos módszerükben hittek. Azt gondolták, ennek segítségével tudják rekonstruálni a történeti múltat. A tanulmányokból plasztikusan kirajzolódik a teológusok, az archeológusok és az archeológiai leletek publikálói közötti párbeszéd, esetenként vita. Általában az archeológiai felfedezés sokkal több kérdést vet fel, mint amennyit meg tud válaszolni, de sokszor éppen a szövegek kutatói segítenek megadni a

feleletet. A kötet tanulmányai többek között a következő főbb kérdésekre keresik a választ:

1. Hogy nézett ki Názáret Jézus ifjúkorában, és milyen volt a zsinagóga, amelyben Jézus először felolvasott?

2. Milyen archeológiai bizonyítékokkal tudjuk árnyalni a Keresztelő János működéséről és működésének helyszíneiről kialakult képet?

3. Hol volt pontosan Kána, és milyen bizonyítékok szólnak amellett, hogy Jézus itt is élt, és legelső tanítványai is innen valók lettek volna?

4. Hol volt pontosan az a Betsaida, amelyet Jézus látott, éltek-e ott halászok, és milyen körülmények között éltek Jézus első tanítványai?

5. Milyen kulturális központ volt Szephorisz, és az ifjú Jézusra milyen hatással volt ez a kultúra?

6. Mit tudhatunk meg a Jézus-korabeli zsinagógákról és a vallásoktatásban betöltött szerepükről?

7. Hogyan nézett ki Szamária Jézus idejében, és milyen felfedezések segíthetik ennek a képnek a megalkotását?

8. Hogyan nézett ki az a Jeruzsálem, amelyet Jézus látogatott?

9. Mennyire volt fenséges a Templom épülete, és a feltárások mennyiben segítik tisztázni Jézus utolsó húsvétjának eseményeit?

10. Milyen archeológiai felfedezések árnyalják a Kajafásról, Pilátusról és Cirenei Simonról kialakult képet?

11. Pontosan hol feszítették meg Jézust, és mit tudunk a Jézus-korabeli keresztrefeszítésekről Palesztinában?

A szerzők a Jézus életében szerepet játszó legfontosabb palesztinai helységek (Khirbet Kana, Betsaida, Tábor-hegy, Jézus zsinagógája, Sion-hegy, Heródesi templom) temérdek ásatási adatából hasznosan emelik ki azokat, amelyek Jézus személyére és művére vonatkoztathatók.

A könyv második részében az „Archeológia és teológia” címszó alatt azokat a tanulmányokat gyűjtötte össze a szerkesztő, amelyek a keresztény hit igazolása számára fontosak. Ilyenek a János evangéliumát igazoló (Urban C. von Wahle, Paul N. Anderson) vagy a történeti Jézus-kutatást támogató archeológiai adatokat elemző dolgozatok (John Painter, Emile Puech, John Reumann), vagy a Jézus feltámadására vonatkozó zsidó szövegek és feliratok kutatási eredményei. Az ősegyház életét megvilágító archeológiai adatok vizsgálata a történeti Jézus-kutatás ún. harmadik fázisához tartozik, ekkor a kutatók megkísérlik a legújabb eredményekkel szembesíteni a korábbi szaktekintélyek, többek között R. Bultmann megállapításait is.

A 740 oldalas angol nyelvű antológiát igen jól lehetne hasznosítani a hazai bibliai archeológia-kutatásban is. Az újszövetségi archeológia témájában Gyürki

László az egyetlen fáradhatatlan kutató, az ő kiadott nyolc könyve uralja ezt a területet. Gerhard Kroll *Jézus nyomában* című munkájának fordítása óta azonban nem született magyar nyelven olyan mű, amelyik a legújabb kutatási eredményeket közvetítené számunkra. Ezért a kiadóknak és a fordítóknak is melegen ajánlom a figyelmébe a fenti munkát.

Benyik György

Egeria útinaplója – Ókeresztény örökségünk (Ford. Ivancsó István).
Jel kiadó, Bp. 2009.

Az ókeresztény korból származó útinapló a legrégebb itinerarium, amely egyben értékes földrajzi liturgiai információkat is megőrzött a palesztinai szent helyekről. A Bordeaux-ból indult IV. századi galliai apátnő kimeríthetetlen érdeklődéssel járta a szent helyeket, és leírt mindent, amit csak tapasztalt. Elsősorban látni akarta a szent helyeket, mint a legtöbb zarándok, de egyben rögzítette is az ott zajló keresztény vallásos élet momentumait. Ugyan nem ő volt az első zarándok Nagy Konstantin 313-as fordulata után, de ő volt az első dokumentátor 333 körül. Igen sokáig lappangott ez az értékes munka. G. F. Gamurini adott hírt először róla 1884-ben, amikor megtalálta az eredetileg Montecassinóból származó kéziratot. 1887-ben ki is adta. Igen sokan szerették volna megfejteni az író személyét, de ez a kísérlet mindmáig annak ellenére sem járt sikerrel, hogy a névtelenségbe burkolózó szerző a maga korában jelentős személyiség lehetett, hiszen apátok és püspökök fogadták, és előkelő szertartásokon vehetett részt.

A kötet bevezetőjében Ivancsó István kitér nemcsak a kézirat kutatás történetére, hanem az ókori zarándokok töredékes felsorolását is nyújtja. Részletesen foglalkozik az útinapló nyelvezetével, liturgikus vonatkozásaival, a jeruzsálemi ősegyház liturgikus szokásaival és a szöveg kritikai kiadásával. Jól felkészít a szöveg olvasására, amelyet szép magyar nyelvre fordított, és a további kutatók számára válogatott szakmai bibliográfiával is ellátott. A kiadás módszertana és dokumentációja így minden tiszteletet megérdemel.

Az útinapló nagyon hasznos a bibliatudomány számára, mert egyedülálló kordokumentum, a jeruzsálemi liturgia és azon szent helyek korai írásos emléke, amelyeket a hívek zarándoklata jelölt meg.

Az első része az utazás főbb állomásaival és a vidék leírásával is foglalkozik, ilyenek a Sinai-hegy, a Nebo-hegy, a Jordán folyó, Mózes sírja, Jób földje, Mezopotámiából Edessza, Hárán, Jákob kútja, Szeleukia, Khalkedon stb., valamint Abgár és Jézus leveleivel.

A második rész a jeruzsálemi liturgia leírása, ami a hétköznapi istentisztelet bemutatásával kezdődik, az imaórák és a vasárnapi istentisztelet leírásával folytatódik, de kitér a liturgikus évre, a húsvéti ünnepekre, a heti szertartásokra, és említi Lázár szombatját is. Részletesen leírja a nagyhét liturgiáját a vasárnapi körmenettől egészen a húsvét hetéig, majd a pünkösti liturgia után foglalkozik a keresztelési katekézissel. A könyvhöz csatolták Valerius levelét a Vierzo szerzeteseihez.

Egeira naplójának fordítása jelentős állomás a magyar patológiai szövegkiadások szempontjából is, hiszen jól illeszkedik a korábban kiadott egyháztörténetek (Euszebioszé, illetve Szókratészé) sorába.

Az ókeresztény- és középkori szentföldi útleírások folytathatók lennének a *Library of the Palestine Pilgrims' Text Society* (London 1897) kiadvány alapján. Az egyházi kiadók figyelmébe ajánlom a *Peregrinatio Silviae* (4. század) című munkát, St. Eucherius püspök (†450) írását és *Piacenzi Antoninus* 570-ből származó, az utolsó muszlim hódítás előtti útleírását, valamint *Arculf* (Beda Venerabilis angliai kortársa) *zarándoklatáról* készült munkát. Utóbbit azért lenne érdemes kiadni, mert végre tisztán látnánk, hogy Észak-Angliában a 6. században az embereknek milyen ismeretei voltak a Szentföldről.

Benyik György



Kiadja a JATEPress
6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30-34.
<http://www2.u-szeged.hu/jatepress/>

Felelős kiadó: Dr. Benyik György tanszékvezető
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 200, munkaszám: 30/2010.