



**KÁROLI GÁSPÁR
REFORMÁTUS EGYETEM**

**A stabilitás fogalmának alkalmazása az
újszövetségi páli levelek és Lukács evangéliuma
válogatott szövegrészeinek magyarázatában**

hittudományi doktori (Ph.D.) értekezés

Németh Balázs

Témavezető: Prof. Dr. Balla Péter

Hittudományi Doktori Iskola, Újszövetségi Tanszék,
Hittudományi Kar, Károli Gáspár Református Egyetem
Doktori Iskola vezetője: Prof. Dr. Balla Péter

Budapest, 2025

*Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου,
ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.*

*Elég neked az én kegyelemem,
mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz.*

Pál apostol Második korinthusi levelének 12. fejezete, 9. verse.

Köszönetnyilvánítás

Hálátelt szívvel áldom Szentháromság Istenünk nevét, hogy erőt, időt és lehetőséget adott nekem a hittudományban való elmélyülésre. Hálás vagyok, hogy inspirálta bennem mindazokat a gondolatokat, amelyek a doktori kutatások során tudományos felismerésekre vezettek. Hálás vagyok, hogy ez az út egyben lelki feltöltődéssé és hitbeli megerősödéssé is lett. Soli Deo Gloria!

Köszönöm doktori témavezetőmnek, Prof. Dr. Balla Péter egyetemi tanárnak, hogy tudásának legjavával és tanácsaival mindvégig támogatott újszövetségi kutatásaimban és értekezésem elkészítésében. Köszönöm, hogy rektorhelyettesi, doktori iskola vezetői, tanszékvezetői és további feladatai mellett vállalta a témavezetésemet. Köszönöm továbbá a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori és Habilitációs Tanácsának, hogy bizalmat szavazott számomra a doktori képzésbe való belépésemkor munkám elkészítésére. Egyúttal köszönöm Prof. Dr. Gáspár Péter akadémikusnak, a HUN-REN SZTAKI Rendszer- és Irányításelméleti Kutatólaboratórium vezetőjének, hogy támogatta az irányításelméleti kutatásaim hittudományi irányba való kiterjesztését.

Végül, külön köszönöm Családomnak – feleségemnek: Mártának, valamint gyermekeimnek: Simon Andrásnak, Adél Annának és Ábel Balázsnak – a szeretetet, támogatást és biztatást, ami nélkül ez a munka sosem készülhetett volna el. Köszönöm a türelmet és az időt, amit tőlük kaphattam az évek során eredményeim kidolgozására és formába öntésére.

Nyilatkozat

Alulírott Németh Balázs kijelentem, hogy az „A stabilitás fogalmának alkalmazása az újszövetségi páli levelek és Lukács evangéliuma válogatott szövegrészeinek magyarázatában” című hittudományi doktori (Ph.D.) értekezést magam készítettem, és abban csak a megadott forrásokat használtam fel. Minden olyan részt, amelyet szó szerint vagy azonos tartalomban, de átfogalmazva más forrásból átvettem, egyértelműen, a forrás megadásával megjelöltem.

Budapest, 2025. február 3.

Németh Balázs

Összefoglaló

Az Újszövetség alapvető fontosságú üzenete, hogy a Jézus Krisztusban megvalósult üdvöseménnyel – testet öltése, kereszthalála, feltámadása és mennybemenetele – az Isten és ember közötti kapcsolatban beállt változást hirdeti. Ezt az egyes szerzők olyan fogalmakon keresztül írják le, mint például a megváltás, a megbékélés, az elégtétel, a beteljesedés, illetve a közbenjárás. Ez a változás azonban magával von olyan kérdésfelvetéseket is, mint a törvény szerepe és lényege, a teremtettség jövője, vagy az emberek (gyülekezeti tagok) közötti kapcsolatok helyes megélésének mikéntje. Értekezésemben azt vizsgálom, hogy ezek a kulcsfontosságú területek mennyiben értelmezhetők a stabilitásfogalommal, amely a rendszer- és irányításelmélet módszereinek alapvető építőeleme.

Értekezésem célja a stabilitás fogalmát felhasználva új írásmagyarázati eredmények megfogalmazása, illetve a meglévő exegetikai nézőpontok értékelése. A vizsgálatot válogatott újszövetségi szövegek értelmezése alapján végzem el, különösen is Pál apostolnak a Római levele, az Első korinthusi levele – kiegészítőleg a Galata és a Kolossé levelei –, valamint Lukács evangéliuma alapján. A stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázatban fontos szerepet töltenek be az analógiák, amelyek a módszerem részét képezik. Az analógiák alkalmazásának célja a stabilitás és instabilitás fogalmával jellemezhető folyamatok, illetve egyes újszövetségi szövegek által hordozott üzenetek közötti kapcsolatok felállítása. Az analógiákat akkor állítom fel, amikor a stabil-instabil folyamatok jellemzői és változásai alkalmazhatók a textus üzenetében tetten érhető Isten-ember és ember-ember közötti kapcsolatok területén.

Elemzésem arra vezetett, hogy a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat új keretet biztosít a vizsgált textusok és azok egymáshoz való viszonyának értelmezéséhez, másként fogalmazva: egy új rendező elvet képez. Az értekezésemben választott textusok közötti koherenciát az a közös keret jelenti, ami a stabilitás fogalmával jellemezhető. Ennélfogva az irányításelméleti fogalom jelentésének megértése elsősorban a textusok egymáshoz képesti viszonyának a megértéséhez szükséges: melyik exegetikai eredményeket részesítsük előnyben a magyarázat során, és fedjük fel ezáltal a szövegnek az Isten-ember, illetve ember-ember kapcsolatra vonatkozó értelmét.

Abstract

The fundamental message of the New Testament is to proclaim the radical transformation of the relationship between God and creation, especially human beings, through the salvation accomplished in Jesus Christ, i.e., through His incarnation, crucifixion, resurrection and ascension. The authors of the New Testament describe this salvation process through various keywords, e.g., redemption, reconciliation, atonement, fulfilment and intercession. Moreover, this transformation of the relationship induces questions, e.g., the role of the Mosaic law after Christ, the future of the creation, or the godly life among people or church members. In my thesis I examine how these crucial topics of the New Testament can be interpreted through the term “stability”, which is a fundamental term in systems and control theory.

The goal of my thesis is to form new interpretations of selected New Testament texts or to evaluate the existing exegetical results using the term stability. The examination is based on the interpretation of selected New Testament texts, especially focusing on Romans, First Corinthians and additionally Galatians, Colossians and also the Gospel of Luke. Forming analogies has an essential role in the proposed stability-based interpretation method. The goal of forming analogies is to create connections between the messages of the New Testament texts and the processes with stable or unstable characteristics. The analogies are formed, if the characteristics of stability or instability can be interpreted for the message of the text regarding the relationship transformation between God and human beings or among human beings.

The result of the work is a new stability-based interpretation framework for analysing the texts. It provides a new principle for structuring their relationships to each other. The coherence between the texts is guaranteed by this common framework that can be characterized by the semantic field of stability. The understanding of the term from the field of systems and control theory can be necessary for understanding the relationships between the texts and prioritising the exegetical results. It helps to uncover the message of the text in relation to the relationships between God and human beings or among human beings.

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés	1
1.1. A kutatás motivációja.....	1
1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése	5
1.3. Teológiai hermeneutikai alapvetések	13
1.4. Az értekezés célkitűzése.....	19
2. A stabilitás fogalmának analógiái a Római levélben.....	23
2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében.....	23
2.2. Az analógia alkalmazása a Róm 5,12-17 szakasz értelmezésében.....	29
2.3. Az analógia alkalmazása a Róm 10,6-8 szakasz értelmezésében.....	36
3. A stabilitás fogalma a Római levél és a Galata levél törvényfogalmának vizsgálatában	42
3.1. Az analógia alkalmazása a törvényfogalom értelmezésében	44
3.2. Az analógia alkalmazása a törvény negatív szerepének értelmezésében	50
3.3. Az analógia alkalmazása a törvény pozitív szerepének értelmezésében	56
4. A stabilitás fogalmának analógiái az Első korinthusi levélben	62
4.1. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 12-14. fejezetekben leírt gyülekezeti probléma értelmezésében	63
4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében	91
4.3. Következtetések az 1Korinthus 12-15. fejezetek vizsgálata alapján.....	117
5. A stabilitás fogalmának analógiái Lukács evangéliumában.....	122
5.1. Az analógia alkalmazása a Lk 4,1-13 szakasz értelmezésében.....	124
5.2. Az analógia alkalmazása a Lk 8,22-39 szakasz értelmezésében.....	136
5.3. Az analógia alkalmazása a Lk 13,18-30 szakasz értelmezésében.....	141
6. Összefoglalás és további kutatási irányok	150
6.1. A vizsgált textusok krisztológiai összefüggései.....	151
6.2. Az eredmények összefoglalása.....	156
6.3. További kutatási irányok megfogalmazása	162
Irodalomjegyzék	169
Újszövetség-tudományi művek	169
További hittudományi és bölcsészettudományi művek.....	188
Műszaki, matematikai és természettudományi művek.....	195

1. Bevezetés

1.1. A kutatás motivációja

A XX. században a digitális technológiák alkalmazásának előretörése az élet szinte minden területét elkezdte átalakítani. A XXI. század embere számára ez már szinte hétköznapi, gondolva akár a mobil eszközökre, az okosotthonokra, az elektronikus ügyintézési folyamatokra vagy éppen a járművek és gyártási láncok automatizálására. A növekvő mértékű digitalizációs folyamatok azonban egyre több területen feszegetik a határokat, ahol a mérnöki, műszaki, informatikai kérdések egyre inkább etikai kihívásokkal találkoznak. Jómagam a Magyar Kutatási Hálózat Számítástechnikai és Automatizálási Kutatóintézetben (HUN-REN SZTAKI), illetve a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen (BME) irányításelmélettel, különösen is önvezető járművek irányítási rendszereinek tervezésével foglalkozó kutatóként elsődlegesen a mesterséges intelligencia, illetve az önvezető járművek viszonylatában találkozom ezekkel a kérdésekkel.¹ Az automatizált rendszerek tervezése ugyanis egy bizonyos ponton túl nem kezelhető önmagában, kizárólag műszaki jellegű problémaként, hanem annak nagyobb léptékű, társadalmi hatásait is figyelembe kell venni. Az önvezető járművek területének klasszikus példája a várható ütközés következtében megvalósuló baleset előtti döntési fázis, amikor szükséges lehet dönteni arról, milyen mértékű és jellegű kár keletkezzen, ha a baleset elkerülhetetlen. Amennyiben egy mesterséges intelligenciára épülő algoritmus dönt a jármű útvonalválasztásáról, kiemelt kérdés, mi alapján döntsön életről-balesetről-halálról. Felülről kapott személyes küldetésemként tekintek arra, hogy akár ezen, akár más műszaki-irányításelméleti problémára nézve haszonnal tudjak olyan hittudományi impulzusokkal szolgálni, amelyek a mérnöki gyakorlatban érthetők és alkalmazhatók. Ahhoz azonban, hogy a hittudomány hatást tudjon gyakorolni a mérnöki tudományos kutatások célkitűzéseire, mérnöki nyelven, érthetően kell tudnia megfogalmaznia mondanivalóját. Jelen dolgozat ennek egy irányításelméleti vetületére fókuszál, amelynek nyelve első megközelítésben távol esik a hittudomány nyelvétől. Dolgozatom célja megmutatni, hogy jóllehet a nyelv a

¹ A műszaki tudományok területén 2007 óta folyamatosan végzek kutatásokat a témában, amelyek alapján 2013-ban Ph.D., 2023-ban dr. habil minősítéseket szereztem a BME-n. 2024-ben a Magyar Tudományos Akadémia Doktora (D.Sc.) fokozatát szereztem meg. A hittudományi értekezésemben használt műszaki és természettudományi szakirodalomhoz való hozzáférést részben a HUN-REN SZTAKI biztosította az Európai Unió által támogatott Autonóm Rendszerek Nemzeti Laboratórium keretében (RRF-2.3.1-21-2022-00002).

maga valójában távoli, mégis a két tudományterület gondolatisága – legalábbis a stabilitás fogalmának egyes újszövetségi textusok magyarázatában történő alkalmazása során – közel áll egymáshoz. A feladat az, hogy képesek legyünk fordítani a két nyelv között, ami jelen értekezésben analógiákon keresztül valósul meg.

Bevezetésképpen azonban néhány példával szeretném szemléltetni azt, hogy az Újszövetség korához közel álló egyes matematikai, illetve fizikai problémák esetében is a problémák maguk többféle nyelven is leírhatók. Az egyik legismertebb matematikai összefüggés a Pitagorasz tétel, amelyet a Kr.e. VI. században élt szamoszi Püthagorasz nevéhez kötött a matematikatörténet. Ennek a tételnek hozzávetőlegesen 367 bizonyítása ismert, köztük algebrai és geometria típusú bizonyítások.² Ezen nagyszámú bizonyítások között az egyik első Euklidésznek az *Elemek* című munkájában található.³ A legismertebb az *Elemek* 1. könyvének 47. tétele, amely leírható képletek nélkül, azok bevonásával, illetve geometriai ábrázolással egyaránt.⁴ Létezik olyan bizonyítása is a tételnek, amely kizárólag ábrára épül, szavak nélküli.⁵ A Pitagorasz tétel legismertebb formája pedig – amint azt a köznevelési intézményekben tanítják – mindezekkel szemben alapvetően képletszerű.⁶ Hasonló a helyzet a közismert fizikai törvényszerűséggel, Archimédész törvényével. Ezt Archimédész szavakban fogalmazta meg: „Bármely folyadéknál könnyebb szilárd anyag a folyadékba helyezve annyira elmerül, hogy a szilárd anyag súlya megegyezik a kiszorított folyadék tömegével.”⁷ Ez az úszó testekről szóló könyvének 5. tételeként szerepel a műben,

² A kategorizálás nem áll vitán felül, illetve szakkönyvek kiadásától is függ a bizonyítások számának pontos meghatározása (Dawson, 2015, 25–26).

³ Euklidész munkájának a reformatori teológiai gondolkodásra való hatásának elemzéséhez lásd: Gaál, 2022, 245.

⁴ Dawson ad erre egy példát: „A derékszögű háromszögeknél a derékszöget bezáró oldalon lévő négyzet [területe] egyenlő a derékszöget tartalmazó oldalak négyzeteinek [területeinek összegével]” (saját fordítás) (2015, 27). Egy igen régi, az ismert legkorábbi kézirathoz sokkal közelebb álló angol kiadás ugyanezt nagyon hasonlóan, de ábrához kötött háromszög és szakaszmegjelölésekkel írja le (Euclides, 1660, 35). Mindkét mű ugyanazt az ábrát tartalmazza – mivel azonban Püthagorasz és Euklidész élete nagyon távol esik a ma ismert 1482-es első latin nyelvű kiadástól, nem állítható meglátásom szerint nyilvánvalóan, hogy ezen két ókori szerző biztosan ábrával illusztrálta volna a maga tételét és bizonyítását. Az 1482-es kiadásban – ahol a 46. tételként szerepel a Pitagorasz tétel – a tétel kimondása latin nyelven, képletszerű összefüggések nélkül történik meg (Euclides, 1482, a mű oldalszámozás nélküli, a szkennelt változat 28. oldalán található az alábbi helyen: Linda Hall Library of Science, Engineering & Technology adatbázis).

⁵ Ezt egy XII. századi indiai matematikus fogalmazta meg, aminek kapcsán felvetődik a kérdés, hogy mivel Euklidész művében ehhez hasonló ábra található, maga is alkalmazhatott volna egyszerűbb bizonyítási eljárást (Dawson, 2015, 32–33).

⁶ Azaz $a^2 + b^2 = c^2$, azonban ezt a megfogalmazást ki kell egészíteni a képletben szereplő jelölések definiálásával.

⁷ Heath, 1897, 257. A szerző korához némileg közelebb álló, úgy nevezett Archimédész pergament a Baltimore-ban lévő Walters Art Museum-ban őrzik (Easton Jr. – Noel, 2010, 50). Digitalizált változata – amely szintén tartalmaz geometriai ábrákat – elérhető az interneten:

<https://archive.org/details/TheArchimedesPalimpsest> (utolsó elérés: 2024.03.04.)

amelynek bizonyításához egy geometriai ábrát használt fel. Mindazonáltal ugyanezt a törvényt képlet formájában is tanítják és használják fizikai feladatok megoldásában.⁸ A mozgásokról Arisztotelész a Fizika című művében értekezik, azonban ezt képletek helyett szavakkal teszi meg. Erre egy példa a közeg sűrűségének hatását elemző rész, ahol a relációk is szavakban kerültek meghatározásra.⁹ Ez a közegellenállás, amelyet erő formájában szintén képletszerűen ismerünk és használunk a fizikában és a mérnöki tudományokban.¹⁰ Euklidésznek az említett Elemek című munkája alapvetően határozta meg a geometria fejlődését is, a szerzőről magáról nevezték el euklidészi geometriának azt a geometriát, amelyet az Elemek 23 definíciója, 5 posztulátuma és 9 axiómája kijelöl.¹¹ Jóllehet, a geometria a matematikának jellemzően egy ábrával adott szerkesztési területét jelenti, Euklidész megfogalmazásai tisztán szövegesek.¹²

Mindezek a megfigyelések arra engednek következtetni, hogy az egyes természettudományos jelenségek többféle nyelven is megfogalmazhatók, jelen kontextusban a matematika és a grammatika eszköztárával egyaránt. Goodman hasonlóképpen gondolkodik a művészeti alkotásokról, amelyeknél azt állítja, hogy a művészetnek saját nyelve van, ami azonban lényegét tekintve nem különbözik az általában vett nyelvtől. Ennélfogva, nem csak a tudományos nyelv alkalmas a valóság jelölésére, hanem a művészet is.¹³ Valamelyest hasonlóságot látok ebben a már említett Püthagorasz munkásságával, amelyben a zeneiség és a matematika szorosan összefonódott: a zenei hangok és a számhányadosok összefüggének egymással, azaz a matematikának és a zenének ugyanaz az alapja.¹⁴ Ezekkel a példákkal arra szeretnék rámutatni, hogy már az ókorban, az Újszövetség ideje előtt sem volt ismeretlen, hogy egy olyan törvényszerűséget, amit ma a matematika

⁸ Az F_f felhajtóerő képlete: $F_f = V_t \cdot \rho_f \cdot g$, ahol a jobb oldali kifejezés első tényezője a vízbe merített test térfogata, a második tényezője a folyadék sűrűsége, a harmadik pedig a gravitációs gyorsulás értéke.

⁹ Egy részletet mutat be Simonyi (2011, 77), ugyanez (a Fizika IV. könyvének 8. részének 215a24-215b12 egységei) elérhető eredeti görög nyelven, szintén szövegszerű formában is: Ross, 1950, 89.

¹⁰ Az F_c közegellenállási erő képlete: $F_c = 0,5 \cdot C_w \cdot A \cdot \rho \cdot v^2$, ahol a C_w a mozgó test alakjára jellemző formátényező, A a mozgó test mozgásirányra merőleges felülete, ρ a közeg sűrűsége (Arisztotelész erre nézve írja fel a megfigyelését), v pedig a mozgó test közeghez képesti sebessége.

¹¹ A szövegekhez lásd: Fitzpatrick, 2005, 6–9. A különböző kiadásokban a számozás eltérhet.

¹² Megjegyzendő, hogy ez a szöveges megfogalmazás az egyik oka a párhuzamosok közel kétezer éves problémájának. Euklidész 5. posztulátuma ugyanis jelentősen hosszabb és bonyolultabb, mint a másik négy, ezért később nagyon sokan úgy vélték, hogy Euklidész tévedett és ez valójában tétel, nem pedig posztulátum. Azt, hogy Euklidész nem tévedett, többek között Bolyai János mutatta meg az 1831-ben – az édesapa Bolyai Farkas Tentamen című könyvének első függelékeként – megjelent Appendix című munkájában (Wesely, 2002, 52, 85).

¹³ Ricœur, 1995b, 98.

¹⁴ Bibby, 2006, 14.

illetve a természettudományok körébe sorolunk, ugyanazzal a nyelvvel írják le, mint amit akár a hétköznapi beszédhez vagy akár irodalmi alkotások megfogalmazásához használtak. Jogosan felvethetőnek látom azt a lehetőséget, hogy az olyan irodalmi alkotásokban, mint amilyen az Újszövetség, ennek megfelelően a szövegek egy-egy pontján olyan témákat és üzeneteket is keressünk, amelyeket ma a matematikai, a természettudományi vagy éppen a műszaki tudományterületek fogalmi készleteivel közelítünk meg. Jogosnak látom Lennox kijelentését, amelyben két oldalról fogalmazza meg, hogyan lehetséges megközelíteni a fenti alapvetés mellett a Szentírást. Egyfelől a kijelentés, hogy „a Szentírásból tudományos következtetések fakadnak, nem jelenti azt, hogy a Biblia tudományos értekezés, amelyből levezethetjük Newton törvényét, Einstein egyenleteit vagy a közönséges só kémiai szerkezetét.”¹⁵ Másfelől pedig hozzáteszi: „Noha a Biblia nem tudományos mű, éppen azért, mert Isten kinyilatkoztatott Igéje, ugyanazzal az objektív valósággal kapcsolatos igazságot fed fel előttünk, amelyet a tudomány is tárgyal, különös tekintettel a világegyetem, valamint az emberek természetére és eredetére.”¹⁶ Bár véleményem szerint Lennox az idézett könyvében ezen két szempontot nem mindig érvényesíti következetesen, mégis az alapállása elfogadható.

Jelen értekezés célja a rendszer- és irányításelmélet területén ismert és használt stabilitás fogalmának alkalmazása az Újszövetség egyes textusainak új típusú megközelítésének céljából. Ez a megközelítés a fentebb megfogalmazottak alapján arra irányul, hogy ahhoz hasonló jelenségek, mint amit az irányításelmélet a stabilitás fogalmával és matematikai reprezentációjával illet, felismerhetők-e az Újszövetség egyes textusaiban. Az értekezés célja tehát analógiákra épülő kapcsolatok feltárása egyes páli, lukácsi szövegek üzenete, valamint a stabilitás fogalma között, valamint ezen kapcsolatok segítségével a textusok értelmezése. Értekezésem eredménye – annak a műszaki fogalom által motivált jellege mellett is – írásmagyarázat, textusok értelmezése, amelyeket az újszövetség-tudomány területére vonatkozó tézisekben fogalmazok meg. Az elért eredmények a textusok részben vagy egészében új értelmezését adják, illetve egyes meglévő értelmezéseket erősítenek meg.

¹⁵ Lennox, 2016, 27.

¹⁶ Lennox, 2016, 29.

1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése

Az alábbiakban egy rövid áttekintést szeretnék arra nézve adni, hogy értekezésemben a stabilitást, illetve az esetleges további kapcsolódó fogalmakat milyen formában értelmezem.¹⁷ Ahol kifejezetten az irányításelmélet fogalmait használom, ott is igyekszem arra, hogy – az értekezés hittudományi jellegéhez jobban illeszkedően – inkább közérthetőbb legyen a megfogalmazás, mintsem matematikai tekintetben teljesen pontos és részletesen tárgyalt.

A stabilitás fogalma történetileg szorosan összekapcsolódik a mozgással. Az emberek, állatok, tárgyak, égitestek mozgásának kérdése az ókortól kezdve foglalkoztatta a filozófusokat, illetve később – részben a hatásukra – a keresztyén teológusokat is.¹⁸ Bibliai példa Pál apostol athéni prédikációja, ahol Pál a krétai filozófust, a knosszoszi Epimenidészt idézi: „őbenne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,28a).¹⁹ A teológiatörténetből pedig ismert példa Aquinói Tamásé, aki a „Vajon van-e Isten?” kérdés megválaszolása felé vezető első útjában a mozgást használja fel.²⁰ A mozgás kérdésével szorosan összefonódik a stabilitás problémája, jóllehet, maga a fogalom később jelenik meg a mechanikai rendszerek fizikai törvényszerűségeinek tárgyalásánál, leginkább a rendszer- és irányításelmélet tudományának hatására. A jelenség vizsgálatának kérdése már megjelenik Torricellinél, majd később a hajózás motivációja okán flamand és holland tudósok munkáiban, majd Euler az, aki elkezdni használni a XVIII. század végén a „stabilitas” fogalmat.²¹ A szó görög (ἵσταναι) és latin (sto) gyökerében érezhető az „állni” ige hatása, azaz képszerűen azt fejezi

¹⁷ Jóllehet a stabilitás mint terminológia idegen eredetű szó, mindazonáltal mégis ennél a magyar műszaki szakirodalomban bevett fogalom alkalmazásánál maradok az értekezésemben. A köznapi használatban az állandóság azonos a stabilitás fogalmával, mindazonáltal szigorú értelemben véve pontatlan. Ezért nem tartom célszerűnek az alkalmazását, mert irányításelméleti értelemben a stabilitás jelentésmezeje eltér az állandóságtól. Az állandóságnak inkább a stabilitás helyett – mérnöki értelemben – a statikusság felelne meg. Ami statikus, az ugyanis ténylegesen állandó és nem mozog. Ami stabil, az viszont mozoghat (sőt, jellemzően mozog is), ebből kifolyólag az állandóság kevésbé jól szemlélteti ezt a lehetőséget. Továbbá, a stabilitás rámutathat a rendszernek arra a tulajdonságára, hogy változásai ellenére képes egyensúlyi helyzetbe, azaz állandósult állapotba kerülni. Viszont ez az állandósult állapot nem szükségszerűen egyezik meg a változás előtti állapotával, így az állandóság fogalmának alkalmazása szemben állna a folyamat azon jellegével, amit a stabilitás lefed.

¹⁸ Lásd Brooke (2010) történeti áttekintő művét, különösen is a következő filozófusokra és teológusokra nézve: Arisztotelész (148), Aquinói Tamás (80–81), Kopernikusz és Kepler (113–118), Newton (168–186), Leibnitz (197–200).

¹⁹ Stott, 2012, 318; Bock, 2007, 568; Barrett, 2006, 847.

²⁰ Aquinói, 1994, 79: „Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.” (Ennek magyar fordítása ugyanitt: „Tehát szükségképpen el kell jutnunk olyan első változtathatóhoz, amit semmi sem változtat, és ezt érti mindenki Istenen.”)

²¹ Euler, 1749, 86.

ki: állékony-e egy szerkezet.²² A következő században Lagrange, Dirichlet és Poisson is értelmezi a stabilitást, mígnem a XIX. század végén Poincaré az, aki megmutatja: e jeles kutatók némileg egymástól eltérőképpen értelmezik a stabilitás fogalmát.²³ A rendszer- és irányításelmélet szempontjából azonban korszakalkotó Alekszandr Lyapunov 1892-es doktori értekezése, amelyben két szisztematikus módszert ad a stabilitás vizsgálatára, amely már nem csak mechanikai rendszerekre nézve érvényes.²⁴ A mai irányításelméleti kutatások és kidolgozott módszerek döntő többsége a Lyapunov stabilitási definíciókon alapszik, ezért jelen értekezésben röviden ismertetem ennek a téma szempontjából fontos vetületét.

A stabilitás fogalmának bevezetéséhez az egyik legfontosabb alapfogalom a rendszer, amely a következő definícióval írható le. Rendszereknek általánosan az olyan absztrakt objektumokat nevezhetjük, amelyek az őket érő külső, környezetükből jövő hatásokra valamilyen válaszreakciót generálnak. Egy rendszert külső, úgynevezett bemenő jelekkel gerjesztve válaszjeleket generálunk, amiket az irányításelméletben kimenő jeleknek nevezünk.²⁵ Ezzel egyúttal szükséges is bevezetni a következő fontos fogalmat, amely a jel. A jel valamely állapothatározó (pl. fizikai vagy kémiai) olyan értéke vagy értékváltozása, amely egy egyértelműen hozzárendelt információ szerzésére, továbbítására vagy tárolására alkalmas. A jel folytonos, ha értékkészlete egy összefüggő tartomány, szakaszos, ha értékkészlete csak diszkrét értékeket vehet fel.²⁶ A rendszernek mérnöki szempontból fontos tulajdonsága a linearitás. A rendszert lineárisnak nevezzük, ha a rendszer bemenetére két jel összegét adva a rendszer kimenete olyan jelet szolgáltat, amely megfelel annak, mintha külön-külön adtuk volna rá bemenetként a jeleket és azok kimeneteit összeadnánk. Ha ez a tulajdonság nem teljesül, a rendszer nemlineáris.²⁷ A rendszerek matematikai leírásában fontos szerepet tölt be a rendszer állapota, amelynek értelme a következő. A rendszer állapota egy adott időpontban az az információ (olyan jelek ismerete), amelyből az ezt követő időpontokban a – bemenőjel ismeretében – a rendszer válasza (kimenete) minden ezt

²² Az „s” és „t” mássalhangzók egymásmellettisége, illetve közelsége – amely a stabilitás szóban is jelen van – a görög és a latin mellett a bibliai héber תש igében is érzékelhető, melynek jelentése: „tesz”, „helyez”, „állít”. A rokon akkád šetu/šiātu, az ugariti št és a föníciai תש szavaknál ugyanez figyelhető meg (Egeresi, 2022, 733).

²³ Leine, 2010, 178–179.

²⁴ Hatvani, 2019, 260–261.

²⁵ Bokor–Gáspár, 2008, 19.

²⁶ Lantos, 2001, 18.

²⁷ Bokor–Gáspár, 2008, 20–21.

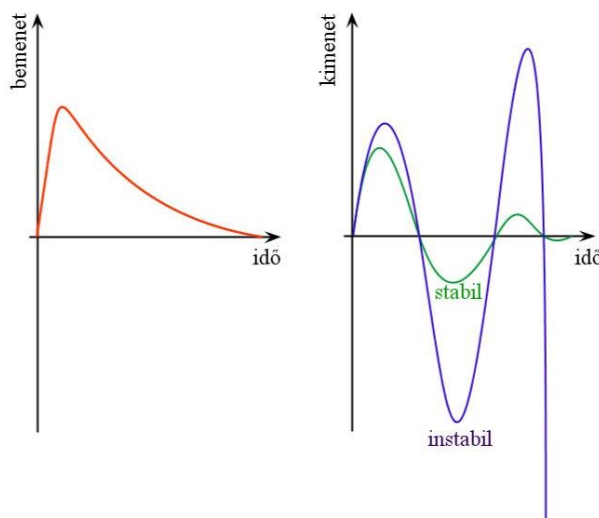
követő időpontra nézve meghatározható.²⁸ Példaképpen, állapot lehet egy test sebessége, szögelfordulása, pozíciója, villamos rendszerek esetében az áram vagy a feszültség értéke. Az állapotok fogalmának bevezetése elvezet az irányítás fogalmához. A rendszer irányítása a rendszer állapotainak előírt módon történő megváltoztatása visszacsatolással, amiből irányítójelet képzünk. Példaképpen, gépjárművek esetében a rendszer egyik állapota a járműsebesség, az irányítás pedig a járműsebesség megváltoztatása egy előírt referenciaértékre. Az irányítás közben folyamatosan figyeljük a rendszer aktuális sebessége és a referenciaérték közötti különbséget, ami a visszacsatolás. A legegyszerűbb irányítási forma a példára nézve, hogy ha a jármű sebessége – a visszacsatolás alapján – az előírt érték alatt van, akkor gázt adunk, ha pedig felette van, akkor fékezünk. A gáz és a fék az irányítójel, amely közvetlen kapcsolatban áll a visszacsatolással. Ez az egyszerű irányítási stratégia elvezet oda, hogy a jármű aktuális sebessége egyre közelebb lesz a referenciaértékhez.²⁹ A rendszer állapotainak megváltoztatására az irányítójellel van lehetősége a rendszernek. A rendszer azon bemenő jelei, amelyek nem irányítójelek, a zavaró jelek. Az előbbi példánál maradva: irányítójel a fék és a gáz, zavaró jel a menetszél. Ezzel el is jutottunk ahhoz a ponthoz, amikor a stabilitás fogalma bevezethető.

A stabilitás megfogalmazása a rendszer- és irányításelmélet tudományának fejlődése során fokozatosan alakult ki és a különböző matematikai megközelítésmódoknak, megfelelően változhatott. Mindazonáltal az egyes megközelítésmódokban közös a szemlélet, hogy egy rendszer mozgása akkor tekinthető stabilnak, ha egy véges nagyságú bemenő jelre véges nagyságú kimenő jellel válaszol. A különböző stabilitással kapcsolatos definíciók pedig eltérően értelmezik, mit jelent a véges nagyságú bemenet és mekkora véges nagyságú kimenet esetében nevezhető a rendszer stabilnak, illetve ennek milyen következményei vannak a rendszer egyes jellemzőire nézve. Ez a típusú stabilitásértelmezés az úgynevezett Bounded-Input-Bounded-Output (BIBO) stabilitás, amit az 1. ábra szemléltet két példával: egy stabil rendszer és egy instabil rendszer kimenetének értékével. Ehhez kapcsolódik, azonban értelmezésében ettől némileg eltér az irányításelméletben leginkább elterjedt Lyapunov-féle stabilitásértelmezés. A Lyapunov stabilitás nem kifejezetten bemenetek és kimenetek viszonyát elemzi, hanem a rendszer állapotára nézve mond

²⁸ Bokor–Gáspár, 2008, 120.

²⁹ Természetesen sokféleképpen lehet fékezni és gázt adni (finomabban, erőteljesebben stb.), ami azt is jelenti egyben, hogy az irányítási feladatnak – azaz a sebességi állapot megváltoztatásának – sokféle megoldása lehetséges.

kritériumot.³⁰ A definíció lényege, hogy stabil rendszer esetében ha a rendszer kezdeti állapota belefoglalható az állapotok véges burkába, akkor az állapotok az ezt követő tetszőleges időpillanatban is belefoglalhatók lesznek egy másik véges burokba.³¹ A stabilitás és az instabilitás kapcsolatban állnak a visszacsatolással is. Az előbbi járműsebesség irányítási példa esetében belátható, hogy ha fordítva csatoljuk vissza a referencia és az aktuális sebesség különbségét (azaz: fék helyett gázt adunk és fordítva), akkor ez a különbség egyre növekedni fog. A helyes visszacsatolás a járműsebességnek a referencia körüli stabilizálódását eredményezi, a fordított visszacsatolás viszont a távolodást, az instabilizálódást.³²



1. ábra: BIBO stabilitás szemléltetése bemeneti és kimeneti jeleken.

A BIBO stabilitáshoz képest a Lyapunov stabilitás egy erősebb kritérium, hiszen nem csak a kimenetekre nézve mond feltételt, hanem a rendszer minden állapotára. Jellemzően, ha egy rendszer stabil az egyik értelemben, a másik feltétel szerinti stabilitása is kimutatható, de ez nem szükségszerű. A két definíció a jelen tárgy szempontjából azonban egyenértékű abban, hogy a véges bemenetre adott véges/végtelen választ elemzi – legyen a válasz akár a rendszer kimenete, akár az állapota. A gyakorlatban egy adott rendszer esetében ez azt

³⁰ Lantos, 2001, 73–79.

³¹ Ez megfelel a BIBO stabilitásnak, amennyiben a rendszer kimeneti jelei megegyeznek az állapotokkal. Általános esetben azonban ez nem szükségszerű, hiszen lehetnek a rendszernek „rejtett”, nem mérhető/látható belső állapotai.

³² Ennek a jelenségnek különösen is az értekezés 3. fejezetében, a törvényfogalom vizsgálatakor lesz jelentősége.

jelenti, hogy ha egy rendszer véges nagyságú (adott esetben kis) változást szenved el a bemenetein, akkor stabil rendszer esetében kisebb mozgás után egy egyensúlyi állapot jön létre. Ez az esetek egy jelentős részében a gerjesztés előtti kiinduló állapot, de létezhetnek más egyensúlyi állapotai is egy tetszőlegesen megválasztott rendszernek. Instabil (nem stabil) rendszer esetében azonban a véges gerjesztés következtében a rendszer olyan mozgásformát vesz fel, aminek következtében kimenete elméletileg végtelen (a gyakorlatban pedig végtelennek tekinthetően nagy). Egy szemléletes példát mutat be erre az 2. ábra. A bal oldali ábrán a golyót meglökve az némi mozgás után visszatér az eredeti egyensúlyi állapotába. A jobb oldali ábrán azonban bármilyen kicsi lökésre a golyó elindul lefelé és több nem tér vissza a kezdeti állapotába. Elméletileg, amennyiben a pályája a végtelenségig tart, a golyó a végtelenségig gördül tovább – a gyakorlatban azonban a pálya valahol véget fog érni és a golyó megáll, viszont ez végtelennek tekinthetően messze van a kezdeti egyensúlyi állapottól. A kimenet véges, illetve végtelen voltának azonban köze van ahhoz, hogy a rendszer egyes jellemzői hogyan változnak, azaz a rendszer állapotai szintén véges vagy végtelen értéket vesznek-e fel. A golyó példájánál maradván, a rendszer állapotai ebben az esetben a golyó sebessége és elmozdulása. Stabil esetben mindkét állapot zérusba tart (konvergál), míg instabil esetben mindkét állapot a végtelenbe fog tartani (divergál).³³ A két állapot természetesen nem független egymástól: a nehézségi gyorsulás fenntartja a golyó sebességének növekedését, ami miatt az elmozdulás is folyamatosan növekszik. Egy összetettebb rendszer esetében is azon állapotok esetében, amik között kapcsolat áll fenn, ha az egyik állapot a végtelenbe divergál, az „magával ránthatja” a vele összefüggő állapot értékét a végtelenbe.

Figyelembe véve jelen disszertáció teológiai témáját, további rendszerek esetében csak néhány irodalmi hivatkozás erejéig említtem meg, hogy a stabilitás fogalma értelmezhető a minket körülvevő világ különböző területeire,³⁴ úgymint pénzügyi rendszerekre,³⁵ biológiai rendszerekre,³⁶ jármű és közlekedési rendszerekre,³⁷ vagy éppen társadalmi kapcsolatokra.³⁸ Külön kiemelem, hogy a fogalom több helyen alkalmazásra

³³ A konvergencia jelen összefüggésben azt fejezi ki, hogy a rendszer állapotai egy egyensúlyi állapothoz tartanak: ahogyan halad előre az idő, úgy lesznek egyre közelebb ehhez az egyensúlyi állapothoz. Ennek ellentéte a divergencia, ami az egyensúlyi állapottól való távolodást jelenti.

³⁴ Vámos–Bars–Sik, 2016, 274–279.

³⁵ Creel Jérôme, 2015, 25–40.

³⁶ Solé–Valls, 1992, 87–102.

³⁷ Lásd például a témában született két monográfiát: Németh, 2014; Gáspár–Németh, 2019.

³⁸ Proskurnikov–Tempo, 2017, 65–79.

került már a humán tudományterületeken belül is.³⁹ Természetszerűleg az alkalmazás mikéntje eltér az egyes esetekben, azonban a fogalom alapjelentése mindenhol érvényre jut: a külső hatás és annak következménye közötti kapcsolatot vizsgálja. A növekedési-csökkenési tendencia vizsgálata a stabilitás elemzésének része, azonban a konkrét tudományterülettől függ, hogy a vizsgált változás miként kerül skálázásra.



2. ábra: Stabilitás szemléltetése egyensúlyából kibillentett golyó példáján.

³⁹ Az alábbiakban néhány példát szeretnék említeni: a politikatudomány, a társadalmi igazságosság, illetve a filozófia kontextusában hogyan értelmezhető a stabilitásfogalom. A politikatudomány esetében a politikai stabilitás a politikai eszmecsere szabályszerűségét jellemzi, azaz minél rendszeresebb a politikai eszmecsere, annál nagyobb a stabilitás. A politikai stabilitás skálázásához azonosítani kell a politikai eszmecserék szabályszerűségeit és szabálytalanságait, e skálázás pedig képlettel is formalizálható. A politikai magatartás, cselekedet vagy csere akkor szabályos, ha nem sérti a politikai eszmecsere rendszerét (vagy mintáját), és akkor szabálytalan, ha sérti. A politikailag stabil társadalmak tagjai olyan magatartási mintákkal élnek, amelyek a politikai szerepelvárások által szabott korlátok közé esnek. Minden olyan cselekedet, amely eltér ezektől a korlátoktól, a politikai instabilitás példája. A terület bemutatásához lásd: Ake, 1975, 271–283. A társadalom stabilitása az igazságosság mértékével is értelmezhető. John Rawls igazságosság elmélete szerint „a társadalom egyensúlyának stabilitása csak akkor jöhet létre, ha kialakul az igazságosság elveinek megfelelő igazságérzet. Egyensúlyi állapot akkor jön létre, ha a társadalmi rendszer külső erők közrehatása hiányában tartósan fennmarad; ez az egyensúly pedig akkor stabil, ha egy külső hatás általi elmozdulás a rendszeren belül olyan folyamatokat indukál, amelyek a külső erők hatását semlegesítve visszalendítik a rendszert az egyensúlyi állapotba. Ezt az egyensúlyi állapotba való visszalendítést teszi lehetővé a társadalmat alkotó emberekben kialakult igazságérzet, vagyis ez az erkölcsi érzés járul hozzá az eredeti helyzet szempontjából is ésszerűnek és kívánatosnak tűnő társadalmi stabilitás kialakulásához.” Az idézethez lásd: Tóth, 2005, 27. Az igazságosság és a társadalom stabilitásának vonatkozásában hasonló jelenségekkel találkozunk, mint az értekezésemben bemutatott mechanikai példa esetén, azaz: erőhatás, egyensúly, visszalendülés. Ez megerősíti azt, hogy a stabilitásfogalom egészen eltérő tudományterületek jelenségeinek leírására is alkalmas. További vonatkozó szakirodalomhoz lásd: Barry, 1995, 874–915. Végül pedig, a filozófia területén is alkalmazható a stabilitásfogalom a hiedelmek állandóságának, változásának leírására. A stabilitás itt úgy értelmezhető, hogy egy új információ megismerését követően mekkora valószínűséggel erősödik vagy változik meg a hiedelem (Baltag–Smets, 2013, 55–59.). A stabilitásfogalomnak valószínűségi mérték is adható, amint arra rámutat Leitgeb, 2017, 117–127. A stabilitás a hiedelmek vonatkozásában azonban némileg eltérően is definiálható: egy hiedelem akkor – és csak akkor – képezi egy tárgyról alkotott ismeret részét, ha a hiedelem nem kerül feladásra a tárgyról szerzett igaz információtartalom esetén. Rott szerint ezzel jellemezhető a tudás stabilitása, (2004, 471). Összefoglalva az előbbi három bemutatott tudományterületi alkalmazásokat elmondható, hogy a stabilitásfogalom alkalmas a humán tudományok egyes kérdéseinek vizsgálatára is. Ehhez azonban ki kell alakítani a közös nyelvet, hogy a stabilitás jelensége értelmezhető legyen az adott terület folyamatainak vizsgálatában.

Az értekezésemben egy másik, a stabilitáshoz kapcsolt fogalomnak is jelentősége van, amely a rendezettség.⁴⁰ A rendezettség kérdését többféle szempontból meg lehet közelíteni. Ennek a legismertebb példája a termodinamika második főtétele, amelynek egyik megfogalmazása szerint a zárt rendszer entrópiája sosem csökken.⁴¹ Az entrópia a rendszer rendezetlenségének a mértéke: minél nagyobb a rendszer entrópiája, annál inkább rendezetlen – a kis entrópiájú rendszer azonban rendezettséget takar. A rendezettség szempontjából a hőtani rendszerek a leginkább közismert példák. Hőtani értelemben például rendezett rendszernek tekinthető egy olyan tartály, aminek egyik felében meleg levegő van, a másik felében pedig hideg. A rendezettség ebben az esetben abban áll, hogy a hideg és a meleg levegő egymástól elválasztva rendeződik, nem összekeveredve. A termodinamika második főtétele szerint azonban ha ez a tartály egyetlen zárt rendszert alkot, akkor elkerülhetetlen a rendezettség csökkenése, azaz a hideg és a meleg levegő összekeveredik és beáll az egyensúlyi állapot, a hő kiegyenlítődik. Miért tekinthető ez rendezetlen rendszernek, hiszen itt a teljes levegő azonos hőmérsékletű, ami egyfajta rendezettséget is takarhat? Közelítsük meg a kérdést egy másik példán keresztül!

A rendezett rendszer olyan, amiben a rendtől való eltérés könnyen feltűnik – a rendezetlen rendszerben azonban nem. Tiszta és rendezett lakásban feltűnik, ha gyerekjáték hever a nappali közepén – rendetlen lakásban, ahol azonban a padló amúgy is tele van mindennel, aminek a polcon lenne a helye, nem. Hasonlóképpen, ha a tartály minden térrésze azonos hőmérsékletű, nem tűnne fel, ha két térrész helyet cserélne egymással. Ha azonban a meleg levegő kis része megjelenne a hideg levegő közepében és fordítva, ez nagyon feltűnő – sőt szokatlan – lenne. Ehhez egyből hozzá kell tenni, hogy a rendszer entrópiájának változásával ellentétes értékű az információtartalmának változása.⁴² Egy üzenet egyedi információtartalma azt fejezi ki, hogy mennyire váratlan az adott esemény (üzenet) – minél kisebb a valószínűsége, annál nagyobb az információtartalma. A különböző események (üzenetek) várható értéke az entrópia. A rendezett lakásban meglepő, ha egyetlen apró rendezetlenséggel is találkozunk, míg rendezetlen lakásba belépve nem lep meg minket, ha valami nincs a helyén. Előbbi hordoz a szemlélő számára információt (például a macska lelökte a virágcserepet pár perce), míg utóbbi esetben természetesnek vehető a

⁴⁰ A fogalom részletesebb kifejtéséhez lásd: Németh, 2021b, 161–175.

⁴¹ Lieb–Yngvason, 1999, 19.

⁴² Bodon, 2010, 28.

rendezetlenség, ezért a szemlélő nem nyer információt az elmúlt időszak történéseiről. Hozzá kell tenni a lakás szemléletes példájához, hogy a termodinamika második főtétele szerint sajnos elméletileg is lehetetlen az, hogy a lakás magától tökéletesen rendezett állapotban maradjon a világ végezetéig, de legalábbis hosszú időn át. A gyakorlatban ez úgy néz ki, hogy előbb-utóbb a dolgok elkezdenek porosodni, majd előregedik az anyag, leszakad a polc, beázik a tető, emiatt leszakad a mennyezet stb. A régészeti leletek ennek a folyamatnak az eredményét szépen illusztrálják. A rendezettség fenntartásához energiát szükséges a rendszerbe bevinni – azonban ekkor ez már nem zárt, hanem nyitott rendszer – ami a lakás esetében a takarítást és az időszakos karbantartást jelenti. Kicsit nagyobb léptékben: az univerzum egészét nézve azt kell mondani, hogy az egyetlen zárt rendszert alkot. Így a lakás takarítása és karbantartása bár lokálisan csökkenti a rendezettséget az energiabevittel – azonban ez végeredményben a világegyetemben lévő rendezett energia „elszórása”, azaz a világegyetem mint egyetlen zárt rendszer rendezetlenségét lokális rendezettség növeléssel nem csökkentjük, hanem tovább növeljük.⁴³ Az entrópia, az ebből származtatott rendezetlenség fogalom, illetve a termodinamika második főtétele számos tudományterületen megjelent analógia formájában. Ennek jó példája a fenntartható társadalom egyes kérdéseivel foglalkozó rövid tanulmány, ami a termodinamika második főtétele olyan területekkel állítja párhuzamba mint a törzsfejlődés, a gazdaság, az élőlények ösztöne, az erkölcs valamint a hit és a vallás.⁴⁴

Végül, fontosnak tartom kitérni arra röviden, hogy a stabilitás és a rendezettség összekapcsolódó fogalmak. Ezt a kapcsolódást magam is ki fogom használni az 1Kor szövegeinek vizsgálatában, ahol a rendezettség fogalma jobban illeszkedik a textus témájához, mint a stabilitás, azonban azonos megállapítások tehetők általuk. Egy tétel segítségével ugyanis bizonyítható, hogy az irányítójel entrópiájának minimalizálási feladata a stabilizáló irányítási feladattal egyenértékű, amelynek megoldása optimális.⁴⁵ Az optimális megoldás jelen kontextusban azt jelenti, hogy az optimális irányítójelen kívül nem lehetséges másik olyan irányítójelet találni a rendszer számára, amelynek segítségével az irányítási feladatban jobb megoldás érhető el.

⁴³ Hawking, 2003, 122.

⁴⁴ Végh, 2010, 23–29.

⁴⁵ Saridis, 1988, 713–721.

1.3. Teológiai hermeneutikai alapvetések

A stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat megvalósításához szükségesnek látom tisztázni azt, hogy miben is állnak a stabilitás fogalma és az egyes szövegek közötti hasonlóságok, párhuzamok. Ehhez a hermeneutikai szempontból fontosabb alapfogalmakat szeretném röviden bevezetni olyan mértékig, amennyire azt jelen téma megkívánja. Ebben az alfejezetben a típus, a metafora, az analógia, az allegória, illetve a mítosz fogalmait vezetem be.

A típus – és a kapcsolódó tipológia – fogalmainak az Újszövetségben különösen is Pál leveleiben van jelentősége.⁴⁶ Maga a mögöttes „tüposz” (τύπος) görög szó egy minta negatívját jelenti, illetve még teljesen ki nem faragott szobor értelemben is használatos, amelynek azonban már sejthetők a körvonalai.⁴⁷ A fogalom ún. előábrázolást jelent, amikor is az ábrázolást a múltba tolja, megvalósulását azonban a jelenben vagy a jövőben látja, az Újszövetségben kifejezetten az előábrázolás Isten cselekedetét, szándékát, tervét jelenti ki.⁴⁸ Ezen sajátossága miatt a típus jelentése, tartalma utólag ismerhető fel, illetve tervszerűséget, koherenciát is jelent a történelmi események sorozatában. Az Ószövetség tipológiai értékelése kevésbé írásmagyarázati módszer, sokkal inkább szemléletmód: a Krisztus eseményből visszatekintve az egyes személyekben, eseményekben Isten végidőkben megvalósuló cselekedetinek előábrázolása.⁴⁹ A típus alkalmazása megjelenik Philonnál, azonban más értelemben: nála a típus mindig a magasabb rendű valóság alsóbbrendű megvalósulása.⁵⁰ Vanyó megfogalmazása szerint „a keresztény exegézisben a »tüposz« ugyan a léthierarchia vertikális tengelyén valóban magasabb rendű valóság »lenyomata«, amiből azonban nem következik, hogy a »minta« történelmi realizálódása azonos volna az »elsilányosodás« fogalmával, távolodás volna a kezdettől és eredettől. Ellenkezőleg: a vég

⁴⁶ Goppelt, 1973, 5.

⁴⁷ Vanyó, 2002, 203–204; Fabiny, 1998, 57.

⁴⁸ Vanyó, 2002, 203.

⁴⁹ Herczeg, 1998a, 32; Goppelt, 1981, 384. A típus értelmezése kapcsán érintőlegesen megjegyzem, hogy az 1950-es években vita bontakozott ki Goppelt, Bultmann és von Rad között, mivel Bultmann a tipológiát a görög gondolkozásra jellemző ciklikus időszemlélettel hozta összefüggésbe (Fabiny, 1998, 56). Viszont von Rad védelmébe veszi a tipológiát, az Ó- és Újszövetség viszonyát az ígélet-beteljesedés sémájában szemléli (2001, 269–281).

⁵⁰ Philon: De Opificio Mundi című művének 157. verse alapján: „Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα, οἷς τὸ ποιητικὸν καὶ σοφιστικὸν χαίρει γένος, ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ’ ἀλληγορίαν [*] παρακαλοῦντα κατὰ τὰς δι’ ὑπονοίων ἀποδόσεις.”, saját fordításban: „És ezek nem pusztá mesés találmányok, amelyekben a költők és a szofisták gyönyörködnek, hanem inkább típusok, amelyek valamilyen misztikus magyarázat szerint valamilyen allegorikus igazságot vetítenek előre.”

felé közeledve a »minta«, a típus mind tökéletesebben valósul meg. A legtökéletesebben Krisztusban.”⁵¹ Frye szerint a tipológia mint a történelmi folyamat megértésének eszköze, két irányú: egyrészt tartalmaz „horizontális előrelépést”, másfelől pedig ezt „függőleges emelés” egészíti ki.⁵²

A témám szempontjából fontos második fogalom a metafora, amelynek értelmezésére nézve elsősorban – de nem kizárólagosan – Ricœur egyik művére támaszkodom. A metafora az értelmezésében a szóképek egyike, amelyben a szókép hasonlóság alapján váltja fel a szó szerinti értelmű kifejezést.⁵³ A definícióval párhuzamosan Ricœur kifejti, hogy a metaforáról való gondolkozás változott a történelem során. A retorika klasszikusan trópusként, beszédfiguraként kezelte, amely nem hordoz új értelmi mozzanatot. Ezzel Ricœur a metafora modern szemantikáját állítja szembe, amely a retorikának a metaforáról való gondolkodásának alaptételeit megkérdőjelezte: „a metaforát a metaforikus állításban szereplő fogalmak feszültsége teremti meg”, illetve „a metaforikus értelmezés lényege, hogy egy hirtelen fellépő és önmagát leromboló ellentmondás értelmes ellentmondássá alakul át”.⁵⁴ Másként fogalmazva: a metafora „szándékos melléfogás”, amelynek célja, hogy észrevétlen összefüggéseket tárjon fel korábban egymástól távolinak gondolt fogalmak között. Arisztotelész szavaival: „A jó metaforák használata a hasonló vonások felismerésén alapul”.⁵⁵ Ezért a metafora által a hasonlóság szemantikai újítás formájában létre is jön, nem pedig csak összekapcsol egymáshoz hasonló elemeket és ezáltal új információt is tartalmaz: „újat mond a valóságról”.⁵⁶ A metafora fogalma összefügg a természettudományokban alkalmazott modellek fogalmával is, ugyanis mindkettő a valóság újjáírásának eszköze.⁵⁷ A modell ebben a kontextusban olyan heurisztikus segédeszköz, amely segíti az értelmezést, a pontatlan helyett kijelöli a helytálló utat, a metafora pedig ennek közeli rokonaként a fikciót a valóság újjáírásával kapcsolja össze.⁵⁸ A metafora

⁵¹ Vanyó, 2002, 204; Nagy, 1996, 28.

⁵² Frye, 1982, 82. A típus értelmezésének bemutatásához és kritikai értékeléséhez lásd: Velaidum, 2003, 156–169.

⁵³ Ricœur, 1995b, 90.

⁵⁴ Ricœur, 1995b, 91–92.

⁵⁵ Arisztotelész, 1974, 54.

⁵⁶ Ricœur, 1995b, 93–94.

⁵⁷ Ricœur, 1995b, 97.

⁵⁸ Ricœur ezzel már utal arra, hogy a fiktív elbeszélések külön kategóriát alkotnak, ezekben ugyanis az egész elbeszélés hordozza a metaforát, nem csak egy-egy mondat (1995b, 105). Ez Ricœur szerint elvezet egy másik fontos, alább tárgyalandó fogalomhoz, amit Arisztotelész a műalkotás műthoszának nevez. A példázatokra nézve Bolyki ezt úgy fogalmazza meg, hogy a metafora szókép, amelynek tárgyi része Isten országa (ez állandó jelleggel így van), képi része pedig egy történet (amelynek mindig másik aspektusa válik üzenetté) (1998, 58).

azonban nem csak a természettudomány, hanem a művészet nyelvével is párhuzamban áll Ricœur szerint, ugyanis a műalkotás is újjáalkotja a valóságot.⁵⁹

A metaforához kapcsolódó következő fogalom az analógia, amely szóképi értelemben a hasonlat fogalma. A metaforához képest az eltérés két fő ponton mutatkozik meg.⁶⁰ Formailag abban, hogy a hasonlatban megtalálhatók a hasonlítást kifejező szavak (pl. olyan... mint), a metaforánál ezek hiányoznak. Az üzeneti rész tekintetében pedig a metaforánál az üzeneti és képi részhez tartozó fogalmak között már azonosság, míg a hasonlatnál még csak hasonlóság áll fenn.⁶¹ A hasonlat esetében az üzeneti és a képi részhez tartozó fogalmak mindegyike megmarad a maga síkján és jelentésében.⁶² A két sík egy pontban, az ún. „tertium comparationis”-ban találkozik. Ennélfogva a hasonlat tulajdonképpen beszéd, míg a metafora átvitt értelmű és le kell fordítani, további értelmezésre szorul annak valóságot újjáalkotó képessége miatt. Kozma közérthető megfogalmazásában: „a hasonlatot »csak« elfogadni kell, a metaforát az átvevőnek együtt kell átgondolnia az átadójával.”⁶³ Az analógia fontos szerepet tölt be a teológiai nyelvben, mert ilyen hasonlatok révén lehetséges Istenről állításokat tenni.⁶⁴ Az analógiáknak azonban vannak határaik és ezt az analógiák közötti kölcsönhatás mutatja meg, azaz kölcsönösen meghatározzák egymást, kijelölve ezzel egymás korlátait.⁶⁵ Ennek kapcsán érdemes visszatérni a természettudományban alkalmazott modellek kérdésére, amelyet Ricœur a metaforák értelmezésében használt fel, Black munkásságára építve. A modellek archetípusai között ugyanis három csoport különböztethető meg Black szerint.⁶⁶ Az egyik a fokozati modell („scale model”), amely lényegét tekintve a rendszer valamelyik jellemzőjének változtatásával előálló modell, például egy kémiai folyamat lassítása révén előálló modell vagy egy eredeti termék méretarányos modellje. A második az analóg modell („analogue

⁵⁹ Ricœur (1995b, 98) itt elsősorban Goodman (1968, 3–44) művére utal.

⁶⁰ Kozma, 2002, 19.

⁶¹ A hasonlóság kérdése megközelíthető más szemszögből a logikai érvényessége felől nézve is. Sacksteder szerint az analógia szolgálja a logika igazolását és nem fordítva, mint ahogyan ezt általában feltételezzük: minden logika feltételez valamilyen uralkodó analógiát, amely strukturális hasonlóságot teremt a dolgok között (1979, 21–40). Egy másik, korábbi cikkének következtetése is ez, ahol pontokba szedett tételekben fogalmaz meg állításokat a logika és az analógia összefüggéseiről (1974, 234–252).

⁶² Kozma, 2002, 20.

⁶³ Kozma, 2002, 23.

⁶⁴ McGrath utal Aquinói Tamásra, aki előszeretettel alkalmazta a teológiai nyelvnek ezt a formáját (2002, 135). Egy részletesebb elemzést mutat be Aquinói analógiáiról – további teológusokkal, például Duns Scotussal – összevetve Sherry (1976, 431–446). Kifejezetten az ógyházi atyák vonatkozásában az Istenről analógiákkal való beszédet mutatja be Torrance (1995, 374–391).

⁶⁵ Ramsey, 1965, 87–90.

⁶⁶ Black, 1962, 219–243.

model”), amely a valóság szerkezetét, a benne lévő kapcsolatok hálóját adja vissza, a modell a valósághoz képest egyszerűbb és absztraktabb. A harmadik csoportba az elméleti modellek („theoretical model”) tartoznak, amelyek segítségével egy képzeletbeli tárgy szerkesztése történik meg és ennek egyes tulajdonságai összetettebb valóságterületen vizsgálhatók. Ezen csoportosítás alapján is észlelhető, hogy a hasonlóság, analógia különböző szinteken valósulhat meg a tárgy és annak modellje között. A modell a heurisztikus fikció szerepét tölti be,⁶⁷ amely Ricœur metafora elméletében is fontos szerepet kap.⁶⁸

A vizsgált negyedik fogalom az allegória. Ennek legegyszerűbb – és egyben meglátásom szerint leegyszerűsítő – megfogalmazása az „alla agoreuein” fogalomból eredeztetve: mást mondani, mint gondolni.⁶⁹ Az allegória stiláris alapeleme a metafora, és előbbi felfogható metaforák sorozataként.⁷⁰ Vanyó értelmezése szerint az allegória szóról-szóra halad előre a magyarázatban, valamint az allegória egyik különzősége a tipológiához képest, hogy előbbi esetén nem követelmény, hogy az összehasonlított tagok legalább egyike történelmi realitással rendelkezzen.⁷¹ Philonnál az allegória jelentése összekapcsolódik a mítosszal. Nála minden, ami mitikus „tákolmányokra” emlékeztetné az olvasóját, azt allegóriaként kell érteni, azaz rejtett értelme van. Az allegória az az exegetikai módszer, amellyel ez a rejtett értelem felfejthető.⁷² A jézusi példázatok vonatkozásában is felvetődik kérdésként, mennyire tekinthetők azok allegóriának. Bolyki iránymutatása szerint allegória kevés van a példázatok között, azonban az allegorizálás csirái már gyakrabban jelennek meg azokban.⁷³ Az allegorikus magyarázat és az allegória különzősége úgy fogalmazható meg, hogy előbbi titkot fejt meg, utóbbi viszont magába zárja az értelmet és az így titok marad.⁷⁴ Az allegória kapcsán felvetődik a probléma már magában az Újszövetségben is, mikor érthető allegorikusan egyes ószövetségi szakaszok idézése.⁷⁵ Pál apostolnál is megjelenik az allegória alkalmazása, amelynek legismertebb példája a Gal

⁶⁷ Black, 1962, 228.

⁶⁸ Ricœur, 1995a, 97–100.

⁶⁹ Vanyó, 2002, 209.

⁷⁰ Kozma, 2002, 35.

⁷¹ Vanyó, 2002, 204.

⁷² Lásd az idézett Philon: De Opificio Mundi című mű 157. versét.

⁷³ Bolyki, 1998, 58.

⁷⁴ Weder, 1978, 75.

⁷⁵ Érdemes ezek vizsgálata esetén megszívlelni Nagy Antal Mihály gondolatát, miszerint sok esetben elmosódik a határ a tipológia, allegória és analógia között, valamint az Újszövetségben sokszor Jézus életének eseményeit ószövetségi veretű szavakkal írják le és „ezért olyan helyeken is világos összecsengés van az Ószövetséggel, ahol szó sincs direkt idézésről” (1996, 38). Erre jó példa Lk 1, ahol a megfogalmazás sémi eredetet juttat az olvasó eszébe (Simons, 2006, 116–121; Farris, 2015, 31–66; Carson–Moo, 2007, 203).

4,24, amikor a ᾧτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα („Ez képes beszéd”) fordulattal az allegorizálás szót maga Pál használja arra, hogy Hágár és Sára ószövetségi alakjait használja fel a régi és az új különbözőségének kifejezésére.⁷⁶ Hasonló az 1Kor 9,9 szakasz, ahol Pál az 5Móz 25,4-et idézi és egyúttal az apostol gúnyosan kérdezi, „Vajon az ökörről gondoskodik így Isten vagy teljes egészében értünk mondja ezt?” Barr szerint mivel a szó szerinti értelem helytelen, az allegorikus értelmezésnek van itt a helye.⁷⁷ Gondolatmenetét – az újszövetségi írásmagyarázat egyes állomásait vizsgálva – Barr (Childs egyik művére adott kritikájában) odáig fejleszti, hogy meglátása szerint „a tág értelemben vett bibliakritika felhívta rá a figyelmet, hogy a Biblia, illetve annak lényeges elemei, nem szóról szóra igazak. Ha a Biblia ennek ellenére is igaz, az azért lehetséges, mert mást is jelent, mint amit szó szerint mond. De mi az, hogy »mást jelent, mint amit mond«, ha nem allegória?”⁷⁸ Barr véleménye szerint a literális (szó szerinti) és allegorikus megszokott kategóriái nem alkalmazhatók ebben a formában a mai írásmagyarázatra, mindazonáltal az mégis távoli rokonságot mutat az allegorizálással.⁷⁹ Az 1Móz teremtéstörténetének példája alapján ezt az állítást annyiban finomítja, hogy abban a kontextusban az írásmagyarázat egy önmagában allegorikus szöveg teológiai értelmezése.⁸⁰ A középkori allegorikus írásmagyarázattól mindazonáltal Barr is elzárkózik, illetve két olyan feltételt fogalmaz meg, amelynek azon magyarázatok jellemzően nem feleltek meg: magyarázataik nem voltak igazolhatók a kontextusból és/vagy nem mutattak egyezést a korabeli kultúrával.⁸¹ Noble számos kritikát fogalmaz meg Barr ezen téziseivel szemben, szerinte ami alatt Barr a modern írásmagyarázat allegorikus irányba való elhajlását érti, az az általa kritizált Childs fogalmai szerinti literális értelmezésnek felel meg.⁸² Noble szerint a szószerintiséget lehetetlen szűk szemantikai-nyelvtani értelemben használni. A szövegek teológiai tartalma valóban nem fejthető ki a szószerinti értelmezéssel, azonban Childs újraértelmezte a *sensus literalis*-t, amely már hordozhat a szemantikai-nyelvtani jelentésen túl más értékeket is.⁸³ Ezért igaz, hogy Barr és Childs tulajdonképpen ugyanarról írnak, de azt eltérően teszik.

⁷⁶ Ebben pedig éppen az ellenkező utat járja, mint a korabeli görög írásmagyarázók, akik a régi és az új egységének hangsúlyozására alkalmazták az allegóriát (Vanyó, 2002, 215).

⁷⁷ Barr, 2001, 85.

⁷⁸ Barr, 2001, 90.

⁷⁹ Barr, 2001, 97.

⁸⁰ Barr, 2001, 94.

⁸¹ Barr, 2001, 96.

⁸² Noble, 2001, 118.

⁸³ Noble, 2001, 125–126.

Az ötödik, az értekezésben használt fogalom a mítosz. Ennek jelentőségét Vanyó az allegóriával összekapcsolva világítja meg: az érzékelhető világ a φύσις-nek („természet”-nek) az egyik szemszöge, azonban létezik egy másik is: a mítosz. A kettőhöz a kulcs az allegória, amely megnyitja a természet titkait.⁸⁴ A φυσιολογία – amely a mai értelemben vett természettudomány mellett magában foglalta a gyakran az isteni természet megismerését is – feladata ennél fogva a demitologizálás, mert megsemmisíti a mítoszt. Bolyki a görög-római mitológiából kiindulva kicsit másképp fogalmaz meg hasonló kapcsolatot: a mítosz analógiába állítja az emberi és az isteni cselekvést, az istenekről és cselekedeteikről úgy beszél, mintha azok emberek és azok tettei volnának egy lényegi különbséggel: az istenek emberfeletti hatalmukkal képesek áttörni a természet rendjét.⁸⁵ A mitológia Bultmann szerint „a nem világról világi, az isteniről emberi módon beszél”.⁸⁶ Ehhez hozzáteszi, hogy a mítosz valódi célja egy transzcendens hatalomról beszélni, amely irányítja a világot és az embert, azonban ezt a célt akadályozzák és elfedik a kifejezések.⁸⁷ A mítosznak ezt a bultmanni értelmezését – csakúgy mint az ezzel összefüggő teológiai célkitűzést, az ígéhirdetés igazságának mitologikus elképzelésektől való megszabadítását – számos kritika érte.⁸⁸ Bonhoeffer például szinte az ellenkezőjét fogalmazza meg, mint Bultmann. Szerinte az Újszövetség mitologikus fogalmait is meg kell tartani, mert az Újszövetség nem egy általános igazság általános kifejezőmódja, hanem ez a mitológia (mint például a feltámadás) maga a lényeg.⁸⁹ A mítosz ugyanis nem a történelem ellentéte és nem is a mesék világába sorolandó, sokkal inkább „a kultuszhoz tartozik, ehhez szolgáltatja a rítus vagy egy szentély ιερός λόγος-át és a liturgikus cselekvés témáját, amelyet a kultusz azért szándékozik megismételni, hogy a közösség, a résztvevők javára egy ősi eseményt aktualizáljon.”⁹⁰ A mítoszt megkülönbözteti a mesétől és a mondától, hogy a világ és az élet mostani rendjét megalapozó történetet mond el és mindig egy, a ma élők szemszögéből őskornak tekintendő korszakról szól.⁹¹ Ahogyan Körtner fogalmaz Schelling nyomán: a mítoszban a priori igazság lakozik, a monoteizmus, illetve a legfőbb eszme igazsága.⁹² Emiatt a mítosz a vallás

⁸⁴ Vanyó, 1988, 211–212.

⁸⁵ Bolyki, 1998, 22.

⁸⁶ Bolyki, 1998, 29; Bourke, 2012, 105.

⁸⁷ Bultmann, 1964, 11.

⁸⁸ A téma összefoglalásához lásd: Körtner, 1999, 106–127.

⁸⁹ Bonhoeffer, 1977, 360.

⁹⁰ Soggin, 1999, 66–67.

⁹¹ Körtner, 1999, 112. Az őskor ebben a kontextusban nem időbeliséget jelöl, hanem funkciót, azaz az általa vázolt történet mögé nem lehet további kérdésekkel behatolni.

⁹² Körtner, 1999, 114.

anyanyelvéhez tartozik és beszélhetünk teogónikus, kozmogónikus és antropogónikus mítoszokról – függően attól, hogy az istenek, a világ vagy az emberek keletkezését magyarázza.⁹³ A mítosz a történelemnek egyfajta megfogalmazása, azaz a mítosz nem történetietlen, hanem a történelem magyarázza a mítoszokat. A mítosz megközelíthető a metafora irányából is. Ricœur értelmezése szerint a metafora újraírja a valóságot és ez az újraíró képesség Arisztotelész Poétikájának kategóriáival élve a mütosz. Részletesebben kifejtve: amikor a nyelv átlép a fikcióba, akkor mondja ki leginkább az igazságot, „mert úgy írja újra a jól ismert valóságot, hogy az ennek a cselekményszövésnek immár újszerű szerkezeti elemeként is teljesen magától értetődő.”⁹⁴ Még élesebben fogalmaz máshol Ricœur: a mütosz (ami heurisztikus fikció) képes az emberi létezés újjáírására.⁹⁵ A mítosz annak igazságtartalma miatt kapcsolódik a tudományos világmagyarázathoz is. Hübner szerint a mitikus világmagyarázat közel áll a tudományoshoz, mert ugyanaz a racionalitás szolgál alapjául, mint a tudományos gondolkodásnak – azonban a mítosz tudományos fogalmak helyett numinózus lényekkel dolgozik.⁹⁶

1.4. Az értekezés célkitűzése

Az előbbi alapvető hermeneutikai fogalmak vázlatos áttekintését követően a fejezet hátralevő részében megfogalmazom azt, hogy a stabilitásra épülő írásmagyarázati módszer milyen megközelítéssel teremt kapcsolatot az irányításelmélet területén alkalmazott fogalom és az újszövetségi szövegek között.

Értekezésem célja a stabilitás fogalmát felhasználva újszövetségi írásmagyarázati eredmények megfogalmazása a válogatott textusokon keresztül. Ennek eredménye, hogy a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat új keretet biztosít a vizsgált textusok és azok egymáshoz való viszonyának értelmezéséhez, másként fogalmazva: egy új rendező elvet

⁹³ Herczeg, 1998b, 128.

⁹⁴ Ricœur, 1995a, 36–37.

⁹⁵ Ricœur, 1995b, 55. Egy további helyen a költészettel is összeköti Ricœur a kérdést: „a költészet úgy utánozza a valóságot, hogy közben, a beszéd mitikus szintjén, újjá is alkotja. A fikció a valóság újjáírásával jár együtt. A költői nyelv felfedező munkája a heurisztikus fikcióra hárul” (Ricœur, 1995b, 99). Bultmann szerint ezzel szemben a metaforák nem igazi beszédet jelentenek és retorikai stíluseszközként kell rájuk tekinteni (Körtner, 1999, 120). Egy harmadik, Blumenberg megközelítése szerint az Istenről szóló keresztyén beszéd a mítosz és a metafizika között van, és ezt a helyet az abszolút metafora fogalma nevezi meg. Ezek nem csak retorikai stíluseszközök, hanem modellek, amelyek reflexiók szabálya vezetnek (1960, 10). Az abszolút metaforák azt mondják meg, hogy Isten micsodaként van, ezen keresztül pedig hogy kicsoda Isten (Körtner, 1999, 122–123).

⁹⁶ Hübner, 1985, 330. Hasonlóan látja von Weizsäcker, 1948, 53.

képez. Ez azt jelenti, hogy a szövegek magyarázatában a meglévő szakirodalmi eredményekre építek, illetve az exegézis bevett módszereit alkalmazom, ezeket pedig új keret alapján rendszerezem, amely rendező elv a stabilitás fogalmával jellemezhető tendenciák feltárására irányult. Az értekezésemben választott textusok közötti koherenciát az a közös keret jelenti, ami a stabilitás fogalmával jellemezhető. Ennélfogva az irányításelméleti fogalom jelentésének megértése elsősorban a textusok egymáshoz képesti viszonyának mint rendszernek a megértéséhez szükséges. Az egyes textusok eredményei nem a mögöttes irányításelméleti fogalmon alapulnak, hanem a fogalom jelöli ki az irányt: melyik exegetikai eredményeket részesítsük előnyben a magyarázat során.

A stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázatban fontos szerepet töltenek be az analógiák, amelyek a módszerem részét képezik. Az analógiák alkalmazásának célja a stabilitás, illetve instabilitás fogalmával jellemezhető folyamatok, illetve egyes újszövetségi szövegek által hordozott üzenetek közötti kapcsolatok felállítása. Az analógiákat akkor állítom fel, amikor a stabil-instabil folyamatok jellemzői és változásai értelmezhetők a textus üzenetében tetten érhető folyamatokra, változásokra.⁹⁷ Azon analógiák esetében, ahol a textus és az instabilitás között állítok fel analógiát, vizsgálatom tárgyát képezi, hogy a textus és a stabilizálás fogalmai között is állítható-e fel analógia. Az analógiák célja az egyes textusok esetében nem csak összehasonlítás, ami szemlélteti az üzenetet (mint a prédikációkban az illusztráció), hanem az analógia megfogalmazása már önmaga is a módszer része. Az analógia a hasonlóságokon keresztül aktív kapcsolatot hoz létre a textus és a stabilitásfogalom között, mert a stabilitásfogalom – a fentebb leírtak szerint – rendező elvet képez az exegetikai eredmények számára.

Az analógiák megfogalmazása esetében nem konkrét műszaki-természettudományos folyamatok párhuzamait keresem az újszövetségi szövegekben. Ehelyett azt vizsgálom, hogy a folyamatok jellegét és változásait univerzálisan leíró stabilitás fogalom mennyiben illeszkedik a textus üzenetében lévő egyes tendenciákhoz. Ez a tendencia a vizsgált textusok esetében a legtöbb esetben egy jellemző növekedése, illetve csökkenése. Az analógiák felállításához a stabilitással – bizonyos feltételek mellett – azonos rendezettség fogalmát is használok egyes textusoknál, illetve fordítva: instabilitás esetén a rendezetlenséget. Az

⁹⁷ Mivel módszerem a szövegek üzenetének tendenciáit vizsgálja, így a szöveg műfajától függetlenül alkalmazható. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a műfajt figyelmen kívül lehet hagyni, sőt: a műfaji jellegzetességek maguk is hordozhatják a növekedés-csökkenés üzenetét. Módszerem alkalmazásának alapkövetelménye a textus által hordozott üzenet megértése, benne a műfaji sajátosságok üzenethordozó jellegével – ennek teljesülése esetén alkalmazható az különböző típusú szövegekre.

általam megfogalmazott analógiák esetében fontos szerepe van Jézus Krisztus engedelmességének, váltságshalálának, feltámadásának, amelyekre az egyes textusoknál úgy tekintek, mint folyamatok változásainak kiindulópontjaira. A folyamat – a vizsgált szakasztól függően – lehet az ember bűnös állapota, a törvényhez való viszony, a gyülekezeti tagok egymáshoz való viszonya vagy a Messiás szolgálata. Ennek megfelelően értekezésemben a stabilitásfogalmat két kapcsolati forma változásaira alkalmazom: a Római levél, a Galata levél és Lukács evangéliumában az Isten és ember közötti kapcsolat változásait, jellemzőit, stabilitásának vizsgálatát helyezem a középpontba. Az Első korinthusi levélben azonban az ember és ember közötti kapcsolat stabilitását, illetve a teremtettség stabilitását vizsgálom a szövegek elemzése alapján. Ez utóbbi két esetben rá fogok mutatni arra, hogy Pál apostol szerint ezek nem függetlenek az Isten-ember kapcsolattól és annak stabilitásától. Vizsgálatom középpontjában olyan kérdések állnak, mint például mik a következményei Ádám engedetlenségének és Krisztus engedelmességének, mi a rendeződést hozó megoldás a korinthusi gyülekezetben lévő szakadásokra, illetve hogyan hat az emberi és természeti folyamatokra Jézus Krisztus mint messiás? Ezen vizsgálati kérdések elvezetnek a tipológia fogalmához, mint például a Római levél vizsgált szakaszai, illetve az 1Kor 15 esetén. Továbbá, az 1Kor 12-15 értelmezése és a Kolossé levél kozmikus krisztológiája kapcsán megkerülhetetlennek látom a mítosz fogalmát, ugyanis véleményem szerint Pál apostol ezeken a helyeken a mítoszt mint nyelvet használja arra, hogy kifejezzon ahhoz hasonló hatásmechanizmust, mint amit a rendszer- és irányításelmélet a stabilitás fogalmával ír le.

Értekezésem eredményei új írásmagyarázati eredmények, amelyek a stabilitáshoz kötődő analógiákra épülnek. Ezen analógiák meglátásom szerint tovább mutatnak, többre adnak lehetőséget, mint csupán a különböző tudományterületek hasonlóságainak felmutatására. Figyelembe véve, hogy a stabilitás fogalmának írásmagyarázati lehetőségét többféle textus esetében igyekszem hatékonyan alkalmazni, a vizsgált szövegek összességét tekintve erős kapcsolatot vélek felfedezni a stabilitás fogalma és a szövegek között. Ezen erős kapcsolatra építve felvetem annak lehetőségét, hogy az analógiákon túl új metaforák is megfogalmazhatók. Ezek esetében érdemesnek tartom megfontolni azt, hogy Ricœur és Blumenberg szellemében ezek tekinthetők-e abszolút metaforáknak, melyek nyelvformáló hatással is bírhatnak. Amint Körtner fogalmaz: „A vallásos beszéd abszolút metaforikáját valló szemantikai elméletre nézve megfordul Bultmann hermeneutikai problémája: a bűnös

ember egyedül kegyelemből való megigazulása a megértés terén nem abban áll, hogy a kérügma minden időben és minden helyen új nyelven jelentkezik, hanem inkább abban, hogy ez a korhoz és elképzeléshez kötött szó mindig új nyelvekbe nyer bebocsátást és maradandó idegensége ellenére is megértik.”⁹⁸ Ezt a hermeneutikai folyamatot Bohren a nyelv kiterjesztésének nevezi, amelynek feladata nyelvünk átalakulása a Biblia nyelvére.⁹⁹ Témám konkrét kontextusában ez azt a kérdést veti fel, hogy az irányításelmélet nyelve, illetve a stabilitás fogalmának irányításelméleti megértése mennyiben terjeszthető ki olyan újszövetségi szövegekre épülő metaforák segítségével, mint amiket a „6.3. További kutatási irányok megfogalmazása” című alfejezetben vetek fel. Az erre adott válasz már túlmutat értekezésem keretein, azonban felrajzolja egy olyan híd vázát, amelyet a jövőben kidolgozva és megépítve e két terület, az újszövetség-tudomány valamint a rendszer- és irányításelmélet között aktív kapcsolat jöhet létre.

⁹⁸ Körtner, 1999, 120–121.

⁹⁹ Bohren, 2020, 135–138.

2. A stabilitás fogalmának analógiái a Római levélben

Az alábbiakban bemutatott újszövetségi szövegelemzések célja annak vizsgálata, hogy a stabilitás, illetve instabilitás előzőekben bemutatott növekedés és csökkenés jellege mennyiben lehet alkalmazható a Pál által a Római levélben vázolt folyamatok üzenetének megértésére. A textusok választásának hármas oka van. Egyrészt, az értekezés egy későbbi fejezetében a törvény vonatkozásában alkalmazom az itt felállított analógiás kapcsolatot, mint ami konkrét szövegrészek üzenetének megértését segítheti. Másrészt, a Római levélben tárgyalt bűn-törvény-kegyelem hármasa kiemelt téma a keresztyén hit szempontjából, ezért ennek analógiás kapcsolatba állítása fontos a módszertan teológiai relevanciáját tekintve. Harmadrészt, Pál az Isten-ember kapcsolat jellegéről ezekben a szakaszokban általános jelleggel is ír, ezért hasznosnak látom a téma tárgyalását a Római levél válogatott részeivel kezdeni.

Az analógiás kapcsolat célja megmutatni, hogy Ádám engedetlensége okán a bűn kiterjedése párhuzamban áll az Isten-ember közötti kapcsolat instabilitásával. Így az engedetlenség volt az a kiindulópont, ami által az instabilitás jelensége a teremtett világban mint rendszerben megjelent. A bűneset nyomán a bűn szétterjedése a világban minden emberre nézve egy folyamat, amely folyamatnak a tendenciáját és jellegét Pál a Római levélben érzékelhetően fogalmazza meg. A továbbiakban három szakaszt emelek ki és elemzek, amely alapján a stabilitás fogalmára épülő analógia felállítható. A magyarázatot ebben a fejezetben versről versre történő elemzéssel végzem el.

2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében

Az első szakasz a levél kezdetén található Róm 1,18-21 textus, amely a retorikai felépítettséget mutató levélben a levél tézisének (Róm 1,16-17) követő első kifejtés.¹⁰⁰ A tágabb kontextus egy logikai gondolatmenetet ír le: Isten jogosan haragszik (Róm 1,18-32), minden ember az Ő haragja alatt van, amelytől a körülmetélkedés sem ment meg (Róm 2,1-3,8), valamint a bűnnel mindenki „megfertőződött”, nincs egyetlen igaz ember sem, a harag

¹⁰⁰ Thielman, 2018, 100; Jewett, 2006, 150.

napjától nem menekülhet meg senki (Róm 3,9-20).¹⁰¹ Jóllehet, Pál a harag megnyilvánulásait a közeli jövőben is megvalósulni látja,¹⁰² nem ez Isten utolsó szava, hanem az ember megmentése¹⁰³. Ezért végül a Róm 3,21-26 megmutatja a harag nyomán előállt helyzetből az egyetlen kivezető utat: akik bíznak abban, hogy Krisztus halála elégséges a bűneik kiengesztelésére, megmenekültek a büntetéstől Isten ítélőszéke előtt.¹⁰⁴ A vizsgált Róm 1,18-21 textus ennek a folyamatnak az első lépcsőfokát vezeti be. A szövegrészlet alább vizsgált főbb jellegzetességeit az 1. táblázatban foglalom össze.

A 18. versben szereplő görög ἀποκαλύπτεται ige többletet, keresztyén sajátosságot hordoz a korabeli retorikai szövegekhez képest. A felfedés, kinyilatkoztatás lényege, hogy az evangélium hirdetése – amely a „má”-ban zajlik – egy eddig rejtett valóságra mutat rá.¹⁰⁵ Eszerint az ember hajlamos háborúba menni Isten ellen, hogy fenntartsa jellemének felsőbbrendűségét. Krisztus keresztyén rámutat erre a haragot kiváltó emberi jellemvonásra – a feltámadás pedig kiemeli, hogy az ember szívének szándéka gonosz, mert megkísérli megfordítani Isten és az ember szerepét. A 18. vers üzenetének a megelőző tézissel való összekapcsolódását kiemeli a γάρ kötőszó, amely jelen kontextusban nem ellenpontoszza, hanem továbbviszi az előző mondatok (16-17. versek) gondolatát.¹⁰⁶ Az ember részéről ennek az Istennel való szembefordulásnak nyilvánvaló jele az emberek „minden hitetlensége és gonoszsága”, amely fordulatban szereplő három szót érdemes külön is értelmezni. (1) A πᾶσαν – minden –, ami a πᾶς accusativus alakja elsőrenden a hitetlenségre és gonoszságra, azok teljességére vonatkozik, utalhat azonban a mögöttes emberekre is (lásd ἀνθρώπων genitivus szerkezet a kifejezés után). Ebben az értelemben Pál kifejezi, hogy minden ember harag alatt van, pogányok és zsidók egyaránt.¹⁰⁷ (2) A hitetlenségnek fordított ἀσεβεια szó a görög-római polgári kultúrában egy istenség isteni mivoltának el nem ismerését jelentette, amely az egyik legnagyobb bűnnek minősült.¹⁰⁸ Görögül beszélő zsidók között ez valamely kegyes cselekedet elmaradását jelentette, azaz tett, mintsem emberi attitűd. Pál magát ezt a

¹⁰¹ Az isteni harag univerzalitását hangsúlyozza Pecsuk is, azaz zsidók és pogányok egyaránt vétkesek az istentelenségben (2009, 151).

¹⁰² Ennek lenyomatai: Róm 2,5.8; 5,9.

¹⁰³ Bonda, 1998, 79.

¹⁰⁴ Thielman, 2018, 97.

¹⁰⁵ Jewett, 2006, 150–151.

¹⁰⁶ Bauer, 1979, 151–152.

¹⁰⁷ Ezt az aspektust több kommentár figyelmen kívül hagyja, és alapvetően a pogányokra vonatkoztatja jelen szövegkörnyezetben a haragot, lásd például: Bruce, 1985, 81–82; Käsemann, 1980, 36–38.

¹⁰⁸ Fascher, 1963, 78–93.

szót – a Róm 11,26 kivételével, ahol Ézs 59,20-21-et idézi a Septuagintából – sem a Római, sem a Korinthusi, sem a Galata levelekben nem használja, ami arra utalhat, hogy itt kifejezetten római, pogánykeresztyén füleknek ír és számukra vezeti be ezt a fogalmat.¹⁰⁹ (3) A gonoszsággal fordított ἀδικία ellenpontosítása a Róm 1,17 – tézisként tekintett – versben szereplő δικαιοσύνη (γὰρ) θεοῦ fordulatnak, azaz az ember Isten igazsága ellen fordul (ami a gonoszság maga). Az előbbi három mellett a görög vers második felében megjelenik egy további kifejezés is, az ἀλήθεια, amelyet szintén „igazság”-nak fordít például a Revidált Új Fordítás (továbbiakban: RÚF). Ennek a fordításnak a háttérét az adja, hogy az ἀλήθεια és a δικαιοσύνη „között a határ nem éles”.¹¹⁰ Az ἀλήθεια azonban más jelentést is felvehet: a „valóság” értelmet, amely szintén igazság, de abban az értelemben, hogy teljes valójukban látjuk a dolgokat.¹¹¹ Amennyiben a mondat második fele a „valóság” értelemben áll, úgy felvethető, hogy az ἀλήθεια a vers kezdetét jelentő ἀποκαλύπτεται igére reflektál. Megjegyzendő, hogy az ἀλήθεια szónak szükségtelen még egyszer a tételben szereplő δικαιοσύνη fogalomra reflektálnia, hiszen az ἀδικία ezt már egyszer megtette. Ebben az esetben a vers értelme az, hogy az ember nem (csak) Isten igazságának útjában áll, hanem a valóság útjában: nemcsak szembefordul Istennel, de még ennek valóságát tagadja is. Ezért van szükség az evangélium hirdetésére, amely kinyilatkoztatja a valóságos helyzetet és leleplezi az embert. Megítélésem szerint ez az értelmezés is megállja a helyét, hiszen az ἀλήθεια fordításától függetlenül is hordozza ezt a jelentést a szakasz.¹¹²

A folytatólagos 19. vers διότι – „mivel” – kötőszava a 18. vers második feléhez kapcsolódik, és azt vezeti be, hogyan törekszik az ember elnyomni magában az igazságot.¹¹³ Istennek az a fajta megismerhetősége, amelyről ebben a versben Pál szól, nem jellemző a korabeli judaizmusra – sőt, például a Bölcsességek könyve éppen az ellenkezőjére mutat rá,¹¹⁴ így ez egy korai keresztyén sajátosságként fogható fel. A versben szereplő, Istenre

¹⁰⁹ Blumenfeld, 2001, 319–323.

¹¹⁰ Lásd Varga, 1996, 33 vonatkozó szócikkében a Róm 1,18 esetét kiemelve.

¹¹¹ Bauer, 1979, 36.

¹¹² Ebben az esetben – figyelembe véve az előbbieket is – a vers parafrázisa a tételmondat után: „Ebből következően Isten leleplezi a maga haragját a mennyből a valóságot leplező, igazságával szembefordult emberek minden hitetlenségével és igazság-vesztettségével szemben”.

¹¹³ Cranfield, 1979, 113; Morris, 1988b, 79 – ez is azt erősíti, hogy a 18. vers ἀλήθεια szavának második lehetőség szerinti fordítása megalapozott.

¹¹⁴ SalBölcs 13,1-2: „Mert bizony természetből fogva botor minden olyan ember, akiből hiányzik Isten ismerete, és mindabból a jóból, ami megfigyelhető, nem képes felismerni a Létezőt, s az alkotót sem veszi észre, amikor műveit vizsgálja, hanem vagy a tüzet, a szelet, az illanó levegőt, az állatöv csillagait, a sodró vízárt, mennyei világító testeket, vagy pedig földi uralkodókat vél isteneknek.” (Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel, 2023, 70).

jellemző „nyilvánvalóság” görög szava, a φανερόω az előző vers ἀποκαλύπτεται ige szinonimájaként is értelmezhető, amely egyrészt összekapcsolja a megismerhetőség témájával (17. és 18. versek), másfelől pedig az ige aoristos-i formája értelmezhető visszaautalásként a teremtés aktusára (amelyre utalás meg fog jelenni már egészen közvetlenül a következő versben).¹¹⁵ Jelen téma szempontjából ennek abban van jelentősége, hogy az ember Istennel való szembefordulása a kezdetekig nyúlik vissza – amint a levél később kifejti, Ádám engedetlensége lesz ez a pont az emberiség történelmében.

A soron következő 20. vers a teremtés témája alapján viszi tovább a gondolatmenetet: miért nincs mentség Isten meg nem ismerésére és el nem ismerésére. Az ἀπὸ κτίσεως κόσμου – világ teremtésétől fogva – fordulat, zsidó-keresztény terminológia, a vers többi része azonban a görög-római filozófiai nyelvhasználatot tükröz.¹¹⁶ Az ἀόρατος melléknév és ennek ellentéte, az igei formában megjelenő καθοράω a sztoikus szövegek szókészletének jellemző elemei,¹¹⁷ a τοῖς ποιήμασιν νοούμενα – [meglátja] alkotásain az értelem – pedig valószínűsíthetően inkább platonikus átvétel Páltól, sztoikus párhuzamok ugyanis kevésbé találhatók.¹¹⁸ Az, amit az ember felismerhetne, a δύνάμις (hatalom) és θεϊότης (istenség), szintén utalás a már fentebb, az előző vers kapcsán idézett Bölcsesség könyvének folytatólagos verseire.¹¹⁹

A 21-23. versek vonatkozásában csak a stabilitás analógiájának megfogalmazásához szükséges legfontosabb nyelvi jelenségeket emelem ki. Ezeken keresztül Pál azt hangsúlyozza, hogy az ember a fordítottját teszi annak, ami Istennel való kapcsolatában helyes lenne, és ez romlásba viszi őt. A vizsgált versekben, a korábbi jelen idejű görög igeidővel szemben az aoristos-i forma dominál, amely jelen kontextusban archaizáló múltidejűséget hordoz magában.¹²⁰ A versben szereplő aoristos-i formájú igék az aoristos gnomicus igeszemlélettel körvonalazhatók: azt mondja el tömörséggel, amit az ember

¹¹⁵ Jewett, 2006, 152.

¹¹⁶ Jewett, 2006, 155.

¹¹⁷ A sztoikus szövegekkel való összevetéshez lásd: Käsemann, 1980, 39. Mindazonáltal a Septuaginta és az Újszövetség is használja. A Septuagintában az 1Móz 1,2 (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος – „A föld még kietlen és pusztá volt”), Ézs 45,3 (ἀποκρύφους ἀοράτους – „elrejtett drágaságokat”, szintén a teremtéstörténetre utal), az Újszövetségben pedig a szintén a teremtésre visszaautaló Kol 1,15-16, valamint 1Tim 1,17 és Zsid 11,27 (mindkettőben Isten láthatatlanságára) használja.

¹¹⁸ Jewett, 2006, 155; Fitzmyer, 1993, 280.

¹¹⁹ SalBölcs 13,4-5: „Ha pedig hatalom és hatóerő ejti ámulatba őket, vegyék észre, hogy mennyivel hatalmasabb az, aki létrehozta azokat. Mert a teremtmények fensége és nagyszerűsége alapján létrehozójuk csodálható.” (Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel, 2023, 71).

¹²⁰ Coffey, 1970, 675.

(kifejezetten itt a pogányok) mindig is tettek, illetve ebből következően tesznek.¹²¹ Ez nem csak a múltban éltekre, hanem a jelenben és a jövőben élőkre nézve is érvényes igazság, azaz a hiábavalóság és a szívre borult sötétség valamint a bölcsesség és bolondság felcserélődése és a bálványozás a jövő generáció számára is elkerülhetetlen életvalóság, amennyiben ebben a tendenciában változás nem áll be. Ezért is szükséges Pál részéről ráébreszteni az embert arra, hogy dicsőítése rossz irányban folyik: Isten helyett embert, sőt állatokat dicsőít. Ez a Római levél egészének missziói célja¹²² és erre a helyes irányú fordulatra jó példa Ábrahám is.¹²³ A rossz irányú dicsőítés következményeit, amely az Istentől elfordult, következményeiben egyre rombolóbbá váló, instabil állapot analógiájaként fogható fel, a hiábavalóságra jutás és az elsötétedés képeivel írja le Pál. Mind a két kifejezésnek ószövetségi gyökerei vannak, különösen is a zsoltárokat tekintve.¹²⁴ A hiábavalóságra vonatkozó megállapítás esetén érdemes megfigyelni, hogy a Septuaginta kétszer használja a mögöttes *ματαιόω* igét ugyanilyen harmadik személyű aoristos-i formában, és mindkét esetben azt fejezi ki, hogy Izráel céltalan, haszontalan vagy értéktelen, hasonlóan a bálványaihoz, amelyeket imád.¹²⁵ A hiábavalóság megjelölése diszfunkcionális működésre utal, csakúgy, mint a „sötétség borult oktan szívükre” megállapítás. Ez a fogyatékos és a torzulás átfogó folyamatát jelenti, amely magában foglalja az ember intellektuális, érzelmi és fizikai dimenzióit. Ez olyan zuhanás, amelyben megmutatkozik Isten haragja.¹²⁶ A gondolat végén, a 23. versben érkezik meg Pál ahhoz a ponthoz, amelyben a harag megjelenésének a kiindulása tetten érhető: a bűnesethez.¹²⁷ Az emberek, madarak, négy lábúak és csúszómászók említése az 1Móz 1 teremtéstörténetének sorait idézik fel (vö. Róm 1,20),¹²⁸ ezen teremtményeknek való hódolat, azaz a bálványimádás pedig a bűn mélysége.

¹²¹ Lohse, 2003, 88; Fitzmyer, 1993, 282.

¹²² Jewett, 2006, 157. Moo ezt úgy fogalmazza meg, hogy Pál itt minden egyes embernek azt a központi részét szólítja meg (a szívét, azaz pontosabban a döntések belső helyét), ahol a sötétség lakik, és amit egyedül az evangélium tud szétszlatni (1996, 107).

¹²³ Róm 4,20: „Isten ígéretében nem kételkedett hitetlenül, sőt megerősödött a hitben dicsőséget adva Istennek”.

¹²⁴ Például Zsolt 94,11 „Az Úr tudja, milyen hiábavalók az ember gondolatai.”

¹²⁵ Thielman, 2018, 105.

¹²⁶ Jewett, 2006, 159.

¹²⁷ Jervell, 1960, 321.

¹²⁸ Käsemann, 1980, 45. Megjegyzendő, hogy emellett a már idézett SalBölcs 13,10 sorai is felvetődhetnek párhuzamként: „A halottakkal kapcsolatban is siralmasak az azoknak, akik emberkéz által készített isteneket hívnak segítségül, kézművesek arany- vagy ezüsttárgyait és élőlények képmásait, vagy régmúlt kezek által formált haszontalan követ.” (Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel, 2023, 71). A különbség a Bölcsesség könyvének és a Római levélnek ezen szakaszai között, hogy míg előbbi a pogányok

Textus (Róm)	Szövegrészletek ¹²⁹	Strukturális szerep	Megjegyzések
1,16–17	...δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ...	tétel	δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ: ellentéte az 1,18-ban
1,18	Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁργὴ θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσεβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων,	első kifejtés (első lépcsőfok: 1,18-21)	Ἀποκαλύπτεται: felfedi Isten és ember szerepének fordított jellegét, ἀλήθειαν erre reflektál; γὰρ: összekötés a tétellel; ἀδικίαν/ἀδικία: tézis ellenpontozása;
1,19	διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν.		φανερόν: ἀποκαλύπτεται szinonimája (1,18); ἐφανερώσεν: utalás a teremtés aktusára (1,20), aoristos-i forma;
1,20	τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδίου αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους,		ἀπὸ κτίσεως κόσμου: teremtésre utalás; δύναμις καὶ θεϊότης: SalBölcs-re utalás (1,19 verssel együtt);
1,21	διότι γινόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἡγχαρίστησαν, ἀλλ’ ἐμταιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά.		dőlttel szedett szavak: aoristos-i forma (vö. 1,19);
1,22–32	φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν καὶ ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ...		dőlttel szedett szavak: aoristos-i forma az 1,22–23 versekben;
1,1–3,8		második kifejtés	
3,9–20		harmadik kifejtés	
3,21–26		megoldás	

1. táblázat: a Róm 1,18–21 szövegrészhez kapcsolódó elemzés összefoglalása.

A Róm 1,18-21 – jelen téma szempontjából fontosabb sajátosságainak – áttekintése után felvázolom, miben áll pontosan a stabilitás-instabilitás analógiája a Római levél jelen

sajátosságaként fogja fel ezt a bálványozó tevékenységet, Pál szerint az egész emberiség, pogányok és zsidók egyaránt részesei ennek a mélységnek.

¹²⁹ A szövegeket a Novum Testamentum Graece 28. kiadása (NA28) alapján közöltem.

szakaszának vonatkozásában. A vizsgált szakasz olyan állapotot ír le, amelyben minden éppen az ellenkezőjére fordult, mint ahogyan annak lennie kellene, amiben az ember nem tud különbséget tenni értékes és értéktelen között.¹³⁰ Isten igazsága és az igaz ember hitből élése a páli tételmondat, amely a helyes – azaz stabil – állapotot jeleníti meg. Ehhez képest, az ember ezzel az igazsággal szembefordul (δικαιοσύνη – ἀδικία), amely miatt Isten az ember ellen fordul. Ez olyan instabil hatásmechanizmust jelenít meg, amelyben az egyes elemek működése egymással ellentétes, és ez felerősíti a negatív működésmódot, ami így egyre kiterjedtebbé válik. Ez a láncolat odáig vezetett, hogy a harag minden emberre kiterjedt és ezért minden ember végső állapota nem lehet más, mint az elveszés, a halál a harag napján. Thielman kiemeli, hogy a folytatólagos Róm 1,24-31 szakasz retorikai hangvétele – amely a stílusa miatt nehezen adható jól vissza a fordításban – a „bűn ámokfutásának érzését” kelti az olvasóban: bűn-bűnre halmozódik szédítő sebességgel és ennek a kaotikus folyamatnak egyetlen mozgatórugója van, az Isten elleni lázadásra irányuló emberi vágy.¹³¹ A vizsgált szakasz – jóllehet utal az 1Móz teremtéstörténetére,¹³² illetve az ember bukására – mindazonáltal nem mondja ki egyértelműen, hogyan valósult meg egészen pontosan az első szembefordulás Istennel, amely azután mindenki szembefordulását eredményezte. Erre Pál később tér ki az Ádám-tipológiában, amely az analógia kapcsán a következő vizsgált szakasz a Római levélből.

2.2. Az analógia alkalmazása a Róm 5,12-17 szakasz értelmezésében

Az alábbiakban a Róm 5,12-17 azon elemeit emelem ki, amelyek a stabilitás fogalma és a textus üzenete közötti analógia megfogalmazása szempontjából fontosak, különösen is a kevés-sok, egy-mindenki összefüggéseit. A szövegrészlet főbb jellegzetességeit a 2. táblázatban foglalom össze. A szakaszt bevezető 12. vers már ezzel a felütéssel indítja a gondolatmenetet, amelyben az egy ember – minden ember párosa jelenik meg, továbbá a

¹³⁰ Vö. Róm 1,28 kapcsán: Thielman, 2018, 114. Érdeemes hozzátenni, hogy az instabil állapot egyben rendezetlenséget tükröző állapot is (amint arra az alapfogalmakat bemutató „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” alfejezetben is utaltam), és ennek a rendezetlenségnek az megjelenési formájaként értelmezhető az értékes és értéktelen megkülönböztetethetlensége.

¹³¹ Thielman, 2018, 101.

¹³² Jewett, 2006, 161; Wilckens, 1978, 107.

bűn (ἡ ἁμαρτία) és a halál (ὁ θάνατος) megszemélyesített fogalmai.¹³³ Ez a megszemélyesítés nem idegen a korabeli felfogástól, azonban Pál ezt mégis korától eltérően teszi: nem kozmikus erőként, spekulatív alapon jeleníti meg őket, hanem az emberi tapasztalatból mint egzisztenciális helyzetből indul ki.¹³⁴ A bűn és a halál itt jelenik meg először megszemélyesítve, önálló kategóriaként, az ezt követő három fejezetet pedig uralja ez a két fogalom. Azt, hogy pontosan milyen módon lépett be a világba a bűn, Pál nem adja meg, hanem helyette körülírja a 14. („Ádám bűnéhez hasonlóan vétkeztek”) 15. („egynek a bűne miatt”) és 19. („egy ember engedetlensége által”) versekben. A hangsúly a mód helyett az eredményen van: az egy ember, azaz Ádám lett a szerzője az egész emberiségre nézve ennek a rosszindulatú erőnek.¹³⁵ Ádám neve ebben a versben még nem jelenik meg közvetlenül, azonban félreérthetetlen az utalás a bűnesetre. A görög εἷς ἄνθρωπος, azaz „egy ember” azonban önmagában is hordozhatja a közvetlen Ádámra utalást, figyelembe véve, hogy az Ádám mögött álló héber אָדָם szó „ember”-t is jelenthet.¹³⁶ Meg kell azonban jegyezni, hogy az „egy ember” fordulat ebben a Róm 5,12-21 szakaszban tizenkétszer fordul elő, hol Ádámra, hol pedig Krisztusra utalva. Éppen ezért alapvető mondanivalója, hogy az emberlétet hangsúlyozza, amely kicsúcsosodik a bűn elterjedésének egyetemes voltában. Az „egy ember” Ádám megsértette Isten parancsát, és ezzel típusát adja az embernek (azaz, hogy milyen az ember) beszabadítva az emberiség történelmébe a gonoszt aktív erőként. Mivel Pál szerint Ádám a régi emberiség (azaz a Krisztus előtti ember világ) feje, ezért ami a fejjel történt, az hatással van az emberiségnek mint testnek az egészére, minden tagjára.¹³⁷ Ezzel úgy tűnik, hogy Pál apostol átveszi a hagyományos rabbinikus doktrínát,¹³⁸ azaz

¹³³ A halál itt nem csak fizikai halált, hanem lelki halált is jelent (Moo, 1996, 320). Megjegyzem továbbá, hogy a megszemélyesítés eszközével véleményem szerint Pál sokszor él, az 1Kor 12-14 vizsgálata során ez különös hangsúlyt fog kapni, lásd a „4.1.2. A gyülekezeti probléma megoldásának útja az 1Korinthus 13. fejezetben” alfejezetet, a θάνατος fogalom kapcsán pedig a „4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében” alfejezetet, ahol a másik Ádám-tipológiát elemzem.

¹³⁴ Dunn összegzése szerint a bűn fogalma negyvenkettőszer, a halál tizenkilencszer jelenik meg Pálnál (1988a, 272–273).

¹³⁵ Fitzmyer, 1993, 411.

¹³⁶ Bár felveti ezt a gondolatot Dunn (1988a, 272), de meg kell jegyezni, hogy a héber szó jelentésmezeje ennél sokkal tágabb, jelentheti a piros színt, a bőrt, a földet, de földrajzi névként is előfordul az Ószövetségben (Egeresi, 2022, 11).

¹³⁷ Más hatásra utalva, de ezt erősíti meg Báruk apokalipszisének (2 Báruk) 17. szakaszának 2. verse: „Mert mit használ Ádámnak, hogy kilencszázharminc évig élt, és megszegte a parancsot? Ezért az idő sokasága, amelyet élt, nem használt neki, hanem halált hozott, és levágta a tőle születettek éveit.” (saját fordítás, lásd: Rowland, 2002, 132).

¹³⁸ Lásd Davies, 1980, 53–57. Meg kell jegyezni, hogy a fennmaradt rabbinikus szövegek datálása azonban sok esetben bizonytalan, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni, lásd: Carson – Moo, 2007, 68; Stemberger, 2010, 79–96. Nem kizárt, hogy az 1Kor 15,22-ben jelenik meg először ez az innováció.

Ádámot szimbolikusan értelmezi, akiben benne foglaltatik az egész emberiség.¹³⁹ Pál a 12. vers végén egyértelmű kijelentést tesz arról, hogy Ádám bűnének univerzális hatása van (εις πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν). A stabilitási analógia szempontjából fontosnak tartom megjegyezni, hogy az itt használt διῆλθεν ige (διέρχομαι = „átmegy”), felerősíti a vers első felében használt εισῆλθεν igét (εισέρχομαι = „bemegy”). A 12. vers egésze felfogható khiasztikus szerkezetként: bűn – bement – halál – halál – átment – bünt követett el,¹⁴⁰ amely az igék összetartozását erősíti. Az instabilitást tekintve a szerkesztés és az alkalmazott – változó, fokozást kifejező – igei fordulatok azt jelzik, hogy egy növekedési folyamat jelenik meg nem csak az „egy ember” – „minden ember” (azaz a létszám), hanem a terjedés erősségének vonatkozásában is.

A 12. vers második felét annak végéig, a „mindenki vétkezéséig” ívet alkotva átkötő ἐφ’ ᾧ („azáltal, hogy”) fordulatnak azonban számos értelmezési lehetősége van: Fitzmyer összesen tizenegyet sorol fel,¹⁴¹ Osborne hat fontosabbat nevez meg ezek közül.¹⁴² A lehetséges fordítási megoldások értékelését követően az ἐφ’ ᾧ Fitzmyer szerint eredményt, következményt fejez ki, azaz Ádám bűne minden egyes ember bűnösségét erősíti meg. Véleménye szerint a vers befejezését kifejező πάντες ἡμαρτον fordulat nem kollektív bűnösségre utal, nem is arra, hogy Ádámban vétkeztek mindannyian, hanem arra, hogy a bűnössége mindenkinek személyes, egyéni, aktuális – amelynek lenyomata Ádámban látható.¹⁴³ Thielman hasonlóan következményi értelmezést javasol.¹⁴⁴ Dunn az „akiben mindnyájan vétkeztek” fordítást látja a legjobbnak, ami közel áll Fitzmyer megoldási javaslatához. Ő is hangsúlyozza a bűn mindenkit érintő, de mégis egyéni oldalát – a kortárs teológiai kérdésfelvetés ebben a kettősségben az egyéni felelősség és a strukturális bűn együttélését látja.¹⁴⁵ A stabilitás analógiáját tekintve az egyén és a mindenki kettősségének hangsúlyozása annyiban is lényeges, hogy még ha a bűn által okozott instabilitás alól az egyén elméletileg ki is tudná vonni önmagát csak saját magára nézve, az lehetetlen a

¹³⁹ Fitzmyer, 1993, 411–413. Így vélekedik Pecsuk is, aki szerint a különbség csupán „technikai” a zsidók és pogányok vétkessége tekintetében (2009, 187).

¹⁴⁰ Dunn, 1988a, 273.

¹⁴¹ Fitzmyer, 1993, 413–417.

¹⁴² Osborne, 2004, 137–138.

¹⁴³ Az Ádám-tipológia elsődlegesen Krisztus jelentőségét hangsúlyozza, Ádám „másodlagos szereplője a páli érvelésnek, ... mindvégig kidolgozatlan vázlat marad” (Pecsuk, 2009, 256).

¹⁴⁴ Megjegyzendő, hogy kommentárjában elsősorban a hagyományos augustinusi értelmezéssel szemben hoz érveket, lásd: Thielman, 2018, 282–283.

¹⁴⁵ Dunn, 1988a, 273–274.

társadalmi kontextusban.¹⁴⁶ A lehetséges fordítási és értelmezési megoldások közül magam is ezt támogatom és alkalmazom a továbbiakban. Jewett az ἐφ' ᾧ fordításában másik utat jár, szerinte Fitzmyer megoldási javaslatára találhatóak ellenpéldák az ókori görög szövegekben. Véleménye szerint az ἐφ' ᾧ sokkal inkább a világra (κόσμος) utal, amelyben az emberek vétkeztek, és amelyben ilyen módon a bűn megjelent. Ennek a fordításnak az üzenete, hogy az emberek felelősek azért, hogy a bűn a világban szétterjedt.¹⁴⁷

A 13-14. versekben Pál hirtelen bevezeti az összehasonlítás vonatkozásában a törvény témáját. A versben nemcsak az új téma megjelenése, hanem annak hirtelensége is üzenetértékű: Dunn szerint ezzel a megjegyzéssel Pál valószínűsíthetően a zsidókeresztyéneknek üzenhet a Római levélben. A bűn ugyanis nem csak önmagában fontos téma (mint ahogyan eddig tárgyalta), hanem különösen is a törvény (itt: kifejezetten a Tóra) kontextusában. A törvény mindazonáltal némileg mégis független a bűntől és a haláltól, Pál ugyanis a Róm 7-ben a törvény pozitív szerepét is hangsúlyozni fogja. Jóllehet, a törvény egyben korszakos felosztást is megtestesít, a 14. vers nem hagy kétséget afelől, hogy a bűnből nincs menekülés, minden embert elér: a bűn Ádám által az embernek és társadalmának állapotjellemzője, valamint az egyén cselekvésének következménye is.¹⁴⁸ Tekintetbe véve, hogy a stabilitás és a törvény összefüggéseit külön fejezetben tárgyalom, ennek értelmezését máshol fejtem ki.¹⁴⁹

A kevés-sok témája a 15. versben ismét megjelenik, azonban már nemcsak a bűn vonatkozásában, hanem a kegyelemében is. A bűn és a kegyelem dinamikájának összehasonlításában Pál a kicsiről a nagyra következtetés elvét használja és a dinamikák vonatkozásában ellentétet állít fel: a kegyelem mindent – még a bűnt is – felülmúlóan lépett be az ember világába, ajándékként.¹⁵⁰ Pál ebben a versben a „sok” megfogalmazására a πολλοί szót használja, azonban ez ebben a kontextusban nem csak sokakat, hanem mindenkit jelöl, a 12. vers πᾶς szavának szinonimájaként fogható fel.¹⁵¹ A „sok”-nak ugyanis mindent magában foglaló jelentése van a héber és arám nyelvekben, megszámlálhatatlan sokaságot

¹⁴⁶ Ennek részletesebb tárgyalása a korinthusi gyülekezet szociális kapcsolatainak kontextusában a „4.1. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 12-14. fejezetekben leírt gyülekezeti probléma értelmezésében” alfejezet tárgya.

¹⁴⁷ Jewett, 2006, 375–376.

¹⁴⁸ Dunn, 1988a, 274–275.

¹⁴⁹ Lásd a „3. A stabilitás fogalma a Római levél és a Galata levél törvényfogalmának vizsgálatában” fejezetet.

¹⁵⁰ Fitzmyer, 1993, 419.

¹⁵¹ Dunn, 1988a, 279.

testesít meg.¹⁵² A szóhasználatbeli eltérésnek csak retorikai oka van, jelentésében nem tér el.¹⁵³ Pál apostolnak az a kijelentése, hogy „Isten kegyelme és ajándéka kiáradt az egy ember, Jézus Krisztus kegyelme által sokakra” a szakasz eddigi részében tárgyalt bűn és halál áttérjedését nem csak kompenzálja, hanem „felülkompenzálja”.¹⁵⁴ Ezt támasztja alá, hogy a δωρεά (ajándék) és a χάρις (kegyelem) egyaránt Isten kegyelmességének a megvalósulási formái, a két kifejezés egymás mellett pedig nyomatékot ad ennek a kiáradó kegyelemnek, mind annak hatását, mind általánosságát tekintve. Krisztus keresztségének univerzális következménye felülmúlta Ádám bukásának univerzális következményét.¹⁵⁵

A kevés-sok ellentétpár mellett – a stabilitás témája szempontjából mellékszálként – a stabilitás analógiájának vonatkozásában még egy fordulatot érdemes kiemelni a vizsgált szakaszból, a 14. versből: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, „Ő pedig előképe az eljövendőnek” (azaz Ádám). A τύπος szó vonatkozásában érdemes megjegyezni, hogy bár Pál Ádámot „típus”-ként fogalmazza meg, Krisztus vonatkozásában sokkal inkább „antitípus”, hiszen egy másik irányú dinamika, a bűn dinamikája valósul meg általa, szemben a kegyelem dinamikájával. Ádám és Krisztus között azonban – más szemszögből nézve – típusazonosság is megfogalmazható: Ádám egyetlen elindító forrásként mindenkre hatással van, csakúgy mint Krisztus. Ebben az értelemben Ádám „modell” Krisztus számára, de az ajándék, ami Krisztustól származik, összehasonlíthatatlanul nagyobb.¹⁵⁶ Käsemann szerint a szó jelentése leginkább a „prototípussal” adható vissza,¹⁵⁷ azonban a jellemzően technikai értelemben használt szó típust, mintát jelent a legtöbb esetben: olyan, mint egy bélyegző, amely lenyomatot hagy minden iraton, amelyre ráütik.¹⁵⁸ Minta Ádám és Krisztus is abban a vonatkozásukban, hogy mindegyik egy-egy korszakot nyit meg, és a korszak jellemzőjét cselekvésük határozza meg.¹⁵⁹

¹⁵² Kittel – Friedrich, 1964-76, 6. kötet, 536.

¹⁵³ Α πολλοί egyébiránt viszonylagosan ritkán fordul elő a Septuagintában, lásd pl. Ézs 53,11-12.

¹⁵⁴ Theobald, 1982, 96–97.

¹⁵⁵ Osborne, 2004, 136.

¹⁵⁶ Fitzmyer, 1993, 418.

¹⁵⁷ Käsemann, 1980, 151.

¹⁵⁸ Osborne, 2004, 141.

¹⁵⁹ Dunn, 1988a, 276–277.

Textus (Róm)	Szövegrészletek ¹⁶⁰	Megjegyzések
5,12	Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.	A khiasztikus szerkesztés összetartozó elemeit azonos aláhúzással jelöltem. Egy-sok kapcsolat <i>dőlttel</i> szedve.
5,13–14	... ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας... ... Ἀδὰμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.	ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας: a vétkekesség mindenkire érvényes; <u>τύπος</u> : Ádám Krisztus „modellje”;
5,15	Ἀλλ' οὐχ ὥς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.	Egy-sok kapcsolat <i>dőlttel</i> szedve. <u>ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι</u> : nyomatékositott kifejezés;
5,16	καὶ οὐχ ὥς δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.	Egy-sok kapcsolat <i>dőlttel</i> szedve.
5,17	εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.	Egy-sok kapcsolat <i>dőlttel</i> szedve. <u>διὰ τοῦ ἐνός</u> : „egy által” összekapcsolás; <u>ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν</u> és <u>οἱ... βασιλεύσουσιν</u> : uralkodás megvalósulása

2. táblázat: a Róm 5,12–17 szövegrészhez kapcsolódó elemzés összefoglalása.

A Római levél itt tárgyalt második szakasza a stabilitás analógia eddig megfogalmazott elemeihez két fő ponton ad hozzá. (1) Az egyik válasz arra a kérdésre, amit Pál nyitva hagyott az első szakaszban: honnan származik az Istennel való szembefordulás, illetve mi ennek a forrása. A Róm 5,12-17 megnevezi Ádámot és az ő engedetlenségét mint forrást, akinek a bűne a hatásában messze túlmutatott önmagán. A bűn – és annak következtében a halál – áttért minden emberre, azaz a bűn univerzális hatású a teremtett világra, illetve benne az emberiségre nézve. (2) A textus második többlete a stabilitás fogalmával való analógiára nézve egy ellenirányú, stabilizáló folyamatnak a megfogalmazása. Pál a bűn-halál hatás ellentételezését, sőt legyőzését látja Krisztus

¹⁶⁰ A szövegeket a Novum Testamentum Graece 28. kiadása (NA28) alapján közöltem.

váltságában. Az analógia abban áll, hogy amint Ádám által a bűn áterjedt, hasonlóan Krisztus által a kegyelem kiáradt, de még bőségebben. A stabilitás szempontjából ez azt jelenti, hogy a bűneset által okozott végtelenül negatív, romboló hatást az ember mint a rendszer része, belülről nem képes megszüntetni. A kegyelem ellenhatása azonban megoldást ad a bűn megállíthatatlan instabil mozgási dinamikájára, azaz stabilizálni képes a rendszert.¹⁶¹ Ez azt jelenti, hogy a kegyelem az Istentől való távolodó mozgást, amelynek vége a fizikai és lelki halál, képes visszafordítani és az eredeti állapotába visszaállítani – erre rezonál az értekezés későbbi részében tárgyalt feltámadás, illetve Istenben való végső helyreállítatás analógiája.¹⁶²

A Római levélhez kapcsolódó stabilitás analógia, amit a bűn-kegyelem vonatkozásában az Isten-ember kapcsolatra nézve fogalmaztam meg, mindazonáltal nem egyedülálló az Újszövetségben. Az alábbiakban röviden néhány olyan újszövetségi példát mutatok be, amely a Római levél gondolatmenetéhez kapcsolódik. Ezen példák célja rámutatni arra, hogy a bűn-kegyelem stabilitási analógiája máshol is tetten érhető. Jakab levelében a bűnnek azt a dinamikáját, amit Pál „nagyban” fejtett ki az emberiség egészét magában foglalóan, Jakab „kicsiben”, az egyén szempontjából szemléli. Jakab apostol a kívánság és a halál összefüggésére így mutat rá: „mindenki saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe. Azután a kívánság megfogánva bűnt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz” (Jak 1,14-15). A kívánság az ember életében egy gondolat, ami még elhessegethető – biológiai tekintetben apró agyi neuronok összjátéka. A bűn már nagyobb konkrét fizikai megnyilvánulás, Jakab jellemzően tetteként adja ezt elének a levelében. Amikor ez kiteljesedik, azaz növekszik, halállá lesz, ami itt nem csupán a biológiai létmód változására utal, hanem az Istentől való örök elszakíttatás állapotára. A folyamatban jól végig követhető a fokozatos növekedés, ami az instabilitásba dönt.¹⁶³ Ez itt

¹⁶¹ Lásd továbbá az ide vonatkozó publikációm (Németh, 2021a, 138–143), illetve az ehhez kapcsolódó konferenciaelőadásomat (Németh, 2024a).

¹⁶² Ennek részletes kifejtése a „4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében” alfejezet tárgya. Egyúttal érdemes megjegyezni, hogy az Isten és ember közötti megbékélés hasonló tendenciát foglal magába (Lészai, 2020, 85–90). A 2Kor 5,18-21 alapján a harmonikus kapcsolat megszakadásáért az ember a felelős, azonban az ellenségeskedést Isten szüntette meg Krisztus által (Eilers, 2011, 69). A Róm 5,1-ben szereplő *ειρήνη* (békesség) fogalom is a megbékélés irányába mutat ebben a kontextusban, amely békességnek Jézus Krisztus a megvalósítója (Bruce, 1985, 113). Az értekezés későbbi részében tárgyalt Kol 1,20-22-ben is szerepet kap a megbékélés, azonban itt a megbékélés már krisztocentrikus: Krisztus önmagával békéltet meg mindent (Lészai, 2020, 89; Fischer – Backhaus, 2000, 106–107).

¹⁶³ Az *ἐπιθυμία* – *ἁμαρτία* – *θάνατος* hármas láncolatot ír le, amely az összetartozó gondolatok továbbfűzésének ősi retorikai formája (Lenkeyné Semsey, 2017, 64–66).

konkrét formájában a kísértésbe esés, amit az ἐξέλκω és δαλεῶζω szavak a maguk képi jellegében jól jelenítenek meg.¹⁶⁴ A kísértés mélysége konkrétta válik, és az embert folyamatosan vonzza.¹⁶⁵ A második példa kapcsolódik a kísértés témájához. Pál apostol nagyon képszerűen a kísértéseknek való ellenállással kapcsolatos elbizakodottság témájában ezt írja az 1Kor 10,12-ben: „Aki tehát azt gondolja, hogy áll, vigyázzon, hogy el ne essék!” – itt az „elesés” metafora közel áll egy egyensúlyából kimozdult rendszerhez: az eleső ember egyensúlyából kimozdulva „elesik”, elveszti instabilitását. A kísértést szenvedő ember – Pál leírásában – olyan rendszer, mint ami könnyen elveszítheti állékonyságát, és elindul a mélység felé, azaz az instabilitás állapotába kerül. Az elbizakodott ember pedig különösen is ki van téve ennek a veszélynek.¹⁶⁶ Figyelembe véve, hogy a kísértés témáját – Jézus megkísértésének lukácsi szövegét alapul véve – egy későbbi fejezetben részletesen kifejtem, jelen fejezetben az illusztráción túlmenően nem tárgyalom részletesebben.¹⁶⁷

2.3. Az analógia alkalmazása a Róm 10,6-8 szakasz értelmezésében

Az előzőekben vizsgált levélrészletek mellett a továbbiakban a stabilitás dinamikájának második analógiájaként egy fogalmat vetek vizsgálat alá, a görög ἄβυσσος szót, amely az ószövetségi מְהוּמָה megfelelője a legtöbb esetben. Figyelembe véve, hogy az ἄβυσσος szó Jelenések könyvében való használatának vonatkozásában a közelmúltban született egy magyar nyelvű teológiai Ph.D. értekezés,¹⁶⁸ az alábbiakban a téma vonatkozásában csak ennek egyes eredményeit mutatom be. Továbbá, az ἄβυσσος és a

¹⁶⁴ Mindkét szó a vadászat és a halászat szakszava: horoggal elkapást és a csalival csalogatást jelent (Moo, 2000, 75).

¹⁶⁵ Dibelius – Greeven, 1975, 92–94.

¹⁶⁶ Cserhádi, 2008, 446.

¹⁶⁷ Lásd az „5.1. Az analógia alkalmazása a Lk 4,1-13 szakasz értelmezésében” alfejezetet. Tovább lépve a fentebb vázolt konkrét bibliai példákra, maga a bűn görög szava, a ἁμαρτία is az instabilitás jelenségéhez hasonló irányba mutat. A szó a klasszikus görögben célt tévesztést, általánosabb értelemben hibát jelent, ami az irányításelméletben kiemelt jelentőséggel bír, lásd: Bauer, 1979, 42; Beeks, 2010, 83, illetve kapcsolódik a gerely céltévesztéséhez (Dyer, 1965, 658–664). A stabilitási definíció ugyanis egyensúlyi helyzet létét feltételezi, abból indul a rendszer mozgása, és ha a rendszer stabil, akkor az időhorizontot tekintve oda is konvergál (azaz folyamatosan csökkenti az eltérést), de annak legalább véges kis környezetében mozognak az állapotok. Jóllehet, nem teljesen pontos a megfeleltetés, de a bűn mint „mellélövés”, azaz mint tartósan fennálló hiba olyan, mintha irányításelméleti értelemben egy eredetitől eltérő egyensúlyi pontban stabilizálna a rendszer, vagy az eredeti egyensúlyi pont környezetében, de véges vagy akár végtelen hibával állna be a rendszer. Ez utóbbi az instabilitásnak felel meg. Ha pontosan nem is feleltethető meg a bűn az instabilitásnak a ἁμαρτία szó etimológiai vizsgálata alapján, teológiai tartalmát tekintve (mint Istentől való távolodás, azaz instabil mozgás), az irányításelméleti és a teológiai jelentés összeér.

¹⁶⁸ Nagy, 2021.

stabilitás fogalma közötti analógiát tekintve értekezésemben három olyan textust vizsgálok, amely az idézett korábbi dolgozatban nem került vizsgálat alá: ebben a fejezetben a Róm 10,7 textust, a későbbiekben pedig a Lk 8,31-et (a téma szempontjából releváns környezetét figyelembe véve), valamint utóbbival együtt a tenger lecsendesítésének történetét Lukács evangéliuma alapján (Lk 8,22-25).¹⁶⁹

A „mélység” szó görög megfelelőjének vizsgálata azért fontos eleme az stabilitásra vonatkozó analógiának, mert jól leírja az instabilitás állapotát. Amennyiben az „Istentől való távolságot” az ember egyik állapotának feleltetjük meg, az Istentől – mint jelen modellben középponttól és egyensúlyi, stabil állapottól – való eltávolodás elszakadás Istentől: magasságból a mélységbe történő megállíthatatlan zuhanás. Nagy elemzése alapján az ἄβυσσος leggyakrabban a magasságot jelentő szavak ellentétéként fordul elő a Septuagintában, leggyakrabban az οὐρανός ellentéte,¹⁷⁰ de összekapcsolódik – kontextustól függően – a hegy vagy a pusztta képeivel is.¹⁷¹ Az ἄβυσσος szónak, valamint héber megfelelőjének viszonylagosan gazdag előfordulása van az Ószövetségben, ahol sokszor nagyon képszerű formában közvetlenül megfigyelhető a mélység szerepe.¹⁷² Maga a szó az

¹⁶⁹ Lásd az „5. A stabilitás fogalmának analógiái Lukács evangéliumában” fejezetet.

¹⁷⁰ Muraoka, 2009, 1.

¹⁷¹ Nagy, 2021 – jelen összefoglalóban az idézett disszertáció „Feneketlen mélység” fejezete, különösen is a 91–94. oldalai kerülnek felhasználásra.

¹⁷² Az egyik legjelentősebb az 1Móz 1,2 teremtéstörténetében megjelenő הָיָה וְהָיָה szófordulata, illetve a sötétség és a víz, illetve az áradás fogalmai (Knight, 2006, 93–103). Az ókori Közel-Kelet teremtésmítoszaival összevetve kirajzolódik, hogy a „kietlen és pusztta” fordítással visszaadott héber szópáros mélyebb értelmet takar, egy ősóceán képét, magát a kaoszt. A teremtésben Isten legyőzte a sötétség és a kaotikus ősóceán erőit. A הָיָה szóval rokon הָיָה kifejezés hasonló kontextusban megjelenik az Ézs 51,9-10-ben mint a mélység vizei, amiket az Úr legyőzött. Megoszlanak a kutatási vélemények abban a tekintetben, hogy a הָיָה szó és a Tiamat babiloni istenség neve mint személynév kapcsolatban áll-e egymással, azaz tekinthető-e demitologizálásnak a szó beemelése a teremtéstörténetbe. A kettő közötti kapcsolatot támogatja például Zimmern (1901, 20), míg nem látja bizonyítottnak Tsumura (1989, 47), Kitchen (2006, 424) és Pelham (2012, 214–215). Jelen tárgy szempontjából az etimológiai kapcsolat egyébiránt nem releváns. Hasonlóan, a Vörös-tengeri átkelést Mózes hálaadó éneke úgy jeleníti meg, mint ahol az Úr megmeregítette a mélységet, azaz a tenger pusztító hullámaival (2Móz 15,8). Ugyanez a mélység az, ami Nőé napjaiban – víz áradásának formájában – fölfakadt (1Móz 7,11). A הָיָה és a belőle felfakadó áradás fizikailag testesíti meg azt, ami az instabilitás gondolata mögött van: egy végeláthatatlan pusztítást, ami mindent kilendít eredeti helyéről, és oda nincs többé visszatérés. Az áradás gondolata azonban megjelenik az egyén életének a szintjén is. A Zsoltárok könyvének leírása szerint lehet az áradás az ellenség szimbóluma, ami a Zsolt 69,15-ben a מַעֲמִיקִים szóval van kifejezve (ellenség – örvénylő víz), a Zsolt 124,3-4-ben a tajtékozó vizekhez hasonló az ellenséges indulatú, támadó ember, a betegség a Zsolt 88,18-ban (rettentő csapás – árvíz), a háborúval kapcsolódik össze az áradás a Zsolt 46,3.10-ben (mindkettő ugyanazzal az erőhatással áll kapcsolatban), illetve a Zsolt 144,7-ben is (idegen hatalmak – nagy víz). A mélységből fakadó áradás mint kép mögött a fentiek szerint az instabilitás gondolata húzódik meg, függetlenül attól, hogy az a természeti jelenségek vagy az emberi élet szintjén valósul meg: ahogy az instabilitás a rendszert az egyensúlyától fokozatosan eltávolítja, és onnan nincs visszatérés, hasonlóan a mélység célja: a teremtett világot, benne Isten népét és abban az egyént magával rántani az elveszettségbe. Fontos észrevenni ebben a helyzetben Isten szerepét. Ő az, aki kiemelte ezt a világot a teremtés során ebből az elborító áradásból, és annak gátat szabott. Érdemes megfigyelni, hogy az idézett ószövetségi igehelyek nagy része (és a további nem idézett

Újszövetségben kilencszer fordul elő, amelyből azt hét esetben a Jelenések könyve használja – a maradék kettő használata közül az egyiket itt, a másikat pedig a Lukács evangéliumához kapcsolódó fejezetben elemzem.¹⁷³

Az ἄβυσσος egyik, nem a Jelenések könyvében való előfordulása itt, a Róm 10,7-ben valósul meg, amely páli idézet az 5Móz 30,11-14-ből. Pál szóhasználata élesen veti fel az „alvilág” és a „tenger” értelem felcserélhetőségét. Az 5Móz 30,13 héber szövege a tengerre a תַּיִם szót használja, amely vizet, tengert egyaránt jelent. A Septuaginta ezen a ponton a θάλασσα szóval fordítja a héber kifejezést, amely szintén „tenger” értelmű.¹⁷⁴ Ezzel szemben viszont a Róm 10,7-ben ezen a helyen az ἄβυσσος az előző versben szereplő οὐρανός szó ellentétéként szerepel. Figyelembe véve, hogy az ἄβυσσος jelenthet tengert vagy alvilágot is, egyik és másik értelmezés is elképzelhető. Fitzmyer szerint – és magam is ezzel értek egyet – itt Pál a Zsolt 107,26 hatására cseréli meg a kifejezéseket, és ezzel a horizontális ellentéteket vertikális ellentétpárra cseréli le, amivel még jobban kiélezi az ezen helyekre való emberi eljutás lehetetlenségét. A menny és a tenger mint ellentétpár előfordul néhány korabeli iratban,¹⁷⁵ azonban azt nem lehet mondani, hogy a tenger-alvilág azonosítás általánosan ismert lett volna a korabeli judaizmusban.¹⁷⁶ Osborne szerint azonban a két értelem felcserélhető volt, és Pál egyszerűen csak az egyik görög szó helyett a másikat használja.¹⁷⁷ Hasonlóan vélekedik Schreiner is.¹⁷⁸ Thielman annyiban árnyalja a kettő közötti azonosítást, hogy bár valóban igaz az ἄβυσσος szónak a „tenger” értelmezése, de Pál célja mindazonáltal mégis az, hogy Krisztus feltámadása által új, többletjelentést adjon a

textusok szintén jelentős része) a vízhez, tengerhez, kapcsolódik. Egy érdekes felvetés ezen félelem okára nézve, hogy Izrael – nem hajós népként – veszélyes helyként tekintett a vizekre (Bauckham, 2011, 219). Az áradás és a mélység azonban ezzel együtt is jelen van a világban, mint ami bármikor felfakadhat akár a természet, akár az egyén életének szintjén. A célja visszahúzni a teremtést abból az állapotból, amibe Isten helyezte. Az instabilitás célja a teremtett világnak – mint rendszernek – az Úrtól való eltávolítása. Az instabilitás következménye egy zuhanás a mélységbe. Mi más lenne ez, mint a gonosz munkája? A mélységet méltán társítja a Jelenések könyve is a Sátánhoz (Jel 9,2 „alvilág mélysége”, Jel 20,1.3, valamint Jel 2,24 „Sátán mélységei”, ahol azonban a βαθύς mélységet jelző görög szó szerepel): az ἄβυσσος szó (a Septuaginta is ezzel a szóval adja vissza a תַּיִם mélységét 1Móz 1,2-ben) mélységet jelent, azonban ezt a helyet jelöli meg a Biblia úgy, mint ahol a halottak és a démonok tartózkodnak, valamint ez az Antikrisztus székhelye is (Varga, 1996, 2).

¹⁷³ Lásd az „5.2. Az analógia alkalmazása a Lk 8,22-39 szakasz értelmezésében” alfejezetet.

¹⁷⁴ A szó újszövetségi használatának részletezéséhez lásd Nagy, 2021, 56–57, 86–87.

¹⁷⁵ A magasság-mélység, felemelkedés-alászállás képeinek használatát tekintve hasonlít a megfogalmazás arra, ahogyan a korai zsidó hagyomány a bölcsesség ajándékát a Tórával azonosítja, lásd Seifrid megjegyzéseit a Carson és Beale által szerkesztett könyvben (Carson – Beale, 2008, 657–568).

¹⁷⁶ Fitzmyer, 1993, 588–591.

¹⁷⁷ Osborne, 2004, 269.

¹⁷⁸ Schreiner, 1998, 559.

szónak.¹⁷⁹ Ebből következően azonban a textusnak az is üzenete, hogy mivel a mennybe és az alvilágba való oda- és visszajutás lehetetlen, Krisztus teste öltésével és feltámadásával Isten minden lehetetlen akadályt elhárított a benne hívők megigazításának útjából. Krisztus által így a lehetetlen megigazulás lehetségessé válik, annyira elérhetővé, mint amilyen közel van hozzánk az ige.¹⁸⁰

Az 5Móz 30 és a feltételezett Zsolt 107 textusok mellett azonban az értelmezés szempontjából szükséges megemlíteni, hogy a 3Móz 18,5 és az 5Móz 8,17-9,4 szakaszok egyaránt a Római levél ezen részének előzményeiként tekinthetők. A textus értelmezésének nehézségét – túl az ἄβυσσος szó megjelenésén – kontextuálisan az adja, hogy Pál valamelyest új értelemmel ruházza fel az idézett szakaszokat, különösen is az 5Móz 30,12-14-et. A hagyományos magyarázat szerint Pál ebben a szakaszban a törvény általi megigazulásra való törekvés hiábavalóságából indul ki (Róm 10,4-5), amit szembeállít a hit általi megigazulással (Róm 10,6-8).¹⁸¹ Mivel Krisztus a törvény célja, ezért mindenki, aki hisz benne, megigazíttatik. A 3Móz 18,5 alapján az Róm 10,5 versben a személyre történő utalás pedig Krisztusra vonatkozik, Ő az, akire igaz, hogy „aki megcselekszi azokat, él általuk”.¹⁸² Thielman hasonlóan az értelmezés kulcsát a cselekvés és a hit ellentétében látja.¹⁸³ Érvéle szerint az 5Móz megelőző szakaszai, különösen a 9. fejezet, azt részletezik, hogy Izráel vonatkozásában az Istennel szembeni lázadás nem múló, erős tendencia, ezért az Istennek való engedelmességre képtelenek. Az 5Móz 30,1-3 megmutatja a helyzet megoldását: a büntetés (fogság) elszenvedése visszavezeti őket az Úrhoz. Ez a visszatérés nem Izráel önszántából valósul meg, hanem mert az Úr körülmetéli a szívüket és megmutatja irántuk szeretetét (5Móz 30,6). Ezek a szövegrészek mind a jövőre vonatkoznak, azonban a Róm 10,6-8-ba átvett, a törvény megtartására vonatkozó részek viszont az eredeti kontextusban is már a jelenre vonatkoznak: a törvény hatálya véges, a jövő idejű szakaszok beteljesedéséig tart, a szívek körülmetélése azonban Krisztusban megtörtént. Ennélfogva a megigazíttatás már hit által történik, nem pedig a törvény megcselekvése által, amelynek érvényessége lejárt. Fitzmyer szerint a hagyományos értelmezés túlmutat a szövegen és nem

¹⁷⁹ Thielman, 2018, 493. További – jelen téma szempontjából kevésbé jelentős – értelmezési lehetőségek is léteznek, mint például az, hogy Pál az alvilág ezen kontextusban történő említésével polemizál a misztériumvallásokkal, lásd: Jewett, 2006, 628.

¹⁸⁰ Thielman, 2018, 492.

¹⁸¹ A különböző értelmezésekhez lásd: Moo, 1996, 644–650.

¹⁸² Cranfield, 1979, 521.

¹⁸³ Thielman, 2018, 495.

old meg semmit.¹⁸⁴ Értelmezésében a 3Móz 18 és az 5Móz 30 idézett szövege egyaránt kifejezetten a mózesi törvényre vonatkozik. Előbbihez azonban Pál a törvény megcselekvését társítja, utóbbihoz viszont a hit általi megigazulást, ami töréshez vezet a két szakasz eredeti azonos értelmét tekintve. Végeredményben, Pál átértelmezi a szakaszt, az evangéliumra alkalmazza azt, ami Fitzmyer szerint eredetileg a törvényre vonatkozott. Azzal a megállapítással magam is egyetértek, hogy Pál átértelmezést hajt végre, azonban a „hagyományosnak” tartott magyarázat mögötti érvekből kiindulva véleményem szerint a textus jobban értelmezhető.

A fentebb vizsgált érveket figyelembe véve a Róm 10,7 értelmezésében, a stabilitás és a textus közötti analógiára vonatkozóan az alábbi következtetéseket fogalmazom meg. Az ἄβυσσος kifejezés tudatos alkalmazása fokozást jelenít meg a szövegben, amely szerint Krisztus az alvilág megjárásával az ember számára teljesen lehetetlent is véghez vitte: erősebb volt az instabilitásnál. Figyelembe véve a stabilitásra vonatkozó analógia Római levél alapján tett korábbi megjegyzéseimet, meglátásom szerint a RÚF szerinti „alvilág” fordítás és értelmezés helyesebb, mint egyenlőségjelet tenni jelen kontextusban a tenger és az ἄβυσσος közé. Pál tudatosan helyezi előtérbe Krisztus erejét egy ügyes szójátékkal, amelyben a „tenger” az ószövetségi szövegre utal, de annál már mégis több: a gonosz mélység jelentését emeli ki. Ez nem megmásítása az eredeti szöveg értelmének, hanem újszövetségi, krisztológiai értelmezés, az eredeti 5Móz ószövetségi szöveg – Zsolt 107 alapján történő – kiélezése, a beteljesedés üzenetének hirdetése. Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása központi jelentőségű az ἄβυσσος instabil hatásának legyőzésében. Az 5Móz 30,12-14 előzményeit figyelembe véve, erős analógia állítható fel az 5Móz gondolatisága és a Római levél üzenete között: Izráel lázadása a bűn áttekintésének megnyilvánulása, ez felkeltette Isten haragját, és innen nincs kiút az embernek önmagától.¹⁸⁵ A lázadásra egyetlen megoldás van: a kegyelem, amely testet öltött az ἄβυσσος instabil hatásának végérvényes megtörésében. Pál apostol az 5Móz felhasznált szövegét így valójában nem átértelmezi, hanem megerősíti és kiteljesíti a Krisztus esemény tükrében. Képi szinten az ószövetségi szöveget szabadon kezeli, mert megváltoztatja azt, de üzenetében hű hozzá, és az evangélium fényébe állítja. Ebben a vonatkozásban Pál módszere véleményem szerint

¹⁸⁴ Fitzmyer, 1993, 588.

¹⁸⁵ Thielman ugyanerre a következtetésre jut (2018, 490kk).

apostoli tekintélyt tükröz és megerősíti azt a véleményt, hogy apostoli tekintéllyel való élése és a Római levél szent iratok közé kerülése között közvetlen kapcsolat feltételezhető.¹⁸⁶

A Római levél elemzett részeit – kapcsolódjon az akár az ember engedetlenségéhez, a bűnhöz vagy a mélységhez – összeköti az a közös tulajdonság, hogy Pál mindegyik, az ember számára leküzdhetetlen problémára megoldást hirdet Krisztus által. Ő erősebb a bűnnél, az engedetlenségnél és az alvilág leküzdhetetlen mélységénél. Értekezésem ezeket a textusokat a stabilitás fogalmával köti össze, amely egy közös értelmezési keretet biztosít a hasonló tartalmú üzenetek kifejtésére.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat alapját képező analógiás kapcsolatot állítottam fel a Római levél válogatott szövegei alapján. Megállapítottam, hogy a Pál apostol által megfogalmazott Isten-ember kapcsolati sajátosságok jól értelmezhetők az általam bemutatott módszerrel. Az engedetlenség, a bűn, a halál, a mélység párhuzamban állnak az instabilitással, az engedelmesség és a kegyelem pedig a stabilizálással.*

A vizsgált szakaszok rámutattak arra, hogy Pálnak az Isten-ember kapcsolatát bemutató textusai értelmezhetők a stabilitáselmélet egyes általános fogalmaival. A levél üzenetét tekintve ez rámutat arra, hogy a bűn-kegyelem, engedetlenség-engedelmesség fogalompárosok nem csak a konkrét római gyülekezeti kontextusban, hanem ezen túlmutatóan is értelmezhetők. A Római levél kapcsán megfogalmazott eredmények kiindulópontot képeznek az értekezésben elemzett további szövegek vizsgálatához: az Isten-ember kapcsolat, illetve az ember-ember kapcsolat stabilitására vonatkozó kérdésekre a válaszokat a páli teológia ezen fontos fogalompárosainak analógiáin keresztül keresem.

¹⁸⁶ A tézis részletes kifejtéséhez lásd: Balla, 2008b, 145–154.

3. A stabilitás fogalma a Római levél és a Galata levél törvényfogalmának vizsgálatában

A Római levél vizsgált szakaszai a stabilitás fogalma által rámutattak arra, hogy az instabilitással szembeni megoldás: Jézus Krisztus, aki a kegyelem által megállította a bűn által keltett instabilitást. Mindazonáltal az ember mindenkor kísértése, hogy Krisztus mellett vagy helyett más megoldási kísérleteket tegyen mindannak elérésére, amit a stabilitás kifejez számára: a boldogság, az üdvösség, az örök élet elérésére. A megoldási kísérletek közül – megítélésem szerint – Pál leveleiben az egyik legfontosabb a mózesi törvénynek való engedelmesség, amelynek vizsgálata a stabilitás fogalmának segítségével jelen fejezet tárgyát képezi. A törvény szerepének vizsgálata azért is fontos, mert az előző fejezetben elemzett Róm 1,13-14 és a Róm 10,6-8 versek is érintették az Isten-ember kapcsolat viszonyában a törvényt. A téma fontossága miatt azonban a kérdéssel itt, egy külön fejezetben foglalkozom. Ennek során a Római és a Galata levél egyes részeit vizsgálom, azonban a tárgyalásmódomat itt nem a szakaszok elkülönített elemzése, hanem a törvény negatív és pozitív szerepének vizsgálata tagolja.

A törvény szerepének újszövetségi értelmezése – különösen a páli iratok – kapcsán, a XX. század utolsó negyedében élénk vita bontakozott ki a „New Perspective” írástérképezési keretet megalapozó tézisek kibontakozásával.¹⁸⁷ Ehhez kapcsolódóan E.P. Sanders nevéhez fűződik az ismert gondolat, miszerint Pál először a megoldást találta meg Krisztusban, majd csak ezt követően jutott el a törvény betarthatatlanságából származó szenvedéshez: „from solution to plight”.¹⁸⁸ Sanders szerint Pál törvénnyel kapcsolatos gondolatai nem a judaizmusban gyökereznek, hanem abban, hogy Krisztus a világ megmentője – ez a megoldás alapja.¹⁸⁹ Meglátása szerint Pál nem a törvény megtartását mint

¹⁸⁷ Az elmúlt közel 40 évben rengeteg tanulmány született a New perspective témájában. Jelen disszertációnak nem célja ezek áttekintése és értékelése, hiszen a kapcsolódási pont egyes textusok vonatkozásában jelenik meg, jelen – törvényre vonatkozó – kontextusban a szenvedés-megoldás mintázatokban. A New Perspective-vel kapcsolatban összefoglaló áttekintések érhetők el az alábbi szakirodalmakban: Westerholm, 2004, 1–38; Garlington, 2005, 17–38; Westerholm, 2013. A New Perspective alapgondolata a páli levelek megigazulással kapcsolatos részeinek magyarázata a rabbinikus szövegek figyelembe vételével – azonban ez jelenti a kihívását is, ugyanis a rabbinikus szövegek datálása és helyes kontextusba helyezése az újszövetségi szövegek vonatkozásában bizonytalanságokkal terhelt feladat (Stemberger, 2010, 79–96). Az üdvösség-kiválasztás engedelmesség témáinak rabbinikus szövegekben való vizsgálata alapján Sanders tézisének módosítja Avemarie, aki szerint a szövetség és a nomizmus egymás mellett áll, de a Sanders által javasolt szintézis nélkül (1996, 575–84).

¹⁸⁸ Sanders, 1977, 443.

¹⁸⁹ Sanders, 1977, 505–506.

a megigazulás elérésének eszközét kritizálja a judaizmus vonatkozásban, hanem a Krisztusban való részesedést mint eszközt, és a Krisztusban való hit által történő megigazulást mint célt látja maga előtt és adja a gyülekezet elé – függetlenül attól, hogy valaki zsidó vagy pogány.

Sanders törvényértelmezésére született reakciók közül kiemelendőnek tartom F. Thielman munkáját, amelyben a felvázolt folyamat ellen érvel: „from plight to solution”, azaz a törvény megtarthatatlansága miatti szenvedés megelőzte Pálnál a megoldás megtalálását. Azonos című könyvében Thielman úgynevezett szenvedés-megoldás mintázatokat („plight-solution patterns”) vázol fel.¹⁹⁰ Először bemutatja azt, hogy az Ószövetség teológiájának fontos témája a bűn miatti szenvedés és a bűn folyamatos, ciklikus visszatérése Izráel népének életében, amelytől szabadulni nem tud.¹⁹¹ Az alátámasztásul használt igehelyek egy része megjelenik jelen értekezés „2. A stabilitás fogalmának analógiái a Római levélben” fejezetében is, illetve az érvelés egésze párhuzamban áll a stabilitás-instabilitás vonatkozásban leírtakkal: a bűnnek megfeleltethető irányításelméleti fogalom az instabilitás. Ezt követően Thielman rámutat arra, hogy a bűn kapcsolatban áll a törvény meg nem tartásával, amely kapcsolat különösen is erős a Septuaginta szövegében.¹⁹² Jelen disszertáció témája szempontjából is fontos a szenvedés-megoldás mintázatában a megoldás oldala: Thielman amellett érvel, hogy az ószövetségi szövegekben megjelenik a megoldás is, amely annak eszkatológikus reménysége, hogy Isten véget vet a bűn ciklikus visszatérésének. Az érvek túlmutatnak az ószövetségi szövegeken, a szenvedés-megoldás mintázat megjelenik egyes Holt-tengeri iratokban, valamint a második templom időszakának további irataiban is.¹⁹³

Vizsgálatom során a Galata és a Római levél egyes szakaszait elemzem a szenvedés-megoldás mintázat, és az Isten-ember kapcsolat stabilitásának szemszögéből. Ebben a fejezetben igyekszem rámutatni, hogy ezen szakaszokban okkal feltételezhető: Pál számára ismert volt a szenvedés-megoldás mintázat mint előzmény ahhoz, hogy ő maga is ugyanezt

¹⁹⁰ A könyvre adott egyes kritikai reakciók, recenziók elérhetők az alábbi szakirodalmakban: Johnson, 1991, 350–353; Snodgrass, 1992, 80–82. Thielman munkájának erénye, hogy a hagyományos sandersi nézetet kiegészíti, azonban műve számos olyan kérdést vet fel, amelyre nem ad minden igényt kielégítő választ, hanem inkább további kutatások témáit képezi.

¹⁹¹ Thielman, 1989, 29–32.

¹⁹² Thielman, 1989, 33–36.

¹⁹³ A Holt-tengeri iratok alapján az látszódik, hogy a tekercsek mögött álló közösség úgy látta, az ő közösségük által a végidőknek ez a folyamata, azaz a bűn megtörésének isteni beavatkozása már el is kezdődött (Thielman, 1989, 36–45).

a szenvedést átélve rátaláljon a valódi megoldásra, a bűn megtörőjére, Jézus Krisztusra. A szenvedés-megoldás mintázat a stabilitás fogalmának analógiája vonatkozásban azért is fontos, mert a szenvedéssel párhuzamban álló instabilitás fogalomnak megvan a megoldásra vonatkozó párhuzama is: Jézus Krisztus, aki egyetlen megoldásként az analógiás kapcsolatban a stabilizáló szerepét tölti be. A törvény az értelmezésében hasonló szerepet kap, mint Thielmannál a szenvedés-megoldás mintázat értelmezésében. Egyrészt a szenvedés eredete kapcsolódik hozzá a törvény megtarthatatlansága által. Másrészt a törvény önmagában pozitív és van haszna a keresztyén élet szempontjából.¹⁹⁴ A törvény megtartására való törekvés azonban nem ad megoldást a szenvedésre.

3.1. Az analógia alkalmazása a törvényfogalom értelmezésében

A törvénynek a Római levél és a stabilitás fogalma között eddig felvázolt analógiás kapcsolatba történő beágyazása kapcsán azt szükséges először megvizsgálni, hogy az újszövetségi iratok szerint a törvénynek milyen szerepe van Jézus krisztológiai szerepéhez képest. Figyelembe véve a téma rendkívül kiterjedt irodalmát, az alábbiakban csak néhány olyan textust emelek ki, amelyek elemzését az analógiás kapcsolatba illesztés szempontjából fontosnak tartom.

A törvényre vonatkozó legfontosabb, ide vonatkozó jellemzőt Pál apostol fogalmazza meg a Gal 3,24-ben, miszerint „a törvény nevelőnk volt Krisztusig”. A παιδαγωγός szó jelen kontextusban való értelmezésére nézve két fő szempont áll egymással szemben. Az egyik – a hagyományos – szerint a παιδαγωγός értelme pozitív: a törvény nevelő eszköz, ami elvezet Krisztushoz, azaz a szó klasszikus értelmében pedagógus, aki tanít. Ehhez az olvasathoz tartozik, hogy az εις Χριστόν „Krisztusig” értelmezése célorientált.¹⁹⁵ A másik értelmezés szerint a παιδαγωγός semleges vagy inkább negatív szerepű, amint azt a szó antik értelme is sugallja. A nevelőként fordított görög παιδαγωγός szó olyan rabszolgát jelöl, aki elkísérte a család gyermek tagját az iskolába¹⁹⁶ - mindazonáltal a παιδαγωγός keménykezű fegyelmező személy is volt,¹⁹⁷ valamint vitatható

¹⁹⁴ Thielman, 1989, 118.

¹⁹⁵ Moo, 2013, 243–244.

¹⁹⁶ Balla, 2009, 162.

¹⁹⁷ Egyes antik szövegekben (pl. Platón, Arisztotelész, Josephus, rabbinikus szövegek) való előfordulásukhoz lásd: Longenecker, 1990, 146–148.

az εις idői értelme is.¹⁹⁸ Továbbá, Martyn felhívja rá a figyelmet, hogy a Gal 3-5. fejezetekben a „valaminek az uralma alatt” fordulat tízszer fordul elő, amelyből hatszor a törvényre mint rabszolgasorban tartó hatalomra vonatkozik. Amikor pedig a 3. fejezetben következő, 25. versben Pál a hit eljövételével hozza kapcsolatba a παιδαγωγός-t, egyértelmű, hogy egy börtönőrhöz hasonlítja azt. A 25. vers ezért akár felfogható úgy is, mint ami magában foglalja a Galata levél üzenetét.¹⁹⁹ Továbbá, de Boer arra is rámutat, hogy a hagyományos értelmezés az apa oldaláról közelíti meg a παιδαγωγός szerepét, azonban itt Pál sokkal inkább a gyerekek szemszögéből tekint arra: feltételezése szerint a hívők úgy tekintenek vissza most a kiskorúság időszakára, mint akik boldogtalanok voltak, bezárva egy παιδαγωγός felügyelete alá.²⁰⁰ Moo ehelyett – az imént idézett kommentárjában – azt javasolja, hogy a hagyományos értelmezés helyett a παιδαγωγός vonatkozásában úgy érdemes tekinteni a törvényre, mint ami örködött Izráel felett, de ez a korszak előre tekintett arra az időre, amikor a Messiás megérkezik és véget vet ezzel a törvény ezen szerepének.²⁰¹ Longenecker hasonló következtetésre jut: a hangsúly a szóképben a törvény felügyeleti funkcióján van, valamint aki ilyen felügyelet alatt van, az alacsonyabb státuszú és ez a helyzet az üdv történetben átmeneti jellegű.²⁰² A stabilitás analógiájának vonatkozásában a törvény hasonló egy ideiglenes stabilizáló irányításhoz, amely nem juttatja célba a rendszert, azonban képes megóvni attól, hogy teljesen az instabilitás áldozata legyen. Ez a stabilitás lokális stabilitás, amely nem csökkenti az Istentől való távolságot, hanem lassítja a távolodást, vagy véges távolságban tartja tőle – azaz más egyensúlyi pontban stabilizálja a rendszert.²⁰³ Mivel Pál értelmezése szerint a törvény nem képes életet adni (vö. Gal 3,21), ezért a törvény általi megigazulás sem lehetséges – azaz a törvény nem képes stabilizálni az Isten-ember kapcsolatot, nem képes célba, üdvösségre juttatni az embert. A παιδαγωγός kép mint metafora mellett megjelenik két másik metafora is a törvény vonatkozásában: a gyám

¹⁹⁸ Moo, 2013, 243.

¹⁹⁹ Martyn, 1997, 363–364.

²⁰⁰ de Boer, 2011, 240–241.

²⁰¹ Hasonlóan gondolkodik Kormos is, aki szerint a szöveg konklúziója, hogy a „Tóra szövetségi védelme hatályát veszítette, mivel Jézus új szövetséget kötött mindenkivel”, illetve „a Tóra etikai értelmezése [...] nem csak a népekre vonatkoztatható, hanem a zsidóságra is, amely így megteremt a kapcsolatot e két csoport között” (2018, 335–336).

²⁰² Longenecker, 1990, 148.

²⁰³ Visszautalnék arra, hogy a globális stabilitás egy rendszer esetében azt jelenti, hogy tetszőleges kezdeti értékből indítva a rendszert az stabil állapotba jut. A lokális stabilitás esetében azonban ez a feltétel csak bizonyos kezdeti értékekre (állapottér részekre) igaz, azokon kívül a rendszer stabilitása nem garantált. Ennélfogva ha a rendszer lokálisan stabil, az nem jelenti azt, hogy mindig, minden pontban, állapotában stabil, hanem azoknak csak egy részében.

(ἐπίτροπος) és a gondozó (οἰκονόμος). Az ἐπίτροπος az a személy volt az ókori Rómában, aki a kiskorú gyermek érdekeit annak nagykorúságáig képviselte, a οἰκονόμος pedig az örökség vagyongazdálkodója.²⁰⁴ Az egymás mellett álló három metafora önmagában is érdekes, hiszen jogi hasonlatot adnak a kérügma megfogalmazására. Látható azonban, hogy ennek a hasonlatnak megvannak az érvényességi határai, hiszen Pálnál itt az örökség nem az örökhagyó halálával kerül az örökös birtokába, ami felett később rendelkezhet is. A hasonlat azon a ponton fejt ki leginkább hatását, hogy rámutat a Krisztus előtti és Krisztus utáni állapot különbségére, ami olyan, mint a kiskorúság és a nagykorúság közötti különbség.²⁰⁵

A παιδαγωγός kép mindazonáltal nem csak negatív formában mutatja be a törvényt, mert bár a παιδαγωγός nem juttat célba, azonban elvezet Jézus Krisztushoz. A Róm 10,4-ben Pál apostol a törvény számára Krisztust τέλος-ként jelöli meg, amelynek legvalószínűbb értelmezése jelen kontextusban a szó „cél”-ként való felfogása, és ezzel a törvény számára Krisztusban ad lényegi rendeltetést, amint azt az alábbiakban bemutatom. A szó értelmezésére nézve legalább három lehetséges megoldás van, amelyek közül a kontextus alapján lehet a legvalószínűbb értelem felől dönteni.²⁰⁶ Egyrészt, a τέλος jelenthet befejezést, megszűnést,²⁰⁷ másrészt befejező részt, lezárást, összefoglalást,²⁰⁸ harmadrészt pedig célt.²⁰⁹ Fitzmyer összefoglalása szerint a második értelmezés jelen kontextusban nem megfelelő. Az első esetben a törvény (Tóra) ideig való jellegére esne a hangsúly, ami után nincs értelme az ember betöltésre vonatkozó igyekezetének. Mindazonáltal véleménye szerint a harmadik, célként való értelmezés a legvalószínűbb, amely értelem kapcsolatban áll a Róm 9,30-31 megelőző szövegrésszel, amiben a pogány (értsd: nem zsidó) népek célt értek az igazság vonatkozásában, szemben Izráellel. Mivel „Krisztus Jézusban nem számít... csak a szeretet által munkálkodó hit” (Gal 5,6), amely szeretet „a törvény betöltése” (Róm 13,10), így Krisztus nem csak a törvény célja, hanem benne a hit által való megigazulás elérhető, csakúgy, mint a törvény betöltése.²¹⁰ Jewett is a cél értelmet tartja a legvalószínűbbnek, és bár szemantikailag a „befejezés” értelem helytálló lenne, de a kontextus szerint a célként való értelmezés az elfogadható. Ennek megfelelően a versnek teleologikus értelme van.²¹¹

²⁰⁴ Balla, 2009, 169; Varga, 1996, 364.

²⁰⁵ Balla, 2009, 162.

²⁰⁶ Badenas, 1985, 208–48.

²⁰⁷ Vö. Lk 1,33; Zsid 6,11; 1Pét 4,7.

²⁰⁸ Vö. 1Kor 10,11; 1Kor 15,25.

²⁰⁹ Vö. Róm 6,21-22; 1Tim; 1Pét 1,9.

²¹⁰ Fitzmyer, 1993, 584–585.

²¹¹ Jewett, 2006, 619–620.

Thielman hasonlóan gondolkozik a τέλος értelmezéséről. A cél így azt jelenti, hogy az evangélium szemszögéből nézve válik a törvény céljává Krisztus: a törvény Isten népének életében elhozza a bűnnek és Isten haragjának felismerését – ez elvezet a szenvedéshez, és ez implicit módon Krisztusra mint a törvény céljára mutat.²¹² Ahogyan Dunn értelmezi: a törvény helyzete a szerepét tekintve változik meg, ugyanis Krisztus élete, halála és feltámadása által Isten szabadítás-története a céljához ért, és ennek fényében a törvény immáron kevésbé hangsúlyos, de időiségét tekintve nem lezár.²¹³ Moo az elemzésében árnyalja a képet: véleménye szerint nem dönthető el sem nyelvtani, sem kontextuális érvek alapján, hogy idői vagy teleologikus értelemmel kell kizárólagosan számolni ennél a versnél. Érvelése szerint mindkettő értelem fennáll egyszerre, így a „Krisztus a törvény csúcspontja” jellegű értelem a leginkább helytálló.²¹⁴ A mózesi törvényre nézve a kijelentés nem azt jelenti, hogy többé egyáltalán nem számít: az továbbra is Isten kijelentésének része, amelynek haszna van a Krisztust követő ember életére nézve, továbbra is olvasandó, azonban az Isten-ember kapcsolatának – Krisztus által – már nem az alapját képezi.²¹⁵

A stabilitás fogalmából merített analógia alapján jelen kontextusban a τέλος értelme véleményem szerint kettős, azonban ez a kettő elválaszthatatlanul összefonódik.²¹⁶ A rendszer stabil állapotba való konvergálásában összefonódik két tényező. Egyrészt, a stabil állapot maga a cél, ahová a stabil rendszer konvergál. Másrészt, ez a konvergencia idői keretekben valósul meg. Ha Krisztus a cél, akkor ez a cél időben érhető el, és a cél elérésével a törvény szerepe lezárul.²¹⁷ Meg kell azonban fontolni, hogy az eszkatológikus megoldás Krisztussal „még csak” elkezdett kibontakozni, az Isten-ember kapcsolat távolsága elkezdett a zérus felé konvergálni, de most még nagyobb, mint zérus, azaz: az instabilitás már stabilitásba fordult.²¹⁸ Ennélfogva igaz, hogy Krisztusban a törvény célba ér és az is igaz, hogy Krisztussal időben le is zárul, de az idő most még nem tart ott. A törvény nem

²¹² Thielman, 2018, 489.

²¹³ Dunn, 1988b, 597–598.

²¹⁴ Az angol nyelvű kommentárban „culmination”, „consummation”, „climax” szavakkal való fordítást javasol (Moo, 1996, 641).

²¹⁵ Moo, 1996, 642.

²¹⁶ Hasonló következtetésre jut Balla Péter is, aki a Róm 10,4 textus alapján felhívja a figyelmet arra, hogy az írásmagyarázó saját értelmezését alapvetően meghatározzák az „átfogó képei” (2007, 41–42). Jelen textus esetében az eltérő „átfogó képek” a „cél” és „befejezés” értelem szembeállításához vezethetnek.

²¹⁷ A Gal 3,24 értelmezésére visszatérve érdemes megjegyezni, hogy véleményem szerint a παιδαγωγός hagyományos értelmezése mögött mintha a Róm 10,4 üzenete lenne. A reformátori írásmagyarázat szemszögéből nézve (Sacra Scriptura sui ipsius interpres – a Szentírás önmagát magyarázza) érthetőnek látom, hogy a παιδαγωγός-ban látta például Kálvin is mindazt, amit a Róm 10,4 fogalmaz meg (2016, 89–90).

²¹⁸ Ezzel részletesebben az értekezés „4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében” című alfejezetben foglalkozom.

eredményez stabilitást, ebből a szemszögből nézve Krisztus eljövetele és megismerése után már nincs igazi szerepe. A törvény önmagában kevés a megigazuláshoz, mert a megigazulás Krisztus üdvtörténeti szerepéhez kapcsolódik.²¹⁹

A stabilitási probléma szempontjából a Gal 3,24-ben lévő παιδαγωγός képét és a Róm 10,4 τέλος fogalmát tekintve olyan irányítási elem működéséhez hasonló a törvény, mint amely lassítja az instabil rendszer kilengéseit egészen addig, amíg egy stabilizáló irányítási hurokba nem kerül az. A törvény segít annak megértésében, hogy jobb a stabilitás, mint az instabilitás, érdemesebb azt választani – bár végleges stabilitást, rendezettséget nem ad, de igyekszik az életet a rendezettség irányába fordítani. Ehhez a megtapasztaláshoz szükséges az, hogy az Isten-ember kapcsolat legalább ideiglenesen stabil állapotba jusson a törvény által, azonban ez a stabilitás nem végleges állapot. A παιδαγωγός kép tehát magában hordozza az instabil folyamatok lassítását. Kálvin értelmezése szerint a törvénynek ez a szerepe olyan, mint a lovak zablója: általa nem hagyja, hogy a világ belezuhanjon az instabilitásba, a bűnbe, nem hagyja teljes erejéből tombolni a gonoszt, láncra fogja – ez a törvény lassító szerepe.²²⁰

A törvény funkciójának azonban van egy másik oldala is, amit Pál a Római levélben szintén megfogalmaz. A Róm 5,20 szerint „eljött a törvény, hogy megnövekedjék a bűn”,²²¹ amely megállapítás az Ádám-Krisztus tipológia keretében fogalmazódik meg. A tipológia fogalmát a stabilitás vonatkozásban korábban tárgyaltam, ahol a bűn oldalán az „egynek bűne – minden ember kárhozata” vált fontossá.²²² Pál törvényértelmezése szerint a törvény nemhogy lassítaná ezt a folyamatot, hanem katalizáltja azt. Az, hogy a bűn megnövekedése miért jó, a következő gondolatban meg is indokolja Pál: „ahol megnövekedett a bűn, ott még bőségebben kiáradt a kegyelem”. Ennek értelmében az instabil folyamatot nem feltétlenül kell lassítani, hanem a gyorsításának haszna is lehet. Pál korábban, a Róm 3,20-ban úgy

²¹⁹ Érdekes megfigyelni, hogy a Róm 10,1-13 és a Gal 3,19-29 üzenete összecseng: nincs különbség zsidók és görögök között, „mert mindenkinek ugyanaz az Ura”, illetve „mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban”. A különbözőségek melletti egység gondolata megjelenik a korinthusi gyülekezet szakadásainak vizsgálatánál, lásd „4.1. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 12-14. fejezetekben leírt gyülekezeti probléma értelmezésében” alfejezetet. Megelőlegezve: Krisztusban úgy adatik a tökéletes rendezettség, hogy a különbözőségek megmaradnak, de mégis létezik egy alapvető rendezett egység. A törvény ebbe az irányba mutat utat, jóllehet nem lehet vele ezt elérni.

²²⁰ Lásd az Institutio vonatkozó 2.7.10–11 szakaszaihoz: Kálvin, 2016, 269–270.

²²¹ „νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα” – a görög πλεονάζω ige előfordulása az Újszövetségben egyértelműen a növekedést jelenti, különböző fogalmakra vonatkoztatva.

²²² Lásd a „2.2. Az analógia alkalmazása a Róm 5,12-17 szakasz értelmezésében” alfejezetet.

fejezi ezt ki, hogy „a törvényből csak a bűn felismerése adódik”,²²³ aminek oka, hogy a törvény cselekedete nem igazít meg.²²⁴ A törvény haszna az ismeret, ami segíti felismerni bűnös állapotunkat azáltal, hogy azt nem tudjuk megtartani.²²⁵ Nem a törvény a rossz, nem is a törvényt definiálja a bűnt, hanem az ember bűnös léte a probléma, amelyre a törvény rávilágít.²²⁶ Ebből kifolyólag a bűn katalizáló szerepének pozitív olvasata egybevág a παιδαγωγός szereppel: Krisztushoz mint végcélhoz vezet. A különbözőség a lassítás és a gyorsítás között abban áll, hogy a lassító szerep inkább a törvény megőrző szerepén keresztül, a gyorsító szerep pedig inkább a bűnösség felismerésén keresztül vezet az ember egyetlen életbe vágó szükségéhez, a Krisztus megváltó munkájában való hithez. Ezekhez kapcsolódva Kálvin a törvény – már említett „zabla” metaforán túli – további hasznaként jelöli meg, hogy a törvény ösztöke is.²²⁷ Ez a megfogalmazás jól fedi azt le, hogy a törvény rámutat bűnös voltunkra, katalizál – ösztökél – Krisztus megismerésére, valamint vissza is tart minket Isten félelmében.²²⁸ A stabilitásfogalom tehát megerősíti azt, hogy Kálvinnak ezen törvényértelmezése helytálló magyarázatot eredményez.

²²³ Az ἐπίγνωσις szó visszautal a „2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében” alfejezetben tárgyalt Róm 1,28 versre, ahol a harag vonatkozásában került elő az ismeret hiánya. Jewett szerint a törvény lehetővé teszi annak a bűnnek a pontos felismerését, ami halálosan megmérgezik minden rendszert, amely a teljesítmény révén a kiválóság elérésére törekszik (2006, 266–267).

²²⁴ Az ἔργα νόμου értelmezése a New Perspective irányzat megjelenése óta különösen is viták tárgyát képezi (Moo, 1996, 206–209). A hagyományos (reformátori) magyarázat szerint a „törvény cselekedetei” kifejezés a mózesi törvények megtartását jelenti. A Róm 3,20 ennek fényében azzal a törekvéssel száll szembe, hogy az ember a saját erejéből, a törvényt megtartva akar Isten előtt megigazíttatást nyerni. Az új szemlélet szerint azonban Pál ebben a versben a zsidóságnak az Úrral való szövetségi kapcsolatára utal, amely szövetséget például a körülmetéléssel, bizonyos ételektől való tartózkodással fejeznek ki, és ezzel elválasztják magukat a pogány népektől. Ennélfogva, amikor Pál a „törvény cselekedetei”-nek nem üdvözítő voltáról ír, nem egy törekvésre épülő hitbuzgósággal száll szembe, hanem a zsidósághoz való tartozásban való elbizakodottsággal. Moo véleménye szerint az új értelmezés nem helytálló, amit nyelvi és kontextuális érvekkel támaszt alá (1996, 208); Fitzmyer jelen kontextusban szintén a hagyományos értelmezést támogatja a Róm 2,12 óta tartó szakaszt kontextusként alapul véve, amelyre nézve a törvény leszűkített értelmezése elégtelen (1993, 337–339). Thielman a Római levélhez írt kommentárjában hasonlóan látja a probléma lényegét, azonban véleménye szerint mindkét magyarázat hasonlóan mond el abból a szemszögből, hogy a mózesi törvény megtartása elégtelen a megigazuláshoz. A legjobb álláspont szerinte mindkét magyarázat igazságának elfogadása, Pál előtt ugyanis más az ἔργα νόμου fordulatot nem használta – így előzményekből nehéz lenne levonni következtetéseket a jelentésre – másfelől pedig a „törvény” szóhasználat Pálnál néhol szinte egyszerre jelenti a mózesi törvényt vagy azt a rendet, amit Isten az emberi társadalom működéséhez ad (2018, 193–194). Egy, az előzőektől eltérő, magyarázatot, a New Perspective szemléletének alkalmazását képviseli jelen vers vonatkozásában is Dunn (1988a, 153–155).

²²⁵ Fitzmyer, 1993, 339.

²²⁶ Moo, 1996, 210.

²²⁷ Kálvin, 1988, 46.

²²⁸ Megjegyzendő, hogy a kálvini törvény értelmezés harmadik fogalma, a tükör is beleillik az analógiába: a törvényben tükrölként látjuk tehetetlenségünket (Németh, 2022c, 19). Kálvin maga is utal ennek kapcsán a Róm 5,20-ra, lásd Kálvin, 2014, 266–267, azaz Intitutio-nak Kálvin beosztása szerinti 2. könyve, 7. fejezete, 7. bekezdése.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat segítségével olyan magyarázatot adtam a Róm 10,4-ben szereplő τέλος fogalomnak, amely szintetizálja a szakirodalomban meglévő különböző exegetikai nézőpontokat.*

Magyarázatomban megmutattam, hogy a stabilitásfogalom párhuzamban áll a „célba érés” és a „lezárodás” jelentésekkel, amelyek egyaránt lehetnek a τέλος fogalom fordításai. Krisztusnak a Róm 10,4-ben megfogalmazott szerepére tehát egyaránt igaz és egymást kiegészítő értelmet ad az, hogy a törvény szerepe már lezárult és a célba érkezés időben még hátra van. Ezen együttlítás haszna, hogy az igeolvasó számára rámutat: a Róm 10,4 némileg eltérő fordításait (például: Revideált Új Fordítás: „a törvény végcélja Krisztus”, revideált Károli fordítás: „a törvény vége Krisztus” Szent István Társulat fordítása: „a törvény végső célja Krisztus”) nem a fordítások „jóságának” értékelésén keresztül, hanem az eredeti görög szöveg tartalmi gazdagságával kell szemlélni.

3.2. Az analógia alkalmazása a törvény negatív szerepének értelmezésében

A fentebb megfogalmazott, a stabilitás fogalma és a törvény funkciójának értelmezése közötti analógia vonatkozásában a legfontosabb megállapítás, hogy a törvény olyan irányítási elemhez hasonlítható, amely nem képes az instabil rendszer számára globális stabilitást biztosítani. Ezzel szemben Krisztus szerepe hasonló ahhoz az irányítási elemhez, amely képes globális stabilitást biztosítani. A törvény betartása azonban analógiában áll azzal, mintha egy instabil rendszer dinamikáját lassítanánk, amely a lokális stabilitás irányában mozdítja el a rendszert. A törvény funkciója ennek megfelelően úgy értelmezhető a stabilitás fogalmára épülő analógia segítségével, mint ami csak kisebb területen képes stabilizálni és nem mindenhol: lokálisan stabilizál, nem globálisan. Ez viszont azt igényli, hogy a rendszer működése során folyamatosan, minden egyes aktuális lokális helyen egyedileg kell meghatározni az irányítójelet. Amennyiben ez az irányítójel meghatározás abbamarad, a rendszer stabilitása nem garantált, azaz visszatér az instabil mozgásába.

Ennek gyakorlati következménye az, hogy a törvény akkor lehet képes minél teljesebben stabilizálni, ha azt minél több lokális pontra érvényessé tesszük. A gyakorlatban ez a kazuisztikához vezet(ne), azaz minden élethelyzetre ki kell dolgozni a törvény

érvényességét.²²⁹ Ezen irányítási stratégiának ez a jellegzetessége alapozza meg azt, amit a törvény megtartása szempontjából különösen fontos hangsúlyozni: az ember szerepét, aki a lokális stabilizálást megvalósítja. Amennyiben ezt nem teszi, az Isten-ember kapcsolat instabil állapotával, azaz a bűnnek a következményével szembesül. De hogyan és meddig lehetséges folyamatosan, emberi erővel küzdeni a bűnnel szemben? A válaszom az analógia bővítésében rejlik. A törvény funkciója és a stabilitás fogalma közötti analógiát úgy lehet a legjobban megfogalmazni, ha feltételezzük, hogy a rendszerben van egy olyan energiatartalék, amelynek segítségével a rendszer korlátok mellett képes stabilizálódni az energiatartalék erejéig. Modellemben ez az energiatartalék felel meg az ember véges erejének és figyelmének, amellyel a törvényt képes időlegesen megtartani. Az analógia fontos eleme, hogy a véges energia az irányítandó rendszerben önmagában van jelen, mint ahogyan az emberben is megvan az akarat képessége a törvény megtartására. Azonban ahogy az emberi akarat gyengül (időlegesen vagy véglegesen), ugyanúgy a stabilizálásra fordított energiakészlet is csökken, vagy adott pillanatban nem kerül felhasználásra. Ennek eredménye, hogy a rendszer mozgása ilyenkor az instabilitás irányába indul el.

Véleményem szerint az analógiás kapcsolat bővítésével nyert modellem helyességét támasztja alá az a folyamat, amit Pál a Róm 7,14-25 szakaszban vázol fel, amiben bepillantást enged az embernek a törvény megtartásához kapcsolódó belső harcába. A szakasz vonatkozásában mindazonáltal tisztázni kell, milyen keretben szemléljük azt, azaz Pál magáról ír-e itt, vagy egy általános tapasztalatról, illetve újjászületése előtti vagy utáni állapotára érti azokat. Moo érveket sorakoztat fel a különböző szempontok mellett, és meglátása szerint a leginkább koherens magyarázat akkor áll elő, ha Pál saját tapasztalatát értjük ezen szakaszban, amelyet a Római levél írásakor visszatekintve, újjászületése előtti küzdelmeiről ír.²³⁰ Fitzmyer szerint legalább ötféle magyarázat különböztethető meg,

²²⁹ A korabeli zsidóság egyes csoportjainak törvényértelmezésére nézve a kazuisztika kérdését értekezésemben nem tárgyalom, mert az messze túlmutatna a témámon. Megjegyzendő, hogy a Jézus korabeli farizeusi zsidóság mindazonáltal nem kezelhető egységes „tömbként”, amint arra rámutatott a „New Perspective” kutatási irányvonala, lásd például Wright (1997) összefoglaló művét. Nem valószínű, hogy minden egyes farizeus gyakorolt olyan konkrét cselekedeteket, mint például amik az Evangéliumokban a kaporhoz, a mentához vagy a korbánhoz kapcsolódnak, továbbá az is valószínűnek tűnik, hogy nem ezek álltak a farizeusi hitélet középpontjában. Sanders szerint például a rituális kézmosást is feltehetően csak egy kis része gyakorolta a korabeli zsidóságnak (1985, 185), bár a Jn 2,6-ban említett kőedények tanúsága szerint talán nem elszigetelt jelenségről van szó. A rítusok szigorú betartása többek szerint sokkal inkább igaz az úgynevezett haberim csoportra, azonban még ha van is kapcsolat a farizeusok és a haberim csoport között, nem feltétlenül feleltethetők meg egymásnak (az érvekhez és ellenérvekhez lásd: Neusner, 1960, 125–142; Maccoby, 1999, 209–213). Mindazonáltal, ezek a cselekedetek olyan példák, amelyek rámutatnak a stabilitás fogalmára épülő érvelésemet tekintve a legfontosabbra: a kazuisztika nem ad megoldást.

²³⁰ Moo, 1996, 443–451.

mindazonáltal ezekkel szemben azt a kritikát fogalmazza meg, hogy hajlamosak túlságosan leegyszerűsíteni Pál belső nézőpontját.²³¹ Értelmezésében ő is páli tapasztalatot érzékel, amely az újjászületett állapot felől tekint vissza az azt megelőző tapasztalatra – mindazonáltal kommentárjában konzekvensen „ego”-ként nevezi meg a levélíró perspektíváját, azaz a saját tapasztalat mellett egy stilizált én leírását látja.²³² Thielman ezt annyival egészíti ki, hogy Pál ezekben a részekben azt vázolja fel, amit maga is igaznak talált, és igaz lehet mindazokra, akik komolyan igyekeznek megtartani a törvényt. Hozzáteszi, hogy bár a Római levél menetében ez az egyes szám első személyű rész valóban stilisztikai váltás, mindazonáltal ez nem szokatlan a páli levelekben.²³³ A stabilitás fogalmára épülő analógia szempontjából annak a kérdésnek, hogy Pál a saját tapasztalatait írja le vagy ettől függetlenül ír, egyébiránt nincs különösebb jelentősége. Meglátásom szerint azonban Moo érvelése meggyőző a saját tapasztalatra vonatkozóan. Az viszont lényegesebb kérdés, hogy az újjászületés előtti vagy utáni állapotról szól-e a leírt szakasz. A fentebb idézett véleményekkel egyetértve, az alábbiakban azzal a nézőponttal közelítek a szakaszhoz, hogy Pál visszatekintve, az újjászületése előtti állapotáról ír, saját tapasztalatokra építve.

A vizsgált Róm 7,14-25 részben megtevesztően hathat Pálnak az a szófordulata, hogy többféle törvényről ír, úgymint „gyönyörködöm Isten törvényében” (Róm 7,22: τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ), valamint lát egy „másik törvényt” (ἕτερον νόμον), amely „harcol az értelmem törvénye ellen” (τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου), amellyel összefügg a „bűn tagjaimban lévő” törvénye (Róm 7,23: τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας). Ráadásul ezt az egész összefüggésrendszert szintén úgy nevezi meg Pál, hogy ezt a „törvényt” találja magában (Róm 7,21: „τὸν νόμον”). A νόμος három igeversen belüli ötszöri használata többféle értelmezésre sarkallta a kutatókat, amelyről Thielman rövid összefoglalást ad a fejezet elején idézet könyvében.²³⁴ Érvelése szerint a Római levélnek ebben a szakaszában – Sanders véleményével szemben – Pál következetes marad a törvényhez kapcsolódó korábbi gondolataihoz. Pál célja rámutatni arra, hogy a törvény önmagában jó, nem gonosz. A törvény azonban megsokszorozza a bűnt, azaz felerősíti az Isten-ember kapcsolat instabil jellegét. Ezt azzal teszi, hogy bűnös cselekedeteket juttat az ember eszébe, amelyeket egyébként pedig az ember nem képes

²³¹ Az öt értelmezési keret: autobiográf, pszichológiai, Ádám-tipológiára építő, általános keresztyén tapasztalatként való felfogás, illetve kozmikus-történeti értelmezés (Fitzmyer, 1993, 463–466).

²³² Lásd végig a vonatkozó szakasz értelmezését: Fitzmyer, 1993, 472–479.

²³³ Erre további példa az 1Kor 6,12.15; 1Kor 12,31; 1Kor 13,11 és a Gal 2,18-20 (Thielman, 2018, 349).

²³⁴ Thielman, 1989, 101–104.

leküzdeni (Róm 7,7-13).²³⁵ Pál továbbá rámutat arra, hogyan uralja az egyént a test, ami által képtelen az ember a maga erejéből teljesíteni a törvényt (Róm 7,14-25).²³⁶ Thielman a szenvedés-megoldás mintázatot ebben az igeszakaszban is felfedi és megmutatja, hogy az akarat és a tett közötti kapcsolat (itt a kettő szétválása) mint téma megjelenik az ókori görög és római művekben valamint a qumráni iratokban egyaránt.²³⁷ Egy újabb felvetés szerint azonban a Róm 7,25b versrészletek tekinthetők akár olyan későbbi interpolációnak is, amely alapvetően megváltoztatja az egész Róm 7-8 értelmét és Pál eredetei szándékát: Lichtenberger szerint a (Pál utáni redakcióval előállt) Róm 7,25b jelen helyzetben arra szolgál, hogy a verset megelőző páli érvelést a hívők helyzetéhez kapcsolja, amely helyzetet a bűn folyamatos jelenléte jellemez – ahhoz hasonlóan, amint azt Luther „simul iustus et peccator” formában megfogalmazta.²³⁸ Jewett szerint ez az érvelés törékeny lábakon áll, és ő sokkal inkább azt a megoldást javasolja, hogy ezen a ponton levéldiktálás közbeni szünetet, esetleg önkorrekciót, illetve páli újragondolást érdemes feltételeznünk. Pál célja ezzel az lehetett – Jewett meglátása szerint –, hogy a Róm 7,22-23 versek megfogalmazását ne lehessen antropológiai dualizmusként értelmezni.²³⁹ Thielman ezzel nem ért egyet, mert bár valóban meglepő ez a lezárás, azonban nem idegen Páltól, így nem szükséges ellentmondásban, illetve annak diktáláshoz kapcsolódó feloldásában gondolkozni.²⁴⁰

A stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat szempontjából az idézett Róm 7,14-25 szakasz legfontosabb vonatkozása, hogy Pál felismeri a törvényszerűséget: hiába akarta, nincs ereje megtartani a törvényt.²⁴¹ Krisztus nélkül az instabil állapotból nincs kiút, a stabilitásra való törvény általi emberi törekvés kevés: egyrészt a törvény nem segítene, másrészt pedig még emberi erő sincs annak megtartásához. Az erő elfogyásának oka, hogy az felőrlik a benne lakó bűnnel való harcban, ami az analógiában azt jelenti, hogy a véges energiakészletet az instabil mozgás stabil mozgásba való alakítása (ami energiabefektetést, irányítójelet igényel) elhasználja. Mivel az ember mint instabil mozgásban lévő rendszer

²³⁵ Ez egyfajta katalizátor szerep, amely által a törvény az instabilitást fedi fel abból a célból, hogy a végleges, stabil egyensúlyi ponthoz: Krisztushoz vezessen.

²³⁶ Sőt, még ha képes lenne is teljesíteni, akkor sem lenne előrébb. Thielman a kommentárjában megjegyzi: a Róm 7,7-25 üzenete egyrészt az, hogy a törvény jó, másrészt viszont képtelen mit kezdeni a bűn hatalmával (lásd: 2018, 344).

²³⁷ Thielman, 1989, 104–107.

²³⁸ Lichtenberger, 1997, 294.

²³⁹ Jewett, 2006, 457–458.

²⁴⁰ A teljes érveléshez és alátámasztó példákhoz lásd: Thielman, 2018, 347–348.

²⁴¹ A Róm 7,21-ben szereplő νόμος szónak szerintem ezt az értelmét legjobban visszaadó fordítása, a New American Standard Bible „principle”-ként („alapelv”, „törvényszerűség”) adja vissza a szó értelmét ezen a ponton, míg a következő két versben „law” („formális törvény”) fordítással.

maga az, amelyik a stabilizáló mozgást eredményező irányítást megvalósítja, így addig lehetséges a stabilizáló hatást létrehozni, ameddig az energiakészlete tart, illetve amíg a beavatkozás létrehozására képes. Előbbi esetén energiájának elfogyása, utóbbi esetén életidejének elfogyása eredményezi azt, hogy örökkévaló időtávlatban lehetetlen az Isten-ember kapcsolat stabilizálását megvalósítania. Másképp fogalmazva: még ha képes is lenne az ember az élete során a törvényt „elég jól” megtartani, akkor sem képes arra halála után, amikor már az akarat nem értelmezhető – azaz legkésőbb ilyenkor erőt vesz rajta az instabilitás. Meglátásom szerint – az analógiához legalábbis logikusan illeszkedően – nem véletlen, hogy Pál apostol a halálra ítélt test fordulattal fejezi be gondolatait, valamint továbblép innen, és összekapcsolja a bűnt és a halált a következő szakasz elején: mint új törvényszerűség,²⁴² az „élet Lelkének törvénye” jelenik meg „a bűn és a halál” felismert törvényszerűségével szemben (Róm 8,2).²⁴³ Pál e versben rámutat arra, hogy törvény nem csak negatív formában képzelhető el, mint ami hozzákapcsolódik a bűnhöz és a halálhoz, ami romboló és a régi világ része, hanem Istennek tetsző pozitív formában is. A törvény ugyanis önmagában nem ellentétes a hittel, hanem éppen ellenkezőleg: a hit megalapozza a törvényt (vö. Róm 3,31).²⁴⁴ Moo kifejti, hogy mindazonáltal nem úgy kell elképzelni az „élet Lelkének törvénye”-t, mint ami a mózesi törvény helyébe lép és új keresztény etikai mércét állít fel. Érvelése szerint látszólag párhuzam húzható a jeremiási „szívbe írt” törvénnyel, azonban az egy belsővé vált mózesi törvény, nem pedig az új életre és világkorszakra megszabadító erő.²⁴⁵ Az „élet Lelkének törvénye” Moo szerint retorikailag függ a törvénynek attól a használatától, ahogyan Pál eddig a Római levélben azt tette, de mindazonáltal itt nem „legalista” értelmet vesz fel ebben a kontextusban a szófordulat, hanem tartalma lényegében maga az evangélium. Thielman annyiban járul hozzá a textus magyarázatának teljessé tételéhez, hogy kiemeli az e textusban megjelenő „téged”

²⁴² Az „élet Lelkének törvénye” így itt inkább az új élet, a teremtő életerő törvényszerűségeként fogható fel, ami elválasztja az embert a bűntől és a haláltól, amire a mózesi törvény nem volt képes – „a bűn és a halál törvénye” fordulatban a törvény szintén princípium, a törvény szó figuratív értelmű (Fitzmyer, 1993, 482–483).

²⁴³ Ebben a kontextusban szintén találóbbnak tartom a törvény helyett a törvényszerűség fordítást, majd pedig a Róm 8,3-ban a „törvény” fordítást. Az idézett New American Standard Bible itt nem tesz különbséget a szavakban, azonban a 2. versben kis kezdőbetűt („law”), a 3. versben nagy kezdőbetűt („Law”) ad a szavaknak, amellyel valamiképpen mégis megjelöli a 3. vers konkrét vonatkozását a mózesi törvényekre.

²⁴⁴ Dunn, 1988a, 416–417.

²⁴⁵ Moo az idézett helyen vizsgálja azt a kérdést is, hogy miképpen történik ez a megszabadítás: a megigazíttatásra vagy a megszenteltetésre vonatkozik. Vizsgálatának eredménye, hogy nem közvetlenül erre vagy arra vonatkozik, hanem a megszabadítás egy hatalomátadás, ami mindkettőnek előfeltétele (1996, 475). A bűn és halál hatalmából való megszabadulásban a Lélek kulcsfontosságú szereplő, akinek ezt a szerepét a Róm 5-7. fejezetekben lévő szakaszokról szóló gondolatmenetben vezettem be.

fordulatot: bár meglepő, hogy a Róm 7,7-25 egyes szám első személyű szakasz után egyes szám második személyre vált Pál, de ezzel is nyit az olvasói irányába, amivel feltételezi, hogy a – korábban tárgyalt – Róm 7,7-25-ben az olvasó magára ismert, csakúgy, mint a Lélek megszabadító erejének megtapasztalásában.²⁴⁶

Ezt követően megjelenik a feltámadás témája is a Róm 8,11-ben, amely alátámasztja azt, hogy az a stabilitás fogalma és a törvény funkciója közötti analógiával leírt, instabilitásra adott egyetlen megoldás: Jézus Krisztus által lehetséges csak az örök élet vonatkozásában.²⁴⁷ Óáltala stabilizálódik annak a helyzete, akiben „Isten Lelke lakik”.²⁴⁸ Érdemes emellett felfigyelni Pál szóhasználatára: a Lélek az, aki konkrétan, tettelesen munkálja az életet, azonban ennek a munkálásnak a mértéke (szabálya) Krisztusban van. Ő az, akit feltámasztott az Atya, aki majd minket is feltámaszt.²⁴⁹ A Lélek munkája: vezetés, az élet irányba, cél felé állítása, megérkeztetés. Ez elkülönít mindazoktól, akikben ez a vezettetés nincs meg: „Akiket pedig Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai” (Róm 8,14).²⁵⁰

²⁴⁶ Thielman, 2018, 379.

²⁴⁷ A textus részbeni jövőidejűsége (ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα) kifejezi a Lélek megelevenítő szerepét, ami a keresztyének eszkatológikus feltámadásában megy végbe (Fitzmyer, 1993, 491). Jewett szerint az eszkatológikus értelmezés nem kielégítő jelen kontextusban, ugyanis nem magyarázza meg, hogy Pál miért a ζωοποιέω („megeleveníteni”) igét használja, miért nem az ἐγείρω („feltámasztani”) igét, amely az eszkatológikus értelemben jobban illene. Szerinte éppen ezért jelenbeli értelme is van a textus ezen részének, azaz a gyülekezetben élő Lélek a jelenben elevenít meg és alakítja a testet és annak tevékenységeit (2006, 492–493). Hasonlóan látja Dunn: a feltámadást úgy tekinthetjük, mint a Lélek életének testileg való kibontakozását az „itt”- és „most”-ban. A Lélek ereje az, amely megakadályozza, hogy a testi élet visszazuhanjon pusztán testi létbe, a régi világkorszakba, a feltámadás reménysége nélkül (1988a, 445). Moo ezzel nem ért egyet, és meglátása szerint, Pál valóban foglalkozik ezekkel a témákkal a fejezet hátralevő részében, de itt az idői értelem a hangsúlyos, azaz a jövőidejűség (1996, 493).

²⁴⁸ Lásd Róm 8,9 – megjegyzendő, hogy ezt követően közvetlenül, még ugyanebben a versben a „Krisztus Lelke” kifejezés jelenik meg. Érdemes felfigyelni az apró részletre, miszerint itt Isten Lelke = Krisztus Lelke lakik bennünk, míg a 11. versben „annak Lelke”, aki feltámasztotta Jézust – ahol az „annak Lelke” nem lehet „Krisztus Lelke” (aki egyben Isten Lelke), így csak az a megoldás marad, hogy az „annak Lelke” az „Atya Lelke” értelmet hordozza magában, hiszen az Atya támasztotta fel Jézust a halálból a Gal 1,1 szerint. Isten Lelke tehát azonos Krisztus Lelkével és az Atya Lelkével, amely meglátásom szerint egyrészt a Szentháromságnak egy igen korai lenyomatára utal a Szentírásban, másrészt pedig erősíti az augustinusi modellt a Lélek eredetéről (lásd filioque vita). Fitzmyer úgy fogalmaz erre az Isten Lelke és Krisztus Lelke azonosításra reflektálva, hogy a Lélek erőterré lett, amiben a keresztyének Krisztussal egységben vannak – Isten Lelke maga az életet adó, aki a megigazított keresztyéneken lakik (1993, 482–483).

²⁴⁹ Vö. 1Kor 15,23: „első zsengeként támadt fel Krisztus, azután az ő eljövetelekor következnek azok, akik a Krisztuséi”, amely feltámadás ráadásul rendben (τάγμα) történik. A τάγμα szó hapax legomenon, azonban később az emberi szervezet tagoltságára, illetve a hadsereg rendezettségére használták, gyöke, a τάσσω ige hétszer fordul elő az Újszövetségben, és elrendezést, elrendelést jelent (Varga, 1996, 923). Az idézett textust a „4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében” alfejezetben részletesebben tárgyalom.

²⁵⁰ A Róm 8,14 versben a „vezérel” ige mögött a görög ἄγω ige szenvedő alakja áll, amely a Lélek által történő vezettetést fejezi ki. Ugyanennek az igének a következő újszövetségi előfordulása az 1Kor 12,2-ben van, ahol a bálványokhoz történő ellenállhatatlan vezettetést fejezi ki (ἡγεσθε ἀπαγόμενοι – vezettetvén vezettettek, hebraizmus). A mögöttes ἄγω szó megjelenik a Gal 5,18-ban is, ahol a „Lélek vezet titeket” párhuzamban áll a Lélek szerint járással (Gal 5,16). A vezetés értelme az, hogy a keresztyén a Lélek aktív hatása alatt áll

Összefoglalva az eddigieket: a felállított analógiában a törvény az Isten-ember kapcsolat ideiglenes stabilizálására képes szabályként jelenik meg, amelyet véges energiatartalékával és életidejével az ember megvalósíthat. Amennyiben az ember erre alapozza üdvösségét (megigazulását), tévúton jár, mert nem képes elérni ezt a célt, amely legkésőbb a halálával válik nyilvánvalóvá. A stabilizálást egyedül Jézus Krisztus képes megvalósítani Lelkének munkája által.

3.3. Az analógia alkalmazása a törvény pozitív szerepének értelmezésében

A törvény kapcsán – amint ezt fentebb említettem – Pál apostol a leveleiben nem csak olyan értelemben ad kijelentést, hogy annak megtartása mennyiben rossz megoldási kísérlet az instabilitás legyőzésére. Pál ír a törvény pozitív szerepéről is: a törvény önmagában jó, és mind a keresztény életben, mind azon kívül van pozitív szerepe, amint arra az alábbiakban szeretnék röviden kitérni a stabilitás fogalmára építve.

A törvény egyik pozitív szerepe az, hogy a törvény Krisztushoz vezet, amint a παιδαγωγός képeinek értelmezése kapcsán ezt felvázoltam. A törvény gyorsító-lassító hatása, Kálvin által ösztöke-zablának nevezett jellege a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat kontextusában különösen is fontos. Amennyiben egy rendszer tulajdonságait szeretnénk megvizsgálni, leírni matematikai-irányításelméleti formában, szükséges, hogy a rendszerről információt szerezzünk a szó információelméleti – és nem általános – jelentésében.²⁵¹ Ezt a folyamatot nevezzük identifikációnak.²⁵² A rendszer dinamikájáról úgy lehetséges információt szerezni, ha információmennyiségben gazdag mérésekkel rendelkezünk róla.²⁵³ Ezt úgy lehet megvalósítani, ha a rendszer megfelelő gerjesztőjeleket kap, amely által minél nagyobb állapotteret jár be annak dinamikája.²⁵⁴ A rendszer megismeréséhez, azaz az

(Fitzmyer, 1993, 499). Moo szerint a vezettetés abban áll, hogy a Lélek irányt ad az élet egészének – ez a fordulat tulajdonképpen összegzi a Lélek munkájának különböző leírásait, amelyek a Róm 8,4-9-ben jelennek meg (1996, 498). Megjegyzem: a vezetés fogalmának irányításelméleti áthallása is van.

²⁵¹ Az információ mint mennyiség az entrópia fogalmával áll kapcsolatban, lásd az „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” bevezető alfejezetet.

²⁵² A rendszer- és irányításelméletben az identifikációnak számtalan formája ismert. Ebben a disszertációban nem egy adott, konkrét identifikációs módszer alkalmazása a fontos, hanem maga az identifikációs jelleg mint a rendszer dinamikájának megismerésére irányuló folyamat.

²⁵³ Ljung, 2010, 3.

²⁵⁴ Példa: egy jármű futóművében lévő lengéscsillapító csillapítását nem lehet meghatározni úgy, ha csak sík úton haladunk vele, hiszen akkor szinte alig van mozgása a járműfelépítménynek, amelyből következtetni lehetne a csillapítási értékre. Ebben az esetben a mért jelek információszegények, hiszen tulajdonképpen szinte mindig ugyanazt az értéket veszik fel. Amennyiben a csillapítást ki szeretnénk számolni, szükséges olyan mozgásokat kikényszeríteni a járműből, amely nagyobb, minél változatosabb felépítmény lengésekhez

embernek (önmaga) megismeréséhez tehát információban gazdag jelre van szüksége – a törvény gyorsító-lassító hatása mint változatos irányítójel ehhez jól illeszkedik. A törvény tükör funkciója, amelyben megláthatjuk a magunk elesett és bűnös (instabil, rendezetlen) voltát, ezáltal a gyorsító-lassító hatás által valósul meg.²⁵⁵ Pál apostol az instabil, bűnös állapotunk egyik felismerési lehetőségét látja a törvényben: „a törvényből csak a bűn felismerése adódik” (Róm 3,20b). Ez a kijelentés magában hordozza nemcsak a felismerés eredményének szomorú voltát, hanem azt a pozitívumot is, hogy a törvény által legalább felismerhető a bűn léte: az identifikációs folyamat elvezet az Isten-ember kapcsolat instabilitásának felismeréséhez, amely az egyetlen stabilizáló megoldás utáni vágyhoz: Krisztushoz vezet. A törvény identifikációs hatása tehát pozitív, még a létrejövő szenvedés (Thielman szófordulatával élve: „plight”) mellett is. A kapcsolati instabilitás felismerése ugyanis szükségszerű, és erre utal meglátásom szerint az 1Jn 1,8: „Ha azt mondjuk, hogy nincsen bűnünk, önmagunkat csaljuk²⁵⁶ meg”²⁵⁷ – jobb a bűnt (instabilitást) felismerni,²⁵⁸ megvallani, és keresni az egyetlen megoldást (Krisztust), mint az instabilitásban maradni akarva vagy akaratlanul is. A törvény ebben segítség és pozitív hatása van mindazon emberi

vezetnek. Ebben az esetben a mért jelek magas információtartalmúak. Egy másik, emberközeli példa: ha valakitől minden nap csak annyit kérdezzünk, hogy „Mennyi lesz?” (pl. bolti eladótól a napi vásárlás során), akkor arról az emberről szinte semmit sem fogunk tudni, a kérdéstünk információszegény, a válaszai is azok lesznek (csak egy-egy összeg). Ha szeretnénk a bolti eladóról mint emberről megtudni valamit (kicsoda ő valójában, mit gondol rólam, a világról, Istenről, mi után tud lelkesedni, mi az, ami megbántja, stb.), más kérdéseket is fel kell tenni neki, hogy ezáltal információban gazdagabb válaszaink legyenek és képünk legyen az illetőről.

²⁵⁵ „Ennélfogva a törvény [...] egyenesen tükörré lesz reánk nézve, amelyben éppúgy megismerhetjük és megláthatjuk a mi bűneinket és kárhozatunkat, amiképpen a tükörben látjuk arcunk szennyét és szeplőjét minden nap” (Kálvin, 1903, 39).

²⁵⁶ A *πλανάω* ige fordítható eltévelyedéssel is, amellyel a rossz pályára került csillag tévútját szokták érzékeltetni (Bolyki, 2008, 94, vö. a stabilitás fogalmának rövid történelmi áttekintésével az „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” alfejezetben). Ez a kép jól kapcsolódik az instabilitás analógiájához: a bűn létének komolyan nem vétele, azaz az instabilitás problémájának mellőzése nem fog megoldást adni, viszont az instabilitásban való megmaradás eltévelyít, elsodor, annak dinamikája tovább növeli az Isten-ember távolságot.

²⁵⁷ A versben megjelenik egyszerre az aoristos (az állítástétel maga) és a jelenidejűség, amely a folyamatosságot fejezi ki (nincs bűnünk). Akiket János a levelében tanít, feltehetően egyfajta dualitásban gondolkodtak (Lieu, 2008, 11kk). János így érti azt, hogy önbecsapás, miszerint a büntelen élet elérhető – ez Isten természetének félreértése (Lieu, 2008, 57; Jobes, 2014, 70–71).

²⁵⁸ A bukott emberi természet része az önámítás, hogy nincs bűne az embernek, ezért azt figyelmen kívül hagyja (Jobes, 2014, 70–71). Ebben az értelemben a jánosi levél gondolata közel áll a Római levél gondolatához, miszerint az ember képes szembeszállni Istennel, hogy tagadja az Istennel való szembefordulását, lásd a „2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében” alfejezetet, illetve a korinthusi probléma is felsejlik mögötte (Klauck, 1991, 94).

„praktikákhoz”, szellemi irányzatokhoz képest, amely a bűnt, az ember instabil állapotát tagadja.²⁵⁹

A törvény másik pozitív szerepe, hogy etikájának középpontjában a szeretet áll, amint arra rámutat Pál a Gal 5,14-ben.²⁶⁰ Egyrészt Jézus Krisztus is ezt fogalmazza meg egy kérdésre adott válaszában (lásd például Mt 22,37-39 és párhuzamos helyei), másfelől pedig a 3Móz 19,18 alapján²⁶¹ Pál is ezt jelöli meg a törvény középpontjaként.²⁶² A Gal 5,14-ben (csakúgy, mint a Róm 13,8-10-ben) a hangsúly átkerült a törvényről a szeretetre, amely szeretet a keresztyén számára az etikus élet motivációja, és ezzel betöltetik a mózesi törvény valódi célja.²⁶³ A 14. versben megjelenő *πᾶς νόμος* („egész törvény”) fordulathoz nagyon hasonló kissé hamarabb, a Gal 5,3-ban lévő *ὅλον τὸν νόμον* fordulat (szintén „egész törvény” kifejezéssel fordítja a RÚF). A párhuzam annyiban érdekes, hogy Pál a 3. versben a törvényt (még) a negatív oldaláról közelíti meg, a 14. versben viszont már pozitív irányból.²⁶⁴ A vers értelmezése kapcsán de Boer felveti, hogy a *νόμος* a két versben nem ugyanarra utal, és ezzel a két közeli hely értelmezési nehézségei megoldhatók. Javasata szerint a 3. versben Pál a mózesi törvényre utal (ami negatív értelmű utalás), míg a 14. versben az Írásra,²⁶⁵ ami viszont pozitív, mert az a mózesi törvényeken túl magában foglalja az isteni ígéreteket, és ezek együtt egy ígéretnek tekinthetők Krisztus és Szentlelkének eljövételére vonatkozóan.²⁶⁶ A *πεπλήρωται* („beteljesedik”) ige passzív perfectum alakjából következő értelmezési

²⁵⁹ Erre mutat János kritikája is az 1Jn 1,8-ban: feltételezhetően az olyan perfekcionista gnosztikusokkal száll itt szembe János, akik szerint a gnózis a bűnös világ fölé emeli a hívőket (lásd: Bolyki, 2008, 94, illetve Strecker, 1996, 26–31, valamint hasonlóan vélekedik Lenkeyné Semsei, 2005, 48–49).

²⁶⁰ A Gal 5,14 (valószínűleg) legrészletesebb elemzése az alábbi kommentárban érhető el: Martyn, 1997, 486–491, 502–523.

²⁶¹ Schreiner felveti mindazonáltal, hogy meglepő, miért csak a felebarát szeretetére utal Pál, az Úr szeretetére pedig nem – szemben Jézus Krisztussal. A választ egyrészt abban látja, hogy a Galata levél jelen kontextusában a gyülekezet szociális kapcsolatai állnak a középpontban, ezért csak ez tartozik ide. Másfelől pedig önmagában ez a hiány nem probléma, hiszen számos más textus közvetíti a gondolatot, hogy az Isten iránti szeretet mások iránti szeretetben nyilvánul meg. Továbbá, a szöveg azt sem sugallja, hogy az embereknek először meg kell tanulni szeretni önmagukat, mielőtt másokat szeretnének: mivel az ember alapvetően a saját érdekeit nézi, így a szeretet nem más, mint mások érdekének a keresése. A részletekhez lásd: Schreiner, 2010, 334–335.

²⁶² Balla, 2009, 213.

²⁶³ Longenecker, 1990, 243.

²⁶⁴ A két vers közötti ezen különbséget részletesen elemzi Schreiner (2010, 334–335): a 3. vers a törvény cselekvéséről, a 14. vers a betöltéséről szól, a 3. versben ez terhet jelent, a 14. versben szabadságot, valamint más a két fordulat szövegkörnyezete. Moo ezzel nem ért egyet, szerinte a két kifejezés jelentése között a különbség nagyon kicsi, ha egyáltalán van (2013, 346). Martyn a kontextus miatt szintén különbséget tesz abban, hogy a Gal 5,3-ban negatív oldalról közelíti meg a törvényt (huszonötödik alkalommal a levelében úgy ír a törvényről, mint ami szolgálatba hajt), a Gal 5,13-14 viszont pozitív oldaláról, ahol Pál buzdítja a levél olvasóit: a törvény az alóla felszabadult gyülekezet mindennapi életére vonatkozik, hogy a felebaráti szeretetre buzdítson (1997, 490).

²⁶⁵ Vö. Gal 3,8,22; Gal 4,30.

²⁶⁶ de Boer, 2011, 344.

következmény, hogy ez múltbeli, lezárt aktus, amit Jézus vitt végbe.²⁶⁷ Martyn szintén azt az olvasatot támogatja, amely szerint a passzív alak értelme, hogy Krisztus a törvény betöltője.²⁶⁸ Moo egyetért azzal, hogy a beteljesítő Jézus, azonban szerinte az ige értelmezhető a törvény eszkatológikus beteljesedéseként. Értelmezése szerint a passzív alak retrospektív nézőpontot sugall: Pál nem a törvénynek való engedelmességre buzdít, hanem azt állítja, hogy a szeretet parancsa maga eredményezi a törvény betöltését. Az eszkatológiai szempontot figyelembe véve ez rámutat arra, hogy Krisztus olyan új korszakot nyitott,²⁶⁹ amelyben a törvény megtartása új, krisztológiai formát ölt.²⁷⁰ Thielman szintén hosszasan elemzi a Gal 5,14 értelmezési lehetőségeit és arra a következtetésre jut, hogy szerinte Pál helyet hagy a törvénynek való engedelmességnek az eszkatológiai sémájában: akik a Lélek eszkatológikus ajándékában járnak, azok rendelkeznek a képességgel, hogy szeretet által teljesítsék a törvényt.²⁷¹

Végezetül, a törvény funkciója és a stabilitás fogalma közötti analógiás kapcsolat feltárása után kitekintésként két záró következményt szeretnék megfogalmazni. Az egyik következmény abból származik, hogy a szeretetnek mint a törvény lényegének nincsen struktúrája,²⁷² azaz különböző szituációban, kontextusban mást és mást jelenthet a szeretet.²⁷³ A másik következmény arra mutat rá, hogy a törvény mint a rendszer belső energiataralékából táplálkozó irányítójel hogyan fér meg az egyetlen stabilizáló megoldás, azaz az abból származó irányítójel mellett. Teológiai nyelven fogalmazva: bár Krisztus elegendő az üdvösséghez, ha azonban ehhez (nem üdvösségszerző szándékkal) az ember hozzáteszi a törvény megtartását és ebben esetleg hibázik, azzal képes-e elrontani az ember a saját üdvösségét, azaz kieshetünk-e a kegyelemből? A válasz irányításméleti oldalával összhangban állnak Pál apostol Római levelének eddig vizsgált szakaszai, illetve annak befejezése, a 8. fejezet vége. A Római levél 7. fejezetében elinduló szakasz vizsgálata – ahol kifejezetten már a törvény kérdésével kezdett el foglalkozni – a fentebbiekben ott ért véget, hogy a Lélek vezérli Isten fiait, amely vezérlésnek, vezettetésnek Krisztus és az Ő

²⁶⁷ Longenecker, 1990, 243.

²⁶⁸ Martyn, 1997, 490.

²⁶⁹ Vö. Gal 6,2-ben „Krisztus törvénye” fordulattal, amely párhuzamban áll a Mt 5,17-ben megfogalmazott törvény és próféták betöltésével, lásd Moo előbbi elemzésénél.

²⁷⁰ Moo, 2013, 348.

²⁷¹ Thielman, 1989, 54.

²⁷² Szűcs, 1993, 123.

²⁷³ „Egyetlen szabálykönyv sem tudná összefoglalni mindazt, ami a mások szeretetében rejlik, mivel az élet túl változatos és bonyolult ahhoz, hogy kódolja a szeretet kifejezési módját.” Az idézethez és a textus értelmezéséhez lásd: Schreiner, 2010, 335.

kereszthalála, valamint feltámadása az alapja. Pál a 8. fejezet folytatásában – érintve néhány kapcsolódó témát – felteszi a szakasz záró kérdéseit:²⁷⁴ „Ki vádolná Isten választottait?”²⁷⁵ [...] Ki ítélne kárhozatra? [...] Ki választana el minket Krisztus szeretetétől?” (Róm 8,33–35a).²⁷⁶ Az apostol meggyőződésből fakadó válasza:²⁷⁷ senki sem választhat el minket (azaz Isten fiait, választottait) Isten szeretetétől,²⁷⁸ Isten választottjai maradunk, bármi is történjen velünk – helyzetünk biztos, még ha életünk nem is az.²⁷⁹ Ez annak garanciája, hogy Isten Krisztusban közölt szeretetében megmaradnak a választottak, ami a törvény bármilyen követését vagy annak félresiklását felülírja.²⁸⁰ Az irányításelméleti analógiából nyert eredmény valamint a szöveg magyarázata tehát ezen a ponton is összeér: a fiúság, a Krisztusban való választottság a garancia a megtartásra.

A törvény szerepének vizsgálata tehát arra vezetett, hogy a stabilitási probléma kontextusában a törvény a zsidóság életében egy sajátos eszközként értelmezhető annak megoldására. Ennélfogva a Római levél előző fejezetben vizsgált részeinek értelmezését a törvényhez kapcsolódó egyes részek értelmezése kiegészíti. Pál a Római levélben az általános emberi probléma, a mindenkit érintő engedetlenség oldaláról vezette be Krisztus üdvtörténeti szerepét, amely az értekezésben az Isten-ember kapcsolat stabilitási problémájaként és arra adott megoldásként került azonosításra. A törvényhez kapcsolódó részek értelmezése kiegészíti a képet azzal, hogy az Isten-ember kapcsolat instabil állapota az ember szenvedését eredményezi, sőt a törvény mint stabilizálási megoldási kísérlet ezt a

²⁷⁴ A kérdésben foglalt érvelés a vádló személy koncepciójától az elválasztó személy gondolata felé halad, amely megpróbálja elszakítani a kapcsolatot Krisztus és a keresztyének között (Fitzmyer, 1993, 534).

²⁷⁵ Az eredeti görög szövegben az ige jövő idejű (ἐγκαλέσει), ami az utolsó ítéletet hozza képbe, és ebben a konkrét páli képben a vádoló a valószínűleg a Sátán, az ellenségeink és a saját bűneink (Moo, 1996, 541–542).

²⁷⁶ A szeretet ezen a ponton nem csupán érzelm, hanem Isten kegyelmes cselekedete az irányunkba (Moo, 1996, 543).

²⁷⁷ A 35. versben felsorolt lista a szenvedésekről párhuzamban áll a 2Kor 11,23-27 hasonló listájával. A párhuzam rámutat arra, hogy a 35. vers listája nem egyszerű irodalmi alkotás, hanem valódi élettapasztalat Pál részéről. Mivel Pál saját tapasztalatára úgy tekintett, mint a régi (ádámi) kor és az új (krisztusi) kor közötti eszkatológikus feszültség megjelenésére, így ezekre úgy tekint mint amik minden hittestvére általánosan érvényesek (Dunn, 1988a, 505).

²⁷⁸ Thielman felhívja rá a figyelmet, hogy a χωρίζω (elválaszt) jelentése térbeli értelmű, ami gyakran az emberi kapcsolatok szétválasztását fedte le (vö. 1Kor 7,10-11.15), és Pál itt a szószerinti és metaforikus értelemmel játszik (2018, 425). Azok a nehézségek, amikre a 35. versben utal („Nyomorúság vagy szorongatás vagy üldözés vagy éhezés vagy mezítelenség vagy veszedelem, vagy fegyver?”), gyakran elválasztották az embert a szeretteitől, ami legalábbis a római zsidóság saját élettapasztalat lehetett, hiszen Claudius császár kiűzte őket Rómából. A nehézségeket – a többi páli levélben felsoroltakkal, illetve klasszikus görög írók műveiben foglaltakkal és rabbinikus írásokkal összeveti részletesen Jewett a levélhez írt kommentárjában (2006, 543–548).

²⁷⁹ Jewett, 2006, 547–548.

²⁸⁰ Ahogy Thielman fogalmaz: „Krisztus szeretete nem egy régmúlt áldozat szentimentális emléke, amivel Pál vigasztalja a szenvedőket. Krisztus szeretete azért vigasztaló, mert Ő, aki szereti őket, nemcsak meghalt értük, hanem most is él, és győztes királyként uralkodik” (2018, 425).

szenvedést növeli. Mindazonáltal a törvény elégtelen volta egyben rá is mutat Krisztusra, aki maga a stabilizáló megoldás minden ember számára. A Római levél és a Galata levél törvényre vonatkozó egyes részeinek értelmezése így szervesen illeszkedik abba az értelmezési keretbe, amit a stabilitás fogalmának írásmagyarázati alkalmazása által jelöltem ki.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat segítségével megállapítottam, hogy a Róm 7,14–25 és a Gal 3,24; 5,14 szövegek törvényfogalma és az ideiglenes stabilizálás közötti párhuzam kapcsolatban áll a Frank Thielman által definiált szenvedés-megoldás mintázattal.*

Az írásmagyarázati módszerem által realizált eredmény annak megerősítése, hogy a Frank Thielman által az idézett „From Plight to Solution” című művében bevezetett szenvedés-megoldás mintázat – a két fogalom ezen sorrendjének megtartása mellett – helyes magyarázatra vezet. Megmutattam, hogy a szenvedés párhuzamban áll az instabilitás nem teljeskörű (lokális) kezelésével, a megoldás pedig a stabilizálással áll analógiában, azaz a szenvedés-megoldás mintázat párhuzamban áll a módszerem alapját képező instabilitás-stabilitás párossal. A magyarázatom által vázolt új szemlélet segít a bűn, a törvény és Krisztus fogalomhármass egymáshoz képesti viszonyának és az összefüggéseknek megértésében. Ez a szemlélet elsősorban – de nem kizárólagosan – azokat az igeolvasókat segíti, akik az általuk művelt tudományterületen ismerik a stabilitásfogalmat és az általa vizsgálható problémák jellegét.

4. A stabilitás fogalmának analógiái az Első korinthusi levélben

Ebben a fejezetben az Első korinthusi levél válogatott fejezeteit, az 1Kor 12-15. szakaszokat fogom a stabilitás analógiájára épülő módszerem segítségével elemezni. Célom, hogy feltárjak olyan probléma-megoldás összefüggéseket a korinthusi gyülekezetnek a kegyelmi ajándékokhoz és a feltámadáshoz való hozzáállását tekintve, amelyek analógiába állíthatók az instabilitás-stabilizálás irányításelméleti alapfeladatával. Értekezésem eddigi részeiben a stabilitás fogalmát az Isten-ember kapcsolat vizsgálatában alkalmaztam, ebben a fejezetben azonban a gyülekezeti probléma vonatkozásában az ember-ember kapcsolat stabilitását vizsgálom. Az írásmagyarázat során rámutatok, hogy a két problémakör jellege szervesen összefügg egymással, valamint Pál mindkét problémára adott megoldás során a mitológiai nyelvet felhasználja üzenetének átadására. Megmutatom, hogy a két eltérő problémára adott megoldás a lényegét tekintve ugyanazon a ponton segíti a korinthusiakat: a Krisztussal való kapcsolat rendezésére irányul, azaz az Isten-ember kapcsolat és az ember-ember kapcsolat stabilizálása szorosan összefügg egymással. Ezen összefüggések alapján amellet érvelek, hogy az Első korinthusi levél egészét tekintve az 1Kor 12-15 egységet alkot, valamint az 1Kor 13 és az 1Kor 15 szerves részei a levél gondolati menetének. Érveimet Újszövetségen kívüli, illetve a Római és a Kolossé levélből vett párhuzamokkal igyekszem alátámasztani.

Az egyes fejezetekben lévő probléma-megoldás mintázatok önálló elemzését megelőzően egy, a továbbiakban végig használt eszközt szeretnék bevezetni: a mitológiai nyelv használatának a témám szempontjából fontos egyik jellegzetességét. Theissen értelmezése szerint a mítosz „elbeszélés, amely a világ történetének döntő korszakaival foglalkozik, amely korszakokban numinózus szubjektumok (istenek, angyalok és démonok) stabilizálják (vagy stabilizálni fogják) a valóság labilis állapotát.”²⁸¹ A mítosz egy visszafordíthatatlan folyamatot mutat be: kiindulópontja lehetővé teszi a változást, azaz instabil állapotú, míg a vége már változhatatlan, azaz stabil.²⁸² Stolz kapcsolódó értelmezése szerint: a mítosz az instabilitásból a stabilitásba való átalakulást mutatja be, aminek következménye, hogy a korábbi állomások (például a kiindulópont) érvényüket veszítik, és

²⁸¹ Theissen, 2001, 19.

²⁸² Olrik, 1909, 1–12.

ez gyakran párhuzamban áll az irreális-reális fogalompárral.²⁸³ Az instabil kiindulóponttól a stabil befejezésig tartó történet feszültséget kelt, aminek célja, hogy a hallgató azonosuljon az eseménnyel: a hallgató belevonódik a mítoszba és a mítosz magával ragadja. A kozmogóniát bemutató mítoszok gyakori jellemzője a nem differenciált (irreális) világ, amely fokozatosan átalakul a differenciált (reális) valóság jelenlegi állapotába. Az irreális mindazonáltal sok esetben nem tűnik el teljesen, hanem valamely mértékben fennmarad a későbbiekben is, például a differenciálatlan kezdetet követő teremtés után is a differenciált világ része. A mítoszok általában nem átfogóak abban az értelemben, hogy a valóság minden területét megszólítsák, sokkal inkább egyedi szempontokon keresztül mutatják be azt, mint például a kozmoszt.²⁸⁴

Jelen fejezetben igyekszem megmutatni, hogy a mitológiai nyelv célja a mítoszban fellelhető instabilitás-stabilitás séma, azaz jelen korinthusi kontextusban az instabilitásban megmutatkozó probléma és stabilizálásban megmutatkozó megoldás séma alkalmazása konkrét gyülekezeti problémákra. Egyfelől, a közösségekben mint társadalmi rendszerekben lévő zavarok értelmezhetők instabilitásként az irányításelmélet fogalmaival, és ott a stabilitás a véleménykonszenzus kialakulása. Másfelől, a feltámadás-tagadás probléma gyülekezeti instabilizáló hatása esetében pedig az eszkatológikus jövő és a feltámadás eredményeképpen beálló stabil végállapothoz való konvergencia az, ami ennek a sémának a konkrét problémára való alkalmazása.

4.1. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 12-14. fejezetekben leírt gyülekezeti probléma értelmezésében

Az alábbiakban két részben szeretném tárgyalni az 1Kor 12-14. szakaszban lévő gyülekezeti szakadások kérdését. Elsőként magát a problémát szeretném bemutatni a társadalmi rendszerekre vonatkozó stabilitásértelmezés olvasatában. Ezt követően pedig Pálnak a problémára adott válaszát és annak értelmezését vázolom fel. A probléma bemutatása elsődlegesen az 1Kor 12 válogatott részeinek magyarázatára fókuszál, a megoldás felvázolása pedig az 1Kor 13-14 vonatkozó részeit tárgyalja.

²⁸³ Stolz, 1988, 83–85.

²⁸⁴ Stolz, 1988, 84.

4.1.1. A korinthusi gyülekezeti probléma értelmezése mint stabilitási probléma

A konkrét korinthusi gyülekezeti probléma és ehhez kapcsolódóan a stabilitási probléma jelen kontextusban történő értelmezését külön-külön szeretném bemutatni az alábbiakban. Először rávilágítok arra, hogy a rendszer- és irányításelmélet miképpen értelmezi közösségek, szociális rendszerek vonatkozásában a stabilitás fogalmát.²⁸⁵ Másodszor pedig az 1Kor 12 vonatkozó részeinek értelmezésén keresztül megmutatom, hogy a korinthusi gyülekezeti probléma hogyan áll analógiában az elsőként bemutatott stabilitás értelmezéssel.

A rendszer- és irányításelmélet a közösségeket mint társadalmi-szociális rendszereket képes matematikailag leírni a tagjaik között lévő kapcsolatok és azok változásainak formalizálásán keresztül. A matematikai leírás különböző modelleken alapul, amelyek sajátos nézőpontból elemzik a társadalmi rendszerek dinamikáját.²⁸⁶ Ezek közül három modellnek – az írásmagyarázati téma szempontjából – lényegesebb alapvetéseit fogom bemutatni: a French-DeGroot, az Abelson és a Taylor modelleket.²⁸⁷ A French-DeGroot modell célja annak feltárása, hogy miként alakulnak ki a közösségekben, társadalmi rendszerekben a tagok véleményei és nézetei az információ terjedése révén. Alapja, hogy az emberek hajlamosak befolyásolni egymást, valamint a véleményük alakulása függ attól, hogy kikkel kommunikálnak vagy kikkel vannak kapcsolatban a hálózatban. A modellel vizsgálható, hogy milyen tényezők befolyásolják a vélemény kialakulását és a konszenzus elérését a hálózatban. A konszenzus olyan állapotot jelent, amikor a hálózatban lévő emberek véleményei ugyanahhoz a véleményhez közelítenek (konvergálnak). A French-DeGroot modell alkalmazásával a konszenzus konvergenciája és annak elérési folyamata, időben való beállása (stabilizálódása) vizsgálható.²⁸⁸ Ebben az esetben az elért közös

²⁸⁵ Ezen a ponton különösen is szeretném felhívni az olvasó figyelmét a „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” alfejezetben bemutatott stabilitásfogalom általános érvényére. A fogalom ugyanis – amint ott jeleztem – sokféle rendszer esetében alkalmazható, jelen kontextusban a társadalmi rendszerekre, hálózatokra nézve mutatom meg azt, hogy mit jelent a stabilitás megvalósulása. Mindazonáltal a stabilitás itt vázolt jellege nem tér el az értekezésem más részében megfogalmazott következtetésektől.

²⁸⁶ Proskurnikov–Tempo, 2017, 65–79.

²⁸⁷ A téma iránt mélyebben érdeklődő olvasók számára az előző lábjegyzetben szereplő irodalmi hivatkozáson túl az alábbi összefoglaló folyóiratcikket javaslom: Proskurnikov–Tempo, 2018, 166–190.

²⁸⁸ A modell működésének kiindulópontja a rendszerben lévő elemek (emberek) véleményének kezdeti állapota. Minden egyes résztvevő a hálózatban kezdetben rendelkezik saját véleménnyel vagy nézettel egy bizonyos kérdés, téma kapcsán. Ezek a vélemények lehetnek számszerű értékek, például -1-től +1-ig terjedő skálán, ahol a -1 azt jelenti, hogy a résztvevő teljesen ellentétes véleményt képvisel, +1 pedig azt, hogy egyetért a közös véleménnyel. A modell alapfeltevése szerint az emberek a hálózatban közvetlen kapcsolatokkal

vélemény tekinthető a stabil egyensúlyi állapotnak. Ennek elérésével a vélemények már nem változnak jelentősen, és a csoport véleményei gyakorlati szempontból rögzülnek tekinthetők.²⁸⁹ A másik röviden áttekintendő modell az úgynevezett Abelson modell.²⁹⁰ Ez a French-DeGroot modelltől annyiban tér el, hogy tartalmaz nemlineáris matematikai leírást, és általa vizsgálhatók azon helyzetek vagy feltételek, amelyek hozzájárulnak a közösségek szétválásához, különböző vélemények és attitűdök kialakulásához a csoporton belül. Abelson elismeri, hogy általában a konszenzus elérése mint feltétel „túl erős ahhoz, hogy valós legyen”, ezért megfogalmazott egy másik problémát, amit a társadalmi szétszakadás problémájának vagy az Abelson-féle sokféleségi puzzle-nek neveznek.²⁹¹ Az Abelson által

rendelkeznek más emberekkel, és ezeken a kapcsolatokon keresztül tudnak információt cserélni vagy tudják befolyásolni egymást. Ezen információáramlás által a rendszer tagjai folyamatosan frissítik saját véleményüket azáltal, hogy figyelembe veszik a közvetlen kapcsolataik véleményeit, ami jelenthet megerősödést az adott véleményben vagy változást egyaránt. Ez a folyamat matematikailag többféle formula mentén valósulhat meg, például súlyozott átlagolás képzésével. Továbbá, a modell azt feltételezi, hogy az emberek véleményei a hálózaton keresztül fokozatosan konvergálnak, vagyis közös vélemény vagy konszenzus alakul ki a csoportban. Ezt a konvergenciát a kapcsolati hálózat struktúrája és a vélemények terjedési mechanizmusai befolyásolják. Amint fentebb említettem, a konvergencia a French-DeGroot modellben azt az állapotot jelenti, amikor az emberek véleményei stabilizálódnak, és közös vélemény, konszenzus alakul ki a hálózatban. A konvergencia elérésének azonban feltételei vannak, amelyek a rendszert matematikailag leíró modell tulajdonságai alapján vizsgálhatók. Az egyik feltétel, hogy az emberek közötti kapcsolatoknak összefüggőnek kell lenniük a konvergencia eléréséhez. Ez azt jelenti, hogy minden embernek el kell érnie közvetlen vagy közvetett módon (valaki máson keresztül) mindenki mást a hálózatban. Ha vannak elszigetelt csoportok vagy részhálózatok, ahol az emberek nem érik el egymást, akkor a konszenzus eléréséhez szükség lehet hosszabb időre vagy az összekapcsolódás növelésére. Másrészt, a konvergenciához a véleményekről az emberek közötti hatékony kommunikáció szükséges. Ha az információmegosztás korlátozott vagy torzított, akkor a konvergencia lassabban következik be. A konvergencia egyébiránt időigényes folyamat lehet, és jellemzően többszöri véleményfrissítést igényel. Végül, a konvergencia további feltétele, hogy létezzen konszenzus, azaz stabil egyensúlyi állapot. Az emberek véleményeinek a végső célban olyan értékre kell konvergálniuk, amely elfogadható a többség számára vagy ami közel áll a közös véleményhez a csoportban. Ez a végső vélemény lehet pozitív vagy negatív érték a témával kapcsolatban, de állandósultnak kell lennie.

²⁸⁹ A modell két fontos fogalmát egymás mellé téve: a konszenzus az emberek közös véleményére vonatkozik, míg a stabilitás a vélemények időbeli változására vonatkozik. Az ideális helyzet a French-DeGroot modellben az, amikor a konszenzus és a stabilitás is elérhető, vagyis a csoport tagjai közösen elfogadják egy véleményt, így a rendszert alkotó tagok egyéni véleménye egyre kevésbé változik az idő múlásával. Azonban nem mindig garantált, hogy mindkét feltétel teljesül. A French-DeGroot modell ugyanis képes kezelni „makacs egyéneket” („stubborn agents”) a rendszerben, akik megnehezíthetik vagy elérhetetlenné tehetik a konszenzust, illetve a stabilitást – egyes hálózatkutatók munkák „zélóknak” is nevezik őket (lásd: Proskurnikov–Tempo, 2017, 71). A makacs egyének ellenállnak a véleményváltogatásnak, saját véleményükhöz való ragaszkodásuk akadályozhatja az információ terjedését és a közös vélemény kialakulását. Ezt a tulajdonságot a rendszerben matematikai formalizmusok írják le. Ha a makacs egyének aránya a csoportban jelentéktelen, és a többi tag nyitott a véleményváltogatásra, akkor a rendszer stabilitása könnyebben elérhető. A stabilitás elérését befolyásolja – a makacs egyének számán kívül – a hálózat topológiája és az egyének közötti kapcsolatok erőssége is. Ha a makacs egyéneknek nagyon erős kapcsolataik vannak és csak kevés kapcsolatuk van a nem makacs egyénekkel, akkor nehezebb lehet a stabilitást elérni.

²⁹⁰ Abelson, 1964, 142–160.

²⁹¹ Abelson, 1967, 1–49. Ezen probléma szerint meg kell határozni a társadalmi szétszakadás okait, vagyis a „makacs egyének” véleményei között fennálló tartós nézeteltérést. Ehhez matematikai modelleket kell találni a véleménykialakításról, amelyek képesek leképezni a valódi társadalmi csoportok összetett viselkedését, ugyanakkor kellően egyszerűen formalizáltak ahhoz, hogy matematikailag vizsgálhatók legyenek.

definiált társadalmi szétszakadási problémára reflektál a hozzá kapcsolódó Taylor modell.²⁹² Ez a modell figyelembe veszi a csatornák korlátozottságát és annak hatásait az információterjedésre. Képes kezelni olyan fogalmakat, mint az előítélet, amelyek a modellben az egyének saját kommunikációs csatornáiként jelennek meg. A modell vonatkozásában értelmezhető és matematikailag vizsgálható a stabilitás, valamint megmutatható, hogy a rendszer akkor és csak akkor aszimptotikusan stabil, ha bármely tagját legalább egy kommunikációs csatorna befolyásol közvetlenül vagy egy másik tag által.²⁹³

A közösségek, társadalmi rendszerek vonatkozásában tehát a stabilitási probléma úgy értelmezhető, mint az egyének véleményeinek különbözősége, illetve egyre nagyobb eltérése. A stabilizálás megvalósulása a különbözőség csökkenése és a közös vélemény, konszenzus felé történő tartása. A stabilitási probléma – az „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” című fejezet alapján – ekvivalens azzal, hogy a rendszer rendezetlensége, entrópiája növekszik. Ez a jelen kontextusban azt jelenti, hogy a közösséget alkotó tagok véleményei egyre jobban eltérnek egymástól, egyre többféle vélemény jelenik meg a közösségben mint rendszerben, azaz az ember-ember kapcsolatban. A stabilizálás így ebből kifolyóan azt jelenti, hogy az eltérő vélemények számát elkezdjük csökkenteni, ami által a rendszer entrópiája a minimum felé mozdul el. A minimális entrópia itt azt jelenti: minden tag ugyanazt a véleményt képviseli – a gyakorlatban ez azt jelentheti, hogy ha nem is egy, de néhány, egymáshoz közel álló vélemény alakul ki a közösségben. Az 1Kor 12-14. szakaszban ilyen mintázatokat fogok keresni, azaz a szöveg és a stabilitás fogalma közötti analógia a korinthusi gyülekezetben meglévő rendezetlenségen keresztül fogalmazható meg.²⁹⁴

Az elemzendő szakasz vonatkozásában először szeretnék rámutatni magára a problémára abból a szemszögből, hogy milyen formában jelenik meg az a jelenség a korinthusi gyülekezetben, ami illeszkedik az Abelson féle társadalmi szétszakadási problémához. Amint rámutattam, e mögött jellemben az instabilitás problémája áll, amely a vélemények egyre nagyobb eltérésében, azaz a rendezetlenség növekedésében valósul meg. A szöveggel szembeni kérdés úgy tehető fel: mennyiben igaz a korinthusi gyülekezetre, hogy

²⁹² Taylor, 1968, 121–139.

²⁹³ Proskurnikov–Tempo, 2017, 73–74.

²⁹⁴ Jóllehet, ismereteim szerint a stabilitás fogalmának jelen kontextusbeli értelmezésével nem tárgyalták a korinthusi gyülekezeti szakadások kérdését, a szociális identitás elméletét alkalmazta már például Theissen a korinthusi probléma megközelítésére: lásd a módszert összefoglaló cikket: Porter, 2021, 268–307.

a véleménykülönbségeik szétszakítják azt, illetve ezen véleménykülönbség nagy mértékűnek, a rendszernek rendezetlennek fogható-e fel?

A korinthusi gyülekezetben tapasztalható pártoskodás, ártalmas csoportképződés a korinthusi levelezés más részeiben is megjelenik, amint arra ezen alfejezet végén is fogok utalni.²⁹⁵ Ennek okaira többféle magyarázat létezik. Esetlegesen igaz lehet, hogy egyesek a keresztelést végző személyének tulajdonítottak különös jelentőséget, mint ahogyan a misztériumvallásokban a beavató személye volt meghatározó (vö. 1Kor 1,10kk).²⁹⁶ Martin megjegyzi, hogy a gyülekezeti szakadásnak oka lehetett az is, hogy a nyelveken szólók a közösségen belül magasabb státuszt élvezhettek, hiszen az ezoterikus beszéd jellemzően megbecsülésnek örvendett, és ez így lehetett ez az ókori Korinthusban is.²⁹⁷ Ascough amellet érvel, hogy a korai keresztyén csoportok utólagos értékelése számos nehézséget vet fel, és nem mentes a tudományos előítéletektől, mint amikor például zsinagógákhoz tartozó, templomokhoz kötődő vagy egyesület-szerű életben élő keresztyénekről beszélünk.²⁹⁸ Theissen szerint szociológiai tényezői vannak a szakadásnak, ami így a tehetősebb és a szegényebb gyülekezeti tagok közötti vagyoni különbségekből fakadnak.²⁹⁹ Továbbá kialakulhatott a gyülekezetben egy sajátos „korinthusi teológia”, amely látásmód a levél számos pontján tetten érhető, és a nyelveken szólás különös jelentőséggel bírhatott a számukra.³⁰⁰ Hasonlóan vélekedik Carson és Moo is, akik szerint a levélben tárgyalt kérdések jelentős része olyan gyülekezetről árulkodik, ahol igen eltérő vélemények voltak, valamint úgy tűnik, a korinthusiak folyamatosan hangsúlyozták: mi mindennel rendelkeztek,

²⁹⁵ Egyúttal hozzátenném, hogy sajnálatos módon nem csak a korinthusi levelezésben tapinthatók ki korai gyülekezetekben lévő feszültségek, hanem például a Kolossé levél is utal ilyen jelenségekre (Miller, 2019, 436–445).

²⁹⁶ Cserháti, 2008, 37.

²⁹⁷ Martin, 1991, 556–558. Hasonlóan vélekedik Carson–Moo is, akik szerint a korinthusiak kegyességről kialakult véleménye nem a Pál által fontosnak tartott etikán, hanem státuszokon alapult (2007, 441). Érdekességgént megjegyzem, hogy kifejezetten a nyelveken szólás vonatkozásában létezik agyi neurológiai kutatásokra épülő elmélet is, amely szerint a probléma mögött a prefrontális kéreg agyterületet különbözőképpen használó emberek csoportjai állnak. A prefrontális kéreg területei aktívak az akaratra épülő folyamatoknál, azonban deaktiválódnak a rezonáns élményeknél (pl. tánc, zene). A teljes értelmezéshez lásd: Czachesz, 2012, 71–90.

²⁹⁸ Ascough, 2015, 207–244.

²⁹⁹ Theissen, 1982, 160–167. Az elméletre számos reflexió született, egy legutóbbi példa: Pan Ho, 2019, 137–152. Érdemes egyúttal a szociológiai megközelítéshez kapcsolódóan megfontolni azt is, hogy valószínűleg a legszegényebbek és a leggazdagabbak hiányoznak a közösségből, azonban sejtünk olyan ellentmondásos személyeket a közösségben, mint gazdag nő (Fébé, Róm 16,1), rabszolgából lett hivatalnok (Erasztosz, Róm 16,23) és zsidó kereskedő (Akvila, 1Kor 16,19); lásd: Benyik, 2017, 40–41.

³⁰⁰ Schrage, 1991–2001, 1. kötet, 38.

milyen lelki ajándékokhoz jutottak hozzá, ami beteljesült eszkatológiai látásról árulkodik.³⁰¹ Meg kell jegyezni, hogy a korinthusi problémáról nem csak Pál apostol számol be, hanem nagyságrendileg ötven évvel később Római Kelemen is.³⁰²

A vizsgált 1Kor 12. szakaszban a gyülekezeten belüli szétválás a kegyelmi ajándékok kérdéséhez – és ehhez kapcsolódva a tagok gyülekezeten belüli helyzetéhez – kapcsolódik.³⁰³ Dautzenberg szerint a korinthusiak azért tartották nagyra a nyelveken szólást, mert ebben jut kifejezésre az Istennel való eszkatológikus közösség megelőlegezése a kegyelmi ajándék lelki, pneumatikus jellegének megélése által.³⁰⁴ Käsemann szerint Pál ezzel a szakasszal véget akar vetni annak a zavarnak, ami a korinthusiak körében előállt, hiszen a Lélek a Feltámadott ereje, a Lelket megkapó gyülekezetnek pedig ebben a világban olyan helynek kell lennie, ahol a menny jelenléte valósággá lesz.³⁰⁵ Mindkét megállapítással egyetértek azzal a kitételrel, hogy az 1Kor 13 krisztológiai és pneumatológiai értelmezése egy irányba mutat Käsemann magyarázatával, miszerint a gyülekezet a helye a menny megnyilvánulásának. Pál a maga érvelésében szembe állítja a korinthusiak széthúzását a Lélek, illetve Krisztus testének egységével. A kegyelmi ajándékok felsorolását Pál két helyen teszi meg, az 1Kor 12,8-10-ben és kicsit később, az 1Kor 12,28-30-ban. Feltűnő mindkét felsorolásban, hogy Pál a sor legvégére teszi a nyelveken szólást, illetve annak magyarázatát. A sorrend jól átgondolt, és tükrözi a kegyelmi ajándékok rangsorát, a legjelentősebbtől a kevésbé jelentősek felé haladva.³⁰⁶ Hasonló meggondolás érvényes a kegyelmi ajándékokat birtokló gyülekezeti tagok azonos értékűségének megvilágítására használt Krisztus-test képben is,³⁰⁷ ahol Pál a test előkelőbb tagjait szólaltatja meg

³⁰¹ Carson – Moo, 2007, 424–425. A szerzőpáros felveti azt a véleményt is, hogy a gyülekezet tagjai abban is megosztottak voltak, mennyire fordultak Pál apostol ellen (440–442).

³⁰² Az 1Kel, azaz Római Kelemen levele a korinthusiakhoz szövegéhez lásd: Vanyó, 1988, 102–145.

³⁰³ A gyülekezeti problémák és tagjainak helyzete kapcsán érdemes felvetni a kérdést, hogy egyáltalán ki számíthatott tekintélynek egy a korinthusihoz hasonló gyülekezetben. Erre egy lehetséges válasz, hogy a közösségben valószínűleg tekintélyt az szerezhettek meg, aki képes volt hiteles és elfogadható válaszokat megfogalmazni a kérdésekre, és nem feltétlenül az, aki a társadalomban vezető szerepet töltött be – az pedig egy további lehetséges vélemény, hogy az apostolok távollétében a próféták lehettek ilyen tekintélyes személyek (Kókai-Nagy, 2024, 69–70).

³⁰⁴ Balz–Schneider, 1980, 612.

³⁰⁵ Käsemann, 1964, 67–68.

³⁰⁶ Azt, hogy fontossági sorrend létezik a kegyelmi ajándékok vonatkozásában, Pál maga mondja ki a fejezet végén: *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μεῖζονα*, ahol a *μεῖζονα* közép fokú melléknév Pál értékítéletét tükrözi, miszerint létezik a kegyelmi ajándékok között „nagyobb”, „jelentősebb”, „fontosabb” (Cserhádi, 2008, 575–578).

³⁰⁷ Értelmezés kérdése, hogy Pál milyen irányba „húz” a kép megformálása kapcsán: a magukat magasabbrendűeknek tartókat akarja „lehűteni”, vagy esetleg azokat akarja felemelni, akik magukat túlságosan alázatosan alulértékelik. Conzelmann szerint bár az utóbbi szemléletet is volt kommentátor, aki magáévá tette

sorrendben hamarabb.³⁰⁸ Érdemes megjegyezni, hogy Pál itt a testrészek vonatkozásában él a megszemélyesítés költői képével,³⁰⁹ amelynek a soron következő 1Kor 13. fejezet során jelentős szerepe lesz a magyarázatom vonatkozásában. Pál továbbá másik formában is szemlélteti a mondanivalóját: az 1Kor 12,13-ban a Ἰουδαῖοι - Ἕλληνες valamint a δοῦλοι - ἐλεύθεροι ellentétpárok Lélek általi egységét (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες) hangsúlyozza. A szemléltetés visszautal az 1Kor 7,17-24 szakaszra, ahol a mostanihoz hasonlóan nyilvánvalóvá teszi Pál, hogy ezek a különbségek a korabeli társadalomban elválasztották a gyülekezeti tagokat. A Lélek általi egység sem eltörli ezeket, hanem a különbségek jelentőségét írja felül a tény, hogy egy testté kereszteltettek.³¹⁰ A Lélek által tehát a gyülekezetben a rendezetlenségnek (entrópiának) csökkennie kell, ami az ember-ember kapcsolat stabilizálódásához, véleménykonszenzushoz kell, hogy vezessen. Ez a véleménykonszenzus pedig a felismerés: „egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté kereszteltettünk” (1Kor 12,13).³¹¹

Pál ezt az üzenetét képpel szemlélteti, amelyet az 1Kor 12,12-31 szakaszban fejt ki.³¹² A test (σῶμα) képe négy lépéses érvelésből áll: először Pál a sok tag testben való egységét vezeti be (12-14. v.), másodszor a sokféle tag egymással való kapcsolatára mutat rá, miszerint azok hogyan szolgálják az egy emberi testet (15-26. v.), harmadszor a 27. versben az elmondottakat – többesszám második személybe fordítva – alkalmazza Krisztus testére (σῶμα Χριστοῦ) és a gyülekezet tagjaira, negyedszer pedig elmagyarázza a kegyelmi ajándékok Krisztus testben egymáshoz való viszonyát.³¹³ Magának a képnek az eredetére nézve többféle magyarázat is létezik, amelyiket Fitzmyer négy csoportban összegez.³¹⁴ A

(példaként hozza Johannes Weiss 1910-es kommentárját), a későbbi kutatásokra épülő magyarázatok azonban mégis abba az irányba mutatnak, hogy Pál inkább a magukat erősnek érző korinthusiakhoz szólóan fogalmazza meg álláspontját: a test egészétől nem lehet elhatárolódni, azaz a fő kritizált szemlélet a rajongó individualizmus (Conzelmann, 1975, 212). Érdemes megjegyezni, hogy ha igaznak fogadjuk el azt a nézetet, hogy Pál a magasabbrendűséggel szemben szólal meg, akkor a textus üzenete közel áll a Fil 2,5–8-hoz, ahol az alázat paradigmaként jelenik meg (Bácskai, 2009, 1–10).

³⁰⁸ Cserháti, 2008, 571.

³⁰⁹ Fitzmyer, 2008, 479.

³¹⁰ Fee, 2014, 672. Bizonyos értelemben talán még a rokonság sem lenne túlzás (Pataki, 2014, 290).

³¹¹ A Krisztus-test egy meglévő adottság, a hívő a keresztség által integrálódik be abba – a keresztség az abba való felvétel egy történeti aktusa és az egység kifejeződése, amint azt megfogalmazza Vladár (2006, 19).

³¹² A kép alkalmazása nem egyedülálló a páli korpuszban. Az 1Kor 11,3-ban már írt úgy Krisztusról mint fejről, valamint a Kolossé levélben és az Efezusi levélben a Krisztus test képe szintén megjelenik. A Kolossé levél kozmikus Krisztus test fogalmára az 1Kor 15 eszkatológiai elemzéséhez kapcsolódóan a jelen fejezet végén fogok kitérni.

³¹³ Fitzmyer, 2008, 474.

³¹⁴ Fitzmyer, 2008, 475–476. Ezek közül kettő kerül kiemelésre, de az egyik további magyarázat a gnosztikusok felé mutat, a másik pedig az Ószövetség irányába, lásd az idézett helyen.

Korinthus városához közvetlenül kapcsolódó magyarázat szerint Pál a város északi falánál feltárt templomban lévő, fogadalmi felajánlásokból álló terrakotta képét fejlesztette tovább.³¹⁵ Egy további magyarázat szerint Pál meglévő képre épített, ugyanis a görög filozófiában és további irodalmi művekben a kép már ismert volt.³¹⁶ Ez utóbbi magyarázat tűnik a legvalószínűbbnek, és én magam is ezt fogadom el a továbbiakban.³¹⁷ Ebben az esetben a test kép alkalmazásának háttere az, hogy Pál átveszi a görög filozófiai terminológiát és a σῶμα fogalomnak a σῶμα Χριστοῦ formában ad értelmet. Pál ezzel alkalmazkodik olvasóinak nyelvi környezetéhez, hogy azt üzenethordozóként felhasználva a gyülekezet egységének szükségét mint üzenetet adja tovább.³¹⁸ A σῶμα Χριστοῦ kép mögött lévő filozófiai terminológia tudatos alkalmazásának további nyomai jelennek meg az egyes versek szóhasználatában. A 12. vers „egy”-„sok” (ἓν ἐστὶν - πολλὰ ἔχει) fordulatai jól ismertek a görög filozófiában.³¹⁹ A 17. vers érvelése, miszerint minden testrésznek megvan a maga feladata, és ezért nem nézheti azt le valamely másik testrész, megjelenik Platón Menón című munkájában.³²⁰ A 20. vers bevezetése, a vῦν δέ a test képének a „sok”-„egy” ellentétpárra épülő végkövetkeztetését vezeti be.³²¹ A tömör πολλὰ μέλη, ἓν δὲ σῶμα megfogalmazás arra utal, hogy Pál egy bevett fordulatot (közmondást, idiómát) idéz, ami szintén a görög filozófia „egy”-„sok” problémakörére utal vissza.³²² Pál érvelése az első konklúzió kimondása után folytatódik a δέ fordulattal a 21. versben, ami a 20. vers tételére épülő további következtetés, és a tagok mindegyikének szükségességére mutat rá. Nagyon hasonló érvelést használ hozzávetőlegesen 50 évvel később Római Kelemen, amikor a korinthusi gyülekezethez írt 1Kel 37,5 levélrészletben ezt írja: „Szolgáljon most példának a

³¹⁵ Murphy-O'Connor, 2002, 190–191; Hill, 1980, 437–439.

³¹⁶ Arisztotelésznél az állam és a társadalom egy politikai test, de Cicero műveiben és Menenius Agrippa egy meséjében szintén a test alkotja az üzenethordozó képet. Az ókori művek hivatkozásaihoz lásd: Fitzmyer, 2008, 475–476.

³¹⁷ Lásd Mitchell, 1991, 268–290; Wedderburn, 1971, 74–96. Hozzá kell azonban tenni, hogy a test képét a párhuzamos művekben jellemzően éppen a Pál által alkalmazott irány fordítottjaként, felülről-lefelé alkalmazták, azaz az egyéni különbségek elfeledésére és a hatalom nézeteinek érvényre juttatása érdekében (Dunn, 2003, 60).

³¹⁸ A gyülekezeti stabilitási probléma felvázolása után, a megoldás bemutatása során ezen páli szándék és terminológiai alkalmazás nyomaira még rá fogok mutatni az 1Kor 13 vonatkozásában. Érdemes továbbá megfontolni azt is, hogy nem feltétlenül szükséges választani a nyelvi környezethez való alkalmazkodás vagy a terrakotta kép felhasználása között. Az Első korinthusi levél képe mögött ott lehet mind a kettő is egyszerre, így a nyelvi és a vallási-művészeti környezet egyaránt tekinthető háttérnek. A továbbiakban azonban a nyelvi környezethez való alkalmazkodást fogom elsősorban feltételezni.

³¹⁹ Sprague, 1967, 211–213.

³²⁰ Lásd az idézett mű 73d-74a részeit, Szókratész és Menón párbeszédét.

³²¹ Fee, 2014, 677. A vῦν itt egy körülíró kifejezés, ami miatt többféleképpen fordítható. A korábbi 18. versben lévő hasonló szerepű vuví kifejezéshez képest azonban kevésbé erőteljes (Brookins, 2016, 77).

³²² Fitzmyer, 2008, 480; Garland, 2007, 594.

saját testünk! A fej mit sem ér a lábak nélkül, de ugyanígy a lábak sem a fej nélkül: testünknek még a legkisebb részeire is szükségünk van, mert ezeknek mindegyike az egész test javára van, de mindannyian összetartanak, egynek vetik alá magukat, hogy az egész test boldoguljon.”³²³ Bár Kelemen meglátásom szerint közvetlenül utal a vizsgált korinthusi szakaszra, mégis fontosnak tartom, hogy az 1Kor levélnek olyan részét emeli ki, amelynek vannak görög filozófiai-irodalmi párhuzamai – azaz Kelemen Pállal együtt olyan fogalmi körből meríthetett, amely ismert volt a gyülekezet számára. Az érvelésük hatásossága szempontjából ez az ismertségi tényező különösen fontos lehetett, hogy az üzenetük célba érhessen. A 21. vers üzenete a kegyelmi ajándékokra vonatkoztatva nézve az, hogy az egyes ajándék típusok, illetve lelki megtapasztalások nem alkalmasak az egyes gyülekezeti tagok értékelésére.³²⁴ Ennek az az oka, hogy minden tagra szükség van, és egyetlen kegyelmi ajándék sem adja ki önállóan a teljességet. Pál a test minden részének szükségessége mellett a 21-24. versekben abban az irányban érvel, hogy a test leggyengébbnek tűnő tagjai a legfontosabbak, és a kisebb becsben állókat nagyobb tisztelettel vesszük körül.³²⁵ Ez a gondolat összekapcsolódik a 24. versben azzal, hogy ez a test ebben a formában szerkesztettség (ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα)³²⁶ eredménye, amit Isten alkotott ilyenné. Istennek a testhez való viszonya a korábbi 18. versben is előfordult,³²⁷ amit szerint „Isten rendezte el a tagokat a testben”, ahol Pál a τίθημι – „elhelyezni” – igeet használja. Eszerint van egy kettősség, amelyet Pál megjelenít a test képe által: egyfelől a test minden tagja egyaránt fontos, másfelől pedig azok megbecsültségük szerint különbözőek. Az egységesség és a különbözőség feszültségét véleményem szerint Pál egy kiegyenlítő mechanizmussal oldja fel: a kisebb becsben állók nagyobb tisztelettel való körülvételével. Ezen mechanizmus által a meglévő különbözőségben a fontosság vonatkozásában mégis egyenértékűség alakul ki. Pál nem írja azt, hogy a különbözőség eltűnik, hanem a különbözőség relativizálódik, és az igazi lényeg: a fontosság vonatkozásában mégis az egység dominál. A stabilitás

³²³ „λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν: ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς: τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὐχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι: ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα” (Vanyó, 1988, 128). A κεφαλὴ és a χεῖρ kettőse megjelenik az 1Kor 12,21-ben is.

³²⁴ Thiselton, 2000, 1005.

³²⁵ Cserhádi, 2008, 571. Ezt a gondolatot megerősíti, hogy Pál az 1Kor 10,24-ben is hasonló irányt mutat fel („Ne keresse senki a maga javát, hanem a másét”); lásd: Ciampa – Rosner, 2010, 606.

³²⁶ Az ige szó szerinti jelentése: harmonikus egységben való hatásgyakorlás (Garland, 2007, 546).

³²⁷ Egy kiegészítő megjegyzés: fontos, hogy a 18. verset a νυνὶ δὲ fordulat vezeti be. Garland szerint ez egy irreális feltételezés után egy reális helyzetet vezet be (2007, 595). Ez azt erősíti, hogy Pál retorikája abba az irányba mutat, hogy Isten elrendező munkája a helyén való helyzet, szemben a korinthusi gyülekezet irreális működésmódjával.

problémájának szempontjából ez azt jelenti, hogy a test rendezetlen rendszer: nem minden tag rendelkezik ugyanolyan megbecsültséggel. Azonban ez a rendezetlenség rendezettségé válik a fontosság tekintetében: minden tag ugyanannyira fontos. A kettő közötti átmenet azonban azzal az alapvetéssel valósul meg, hogy Isten szerkesztő és rendező munkája áll a különbözőség mögött, valamint a tisztességgel való körülvétel (τιμὴν περισσοτέρων περιτίθεμεν) és a megbecsülés (εὐσχημοσύνην περισσοτέρων ἔχει) megvalósul. Ez a logikai rend előkészíti a test képének végkövetkeztetését, amelyet Pál a 12. vers alapállítását érveléssel megerősítve, a 27. versben mond ki: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, azaz mindennek Krisztus testében, a korinthusi gyülekezetben, azok tagjai között kell megvalósulnia.³²⁸ A stabilitási probléma vonatkozásában ez azzal gazdagítja a textus üzenetét, hogy Krisztus testében a rendezetlenséget kiegyenlítő mechanizmusok működnek, és Isten szerkesztő, elrendező munkájának eredménye ennek megvalósulása. A stabilizálás ennél fogva nem természetes folyamat, hanem a Krisztus-testben való lét következménye, magyarázatom szerint: Krisztus munkája által megy végbe a tagok között. A folytatólagos szakasz is ezt a felülről való munkát hangsúlyozza: ἔθετο ὁ θεός – a 18. versben elrendezésként fordított τίθημι ige aoristosi alakja jelenik itt meg úgy, hogy Isten tett apostolokká, prófétákká, tanítókká némelyeket az egyházban. Meglátásom szerint ezért az instabilitási probléma, amely a közösségen belüli széthúzásban lett szemmel látható, nem önmagából a különbözőségből fakad, hanem az általam kiegyenlítő mechanizmusnak nevezett folyamatok elmaradásából. Az instabilitási problémát jelen kontextusban Pál azonban nem vezeti ki a morál vagy az exhortáció, a buzdítás szintjére. Nem fogalmaz meg felszólítást – pedig kézenfekvő lenne: becsüljétek meg egymást, adjátok meg egymásnak az illő tisztességet; vagy másik oldalról: ne becsüljétek alá magatokat – hanem krisztológiai szinten hagyja meg a probléma létét. Ennek okát a következő, megoldásra vonatkozó alfejezetben mutatom meg – megelőlegezve, azt röviden összefoglalva: etikai helyett krisztológiai megoldást fog adni a problémára. Ezt az értelmezést erősíti véleményem szerint a 26. vers, amelyben Pál a πάσχω igét használva a szenvedésről ír.³²⁹ A megfogalmazásban

³²⁸ Fitzmyer, 2008, 481.

³²⁹ Mortell szerint az 1Kor 12,26 a szakasz csúcspontja. Magyarázatában összekapcsolja ezt a szakaszt a megelőző 1Kor 11,17-34-gyel, amelyben az úrvacsora vonatkozásában jelenik meg a σῶμα kifejezés (2020, 268). Ez meglátásom szerint tovább erősíti azt, hogy itt a test krisztológiai értelmű elsősorban, és csak legfeljebb másodsorban ekkleziológiai. Továbbá, az 1Kor 11,27-34-ben megjelennek az intelmek, megjelenik a konkrét gyülekezeti összejövetelre való következtetések levonása, az 1Kor 12 kapcsán azonban ez hiányzik (majd az 1Kor 14-ben erre is kitér Pál), azaz az 1Kor 12,12-27 az 1Kor 11,23-26 szakasszal áll inkább párhuzamban, amely elsősorban Jézus Krisztusról mint személyről szól és az Ő testéről.

azonban nincs szenvedélyesség, hanem csak a kölcsönös szenvedésben és örömben való osztozás törvényszerűségének közlése. Ezt az értelmezésemet erősíti, hogy több kommentár felhívja a figyelmet a Róm 12,15-tel való párhuzamra („Örüljete az örülőkkel, sírjátok a sírókkal”). Ezt én kiegészítem azzal, hogy az 1Kor 12,26 praesens imperfectum igei alakjaival szemben a Róm 12,25 felszólító értelmű infinitivus igealakokat tartalmaz participiummal párosítva.³³⁰ Azaz, ahogyan Pál máshol megteszi, itt is felszólíthatta volna olvasóit a kölcsönösség megélésére, azonban ezt – ezen a ponton legalábbis – nem tette meg. Magyarázatom szerint tehát a test képének üzenete elsősorban nem ekkleziológiai, hanem krisztológiai: hangsúlyosabb benne a Krisztusban lét, mint a Krisztus egyházában való lét milyensége. Értekezésem fogalmaival élve: Pál az ember-ember kapcsolat instabilitására közvetett megoldást mutat: az Isten-ember kapcsolat stabilizálódása vonja magával az ember-ember kapcsolat stabilizálódását.

Folytatólagosan a 12. fejezet további részében Pál rátér újra a kegyelmi ajándékok kérdésére. A 28. versben érdemes a sorrendet megfigyelni, amelyet Pál számozással is ellát: ἀπόστολος, προφήτης, διδάσκαλος. Ez utalhat történetiségre is (időben először az apostolok kaptak megbízatást, valamint próféták és tanítók nélkül nem lennének gyülekezetek),³³¹ de sokkal inkább hangsúlyos benne a fontosság, ahol az elsőként felsorolt a leghangsúlyosabb.³³² Mindezek felett azonban különösen is hangsúlyos ezen szolgálatok vonatkozásában Isten elrendező munkája, amint fentebb utaltam rá. Visszatérve ezek után a fejezet korábbi részében lévő hasonló listák kérdésére, az 1Kor 12,11 versben Pál összegzi a különböző kegyelmi ajándékok felsorolását, és ennek az összegzésnek a lényegét az érzelmi hangsúllyal kísért (emfatikus) πάντα δὲ ταῦτα fordulat fejezi ki, miszerint mindezeket a kegyelmi ajándékokat egy és ugyanaz a Lélek adta.³³³ Éppen ezért ezek nem a közösségben lévő egyének önálló teljesítményei, hanem isteni forrásból származó ajándékok.³³⁴ Az 1Kor 12,7 vers πρὸς τὸ συμφέρον fordulata is erre utal: a Lélek megnyilvánulásainak változatossága a tagok életében a gyülekezet egészének javát kell szolgálja.³³⁵ Ez azt jelenti, hogy az egység egyedül az ajándékozó Istenre, jelen kontextusban

³³⁰ A vers egy stiláris váltás a megelőző részekhez képest, ahol viszont az imperfectum alak dominál az igék vonatkozásában. Ettől függetlenül a Róm 12,15 vers is az intelmek sorába tartozik (Jewett, 2006, 842).

³³¹ Schnabel, 2018, 742.

³³² Fitzmyer, 2008, 482.

³³³ A kifejezés különösen is hangsúlyozza a mindent magában foglaltságot azzal, hogy a mondat elején áll, egyébiránt hasonló a 6. versben lévő τὰ πάντα fordulathoz (Ciampa – Rosner, 2010, 588).

³³⁴ Fitzmyer, 2008, 471.

³³⁵ Fitzmyer, 2008, 463.

kiemelten is a Lélekre nézve áll fenn. Az egységnek ugyanez a gondolata jelenik meg a levél legelején, ahol Pál az 1Kor 1,13a-ban felteszi a költői stílusú kérdést a tanítók személye körül kialakult pártoskodás kapcsán:³³⁶ „Hát részekre szakítható-e Krisztus?”³³⁷ Az entrópia irányításelméleti fogalmával ez a gondolat analógiában áll: a Lélek az, aki minden ajándék forrása, Őbenne az ajándékok összessége megvan. A tagok önmagukban ehhez képest ezen ajándékok összességének valamely részhalmazával rendelkeznek legfeljebb, az összességgel pedig legjobb esetben is a gyülekezet egésze.³³⁸ Amennyiben tehát a gyülekezet tagjainak egy-egy részhalmazát vesszük, azaz – bármilyen szempont szerint is – csoportokra osztjuk a gyülekezetet, az a rendezetlenség (entrópia) növekedését jelenti. Az egyre több részre bontás pedig az elaprózódást, azaz az entrópia további növekedését jelenti, amely az instabilitás, a szétszakadás állapota. Pál ez ellen emeli fel a szavát: a gyülekezet rendjének helyreállása akkor valósul meg, ha arra az egységre tekintenek, amely a forrásban, a Lélekben van meg: őbenne van egyedül tökéletes rendezettség, és a gyülekezet rendezettsége, egysége is általa valósulhat meg.

A vizsgált textusok megítélésem szerint elég alapot szolgáltatnak arra, hogy az alfejezet elején feltett kérdésre igennel feleljünk: a korinthusi gyülekezetben jelentős véleménykülönbségek voltak, és a gyülekezet mint társadalmi rendszer az abelsoni értelemben vett szétszakadás problémájával küzdött a véleménykülönbségek miatt. Ez volt tehát az a stabilitási probléma, amellyel Pálnak szembe kellett néznie, és amelyre nézve stabilizáló megoldással kellett szolgálnia, hogy a gyülekezet további széttöredezését megakadályozza. A továbbiakban a folytatólagos fejezetek elemzésén keresztül arra fogok rávilágítani, hogyan tette ezt Pál apostol és miként állnak ezek a szakaszok analógiában instabil rendszerek stabilizálási feladatával.

³³⁶ Nagyon hasonló formában tesz fel kérdéseket a tárgyalt szakaszban is. Az 1Kor 12,29-30-ban Pál halmozza azokat a kérdéseket, amelyekre a görög nyelvtani szabályok okán csak nemleges felelet adható (Cserhádi, 2008, 578).

³³⁷ A magyarázók egy része itt arra gondol, hogy a versben lévő névelő – ó χριστός – miatt itt Pál a gyülekezetre gondol mint Krisztus testére, lásd: Barrett, 1968, 48; Schrage, 1991–2001, 1. kötet, 152; Conzelmann, 1969, 49.

³³⁸ Véleményem szerint nem lenne indokolt a szöveg alapján azt mondani, hogy minden tag csak pontosan egy lelki ajándékot birtokol. Pál hangsúlya inkább azon van, hogy önmagában senki sem birtokolja mindet, illetve nem mindenki ugyanazokat birtokolja, valamint egyik sem értékesebb, mint a másik. A textus azonban nem jelenti ki azt, hogy egy tagnak nem lehet több ajándéka (Cserhádi, 2008, 578).

4.1.2. A gyülekezeti probléma megoldásának útja az 1Korinthus 13. fejezetben

A felvázolt gyülekezeti problémára, amelyet az ember-ember kapcsolat stabilizálási problémájaként értelmeztem a rendezetlenség fogalmán keresztül, Pál a megoldást is a levél olvasói elé tárja. A megoldást a stabilitás oldaláról értelmezem, a vonatkozó analógia bemutatásán keresztül.

Az 1Kor 12-ben bemutatott gyülekezeti probléma, amely a rendezetlenség növekedésén keresztül, illetve a gyülekezeti csoportosulások közötti növekvő távolságként, azaz a rendszer instabil jellemzőjeként fogalmazható meg, magában hordozza a lehetséges megoldást is. Mindezen folyamatokkal szemben olyan hatásra van szükség, amely a rendezetlenséget csökkenti, illetve az ember-ember kapcsolat stabilitását helyreállítja. A módszertani bevezető részben megmutattam, hogy a rendszer stabilizálása, valamint rendezetlenségének csökkentése összekapcsolódik, azaz: ha a rendszer a rendezettség irányában mozdul el, akkor egyúttal a stabilitás irányában is elindul.³³⁹ A két fogalmat összekapcsoló, korábban bemutatott tétel szerint az a hatás, amely a rendszer rendezetlenségét minimalizálja, valamint egyúttal stabilizálja a rendszert: optimális hatás. A hatás optimális volta azt jelenti, hogy az adott feltételek mellett nem létezik más olyan hatás, amellyel kisebb rendezetlenséget lehetne elérni. Az optimum megvalósulása a rendezetlenség csökkentése és a stabilizálás szempontjából a legjobb, ami elérhető. A korinthusi gyülekezet mint társadalmi rendszer vonatkozásában a rendezetlenséggel szembeni megoldás a legjobb hatást igényli – Pál szavával élve: a legkiválóbbat.

Az irányításelméleti megoldási stratégia rövid áttekintése után az Első korinthusi levéllel kapcsolatban azt a kérdést kell feltennünk: miben áll az a hatás, amely a rendezetlenséget minimalizálni képes? Pál az 1Kor 12. szakaszt a 31. versben olyan mondattal zárja, amely egyben a következő, 13. fejezet nyitánya is,³⁴⁰ és egyben utat is nyit az optimális megoldásra: Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.³⁴¹ A ὑπερβολή jelen kontextusban erős kifejezés, értelme a „rendkívüli”, illetve az „extrém” fogalmaival is

³³⁹ Lásd „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” alfejezetet.

³⁴⁰ Gardner szerint az egész 31. verset érdemes a 13. fejezet bevezetéseként tekinteni, nem csak annak a második felét. Emellett hozzáteszi, hogy a 31. versben lévő ζηλοῦτε nem csak felszólító módban értelmezhető, hanem kijelentő módban is. Ebben az esetben azonban a vers ironikus stílust hordoz, és a vers parafrázálva a következő: „Nagyobb kegyelmi ajándékokra vágytok. Rendben, megmutatom nektek...” (Gardner, 2018, 551–552). Kifejezetten független, de két szakasz közötti átvezető versként értékeli Thiselton (2000, 1024).

³⁴¹ 1Kor 12,31b: „Ezen felül megmutatom nektek a legkiválóbb utat.”

viSSzaadható.³⁴² A Pál által használt ὑπερβολή szó jól kifejezi azt a tartalmat, amely a stabilitási probléma megoldásaként felfogható optimális hatás, azaz amelyet felülmúló hatás nem létezik. Ez a „legkiválóbb” út a 13. fejezet kulcsszavához vezet, amely hatást nem lehet felülmúlni: ez az ἀγάπη. Jóllehet, az 1Kor 13 vonatkozásában az ἀγάπη bevett magyar fordítása a „szeretet”, mindazonáltal a továbbiakban megtartom a görög szó latinbetűs (agapé, illetve Agapé) formáját, amelynek oka, hogy a szót nem a szeretet köznapi értelméből, hanem a stabilitás fogalmának analógiájából kiindulva szeretném értelmezni.

Az agapé kifejezés vonatkozásában érdemes megnézni annak Ó- és Újszövetségen kívüli megjelenéseit.³⁴³ Az ἀγαπάω ige előfordulása Homérosz írásaitól fogva gyakori, jelentése általában közömbös értelmű vagy az istenség előtti kedvességet fejezi ki. Azonban az ἀγάπη főnév használatára nézve egyetlen előfordulás ismert, ami a P.Oxy 1380-as számú papiruszon található.³⁴⁴ A papirusznak magának a leírása a Kr.u. 2. századra tehető, azonban a rajta szereplő tartalom, az Ízisz istennőhöz való könyörgés régebbi is lehet.³⁴⁵ Ez az ókori előfordulás különösen is fontos a témám szempontjából, ez a szöveg ugyanis Ízisz istennőt Agapéként személyesít meg.³⁴⁶ Ez azért is figyelemre méltó, mert az Ízisz-kultusz jelentős volt Korinthusban, feltehetően Pál korában is, amelyre több bizonyíték is utal.³⁴⁷ Ismert, hogy Kr.e. 146 előtt Íziszt tisztelték Korinthusban. Szintén ismert, hogy Kr.u. 100-ban is élt az Ízisz-kultusz Korinthusban, Kr.u. 167-ből pedig írásos emlék rögzíti, hogy két Ízisz templom is állt a városban. Bár a városban Kr.u. 77-ben földrengés volt, elég valószínűnek tűnik, hogy legalább az egyik templom már állt ezt megelőzően – ami a később fellendült

³⁴² Gardner, 2018, 554; Garland, 2007, 603–604. A καθ’ ὑπερβολήν kifejezés egyébiránt ötször fordul elő az Újszövetségben, mindegyik esetben Pálnál (Thiselton, 2000, 1026).

³⁴³ Az ige és a főnév előfordulására nézve egyaránt lásd: Brown, 1976, 2. kötet, 538–539.

³⁴⁴ A nevezett papirusz szövege megtalálható itt: Grenfell – Hunt, 1915, 190–220, a teljesebb szöveggörnyezet az 5. oszlop 109. verse: ἐν Ἰταλίᾳ ἀγάπην θεῶν.

³⁴⁵ A papirusz publikálása és szövegének értelmezése körül vita alakult ki, különösen is az ἀγάπη szó vonatkozásában. West kritika alá vette Witt szövegértelmezését (1967, 142–143), például azt is, hogy Witt szerint a szöveg régebbi is lehet. A kritikára adott válasz: Witt, 1968, 209–211, amelyben Witt megjegyzi, hogy Ízisz istennő karaktere a legkorábbi említésétől kezdve állandó: az isteni szeretet. Egy – viszontválaszként is értelmezhető – további kritika: West, 1969, 228–230. A papirusz és a szó értékeléséhez lásd továbbá: Strecker, 1996, 144–146.

³⁴⁶ Sibilio, 2005, 52.

³⁴⁷ Az Ízisz-kultusz gyökerei az ókori Egyiptomra nyúlnak vissza, a hellén világban pedig Nagy Sándor egyiptomi hódításainak idejétől kezdve lett egyre népszerűbb ez a vallásosság. Ízisz mitológiai alakja kezdettől összefonódott a feleség és az anya szerepkörével, ami megkönnyítette a más kulturális közegben való asszimilációt. Összekapcsolódott Héra személyével, Korinthusban pedig Íziszt és Aphroditét együtt Pelagiának nevezték. A téma részletes bemutatásához – ahonnan az előbbi rövid áttekintést, illetve a fenti korinthusi történeti elemeket is átvettem – lásd: Sibilio, 2005, 47–59, illetve Smith, 1977, 201–231, valamint Redford, 2001, 188–190.

kultusz alapja volt. Továbbá, mivel a város összekötőként szolgált Róma és az egyiptomi Alexandria között, valamint mindkét helyen elterjedt volt Pál korában Ízisz kultusza, szintén valószínűsíthető, hogy Korinthusban is jelen volt Ízisz kultusza.³⁴⁸

Az agapé szó megszemélyesítésként, azaz Agapéként való megjelenése a közel egykorú szövegben az 1Kor 13 értelmezése szempontjából lényeges. Ez legalább három kérdést vet fel a most tárgyalt téma szempontjából. Egyrészt az 1Kor 13-ban szereplő *ἀγάπη* – legalább egyes versek esetében – szintén értelmezhető-e Agapéként, megszemélyesítésként? Ha igen, akkor másrészt ki áll az 1Kor 13 Agapé szava mögött? Harmadrészt pedig: 1Kor 13 esetében felvethető-e az Agapé megszemélyesített kifejezés úgy, mint ami tudatos utalás a városban feltételezhetően gyakorolt Ízisz-kultuszra?

A felvetett kérdések megválaszolásához vezető első lépés a megszemélyesítés kérdésének vizsgálata. A már említett P.Oxy 1380 fényében az *ἀγάπη* Agapé személynévként való alkalmazásának van Újszövetségen kívüli párhuzama, és a mitikus hatásokat vizsgáló Sibilio szerint az 1Kor 13 fogalma is értelmezhető ilyen formában.³⁴⁹ Hasonló álláspontot képvisel Hau és Sigountos, akiknek magyarázata szerint az 1Kor 13,4-7 versek az Agapé olyan formájú magasztalása, ahol Pál a megszemélyesített Agapé dicséretre méltó tetteit sorolja fel.³⁵⁰ Az említett versekben az Agapé emberi jellemvonásokkal ruháztatik fel, ami a megszemélyesítés olvasatát tovább erősíti.³⁵¹ Vella szintén vizsgálta a megszemélyesítés kérdéskörét, és meglátása szerint az apostol megszemélyesíti Agapét, és a korinthusiak elé személyként állítja.³⁵² Pál ennek mentén felsorolja az Agapé kegyes jellemvonásait,³⁵³ de ezt nem logikai rendben teszi, hanem úgy, ahogyan azok megnyilvánulnak az apostolban, szemben azzal a jellembeli torzulással, ami a korinthusiakban valósul meg.³⁵⁴ Bár a 4-7. versek valóban emberi jellemvonásokat

³⁴⁸ Hegedus, 1998, 161–178.

³⁴⁹ Sibilio, 2005, 52.

³⁵⁰ Hau, 2011, 5; Sigountos, 1994, 247.

³⁵¹ Smit, 1991, 206.

³⁵² Vella, 1966, 29.

³⁵³ Felvethető gondolat lenne Agapé jellemvonásait párhuzamba állítani a történeti Jézus jellemvonásaival, azaz amelyek az evangéliumokban megtalálhatók. Egy ilyen kísérlet egységbe hozná azt, hogy a testet öltött Jézus Krisztus és a mennyben lévő, Lelke által jelen lévő Jézus Krisztus ugyanaz a személy, amint azt a Kalkedoni hitvallás a két természetéről megfogalmazza. Figyelembe véve azonban, hogy az evangéliumok mindegyikének keletkezését jellemzően az 1Kor keletkezése utánra szokás datálni, egy ilyen kísérlet inkább az evangéliumok magyarázata során lenne módszertanilag helyes, nem pedig jelen textus vonatkozásában. Ettől függetlenül egyébiránt igaz, hogy ezek a jellemvonások Istenre igazak és más páli levelekben is megjelennek, lásd a felsorolásukhoz: Garland, 2007, 617.

³⁵⁴ Martin, 1950, 102.

tükröznek, fontos megjegyezni, hogy ezek mögött cselekvések húzódnak meg: azaz Agapé cselekvő, nem pedig elvont teológiai konstrukció Pál számára.³⁵⁵ A lista nem önkényes, a kifejezések valamilyen formában a korinthusi gyülekezet jelenbeli állapotára nézve tükröt állítanak.³⁵⁶

A fentebbi vizsgálat alapján azzal a hipotézissel dolgozom tovább, hogy az ἀγάπη az 1Kor 13 kontextusában értelmezhető Agapéként, azaz személy áll mögötte.³⁵⁷ Ennek fényében a második kérdés az, hogy ki ez a személy? Amennyiben elfogadjuk az 1Kor 13 és a P.Oxy 1380 közötti kapcsolatot, értelemszerűnek tűnik, hogy istenséget érdemes keresni az Agapé mögött. Ez az agapé kifejezés további újszövetségi elfordulásait is figyelembe véve Jézus Krisztusra utal, aki maga Agapé.³⁵⁸ Ez azonban a szöveg megértése szempontjából kulcsfontosságú. Tárgyaltanná válik a kérdésfelvetés, hogy kinek az agapéjáról ír Pál: Istenéről, Krisztusáról vagy az emberekéről – ugyanis nem valaki agapéja, hanem Agapé van a középpontban.³⁵⁹ Ha így az agapét Agapéként, Jézus Krisztusként értjük, az 1Kor 13 a továbbiakban nem értelmezhető úgy, mint moralizálás vagy olyan érzület, amelyet felvéve a gyülekezet tagjai közel kerülnek egymáshoz. Nem tekinthetünk rá karizmaként,³⁶⁰ vagy az Istennel való eszkatológikus időkhöz méltó viszonyként.³⁶¹ Bár Cserháti megfogalmazása nagyon találó az Agapé ezen kontextusban betöltött fő funkciójára,³⁶² de jelen megszemélyesítést is figyelembe vevő szempont szerint mégsem teljes: Agapé valóban összeköt embereket, viszont nem kötőanyag, hanem összekötő személy: Jézus Krisztus, akinek kereszthalála és feltámadása a gyülekezet tagjainak részéről a közös hit tárgya. Ezt az összekötő funkciót emeli ki Brown is, amely szerint az agapé erő,

³⁵⁵ Gardner, 2018, 569.

³⁵⁶ Példa erre az οὐ ζηλοῖ kifejezés („nem irigykedik”), amely ζηλώω kifejezéssel vezet be Pál az 1Kor 12,31 ironikus fordulatát is (lásd feljebb: „Nagyobb kegyelmi ajándékokra vágytok...”); vö. Gardner, 2018, 569–572; Schnabel, 2018, 765; Garland, 2007, 616.

³⁵⁷ Megjegyzem, hogy ez a megközelítésmód egyáltalán nem elterjedt a szakirodalomban. Az agapé itt érthető úgy is, hogy bár Pál valóban megszemélyesítő jelzőket használ az agapé vonatkozásában, azonban ezzel leginkább csak kiemeli azt, hogy a szeretetet, nem pedig a szeretetet mutató ember van a középpontban, lásd például: Carson, 1995, 61.

³⁵⁸ Brown, 1976, 2. kötet, 545–546.

³⁵⁹ Nygren, 1954, 93. Carson összekapcsolja a kettőt és azt írja, hogy a valódi különbségtétel ebben a szakaszban nem az ember és Isten szeretete között van, hanem az önközpontú szeretet és az önfeláldozó szeretet között (1995, 64–65).

³⁶⁰ Így érti Strobel (1989, 199).

³⁶¹ Lásd ezt az értelmezést itt: Wischmeyer, 1981, 36.

³⁶² Cserháti szerint „a szeretet mindenekelőtt az emberi kapcsolatoknak a Krisztus által meghatározott, végidőkhöz méltó kötőanyaga” (2008, 600–601).

amely összetartja a keresztyén közösséget, és amely erre az erőre épül fel.³⁶³ Igaznak tartom ezt az összekötő hatást, valóban erőként értelmezem én is, azonban nem személytelen erőként (agapé), hanem erős személyként (Agapé): Jézus Krisztusként. A feltámadott Jézus Krisztus az, aki legkiválóbb útként képes összetartani a korinthusi gyülekezetet, azaz optimális megoldást adni a társadalmi rendszer stabilitási problémájára. Emiatt véleményem szerint nem igaz, hogy nincs krisztológia az 1Kor 13-ban, amint azt Conzelmann állítja.³⁶⁴ Sokkal inkább a krisztológia olyan formájával találkozunk itt, amit „összetartás krisztológiának” javaslok elnevezni: Krisztus a maga testében összetartja a gyülekezetet. Ennek a krisztológiai szemléletnek meglátásom szerint jó párhuzama a Kolossé levél kozmikus krisztológiája, amelynek központi eleme, hogy Krisztus a maga testével kötelékként tartja össze a világot – ennek részletes kifejtését a későbbiekben fogom megtenni.³⁶⁵ A test képének összekapcsolódása a két levélben annyiban is megállja a helyét meglátásom szerint, hogy Pál az 1Kor 12,12-27 szakaszban kifejezetten a test képére fűzi fel a gondolatmenetét, és Krisztus testének alapvető jellemvonása az agapé.³⁶⁶

A vizsgált második kérdéskör vonatkozásában, azaz, hogy ki áll az Agapé mögött, további három kiegészítő megjegyzést szeretnék tenni. Egyrészt érdemes párhuzamot vonni a korábbiakban a Római levél kapcsán vizsgált törvényre vonatkozó stabilitási elemzéssel.³⁶⁷ Az ott tett egyik fontos megállapításom az volt, hogy a bűn instabilitására a törvény mint emberi eszköz nem képes megoldást adni – ezt értelmeztem a stabilitási analógia módszerével a törvény negatív szerepeként. A stabilizáló megoldáshoz a rendszerhez képest kívülről érkező hatásra volt szükség: Jézus Krisztusra. Pálnak a korinthusi gyülekezet rendezetlenségével kapcsolatos gondolatai – és az arra adott megoldás – ugyanerre a logikai menetre épülnek fel: a gyülekezet instabilitási problémája nem oldható meg belülről. A megoldást nem önmagában a tagok közötti viszonyulás fogja elhozni. Érdemes megfigyelni, hogy Pál nem is használja itt az *ἀγαπάω* igét, nem szólít fel arra, hogy szeressétek egymást – pedig egészen kézenfekvő lenne, ha az *ἀγάπη* itt agapé, azaz emberek közötti viszonyulás lenne. Az 1Kor 14,1 *Διώκετε τὴν ἀγάπην* (RÚF: „Törekedjete a szeretetre”) fordulata sem

³⁶³ Brown, 1976, 2. kötet, 546.

³⁶⁴ Conzelmann, 1975, 220.

³⁶⁵ Lásd „4.2.3. A Kolossé levél kozmikus krisztológiájának értelmezése az 1Korinthus 15. fejezetének fényében” alfejezetet.

³⁶⁶ Brown, 1976, 2. kötet, 546., vö. további újszövetségi párhuzamokkal: 1Kor 8,1; 2Thessz 1,3; Fil 2,1kk; Ef 4,16; Kol 2,2.

³⁶⁷ Lásd „3. A stabilitás fogalma a Római levél és a Galata levél törvényfogalmának vizsgálatában” fejezet.

erre utal, hanem Cserháti magyarázatát elfogadva, inkább „üldözni, elejteni, szert tenni rá” értelme van – amint a διώκω ige újszövetségi párhuzamai is egyik személynek a másik személy felé irányuló cselekvését fejezi ki.³⁶⁸ Pál felszólítása – ennek fényében – Agapéra, azaz Jézus Krisztusra irányuló törekvés és ez az értelmezés jól megmagyarázza az 1Kor 14,1 vers folytatását is: a lelki ajándékokat Jézus Krisztustól kell buzgón kérni, különösen is a prófétálást, azaz Isten szavának közvetítésére való készséget.³⁶⁹ Az 1Kor 13 üzenete tehát az, hogy elsősorban Jézus Krisztus megismerésére kell törekedni, ezt az ismeretet – Isten (prófétai) szavát – kell tovább adni, és akkor a gyülekezetben megvalósulhat a stabilizálódás Krisztus által, akit jobban megismernek a gyülekezet tagjai. A megszemélyesített „személyazonosságának” meghatározásához fűzött második kiegészítésem arra vonatkozik, hogy Jézus Krisztus megszemélyesítése egyes fogalmakban egyébiránt nem idegen az Újszövetségtől, így az ἀγάπη-Agapé-Jézus Krisztus társításnak létezik párhuzama. Az egyik ilyen megszemélyesítés a Jn 1 λόγος fogalma, illetve egy másik a szintén jánosi irodalomhoz köthető 1Jn 1,2 ζωή kifejezése.³⁷⁰ Egy harmadik ilyen párhuzam – amely már megjelenik a vizsgált korinthusi levélrészletben is – a ódós (út) fogalma. Ennek vonatkozásában Jézus önmagára utal úgy a Jn 14,6-ban mint „út”. Ezen túlmenően az ApCsel 9,2 utal úgy Jézus követőire mint akik τῆς ὁδοῦ ὄντας, azaz úton vannak. Az 1Kor 12,31 Agapét egy általa megmutatott legkiválóbb ódós-ként vezeti be. Jóllehet, ezek az igehek egymástól távol esnek, de mindazonáltal szorosan kötődnek Jézus Krisztus személyéhez. Ennek fényében az 1Kor 12,31 ódós fogalmának értelmezése esetében is felvethetőnek látom a kérdést, hogy maga a szó is már – ἀγάπη-Agapé-Jézus Krisztus hármasként megfelelően – érthető-e úgy, mint ódós-Út-Jézus Krisztus. A stabilitás fogalmára épülő analógia – amennyiben más vonatkozásaiban elfogadjuk – ezt az értelmezést megerősíti, mivel a rendezetlenségre, instabilitásra adott optimális hatást maga Pál nevezi Útnak, ez az Út pedig Agapé, azaz Jézus

³⁶⁸ Cserháti, 2008, 618. Hasonlóan vélekedik Garland is, aki szerint a διώκω lelki erőfeszítésként jelenik meg Pálnál több helyen (2007, 631). Ciampa – Rosner is inkább a „szeretet útjának követéseként” fogalmazza meg a 14,1 kezdetét, amely szintén jobban illeszkedik az általam vázolt értelmezéshez, mint a „törekvés” (2010, 669).

³⁶⁹ Cserháti, 2008, 626.

³⁷⁰ Egy további, közeli párhuzam az 1Jn 4,8-ban található ó θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Strecker szerint ez a jánosi teológia sajátossága, azonban véleményem szerint az 1Kor 13-ban feltárt eredmények alapján ez nem feltétlenül állja meg a helyét (1996, 148). Kruse szerint a kijelentés nem ontológiai állítás Istenről, hanem sokkal inkább Isten mentő szeretetére utal (2000, 157), és ezzel ért egyet Strecker is az előbbi helyen. Jóllehet, a páli és a jánosi iratok közötti különbséget tiszteletben kell tartani, azonban érdemes arra figyelni, hogy az 1Jn 4-ben is – az 1Kor 13-hoz hasonlóan – a gyülekezeti tagok közötti feszültségek kapcsán kerül elő a teológiai gondolat Isten és az agapé párhuzama kapcsán.

Krisztus.³⁷¹ A harmadik, egyben utolsó kiegészítő megjegyzésem a második kérdéskörhöz kapcsolódva, hogy a fentebb megfogalmazott „összetartás krisztológia” következményeként véleményem szerint az 1Kor 13 vonatkozásában a pneumatológia megléte is felvethető. Erre nézve két fő indokot látok. Az egyik, hogy az 1Kor 13 környezete, amelybe maga a szöveg beágyazódik, pneumatológiához kapcsolódó kérdést vet fel, és arra ilyen irányú választ ad. Az 1Kor 12,1-11 kifejezetten a Lélekkel és annak munkájával, a folytatólagos 1Kor 12,12-31 a tagok lelki ajándékaival foglalkozik, az 1Kor 14-ben pedig a nyelveken szólás és a prófétálás lelki ajándékairól ír Pál.³⁷² Figyelembe véve a környezetnek ezt az összhangját, a közrefogott 1Kor 13 esetében is logikusan jelenne meg a pneumatológia: a szakaszt bevezető 1Kor 13,1-2.8b a nyelveken szólás és a prófétálás vonatkozásában kapcsolódik is a kérdéskörhöz. A másik érv, amely a pneumatológia feltételezésének alátámasztására felhasználható: az ἀγάπη és a πνεῦμα fogalmának összekapcsolódása, ez a két fogalom ugyanis a Gal 5,13-22-ben és az 1Kor 14,1-ben egymás mellett áll.³⁷³ Amennyiben a megszemélyesített Agapé értelmezésen keresztül az 1Kor 13 krisztológiai tartalmát elfogadjuk, az 1Kor 13 vonatkozásában logikusan vetődik fel a pneumatológia meglétének kérdése is. Jelen kontextusban a pneumatológia úgy értelmezhető véleményem szerint, amint Pál az 1Kor 13,1-ben gondolatmenetét indítva bevezeti Agapét az érvelésébe: ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, azaz Agapé „birtoklásán”, illetve értelmezve a fordulatot: az emberben léten keresztül. Amennyiben Agapé, azaz Krisztus „bennem” – azaz Pálban – van, akkor az csak Lelkén keresztül valósulhat meg. Ennek járulékos következménye, hogy a Lélek bennünk való léte által Agapé – Krisztus – az emberben agapét munkál, amely agapé pedig rendezi a gyülekezetet. Meglátásom szerint ez az a gondolati láncolat, amely megfelelően értelmezi az ἀγάπη szövegben elfoglalt helyét és jelentését. A krisztusi agapé korinthusiakban léte helyett Pál fókusza az, hogy az Agapé-Krisztus él-e Lelke által a korinthusiakban. Mivel Agapéra jellemző mindaz, amit Pál az 1Kor 13,4-8a-ban felsorol,³⁷⁴ egyedül ő (Krisztus) teremthet lehetőséget arra a Lélek munkája által, hogy a gyülekezet tagjaira is mindezek

³⁷¹ Mindazonáltal megjegyzem, hogy a továbbiakban ezt a feltételezést nem alkalmazom, hanem egy további vizsgálándó, nyitott kérdésként tárom az olvasó elé: mint az elért eredményeim egy lehetséges további következményét.

³⁷² Figyelembe véve, hogy az 1Kor 12-ben általánosságban tárgyalt χάρισμα kérdését az 1Kor 14-ben leszűkíti a nyelveken szólás és a prófétálás összefüggésének kérdésére, nem kizárt, hogy e kettő lelki ajándék vonatkozásában volt a legtöbb konfliktus Korinthusban (Carson, 1995, 100; Gillespie, 1978, 83–84; Harrisville, 1976, 35–48).

³⁷³ Brown, 1976, 2. kötet, 546.

³⁷⁴ Pl. (RÚF szerint): „A szeretet türelmes, jóságos... A szeretet soha el nem múlik.”

jellemzőek legyenek, és ez rendezze a gyülekezet sorait. Ennek az általam felvázolt megközelítésnek megítélésem szerint a legjelentősebb különbsége az 1Kor 13 hagyományos értelmezéséhez képest az, hogy az agapé nem elérendő célként jelenik meg a gyülekezet tagjai számára, hanem Pál Agapét állítja középpontba és a tagok vele való kapcsolatára kérdez rá. Hallgatólagosan Pál úgy fogalmaz az 1Kor 13-ban: ha rendezni akarjátok soraitokat, hogy agapé legyen közöttetek, először Agapéval (Jézus Krisztussal) kell rendbe jönnötök.

Végül a harmadik kérdéskörre szeretnék reflektálni az 1Kor 13 vonatkozásában: az 1Kor 13 esetében felvethető-e az Agapé megszemélyesített kifejezés úgy, mint ami a mitologikus nyelv tudatos felhasználása és esetlegesen utalás a városban ismert Ízisz-kultuszra? A kérdésre adott válasz megtalálása érdekében először utalni szeretnék arra, hogy Páltól nem idegen a mitologikus nyelv használata, amint azt bemutatja Sibilio az 1Kor 1-4 szakaszt vizsgáló művében.³⁷⁵ Az állatok imádásával szembeni megjegyzése a Róm 1,23-ban az egyiptomi vallásossággal szemben burkolt kritikaként is értelmezhető. Az Ízisz-kultuszban járatos Lucius Apuleius – aki jóllehet, Pál után élt – olyan szavakkal írja le a beavatását, mint: μυστήριον, σοφία, γνῶσις/γινώσκω, amelyek az 1Kor 1-2 hangsúlyos fogalmai Krisztus megismerésére nézve. Az 1Kor 4,1-2-ben Pál önmagát és Apollózt az οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ, azaz Isten titkainak (misztériumainak) sáfáraiként nevezi meg, amely οἰκονόμος fogalommal illették a görög-egyiptomi Szerápisz istenség templomszolgáit is. Egy további párhuzam, hogy amint Lucius az Ízisz-kultuszba beavatást nyert Korinthusban, Pál a Fil 4,12-ben arról ír, hogy „egészen be vagyok avatva mindenbe”. Mindezek mellett további párhuzamok lelhetők fel a keresztség és a misztérium kultuszok szókincsének vonatkozásában.³⁷⁶ Abban, hogy a korinthusi levelezés és az Ízisz-Szerápisz-kultusz között állhat fenn kapcsolat, egy régészeti lelet is mutat indirekten irányt. A P.Oxy 110. lelet egy Kr.u. I. századi vacsorai meghívó töredéke, amely vacsora egy Szerápisz templomban valósult meg.³⁷⁷ Egy ehhez kapcsolódó téma megjelenik az 1Kor 8-10-ben, de Sibilio szerint az 1Kor 1,25-31-ben lévő „erőtlen-erős” páros is a bálványáldozati lakomákhoz való viszonyulás vonatkozásában érthető meg.³⁷⁸ Jelen fejezetben tárgyaltak mellett az 1Kor 15 és a Kolossé levél „ kozmikus krisztológiája” kapcsán még külön ki fogok

³⁷⁵ Az alábbi összefoglalás részletesebb kifejtéséhez lásd: Sibilio, 2005, 46–55.

³⁷⁶ Angus, 1955, 248.

³⁷⁷ Grenfell – Hunt, 1898, 177.

³⁷⁸ Sibilio, 2005, 57–58.

térni a mitologikus nyelvezet páli használatának kérdésére. A továbbiakban azonban azzal a hipotézissel fogok dolgozni, hogy az 1Kor 12-14. fejezetek szövegben Pál tudatosan használ mitológiai nyelvezetet üzenetének közlésére. Hipotézisem szerint ezzel az apostol célja az, hogy a pogány háttérű korinthusi gyülekezeti tagok számára az általuk ismert fogalmi környezet felhasználásával fogalmazza meg Krisztus evangéliumát. Hipotézisem helyességét meglátásom szerint az dönti el a fentebbi kiinduló érvek mellett, hogy mennyiben állja meg helyét a vizsgált szöveg magyarázatának vonatkozásában.

Amennyiben feltételezzük azt, hogy az 1Kor 12-14. fejezetek vonatkozásában a mitikus nyelv használata tudatos, abban az esetben az alábbi fogalmak sorolhatók meglátásom szerint ebbe a csoportba: γλῶσσα, προφητεία, μυστήριον, γνῶσις, πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη.³⁷⁹ Ez utóbbinak különösen is nagy szerepe van Pálnál, hiszen az ἀγάπη-Agapé-Jézus Krisztus feltételezett összekapcsolás miatt kiemelt szerepe van. Jóllehet, az ἀγάπη nem kifejezetten a mitikus nyelv része – amint ezt a fentiekben, a szó előfordulásait tekintve megmutattam – azonban a P.Oxy. 1380 szöveglelet vonatkozásában létezik Ízisz-kultuszhoz kapcsolódó alkalmazása. Bár nem bizonyítható, hogy a korinthusi gyülekezet tagjai vagy maga Pál ismerte ezt a kultikus szöveget, azonban az Ízisz-kultusznak Korinthus városában való jelenléte miatt ennek felvetése sem lenne alaptalan. Mindazonáltal úgy gondolom, ha arra a kérdésre keressük a választ, miért személyesíti meg Pál az ἀγάπη fogalmat és illeszti mitologikus szakszavakkal teli környezetbe, akkor az egyik válaszlehetőség az evangélium igazságának mitikus nyelvre való átültetési szándéka. Az ἀγάπη-Agapé-Jézus Krisztus hármas az igaz mítosz megfogalmazásának központi eleme, amelyben az apostol a régi mítoszokkal szembe állítja az „igaz mítoszt”: Jézus Krisztus lényegét, a szeretetet, illetve majd az 1Kor 15-ben a feltámadását. Meglátásom szerint az 1Kor 12-15-re (megelőlegezve a következő fejezeteket is) érdemes azzal a szemmel tekinteni, ahogyan Pál athéni beszédére, azaz az ApCsel 17,22-34-re.³⁸⁰ Az athéni beszédben Pál felhasználja az igehirdetésében a

³⁷⁹ Az 1Kor 13,12 δι' ἐσόπτρου – „tükör által” – fordulata is az említett példákon kívül jól ismert volt a hellén irodalomban mint metafora, Philo és Plutarkhosz műveiben egyaránt előfordult (Hollander, 2010, 397).

³⁸⁰ Valamelyest hasonlóképpen vélekedik erről Kránitz, aki szerint Pál a korai keresztyén apologéták előfutára, és ehhez példaképpen elsőként ezt a részt hozza (2023, 225).

hallgatóság életterét az Ἀγνώστῳ θεῷ fogalom, illetve a görög költészet³⁸¹ idézésével.³⁸² Ebben párhuzamot látok a korinthusi levelezéssel, ahol jogosan feltételezhető, hogy Pál igyekezett megértetni magát olvasóival, akiknek világlátását és életterét – az őket a városban körülvevő pogány kultusszal együtt – személyesen is ismerhette. További párhuzam, hogy az athéni beszéd vonatkozásában a hallgatóság hozzáállásának fordulópontja az, amikor Pál Jézus – sőt, a „halottak” (ἀνάστασιν νεκρῶν) – feltámadásáról beszél (vö. ApCsel 17,31-32). Ugyanúgy ez a textus, valamint a folytatólagos 1Kor 15. szakasz központi kérdése hasonlóan kritikus hozzáállást sugall (1Kor 15,12-14). Ezek a párhuzamok megerősítik azt, hogy a mitologikus nyelv alkalmazása mögött tudatos kommunikációs szándékot feltételezzünk Pál részéről.³⁸³

Ennek nyomán a következő kérdés: miben áll az ἀγάπη-Agapé-Jézus Krisztus hármas mitologikus szerepe? A mitológiai nyelvhasználat célja – a hallgatósághoz igazodó hozzáállásból kiindulva – abban fogalmazható meg, hogy a hagyományos mitológia hamis igazságával szemben megfogalmazza a mítosz nyelvén az igazságot, azaz a régi valóságértelmezés helyébe Pál újat állít, a krisztusit.³⁸⁴ Amint a mítosz – a fejezet elején Theissen nyomán vázoltaknak megfelelően – instabilitási problémát és arra adott választ mutat be, hasonló szerepet szán értelmezésem szerint Pál az 1Kor 12-14. és az 1Kor 15. fejezeteknek. Az instabilitás-stabilizálásra vonatkozó analógiának megfelelően mindkettő fő

³⁸¹ Lásd például: Bruce (1990, 384–385). Az idézés komoly kérdéseket vet fel Lukács ábrázolásának célját tekintve, azaz nem lehetséges-e Epimenides redivivus (Rothschild, 2014, 64) vagy Szókratész redivivus (Jipp, 2012, 567–588) ábrázolása a cél. László Virgil szerint nem kell feltétlenül egyik vagy másik irányában dönteni, hanem elfogadható az érv, miszerint a két alak hatása egyaránt benne van a lukácsi ábrázolásban (2018, 288).

³⁸² Pervo szerint a beszédben annak lendületessége lehetett az, amely nem kerülte el a hallgatóság figyelmét, mert egyébként egy művelt görög hallgató elvetette volna Pálnak beszédét, mint stilisztikailag nem kielégítő és zavaros klisékkel teli beszédet (2009, 429–432).

³⁸³ Hozzá kell tenni, hogy az Apostolok cselekedeteinek előttünk lévő szövegét nem Pál írta, hanem (a hagyományos vélekedés szerint és szerintem is) Lukács, lásd például: Bock, 2007, 19; Peterson, 2009, 4; Pesch, 1986, 27. Az athéni beszéd hordoz magán páli jegyeket, de hiányoznak belőle olyan tipikus páli témák, mint például a megigazulás, Isten haragja, a kereszti teológiája, az Úr közelgő visszatérése (Conzelmann, 1987, 147). Mindezeket figyelembe véve is, ha feltételezzük, hogy Pál kontextuálisan írt adott gyülekezetek adott témái nyomán és ezt tette a szóbeli igehirdetéseiben is, akkor ezen eltérések fontossága relativizálódik. Figyelembe kell venni továbbá az eredeti szöveg szóbeliségének a jellegét: ezek egy részét maga Lukács is átvehette, illetve lehetséges, hogy egy hosszabb beszéd rövidítése áll előttünk (Barrett, 2006, 824–826).

³⁸⁴ Ennek a gondolatnak vannak jelei az ógyházi atyáknál, például Pál apostol után nagyságrendileg 100 évvel Alexandriai Kelemen a Sztrómateisz című művében a görög mitológia és az Újszövetség között kapcsolatokat vél feltárni; lásd: Akiyama, 2024, 161–168. Például a nevezett mű 5.14.101.4 versében Kelemen így fogalmaz: „ὁ γὰρ διὰ τῶν ποιημάτων καὶ καταλογάδην συγγραμμάτων ᾠδόμενος Ζεὺς τὴν ἔννοιαν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρει” (Stählin–Früchtel–Treu, 1985, 394), azaz „A költeményekben és prózában megénekelte Zeusz ugyanis az Istenhez emeli a gondolatot.” (Babarczy-Györffy és mtsi., 2024, 84). Annak a törekvésnek, hogy az evangélium kontextuálisan legyen megfogalmazva, egy érdekes példája a VIII. századból származó kínai nyelvű bibliafordítás, amely buddhista terminológiát használ az üzenetátadásra (Pecsuk, 2020, 44).

rész problémafelvetéssel indul: az 1Kor 12-ben a gyülekezeti tagok karizmákra vonatkozó való helytelen szemléletének problémája, ami instabilitást szül, az 1Kor 15-ben pedig hasonló instabilizáló hatása van a feltámadásra vonatkozó helytelen gyülekezeti elképzeléseknek (ez utóbbi a következő fejezet témája). Az instabilitási problémák gyülekezeti tagokkal való megértetésére Pál a mitologikus nyelvet használja, illetve ehhez kapcsolódik a stabilizáló megoldás, a mindent felülmúló út, az „összetartás krisztológia” szintén mitologikus nyelven történő megvilágítása. Az ἀγάπη-Agapé-Jézus Krisztus hármas szerepe ebben áll: rámutatni az egyetlen stabilizáló megoldásra, amelyhez Pál felhasználja a mitológia nyelvét. Agapé ebből a szempontból kap hangsúlyt: Ő az, aki stabilizál. Ebben a szerepében – a mítosz nyelvén – Agapé az, aki felette áll minden más mitológiai képnek, amit a nyelvhasználat az olvasó emlékezetébe idéz. Ő a mindent felülmúló, a legkiválóbb, az optimális, akinél jobb nem képzelhető el. Pál apostol választása megítélésem szerint kiváló és eredményes: az ἀγάπη szó ugyanis nem terhelt a görög mitológiában – szemben például az ἔρως fogalmával,³⁸⁵ – leszámítva az idézett P.Oxy 1380-ban fennmaradt Ízisz invokációt, amely azonban legfeljebb annyit juttathatott a korabeli olvasó eszébe, hogy itt személyről lehet szó a megszemélyesítés mögött. Az ἀγάπη választásának másik nagy erénye, hogy a Septuaginta révén önmagában is teológiai tartalma van.³⁸⁶

A fentiekben nem vizsgált 1Kor 13,13 verset most, az előzőekben megfogalmazottak fényében szeretném értelmezni, különösen is az abban szereplő πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη hármasra nézve adni újszerű megvilágítást. Ennek a három fogalomnak az összekapcsolódására nézve további újszövetségi párhuzamok is találhatók, mint például az 1Thessz 1,3; 5,8, illetve a Kol 1,4-5. Ezek mellett léteznek Újszövetségen kívüli hasonló szóösszetételek is.³⁸⁷ Megjelenik a πίστις fogalma a már többször idézett P.Oxy. 1380 szövegtöredékben is,³⁸⁸ ami annak példája, hogy az Ízisz-kultuszhoz hasonló misztériumvallások szövegeiben a πίστις az istenség javára való lemondás azért, hogy az illető annak tanításait, útmutatásait kövesse, magát az ő védelme alá helyezve.³⁸⁹ A πίστις fogalmának megszemélyesítése sem idegen a görög vallási szövegektől, amint például

³⁸⁵ Nygren, 1954, 49–55.

³⁸⁶ Brown, 1976, 2. kötet, 539–542.

³⁸⁷ Wischmeyer, 1981, 146; Schrage, 1991–2001, 3. kötet, 316.

³⁸⁸ Grenfell – Hunt, 1915, 198, 202, a teljesebb szövegkörnyezet a 7. oszlop 152. verse: ὁρῶσι σὲ οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλοῦμενοι, azaz „látnak téged, akik hittel hívnak”.

³⁸⁹ Brown, 1976, 2. kötet, 595.

Pandora szelencéjének történetében jelenik meg ilyen alakban.³⁹⁰ Ugyanebben a szövegben, közvetlenül előtte egy másik megszemélyesítés is megjelenik: az ἐλπίς fogalom megszemélyesítése.³⁹¹ Horatius ódáiban is – igaz, latin nyelven, de Pál apostol korához közel – megjelenik ugyanezen két fogalom összekapcsolása (fides és spes formájában).³⁹² Jóllehet, a három fogalom Újszövetségen kívüli összekapcsolásai léteznek, mindazonáltal nem állítható, hogy Pál ezeket egyértelműen felhasználta volna.³⁹³ Az alábbiakban én sem erre építve magyarázom a textust, hanem csupán azzal a feltételezéssel élek, hogy Pálnál ezen a ponton a mitológiai nyelvezethez kapcsolódóan a πίστις, ἐλπίς fogalmakat egyaránt az ἀγάπη megszemélyesítéséhez hasonlóan kell értelmezni. Ez azt jelenti, hogy meglátásom szerint az πίστις, ἐλπίς fogalmak mögött önálló entitást kell látni, amelynek vannak Újszövetségen kívüli párhuzamai, amint fentebb bemutattam. A 13. verseben lévő alá-fölé rendelés fő üzenete meglátásom szerint az, hogy Agapé (Jézus Krisztus) minden entitás fölött a legnagyobb. A 2. vers úgy fejezi ezt ki, hogy még ha πίστις-t birtoklok is, de ἀγάπη-t nem birtoklok, akkor semmi vagyok. Agapé-Krisztus az az egyetlen entitás, aki egyedül optimális megoldásra tud vezetni, minden más, tőle különböző entitás – még akár a pozitív mitológiai tartalmú πίστις is – ezt nem tudja megtenni. Ebben az értelmezési rendben az 1Kor 13,1-3 és az 1Kor 13,13 keretet alkot, a kettő egymást magyarázza. Mindegyik konklúziója az, hogy minden Agapének van alárendelve: a λαλέω („szólás”, azaz az 1Kor 12,30 γλώσσαις λαλέω „nyelveken szólás” fogalma), a προφητεία és a πίστις is, a 13. vers szerint pedig még az ἐλπίς is. Fordítva megfogalmazva: ha Krisztust nem birtoklom, azaz Lelke által nincs bennem, a többi – azaz bármi más – hiába van bennem, a rendszert (itt: a gyülekezeti kapcsolatokat) nem képes stabilizálni, a rendet helyreállítani. Amennyiben figyelembe vesszük a levél olvasóit, akiknek a nyelvén Pál megfogalmazza üzenetét, illetve a konkrét gyülekezeti problémát, még érthetőbbé válik, miért is célszerű önálló entitásként értelmezni ezeket a fogalmakat: ezek a rítusok és gyakorlatok (nyelveken szólás, prófétálás) ugyanis a misztériumvallásokban is jelen voltak, így ezek a Krisztusban való léttől függetlenül is meglévő entitások. A γλωσσολαλία olyan entitás, amely más ókori vallásokban, különösen

³⁹⁰ Theognis 1135-50. számú töredékében: „...πίστις, egy hatalmas isten elment...” (Gerber, 1999, 340–343).

³⁹¹ „ἐλπίς az egyetlen jó isten, aki megmaradt az emberek között...”, lásd az előzőleg idézett helyen.

³⁹² Az ἐλπίς tartalma azonban nem élő remény, hanem egy „bizonytalan jó” iránti vágyakozást jelentett inkább (Brown, 1976, 2. kötet, 239); Courtney, 2016, 42–46. A fogalom tartalma kiegészíthető a görög sírfeliratokból nyert tapasztalatokkal. Peres szerint emberi ἐλπίς nem az égre vagy a túlvilágra tekint, hanem megfoghatóbbat, közelebbit, még itt a földön elérhető keres (2003, 247).

³⁹³ Cserháti, 2008, 614.

is a misztériumvallásokban jelen volt, és ez Korinthus ilyen formán érintette,³⁹⁴ illetve hasonló mondható el a προφητεία gyakorlatáról is.³⁹⁵ Véleményem szerint Pálnak kellett valamit kezdenie azzal, hogy a korabeli más vallások gyakorlatát a korinthusi gyülekezet tagjai magukkal hozták a keresztyén közösségi életgyakorlatukba, és erre a legjobb megoldást abban találta meg, hogy ezen rítusokat Krisztus alá rendelte. Ebből a szempontból nézve ez a megközelítés párhuzamban áll azzal, ahogyan a törvényhez viszonyult a Galata és a Római levél elemzett részeiben, ahol a törvényt Krisztus alá rendelte.³⁹⁶ Azaz, a bűn által okozott instabilitási problémát a törvény nem volt képes megoldani, ezt a problémát egyedül Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása kezelte. Mindazonáltal, amint a törvény hasznára nézve Pál pozitív olvasatot is ad, hasonlóképpen a kegyelmi ajándékok – Agapé-Krisztus uralma alatti – hasznosságát sem vonja kétségbe, vö. az 1Kor 12,31a: „De törekedjete a fontosabb kegyelmi ajándékokra!”,³⁹⁷ illetve az 1Kor 14,1-5 szakaszokkal. Ez a logikai párhuzam jó példa arra nézve, hogyan valósult meg Pál leveleiben az 1Kor 9,19–23 üzenete, miszerint „mindenkinek mindenné lettem”: a probléma-megoldás (az általam alkalmazott analógia fogalmaival: instabilitás-stabilitás) mintázatot zsidókeresztyén és pogánykeresztyén olvasók számára más fogalmakkal alkalmazta, de mindkét esetben a probléma az Istentől való eltávolodás, az egyetlen megoldás pedig a Krisztusban való lét.

Megítélésem szerint ez a probléma-megoldás mintázat logikailag kapcsolja össze az 1Kor 12-14. szakaszt a folytatólagos, 1Kor 15. szakasszal, amelyet a következő alfejezetben mutatok be részletesebben. Ennek a mintázatra épülő összekapcsolódásnak a következménye, hogy mindkét szakaszban Pál a mitológiai nyelv egyes fogalmaival él, amit szintén a továbbiakban mutatok be. Mielőtt azonban erre rátérnék, még röviden szeretnék egy kiegészítést tenni Pál általam vázolt megoldása kapcsán. Agapé-Krisztusban való lét ugyanis nem független attól, amit Pál még a problémafelvetésnél megfogalmazott az 1Kor 12 „test” képe kapcsán, miszerint Isten rendező és szerkesztő munkájának eredménye a tagok eltérő jellege és egyben azonos értékessége, valamint a közöttük szétosztott kegyelmi ajándékok különbözősége. Ezt a tételt Pál a 14. fejezetben újra felhossa, amikor az 1Kor 14,33-ban kijelenti, hogy „Isten nem a zűrzavarnak, hanem a békességnek Istene”, illetve a

³⁹⁴ May, 1956, 75–92; Köster, 1980, 441; Henderson, 1997, 157; Barrett, 1968, 69.

³⁹⁵ Henderson, 1997, 74–88, Harding, 1989, 219–221; Forbes, 1986, 257–270.

³⁹⁶ Lásd „3. A stabilitás fogalma a Római levél és a Galata levél törvényfogalmának vizsgálatában” fejezet.

³⁹⁷ A fordítás nehézségére és imperativusként, illetve indicativusként való értelmezési lehetőségeire fentebb utaltam.

gyülekezeti összejövetelekre nézve a 40. versben: „Azonban minden illendően és rendben történjék!” Ez a visszatérés a Pálnál fellelhető A-B-A típusú szerkesztésbe illik, amelyet Pál az Első korinthusi levélben több helyen is alkalmaz: az első „A” részben a nagyobb teológiai kontextus jelenik meg (kegyelmi ajándékok, „test” kép, gyülekezeti rendezetlenség), a „B” részben egy érveihez szorosan kapcsolódó kérdést tárgyal (Agapé, a megoldás), majd végül a második „A” részben visszatér az eredeti témára és választ is ad arra (rendezett gyülekezeti összejövetelek).³⁹⁸ Ebben a rendben Pál sorrendiséget határoz meg a *γλωσσολαλία* és a *προφητεύω* között. A két fogalom nagyon hasonló tartalmú, de a *κατά* használata a 14,27 versben arra mutat, hogy előbbinek kisebb csoportokban kell történnie, míg utóbbi az egész gyülekezet előtt.³⁹⁹ Ezzel Pál egyértelműen előrébb helyezi a prófétálást a nyelveken szólásnál, de egyúttal gyakorlati útmutatást is ad a gyülekezetnek arra nézve, hogyan történjen a 40. vers szerint *κατὰ τάξιν* (azaz „rendben”) a gyülekezeti összejövétel. Az 1Kor 14,26-40 fő kulcsszavai az építkezés (26. vers) és az említett rendezettség (33. és 40. versek), és ez a két fogalom nem csak a korinthusiakra kell, hogy igaz legyen, hanem minden gyülekezetre.⁴⁰⁰ A 33. versben szereplő zűrzavar mögött az *ἀκαταστασία* fogalma áll, amely a hatalommal szembeni ellenállást is jelenti, azaz polgári értelemben vett anarchiát,⁴⁰¹ illetve jelen kontextusban megosztottságot, pártoskodást jelent.⁴⁰² Megjelenik ugyanez a fogalom a 2Kor 6,5; 12,20 versekben is. Ezek közül különösen is a második textus áll párhuzamban az 1Kor 14,33-mal, ott ugyanis Pál fél attól, hogy amikor megérkezik a gyülekezethez, *ἀκαταστασίαι* (többszámban) lesz közöttük.⁴⁰³ Ugyanebben a szakaszban, a 2Kor 12,19-ben megjelenik az építés (*οἰκοδομή*) szava, amely megerősíti, hogy a két szövegrésznek ezek kulcsfogalmai, illetve sejteti, hogy az 1Kor 12-14-ben tárgyalt probléma elhúzódó jellegű volt, ha Pál egy másik levelében is nyomatékosan vissza kell, hogy térjen rá. Sőt, magát a Második korinthusi levelet is ezzel a felszólítással zárja Pál a 2Kor 13,11-ben: „állítsátok helyre a jó rendet magatok között”. Az itt szereplő görög *καταρτίζω* szó főnévi alakja fordul elő a 2Kor 13,9 versben is, ahol Pál kifejezi, hogy imádságának tárgya a korinthusiak dolgainak rendeződése.⁴⁰⁴ A különböző fordítások eltérő jelentéseket adnak a szavaknak,

³⁹⁸ Collins, 1961, 575–584; Fee, 2014, 16–17.

³⁹⁹ Hollander, 2013, 166–173.

⁴⁰⁰ Keener, 2005, 116.

⁴⁰¹ Bauer, 1979, 30; Fitzmyer, 2008, 527.

⁴⁰² Mitchell, 1991, 173.

⁴⁰³ Cserháti, 2009, 408, 415.

⁴⁰⁴ Cserháti, 2009, 428.

ami néhol a „tökéletesedés”-re utal, akár a 9. versben, akár a 11. versben.⁴⁰⁵ Mindazonáltal a szó eredeti értelmében a rend helyreállítására utal.⁴⁰⁶ A korinthusi levelek egészének irányát fogalmazza meg a második levél záradékában lévő felszólítás: a gyülekezetben kialakult áldatlan állapotokra nincs más megoldás mint a rend helyreállítása Isten és a gyülekezet között, illetve ebből következően a gyülekezet egyes tagjai között. A rendezettség itt összekapcsolódik Krisztus békítő munkájával, annak elfogadásával és a békéltetés szolgálatával.⁴⁰⁷

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat keretében az 1Kor 12-14. fejezetnek, különösen is az agapé fogalomnak új értelmezését adom. Az új értelmezés lényege, hogy az agapé fogalmat Jézus Krisztus megismeréséneként használja Pál az 1Kor 13-ban, és a gyülekezeti rendezetlenség megszüntetésének egyetlen megoldásaként állítja a tagok elé.*

A stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat az 1Kor 12-14 magyarázata tekintetében olyan eredményt realizál, amely a szakirodalomban foglaltakhoz képest új. A vizsgált írásmagyarázatok között nincs olyan, amelyik az agapé fogalom vonatkozásában az enyémhez hasonlóan hangsúlyozná a megismerésnek olyan formáját, ami Krisztusra vonatkozik, illetve amelyik feltárná ennek lehetséges okát és célját.⁴⁰⁸ Magyarázatom

⁴⁰⁵ Így tesz például a RÚF, a Revidált Károli, vagy a Szent István Társulati bibliakiadás is.

⁴⁰⁶ Varga, 1996, 521. A Mt 4,21 is használja ezt a szót a halászháló rendezgetésének szakszavaként.

⁴⁰⁷ Balla, 2023, „Purpose” fejezet az elektronikus kiadásban (letöltés időpontja: 2024.07.14.).

⁴⁰⁸ Hedah és Carlson munkája rövid áttekintést nyújt arról, hogyan magyarázták az egyháztörténet egyes nagy alakjai az 1Kor 13 agapé fogalmát, amelyet az alábbiakban röviden összefoglalok (2001, 43–69). Augustinus a Krisztus testet metaforaként értelmezi és a Római levél olajfa képéhez hasonlóan kezeli. Khriszosztomos megismerésneként kezeli az agapé fogalmat, ami kíváncsú, de megfoghatatlan erő a hívő életében. Agapé az értelmezése szerint megmutatja, milyen (megerőltető) tettekre van szükség a cselekvő szeretetben való élethez. Caesarius szerint a szeretet az emberek közötti összekötő kapcsolatot személyesíti meg. Az ógyházi atyáknál látható, hogy a fogalmat metaforaként/megismerésneként értik, de náluk e fogalom nem magát Krisztust jelenti. A későbbi magyarázatok viszont már egyértelműen érzelmeként vagy keresztyén irányelvként tekintenek az agapé fogalomra, ennél fogva a szeretet fogalmával hivatkoznak rá. Baldwin Canterbury érsek szerint szeretet érzelem, amely a szenvedéssel áll párhuzamban. Szent Bernát szerint a szeretet (amelyet a Szentlélek lobbant lánggra) nem tud a célszerűségről, valamint ő a szeretet dinamikájával foglalkozik. Wycliff szerint a szeretet lelkiület, amelynek meg kell lennie a hívekben. Aquinói Tamás szerint a szeretet teológiai erény, valamint az ember szeretete Isten szeretetében áll fenn, amely örök boldogságunk tárgya. Kálvin a szeretetet szabályként érti: ez a legkiválóbb út, amely minden tettünket meg kell, hogy határozza (2015, 291). Zinzendorf szerint az 1Kor 13-ban Isten szeretetéről olvasunk, amelynek megtapasztalása az istenkapcsolat része. Jonathan Edwards, Wesley, Whitefield és John Henry Newman egyaránt indulatként, érzületként, lelkiületként tekint az agapé fogalomra. Végül pedig, Barth szerint az agapé az erosz ellentéte, amely által lemondunk önmagunkhoz tartozásunkról, és úgy szeretünk, ahogyan Isten szeret.

gyakorlati következménye az 1Kor 13 olvasására nézve, hogy az a továbbiakban nem értelmezhető úgy, mint moralizálás vagy olyan érzület, amelyet a gyülekezet tagjai felvéve közel kerülnek egymáshoz. Nem tekinthetünk rá karizmaként vagy Istenhez méltó kapcsolatként, azaz az embertől elvárt teljesítményként. A krisztológia olyan formájával találkozunk itt, amit „összetartás krisztológiának” javaslok elnevezni: Krisztus a maga testében összetartja a gyülekezetet. A textusnak ez a magyarázata más – a bevettől eltérő – irányba vezet az igehirdetés tekintetében: az igehirdetőnek nem a hallgatóban meglévő szeretet mértékének vizsgálatára, hanem Jézus Krisztussal való kapcsolatára kell helyeznie a hangsúlyt.

4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében

Az előző alfejezetben vizsgált 1Kor 12-14 részeket összeköti a jelen alfejezetben vizsgált 1Kor 15. fejezettel az, hogy Pál mindkettőben a korinthusi gyülekezetben jelenlévő problémával foglalkozik: előzőben a pártoskodás, utóbbiban a feltámadás kérdésével. Utóbbi kérdésfelvetés nem független az előbbi problémától, amelyre a vizsgálatom során rá fogok mutatni. Figyelembe véve, hogy az 1Kor 12-14 és az 1Kor 15 egy-egy problémakörből indul ki, az előző alfejezetben alkalmazott probléma-megoldás mintázat fogalmi készlete az eszkatológia kérdéskörénél is jól alkalmazható lesz, úgymint az entrópia, a rendezettség, valamint az instabilitás és a stabilizálás. Ennek oka az, hogy az eszkatológia vonatkozásában különösen hangsúlyos a rendezettség kérdése, azaz, hogy a végidőt tekintve a rendezetlenség növekedését várjuk-e vagy pedig azt, hogy Isten a bukott teremtettséget kiemeli a rendezetlenség és az instabilitás örvényéből. A feltámadás kérdésköréhez és a megfogalmazott páli válaszhoz kapcsolódó elemzésem végén pedig amellet fogok érvelni, hogy az 1Kor 12-14 és az 1Kor 15 probléma-megoldás mintázatának hasonlósága a két levélrészlet egysége felé mutat.

Pál apostol korinthusi levelezésében több ponton is előkerül az eszkatológia kérdésköre, amelyek közül a legjelentősebb az 1Kor 15-ben lévő, feltámadással kapcsolatos szakasz. Ebben a fejezetben döntően ennek a szakasznak a vizsgálata alapján fogalmazom meg a textus és a stabilitás fogalma közötti analógiás kapcsolatot, de mindazonáltal más textusok segítségével is meg fogom világítani a kérdéskört. A vizsgálat gondolatmenete abban áll, miszerint Pál eszkatológiájának lényege: a természetnek, az emberi közösségeknek és az egyén egzisztenciájának rendezetlen folyamatai ugyanabban gyökereznek. Ez a gyökér pedig nem más, mint hogy Krisztus nélkül a teremtett kozmosz – annak minden részével együtt – szétesik. Az alábbiakban megvilágítom, hogy Pál ebben látja a valódi eszkatológiai problémát, ezen keresztül eljut az egyénig, majd az egyén feltámadásában találja meg a megoldást a nagyobb összefüggésekben rejlő eszkatológiai problémákra, mint például a természet és a teremtettség eszkatológiai jövőjére. Pál eszkatológiájára mint feltámadás-központú eszkatológiára tekintek, amelynek hatása van az egész teremtettség – benne az egyén – végső állapotára.

Pál eszkatológiájának vizsgálatakor szükséges mindenekelőtt két módszertani megfontolást tenni. Az egyik az, hogy Pál eszkatológiai szövegeinek vizsgálatakor mennyire szükséges és lehetséges figyelembe venni az esetleges görög hatásokat,⁴⁰⁹ hiszen Pál apostol a görögségen belül ír, egy görög területen lévő gyülekezetnek.⁴¹⁰ George van Kooten szerint a görög hatás tetten érhető Pál eszkatológiai gondolkozásában több ponton is. Meglátása szerint az 1Kor 15,54-55 versekben például Krisztus és a Hádész képe áll egymás mellett,⁴¹¹ amely utóbbi kapcsán Krisztus szerepe hasonló Héraklészéhez, aki legyőzte a Halált és visszahozta az életbe Alkésztiszt. Továbbá, különösen is a sztoikus filozófia irányából érezhető hatások, leginkább is a Pál által használt fogalmi készletben, ami például a „prepozíciós metafizika” hatását tükrözi.⁴¹² Wischmeyer egyetért a terminológiai hasonlóságokkal, bár kiemeli, hogy Pál nem idéz görög filozófustól, hanem az Ószövetséget idézi annak görög nyelvű változatában – így azt is pontosan szükséges definiálni, mit is jelent pontosan a „görög” hatás Pál esetében. Pál a leveleiben nem vitázik görög filozófiai irányokkal, illetve Wischmeyer szerint az érzékelhető, hogy pogány hallgatósága nem értette meg őt. Az elsővel ellentétes véleményt képviselő N.T. Wright szerint Pál eszkatológiája mélyen a zsidó apokaliptikában gyökerezik, és az egyes terminológiai hasonlóságokon kívül görög hatás nem érzékelhető. Pál sajátossága, hogy a zsidó apokaliptikával szemben a feltámadás kérdése a perifériáról nála középpontba kerül – amely az irányításelméleti analógia szempontjából is különösen fontos lesz. Pál célja – Wright szerint – a leveleivel elsősorban a gyülekezetek tanítása és lelkipozíciója, nem pedig a világ folyamatainak megmagyarázása, függetlenül az alkalmazott görög filozófiai terminológiától. A leveleiben megfogalmazott gondolatok sokkal inkább tekinthetők egyfajta etikai szempontokat is figyelembe vevő „kollaboratív eszkatológiának”, amelynek lényege, hogy a gyülekezet szolgálata már az új világ része, ezért az nem hiábavaló (vö. 1Kor 15,58).⁴¹³ A fentieket figyelembe véve, vizsgálataim során igyekszem elsőrenden arra építkezni, hogy az adott vizsgált igeszakaszt tekintve – annak kontextusát figyelembe véve – egyedileg döntsek a

⁴⁰⁹ van Kooten–Wischmeyer–Wright összefoglaló műve három eltérő véleményt mutat be a kérdéskör kapcsán (2015, 239–253). Az alábbiakban ezt a három véleményt mutatom be egy-egy – jelen téma szempontjából kiemelt – tételmondatukban.

⁴¹⁰ Hasonló módszertani kérdést vetett fel a 13. fejezet vizsgálata is, ahol a görög mitológiai terminusok értelmezése kapcsán kell döntenet, mennyire tudatos azok használata Pálnál. Itt a hasonló kérdés az eszkatológia oldaláról vetődik fel.

⁴¹¹ Vö. Mt 16,18, ami szerint a Hádész kapui nem fognak diadalmaskodni.

⁴¹² Sterling, 1997, 219–238, leginkább az ἐκ, a διὰ és az εἰς vonatkozásában.

⁴¹³ A fogalmat Crossan vezette be, lásd például Stewart, 2013, 57; Wright, 2008, 46.

görög filozófiai hatások magyarázatban történő alkalmazhatóságát tekintve. Meglátásom szerint Pál alkalmazhatta a gyülekezet körében ismert filozófiai terminológiát abból a célból, hogy az evangélium üzenetét hatékonyabban tudja hirdetni olvasói felé – amelyhez hasonló jelenség a Római levél első fejezetének és az Első korinthusi levél 12-14. fejezeteinek vizsgálatakor is már előtérbe került.⁴¹⁴

A másik megfontolás a páli szövegeknek a zsidóság apokaliptikus eszkatológiai iskoláival való kapcsolata. A rabbinikus szövegek vizsgálata alapján két irányzatra osztja az apokaliptikus „iskolákat” de Boer.⁴¹⁵ A „forenzikus” irányzat az ember felelősségére helyezi a hangsúlyt, ahol az egyén felelőssége a törvény megtartása, ami által megítéltetik az ember az egyetemes feltámadás során. Ebben a felfogásban a halálnak büntetés jellege van. A másik irányzat a „kozmológiai” iskola, amely az igazak (Isten népe) idő előtti pusztulástól való megmentésével foglalkozik, amiben a feltámadás is szerepet játszik: a fizikai halál az eszkatológikus halál elővételezése, amiből a jók a feltámadás által menekülnek meg. Pál apostol leveleinek eszkatológikus részei kapcsolódnak mindkét iskolához. Például a Római levélben megfigyelhető, hogy az 5. fejezetnél némileg változik az eszkatológiai hangsúly: az 5. fejezet előtt inkább a forenzikus iskola nyomai, az 5. fejezettől viszont a kozmológiai iskola hangsúlyai kapnak nagyobb teret.⁴¹⁶ Ez utóbbi különösen is hangsúlyos a páli eszkatológiában, ugyanis Krisztusban látszódik, hogy a fizikai halál pusztulásra van ítélve.⁴¹⁷

A stabilitás fogalmának analógiára épülő írásértelmezése szempontjából különösen is ez utóbbi, a kozmológiai iskola értelmzése fontos, amelyben megjelenik Isten népek helyreállítása, illetve az Isten népén kívüli instabilitás – azaz a halál pusztulása és a halál

⁴¹⁴ Lásd „2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében” alfejezet.

⁴¹⁵ de Boer, 1988, 86–87.

⁴¹⁶ Lásd: de Boer, 1988, 153–156. Megjegyzendő, hogy ez a kérdéskör egy nagyobb vita összefüggésében áll, amelyben Bultmann és Käsemann másként közelítette meg a páli eszkatológiát a Római levél alapján (de Boer, 2013, 3–7). Bultmann hangsúlyossá tette, hogy Pál eszkatológiája alapvetően antropológiai szemléletű. Meglátása szerint Pál mitologikus-kozmozogikus nyelvhasználatának célja: antropológiai üzenetet közvetíteni. Bultmann szerint Pál demitologizálja a zsidó eszkatológiát, mert az üdvösség napja már felvirradt a hívők számára, a jövő jelenvalóvá, prezentikus eszkatológiává vált. Emellett szerinte Pál hangsúlyozza az egyén felelősségét és döntését. Azonban Käsemann szerint az ember antropológiai vonatkozása nem választható el a kozmosztól, ezért az eszkatológia antropológiai és kozmológiai szempontjait együtt kell értelmezni. A két kiemelkedő újszövetséges kutató nézőpontbeli különbsége mögött a Római levél különböző részleteinek vizsgálata áll. A kérdést vizsgáló de Boer megfigyelése szerint Bultmann eszkatológia értelmezése mögött döntően a Róma 1-4. fejezetei állnak, amely szükségképpen vezet a forenzikus eszkatológiához, míg Käsemann jellemzően a Róma 6-8. fejezetekre építve dolgoz ki kozmozogikus eszkatológiát. A vitával kapcsolatos új nézőpontokhoz lásd Davies cikkét (2022, 338–348).

⁴¹⁷ de Boer, 1988, 86, 138.

által okozott pusztulás. Pál eszkatológiáját ebből a szemszögből nézve három vonatkozásban vizsgálom meg: a természet, az emberi közösségek, illetve az egyén vonatkozásában. Először mindegyik szemszög esetén a problémát vázolom fel, ezt követően pedig – a következő alfejezetben – az eszkatológiai problémára adott megoldást. Az egyes eszkatológiai szempontok – állításom szerint – Pál esetében rétegződnek: a legkülső burok a természetre, a kozmoszra vonatkozó eszkatológia, ezen belül van az emberi közösségekre, ezen belül pedig az egyénre vonatkozó eszkatológiai probléma. A megoldás is ezen a rétegzett szerkezeten keresztül valósul meg: az egyén feltámadásának reménysége alapozza meg az emberi közösségek problémájának megoldását, illetve a kozmosz eszkatológiai szenvedésének megoldását.

4.2.1. Az eszkatológiai probléma páli megfogalmazása

Az első eszkatológiai elem a legkülső réteg: a természet, sőt a teremtet kozmosz vonatkozásában vetődik fel. A kozmosz eszkatológiájának vizsgálata kapcsán elkerülhetetlen a protológia kérdése. Ezen a ponton a természettudomány és a hittudomány találkozik, és a kérdés úgy vetődik fel: hogyan lehetséges, hogy a Föld a világegyetem egy pontján, annak egy adott pillanatában kialakult? Az „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” alfejezetben felvázolt entrópia-alapú megközelítés szerint a Föld – és a hozzá kapcsolódó Naprendszer – létrejötté nem más mint a rendezettség lokális növekedése a kozmosz egészén belül. Figyelembe véve a Termodinamika II. főtétele, az ilyen lokális rendezettség növekedéshez – a rendezetlenség növekedését magán viselő fizikai környezetben – külső beavatkozás szükséges.⁴¹⁸ A teológia nyelvén fogalmazva: ez a teremtés, amelyben benne foglaltatik nem csak Istennek a létrehozó, hanem a létrehozott dolgokat elrendező munkája is.⁴¹⁹ A páli levelek szerint a teremtés vonatkozásában Krisztusnak meghatározó szerepe van (Kol 1,15-18) – és ez hasonlóképpen a végidők esetében (Kol 1,19-20) is meghatározó szerep marad. A Kolossé levél kozmikus krisztológiai vonatkozására jelen téma tárgyalása során később térek ki az eszkatológiai

⁴¹⁸ Az ellentmondásosság miatt a tervezés és a cél fogalmai adnák magukat, azonban ezek nem természettudományos értelmű fogalmak, valamint az egyén metafizikai előfeltevései alapján más-más értelemmel bírhatnak (Button, 2020, 129).

⁴¹⁹ Lennox, 2016, 46. Egy korábbi művében Lennox értelmezése szerint az egyes teremtetési napok a teremtetési folyamatában információbevitelként is értelmezhetők (2008, 179–192).

megoldás keretében, ahol ennek kapcsán együtt mutatom meg az eszkatológiai problémát és a megoldást, kapcsolva az 1Kor 15 vizsgált részéhez. A korinthusi levelezés kapcsán azonban fontos még megemlíteni az 1Kor 8,6 verset, amelyet Pál a bálványáldozati hús evésére vonatkozó kérdés tárgyalása közben fogalmaz meg. A textus azért – már önmagában – is érdekes, mert egy korai keresztyén hitvallás állhat mögötte, amelyet Pál ezen a ponton idéz.⁴²⁰ A hitvallás idézésének lényege Cserhádi szerint az, hogy „csak a teremtető Istenhez való erős kötődés nyújthat hathatós védelmet a pogány környezet befolyása ellen, és a teremtető Istennek a Krisztusban nyilvánvalóvá tett szeretete tehet minket gyülekezetének egymásra tekintettel levő tagjaivá”.⁴²¹ Az idézett szövegnek két összekapcsolódó iránya van, amely Pál érveléséhez tartozik: egyrészt az ószövetségi monoteista „egyetlen Isten” gondolatot visszhangozza,⁴²² másfelől pedig Jézusnak az Úr voltára vonatkozó keresztyén kérügmát fogalmazza meg.⁴²³ Lindemann ehhez hozzáteszi: a Jézusra vonatkozó κύριος itt úgy érthető, hogy Ő preexisztens közvetítő (mediátor)⁴²⁴ a teremtésben.⁴²⁵ A Pál által idézett szöveggel kapcsolatosan felvethető a kérdés, hogy annak eredete valóban hitvallási formula-e vagy ez a mondat inkább akklamáció (tetszésnyilvánítás), ami a Pál előtti liturgiai használatból származik.⁴²⁶ Murphy-O'Connor felveti a kérdést, hogy az 1Kor 8,6 kozmológiai értelmezése helytálló-e, amely elsősorban a τὰ πάντα fordulat hagyományos értelmezésén alapszik – meglátása szerint azonban a páli levelezésben ennek szótériológiai olvasata is létezik (például ezen levélen belül is, lásd 1Kor 2,10-13; 12,4-6), és a megelőző 4. verset is ennek fényében kell érteni. Ennek megfelelően a textus egy irányt fejez ki: minden dolog Istentől van, ami lehetővé teszi a hozzá való visszatérést – mindezek Krisztus által adottak, akiben az Atyához járulhatunk.⁴²⁷ Krisztus közvetítő szerepéből adódóan ez a

⁴²⁰ Conzelmann, 1975, 175. Az is lehetséges, hogy ez Pál saját hitvallása, amelyet a korinthusiakra is „kiterjeszt” (Ciampa – Rosner, 2010, 308-381). Egyébiránt a hitvallás egy irányba mutat az ószövetségi gondolkozással (pl. 5Móz 6,4), illetve nincs benne olyan elem, amit Pál maga ne tudhatott volna megfogalmazni (Schnabel, 2018, 434).

⁴²¹ Cserhádi, 2008, 374.

⁴²² Carson – Beale szerint az 5Móz 6,5 és a 3Móz 19,18 visszhangzik Pál szövegében (2008, 717–718). A fejezetet író Ciampa és Rosner szerint Pál hasonló hatást szeretne gyakorolni a korinthusiakra ezen soraival, mint amit az 5Móz 6,5 gyakorolt a zsidóságra. Utóbbi szerepe az, hogy Isten egyetlenségével elhatárolta a népet minden más istenségtől – hasonlóan Pál itt az Atya és az Úr Jézus Krisztus istenségével radikálisan elhatárolja a korinthusiakat minden egyéb istenségtől, amivel a gyülekezet egységét szeretné munkálni, egyben identitásukat megerősíteni a pogány környezettel szemben.

⁴²³ Fitzmyer, 2008, 336.

⁴²⁴ A mediátor értelmezést megerősíti, hogy a megszemélyesített Bölcsességre is hasonlóan tekintettek a korabeli zsidó irodalomban, például Philo „logosz” terminusa ennek egyik bizonyítéka (Keener, 2005, 73).

⁴²⁵ Lindemann, 2000, 193.

⁴²⁶ Murphy-O'Connor, 1978, 254–259.

⁴²⁷ Murphy-O'Connor, 1978, 262–265.

célba érkezés nem más, mint az új teremtés.⁴²⁸ Mindaddig pedig, amíg teremtettségünknel fogva egyedül Istenben meg nem találjuk létünk értelmét és célját, híjával vagyunk Isten dicsőségének (vö. Róm 3,23).⁴²⁹ Isten teremtoi szerepe tehát meghatároz egy célt, amelynek kozmológiai és egyben szótériológiai aspektusai egyaránt vannak: minden tőle ered és minden hozzá tér vissza Krisztus által.⁴³⁰ Az összetartás célra tartó jellege is hangsúlyos: az Atya felé mozgunk Krisztus által, azaz a konvergencia célja meghatározott, ebben benne van a kozmosz és a Krisztusban lévő gyülekezet egyaránt.⁴³¹ Ebben a mozgási dinamikában fontos meglátni azt, hogy az összetartó és célra tartó mozgás a stabilitás dinamikájának jellegéhez hasonló.⁴³² Fee még tovább megy ennek a mozgásnak a kibontásával. Egyfelől hangsúlyozza a többes szám első személyű megfogalmazást, amely által a hitvallás a közösség számára személyessé válik. Én annyiban kiegészítem a gondolatot, hogy a levélforma is magában hordozza az én-ti, illetve mi-ti jelleget, hiszen Pál itt egy adott gyülekezeti közösséget tanít arról, hogy konkrétan számukra is Krisztus által Istenben érhető el létezésük célja. Továbbá, Fee meglátása szerint a textus lényegi vonása az Istenhez tartozás egyes szám első személyben vett személyes jellege is.⁴³³ Amennyiben ezt az érvelést elfogadjuk, az 1Kor 8,6-ban közölt eszkatológia az általam vázolt három réteg mindegyikét érinti: a kozmikus, a közösségi és az egyéni szintet egyaránt.⁴³⁴ Jóllehet, a különböző szintek elkülöníthetők ennél a textusnál a szóhasználat és az idézett Pál előtti formula (kozmosz szint), a konkrét gyülekezeti probléma (közösségi szint) és az egyéni megérintettség (egyéni szint) vonatkozásaiban, mégis összekapcsolódik ez a három. A célra tartás a teremtettség, a közösség és az egyén rendezettségét egyaránt magában foglalja, amely egyedül Jézus Krisztusban érhető el. A textus gyülekezeti szintre vonatkozó konkrét üzenete eszerint az,

⁴²⁸ Fitzmyer, 2008, 343.

⁴²⁹ Cserhádi, 2008, 373.

⁴³⁰ Fee értelmezése szerint mivel minden Istentől származik és hozzá tér vissza, semmi sincs Isten hatókörén kívül (2014, 414). Ez az üzenet a konkrét kontextus, a bálványáldozati hús kérdésének vonatkozásában különösen is hangsúlyos: a sok istennek az egyetlen Istennel szemben hatalmuk, azokat nem illeti imádat. Ezt egészíti ki Cserhádi gondolata: bár Pál nem vallja isteni lényeknek a pogány istenségeket, mégis van befolyásuk az emberre. Ezért nem elég nem félni a bálványokat, hanem az egyetlen Istent szükséges félni (2008, 371–372).

⁴³¹ Cserhádi szerint a „sorok között kimondatlanul is a creatio ex nihilo, a semmiből való teremtés gondolata rejtőzik” (2008, 373).

⁴³² Amint az irányításelméleti fogalmakhoz kapcsolódó rövid bevezető fejezetben tárgyaltam is, a stabilitás magában foglalja azt, hogy a rendszer minden állapota egy egyensúlyi állapotba tart. Ez jelent konvergenciát (összetartást) és célra tartást, ahol a cél az egyensúlyi állapot.

⁴³³ Érvelésének lényege, hogy Jézus a követőinek „Atyaként” mutatta be Istent és ezt a képet használja itt Pál is. Istennek ez a fajta megismerése Jézus követőinek adatott, azaz a vele való kapcsolat által lehet a miénk is (Fee, 2014, 413–414).

⁴³⁴ Ennek alapvető szóhasználatát itt a δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (Fee, 2014, 414).

hogy a bálványáldozati hús fogyasztásának kérdése akkor kerül a helyére, ha Krisztus követői egyénileg rendezett viszonyban vannak Istennel, megerősödve teremtményi létük Krisztus által elérhető értelmében, céljában, és önnön rendezettségükkel segítik a gyülekezeti közösség rendezett életét. Az 1Kor 8,6 textus – és annak kontextusa – egyidejűleg felveti az eszkatológiai problémát is mind a három rétegre vonatkozóan. A kozmikus szinten fellépő eszkatológiai probléma az, hogy a jelen világekorszakban nem látszódik világosan, hogy a kozmosznak „egy” Ura van, ez az „egy” Úr tartja azt kezében és vezeti azt célra. Ez jelenleg csak a teremtésre vonatkozó hitvallás formájában fogalmazható meg, a látható kiteljesedése még hátra van.⁴³⁵ A második réteg vonatkozásában, közösségi szinten a probléma a gyülekezetben fellépő konfliktus, amely a kozmikus szinten megélt hiány gyakorlati megjelenése. Nem csak a kozmosz szenved attól, hogy még nem látszódik világosan a célra tartása, hanem a gyülekezet is: a gyülekezet – tagjainak különbözősége ellenére való – egysége csorbát szenved, ami konfliktusokat szül. A konkrét konfliktus oka, hogy az egy, a kozmoszt uraló Isten léte, illetve az Ő viszonya a pogány istenekhez kérdés lehetett a gyülekezet tagjainak számára. A harmadik réteg az egyéni szint problémában jelenik meg: hogyan lehetséges kapcsolódni az Atyához, aki célra vezeti az életet a gyülekezet és a teremtet világ kontextusában? Jóllehet, a három réteg összekapcsolódik, de az irányra érdemes figyelni: a legkülső réteg látható problémája vezet el a valódi, belső, lelki problémához. Ennek a problémának a feloldása eredményez majd megoldást a külsőbb rétegek problémáira is.

Az eszkatológiai probléma második rétege az emberi közösségek vonatkozásában vetődik fel. Ez a réteg szorosan összekapcsolódik az előzővel. Ebben a tekintetben különösen is fontos megemlíteni, hogy amikor Pál a κόσμος kifejezést használja, néhol az univerzumra vagy a Földre,⁴³⁶ néhol viszont az egész teremtet emberiségre⁴³⁷ utal.⁴³⁸ Az emberi közösségek vonatkozásában a problémát a korinthusi gyülekezettel folytatott páli levelezés részletesen elénk tárja: a gyülekezet mint emberi közösség maga is szétesik, amennyiben kapcsolata nem rendezett Krisztussal és rajta keresztül az apostollal, illetve a tagjainak egymással. Ennek a problémakörnek a részletes kifejtése az előző alfejezetben

⁴³⁵ Ezt az értelmezést megerősíti, hogy a Kol 1,20 is hasonlóan „már igen – még nem” jelleggel fogalmazza meg a megbékéltetést az eszkatológia vonatkozásában (Moo, 2008, 137).

⁴³⁶ Például: Róm 1,8; 3,19; 4,13; 2 Kor 5,19.

⁴³⁷ Róm 5,12.

⁴³⁸ de Boer, 2013, 8.

valósult meg,⁴³⁹ így itt most ennek csak egyes eszkatológiai vonatkozásait említem meg. A rendezetlenség (entrópia) növekedése – amely a teremtettség fizikai része – hasonlóképpen a teremtettségben élő emberi közösségek életének is a része. Ennélfogva az eszkatológiai megoldás sem lesz más, mint a rendezett, megbékélt viszony helyreállása Krisztussal, ami a korinthusi levelezés egészének az üzenete.⁴⁴⁰ Az emberi közösségek eszkatológiai problémája egy gyülekezetinél nagyobb léptékben, a Római Birodalommal kapcsolatban is megjelenik. Ennek eszkatológiai problémája abban rejlik, hogy „már igen” és a „még nem” feszültségében él Isten népe a földi uralmat tekintve. Isten népének abban a reményben kell elviselnie a földi urak kereteit, hogy mindez örökkévaló távlatban ideiglenes, és abban Isten új rendet teremt: ez a megoldást adó látásmód Krisztus feltámadásban gyökerezik.⁴⁴¹ A feltámadást tárgyaló 1Kor 15. szakasz bevezető első verse is – igazodva a megelőző szakaszokhoz – a többesszámú ἀδελφοί megszólítással kezdődik. Ez a megszólítás hangsúlyos abból a szempontból, hogy Pál a gyülekezet közösségéhez szól,⁴⁴² azaz a feltámadás kérdése közösségi kérdés.⁴⁴³ A feltámadás olyannyira a közösség kérdése lehetett Korinthusban, hogy a tévelygők⁴⁴⁴ egyik tüneteként lehet megfogalmazni mint eszkatológiai egyoldalúságot.⁴⁴⁵ Conzelmann szerint mindazonáltal nem apológiaként érdemes vizsgálni az 1Kor 15-öt, hanem sokkal inkább mint hitvallást.⁴⁴⁶ Az 1Kor 15 vonatkozásában azonban az előző értelmezési kérdések bármilyen irányú megválaszolása esetén is igaz, hogy a Pál által tárgyalt eszkatológiai problémának közösségi jellege van.

Az eszkatológiai probléma harmadik, legbelsőbb rétege az egyén vonatkozásában vetődik fel, amely szorosan kapcsolódik az új teremtés kérdéséhez. A Pál által használt καινή

⁴³⁹ Lásd a „4.1. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 12-14. fejezetekben leírt gyülekezeti probléma értelmezésében” alfejezetet.

⁴⁴⁰ Balla, 2023, „Purpose” fejezet az elektronikus kiadásban (letöltés időpontja: 2024.07.14.).

⁴⁴¹ du Toit, 2021, 7–8.

⁴⁴² Cserhádi, 2008, 681–682.

⁴⁴³ Megjegyzendő ehhez kapcsolódva, hogy az 1Kor 15,1-ben szereplő γνωρίζω (megismertet, tudtul ad) nem csak szigorúan véve az evangéliumra vonatkozik, hanem az 1-11-ben szereplő teljes tartalomra, amely Krisztus feltámadásán túl a szemtanúkról is szól (Fitzmyer, 2008, 544). Ez szintén erősíti az igeszakasz és a feltámadás kérdésének közösségi jellegét.

⁴⁴⁴ Keener a probléma egy lehetséges forrásának látja, hogy a Pál által hirdetett – a júdeai farizeusi zsidóság körében elfogadott – test szerinti feltámadás nem egyezett a korinthusi gyülekezetben lévő nem zsidó, illetve akár a diaszpóra zsidóság feltámadással kapcsolatos nézeteihez, mivel a görög filozófia halhatatlanságra vonatkozó koncepciója dominálta a gondolkozásukat (2005, 122–123).

⁴⁴⁵ Cserhádi, 2008, 41.

⁴⁴⁶ Conzelmann, 1975, 249–250.

κτίσις – új teremtés – fogalom, amely a 2Kor 5,17⁴⁴⁷ és Gal 6,15⁴⁴⁸ textusokban jelenik meg, elsősorban szótérológiai-antropológiai vonatkozású, nem szótérológiai-kozmológiai, illetve az új teremtésnek pneumatológikus funkciója van, ami ilyen módon szemben áll a σάρξ – test – fogalmával.⁴⁴⁹ A Lélek életet ad,⁴⁵⁰ amely végül győzedelmeskedik az óember felett.⁴⁵¹ Mivel az új teremtés pneumatológiai – és nem ontológiai – értelemben vett helyreállításra vonatkozik, így az új teremtés a Lélek belső dinamikájára reflektál, ami az Ádám bűne miatt elveszett istenképűség helyreállításával kezdődik.⁴⁵² Hasonlóan gondolkodik de Boer, ugyanis a Gal 6,15 párhuzamaként állítja a Gal 5,6-ot, így véleménye szerint az új teremtés értelme, hogy Krisztus önfeláldozó szeretete kölcsönös szeretetközösséget formál.⁴⁵³ Mindazonáltal érdemes fontolóra venni a Gal 6,15 alapján, hogy ez a páli mondat hiányos,⁴⁵⁴ amely éppen a hiányával hívja fel magára a figyelmet, ennek megfelelően értelme megközelíthető kozmológiai oldalról is: amint Isten a világot megteremtette, ugyanúgy Istennek a teremtéssel felérő tette, hogy az embert a Krisztusba vetett hitre vezeti (vö. 2Kor 4,6⁴⁵⁵ és magyarázatát⁴⁵⁶).⁴⁵⁷ Továbbá, bár a 2Kor 5,17-ben valóban a régi és az új teremtés a régi és az új szövetséggel, Ádámmal és Krisztussal áll párhuzamban, de az új teremtés ezen az értelmén túlmutatva már az általános feltámadással is kapcsolatban áll (vö. 2Kor 4,14).⁴⁵⁸ Az új teremtésben az egyén belső megújulása együtt jár a társadalmi kérdésekhez való megújult hozzáállásának megjelenésével is,⁴⁵⁹ ami ezt az eszkatológiai réteget

⁴⁴⁷ 2Kor 5,17: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.”

⁴⁴⁸ Gal 6,15: „Mert Krisztus Jézusban sem a körülmetélkedés nem számít, sem a körülmetéletlenség; hanem csak az új teremtés.”

⁴⁴⁹ Hubbard, 2002, 233–241. Jóllehet, meglátásom szerint a kozmológiai vonatkozástól nem is független, azonban a kapcsolat nem az új teremtés kifejezés értelmezésében van, hanem a teremtettség-közösség-egyen rétegek összekapcsolódásában.

⁴⁵⁰ Pl. 1Kor 15,45: „Így is van megírva: „Az első ember, Ádám, élőlénné lett, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Lélekké”, illetve 2Kor 3,6 „Ő tett alkalmassá minket arra, hogy az új szövetség szolgálai legyünk, nem a betűé, hanem a Léleké, mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít.”

⁴⁵¹ Pl. Róm 6,6: „Hiszen tudjuk, hogy a mi óemberünk megfeszített vele, hogy megerőtlenüljön a bűn hatalmában álló test, hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek.”

⁴⁵² Hubbard, 2002, 235.

⁴⁵³ de Boer, 2011, 403.

⁴⁵⁴ A hiányos mondat kiegészíthető például így: „hanem [csak] az új teremtés [számít]” (Balla, 2009, 246).

⁴⁵⁵ 2Kor 4,6: „Isten ugyanis, aki ezt mondta: »Sötétségből világosság ragyogjon fel«, ő gyújtott világosságot szívünkben, hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán.”

⁴⁵⁶ Balla, 2023, „Paul’s Defence of His Ministry as an Apostle” fejezet, „Ministers of the New Covenant and the Light of the Gospel” alfejezet, 4,1-6 szakasz magyarázatának utolsó bekezdése az elektronikus kiadásban (letöltés időpontja: 2024.07.14.).

⁴⁵⁷ Balla, 2009, 246.

⁴⁵⁸ Barnett, 1997, 299.

⁴⁵⁹ 2Kor 4,16b „Sőt, ha a külső emberünk megromlik is, a belső emberünk mégis megújul napról napra.” – e páli gondolat szerint az új teremtés alapvetően belső, nem az emberen kívüli. Az új teremtésben élő ember belülről formálódik át, és ez hat a „külső” életére.

összekapcsolja az előzővel. Az egyén eszkatológiai problémája – a gyülekezetnek a Római Birodalomban való létehez hasonlóan – a „már igen” és a „még nem” feszültségében rejlik, azonban egyéni szinten ez az egyén feletti közvetlen hatalom kérdéséhez kapcsolódik: a sárga és a bűn által az ember vagy az új teremtésben élő újember kap-e teret? A legbelső, egyénre vonatkozó eszkatológiai réteg problémája a bűn következménye, a halál, amelyre az egyetlen megoldás Krisztus feltámadása. Ezt részletezi igen hosszan az 1Kor 15,35-től kezdődő szakasz, amelynél Pál átvált egyes szám második személyű megszólításra az „ad personam” retorikai előírásnak megfelelően (1Kor 15,36 ἄφρων RÚF: „Esztelen”),⁴⁶⁰ illetve ezt követően az egyén testének feltámadásával foglalkozik párhuzamos jelenségekre hivatkozva.⁴⁶¹ Ezeken a pontokon a test fogalma „biológiai test” értelmet vesz fel mind az ember, mind a hozott analóg példák vonatkozásában, valamint a feltámadott Jézus Krisztusra nézve is.⁴⁶² Megítélésem szerint ez a terjedelem hosszú részletezés, amelyben Pál részletekbe menően, több oldalról (mag, állatok, nap és csillagok, gyalázat-dicsőség, erő-erőtlenség, por-menny párosok, Ádám-tipológia)⁴⁶³ is próbálja megértetni az egyén feltámadását, önmagában is árulkodó.⁴⁶⁴ Megítélésem szerint ez jól szemlélteti azt, hogy Pál a problémák minden nagyobb léptékű megnyilvánulása ellenére az egyén eszkatológiai kérdésére adott válaszban látja a megoldást.

Az eszkatológia három rétegét tekintve a problémakörök összeérnek: mindegyiknek alapproblémája a bűn, amely az instabilitás és a rendezetlenség fogalmai által fejthető fel. Ezen rétegek összefüggenek egymással, azaz függetlenül attól, hogy kozmikus, társadalmi/közösségi vagy egyéni oldaláról világítja meg Pál a jelent és a jövőt, a probléma ugyanabban gyökerezik. Pál erre építve adja a megoldást is: az összekapcsolódó rétegekre

⁴⁶⁰ A megszólítás mögött állhatnak akár konkrét személyek is (pl. az 1Kor 16,17-ben megnevezett három személy), de valószínűbb, hogy itt Pál fiktív személlyel vitatkozik, és a megszólítás a vitaszerű retorikai stílus része (Fitzmyer, 2008, 586).

⁴⁶¹ Cserháti, 2008, 741.

⁴⁶² A testek mindegyike Isten teremtése, amely egy közös vonás bennük – minden különbözőségük ellenére. Blomberg felteszi a kérdést: miért ne teremthetne Isten egy további is, a feltámadott testet (1995, 315)?

⁴⁶³ Fitzmyer három csoportra osztja, és analógiaként nevezi meg ezeket (2008, 586). Jóllehet, ezek nem bizonyító erejűek a feltámadásra nézve, de az első lépést jelentik a megértés felé, hiszen a mindennapi életből vett tapasztalatokra épít itt Pál.

⁴⁶⁴ Fee felhívja a figyelmet egy tendenciára az analógiák vonatkozásában (2014, 860). Az analógiák az ismerttől az ismeretlen felé haladnak, mint például ismert lehet a mag elvetése, de annak eredménye kétséges, ismeretlenséget hordoz magában. Hasonlóan, a levél olvasója előtt ismert lehet a romlandóság és az erőtlenség, valamint Ádám esete, azonban a romlatlanság, a feltámadásban kapott erő és mennyei második ember kevéssé vagy egyáltalán nem. Az analógiák ismerttől az ismeretlen felé való haladása igaz abban az értelemben is, hogy az érvelés elején található mag példája ismertebb és elképzelhetőbb lehet az olvasó előtt, mint a mennyei test megfoghatatlansága.

összekapcsolódó megoldást ad: Krisztus feltámadása illetve a Vele való kapcsolat, amely rendezi az ember viszonyát Istennel, önmagával, társadalmi és teremtett környezetével. Az alábbiakban ennek összefüggését mutatom be.

4.2.2. Az eszkatológiai megoldás felvázolása

Amíg az eszkatológiai probléma megvilágításánál – a nevezett rétegeket tekintve – kívülről befelé történt a vizsgálat, addig a Pál által felvázolt, problémára adott megoldásnál belülről kifelé célszerű haladni.⁴⁶⁵ Ennélfogva az első vizsgálati terület az egyén feltámadásának a kérdése, amely az Első korinthusi levélben különösen is hangsúlyos. A korábban vizsgált 1Kor 8,6 a három réteg esetében az egyén eszkatológiai kérdéséig vezetett: hogyan lehetséges kapcsolódni az Atyához, aki célra vezeti az életet a gyülekezet és a teremtett világ kontextusában? Ennek megválaszolása belülről kifelé haladva sorban választ ad a további eszkatológiai rétegek kérdéseire. A stabilitás fogalma felől nézve olyan textusok vizsgálata vezethet el az eszkatológiai probléma megoldásához, amelynek jellege a konvergencia irányába mutat, azaz üzenete megoldás a bűn miatti rendezetlenségre, szétszórattatásra, széttartásra egyéni, társadalmi és kozmikus szinten egyaránt. Ebből a szemszögből nézve az 1Kor 15. fejezetben a 20-28. versek, különösen is annak zárása, a 28. vers második része hangsúlyos: „Amikor pedig majd alávetetett neki minden, akkor maga a Fiú is aláveti magát annak, aki alávetett neki mindent, hogy Isten legyen minden mindenekben.” A szakasz vizsgálatának célja megállapítani azt, mit jelent az a kifejezés, hogy Isten „minden mindenekben”, és ez analógiás kapcsolatba hozható-e a konvergenciával, illetve ezen keresztül az eszkatológiai problémára mennyiben jelent megoldást.

Az 1Kor 15,20-28 szakasz bevezetése a halál és a feltámadás ellentétpárjaival indul, amely két személyben, Ádámban és Krisztusban csúcsosodik ki. Az Ádám-Krisztus ellentétpár a Római levél 5. fejezetében szintén megjelent, ahol Ádám által a bűn terjedt szét

⁴⁶⁵ A problémára egy másik megoldást ajánl a Római levél elemzése alapján Shaw (2019, 147–164). Figyelembe véve a Római levél értelmezésével kapcsolatos iskolák ezen fejezet elején már említett különbözőségét, a megoldás is eltérő a két iskolánál időbeliségét (jövőbeli vagy megvalósult eszkatológia) és karakterét (liberatív vagy forenzikus) illetően.

a világban (Róm 5,12), Krisztus által pedig Isten kegyelme és ajándéka (Róm 5,15).⁴⁶⁶ Érdemes megfigyelni a két szakasz közötti hasonlóságokat és különbségeket, amely a hangsúlybeli különbségeket is megjeleníti. Az 1Kor 15,20-22 nem foglalkozik a bűn és a halál összekapcsolásával, hanem kizárólagosan a halál és a feltámadás kapcsolatát vizsgálja.⁴⁶⁷ A Róm 5,12-21 szakaszban viszont Ádám oldaláról a bűn és a halál kérdése szorosan összefonódik. Krisztus oldaláról nézve a Római levél ezen szakasza elsősorban a kegyelemre, megigazulásra, az örök életben Krisztus által történő uralkodásra összpontosít, a feltámadás kérdése viszont nem jelenik meg benne. A két szakasz közötti hangsúlybeli különbségek leginkább a levelek kontextusának különbözőségeiből adódnak: a Római levél esetén a megigazulás témakörében alkalmazza Pál az Ádám-Krisztus tipológiát, míg a Korinthusi első levélben a feltámadás vonatkozásában. Természetszerűleg felvethető, hogy a két szakasz megírása közötti időben Pál teológiai gondolatai „tovább fejlődtek”, (a Római levél tipológiája talán így mélyebb összefüggésbe helyezi a tipológiát), de meglátásom szerint ennek feltételezésére nincs szükség, hiszen Pál azért ír többet a Római levélben, mert a kontextus úgy kívánja – nem szükséges feltételezni, hogy az 1Kor 15 megírása idején nem kristályosodott ki a tipológia mélysége. A Korinthusi első levél tipológiáját kiegészítve az irányításelméleti analógiák felállításában már alkalmazott Római levél tipológiájával megállapítható, hogy Pál a bűnben gyökerező eszkatológikus probléma megoldását a feltámadásban látja: a halálra mint a bűn által uralt világ szükségszerű következményére ez az egyetlen megoldás. Ahogyan Fitzmyer fogalmaz: Pál nem csak amellet érvel, hogy Krisztus feltámadt, hanem az Ő feltámadása jelent garanciát a jövőre, amelyben a keresztyének is fel fognak támadni.⁴⁶⁸ Fee megfogalmazása szerint: az analógia Ádám és Krisztus vonatkozásában áll fenn, de Pál mégsem dolgozza ki az analógiát, hanem tényként jelenti be, hogy Krisztus feltámadásának következménye a hívők feltámadása.⁴⁶⁹ A megoldás tehát eszkatológikus távlatban a feltámadás, amely rendezi a jelen világ viszonyait, amint arra az alkalmazott szavak is utalnak. A stabilitás fogalmára épülő analógia alkalmazásának létjogosultságát ezen a ponton ugyanis megerősíti, hogy a 23. és a 24. versekben Pál egy-egy irányításelméletben is alkalmazott – hasonló jelentésmezővel leírható

⁴⁶⁶ Lásd a „2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében” alfejezetet.

⁴⁶⁷ Cserhádi megjegyzi, hogy mindazonáltal Pál számára nyilvánvaló ettől függetlenül a korinthusi levél megírásakor is a kettő közötti kapcsolat (2008, 717). Hasonlóan, de Boer szerint pedig ez a kapcsolat implicit módon benne van az 1Kor 15-ben is (lásd 3. és 17. versek; de Boer, 2013, 11).

⁴⁶⁸ Fitzmyer, 2008, 568.

⁴⁶⁹ Fee, 2014, 833.

– fogalmat használ: a τάγμα „rend” (vö. a korábban tárgyalt rendezettség, entrópia fogalmaival), illetve a τέλος „(vég)cél” fogalmakat. A τέλος a görögben a tökéletes, befejezett, végleges állapotot írja le, de jelentheti akár a fizikai növekedés végét vagy éppen a tökéletességet mint jellemvonást is.⁴⁷⁰ A görög filozófiai művekben gyakrabban „cél”-ként jelenik meg: akár mint életcél, etikai cél, a tökéletes jó vagy a boldogság megvalósulása.⁴⁷¹ Ez a szó – amint a stabilitás analógiájának törvényre való alkalmazásánál is elemeztem – analógiában áll az irányításelméleti értelemmel, és ezt a tézisémet a jelen eszkatológiai kontextusban is alkalmazhatónak tartom. Az előbbi kifejezés, a τάγμα viszont hapax legomenon az Újszövetségben,⁴⁷² valamint a Septuagintában is ritka kifejezés.⁴⁷³ Katonai jelentése is van, „osztagot”, „hadtestet” is jelent, valamint Varga értelmezése szerint az 1Kor 15,23 kontextusában a feltámadás „rendje” fordítható „besorolás, elrendezés” formában is.⁴⁷⁴ Ez a rendezett és célra tartó folyamat kevésbé illik bele a sztoicizmus szemléletébe, mert a folytonos visszatérés gondolata hiányzik belőle – de mindazonáltal a zsidó apokaliptika végidő-eljövételének hirtelensége sincs mögötte.⁴⁷⁵ Összefoglalva az elemzett szavak tanulságait: a feltámadás egy olyan folyamatnak tekinthető, amely célra tartást, rendeződést von maga után. Ebben a tekintetben a szavak jelentéstartománya párhuzamban áll a stabilitási szemlélettel. Érdeemes még az Ádám-Krisztus összekapcsolás vonatkozásában idézni Kocsis elemzését az 1Kor 15,44b-49 vonatkozásában, amelyben összeveti az 1Móz 2,7-tel.⁴⁷⁶ Jelen kontextusban azért lényeges az elemzés, mert kiemeli a teremtés szempontját: az első Ádám halandó lény, aki az életét csak egy ideig kapta ajándékba Istentől, a második Ádám – Krisztus – azonban vele összehasonlíthatatlanul magasabb szinten van, Ὁ πνεῦμα ζωοποιῶν azaz életadó, teremtő.⁴⁷⁷ Mivel Istennek a teremtő tevékenységéhez hozzátartozik a halottak feltámasztása is, a megdicsőült Krisztusról is elmondhatjuk, hogy képes halottakat feltámasztani, és ez már a levél olvasóira is vonatkozik.

⁴⁷⁰ Ezen szó értelmezési lehetőségeit a „3.1. Az analógia alkalmazása a törvényfogalom értelmezésében” alfejezetben már felvázoltam. Röviden összefoglalva, három fő értelme bontakozik ki az Újszövetségben, úgymint megszűnés, befejezés, illetve cél.

⁴⁷¹ Lásd Beetham, 2021, vonatkozó τέλος szócikkét.

⁴⁷² Perschbacher, 1990, 401.

⁴⁷³ Lásd: Muraoka (2009, 669) és Lust–Eynikel–Hauspie (2003) lexikonban az idézett szónál.

⁴⁷⁴ Varga, 1996, 919.

⁴⁷⁵ Cserhádi, 2008, 717.

⁴⁷⁶ Kocsis, 2013, 22–23.

⁴⁷⁷ A szöveg kontextusában a fordulat prepozíciós szerkezetben áll: εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν.

Az eszkatológiai cél summázását Pál az 1Kor 15,28 versben adja meg: „Isten legyen minden mindenkben.” A megfogalmazás egy célhoz vezető konvergens folyamat analógiáját vetíti előre, ahol a „minden” egy célhoz: Istenhez konvergál.⁴⁷⁸ A vizsgált kommentárok egyöntetűen amellel érvelnek, hogy az 1Kor 15,28-ban – ó θεός πάντα ἐν πᾶσιν – Pál nem panteista kijelentést tesz, amely szintén a filozófia világától választja el Pál sorait. A kifejezés πάντα szava nem feltétlenül alanyesetű, hanem tárgyesetként is felfogható, amely szerint a fordulat jelentése: „Isten minden tekintetben minden, az egyetlen, aki a teljhatalmat gyakorolja minden felett”.⁴⁷⁹ Fitzmyer szintén úgy látja, hogy Pál egy célt határoz meg, aki az Atya (vö. 1Kor 15,24), akinek minden alárendelődik.⁴⁸⁰ A kapcsolat a Fiú és Isten között nem ontológiai, hanem Krisztus munkájára utal, ennek a munkának a célja pedig az egység létrehozása.⁴⁸¹ Magának a kijelentésnek ezen a ponton azért sincs egyébiránt misztikus árnyalata, mert Pál a kifejezést máshol is használja, ezért sokkal inkább érthető úgy, hogy megmutatkozik Isten teljes szuverenitása.⁴⁸² A kérdéses vers értelme megközelíthető a konkrét kontextusból kiindulva is. Hughes és Jewett az 1Kor ezen részét az ún. „B” levélhez köti, és szerint az azon korinthusi radikálisoknak ír itt,⁴⁸³ akik már azt hitték, hogy a feltámadás megvalósult, ők maguk pedig már „készen vannak” – rájuk reflektál a „C” levél 1Kor 4,8 szakasza is.⁴⁸⁴ Különösen is nekik szól, hogy a feltámadásnak rendje van, ezért még nincsenek abban a helyzetben, amit gondolnak.

Az 1Kor 15,28 konvergencia értelmezése kapcsán érdemes megemlíteni a páli levelek hasonló helyeit. A Kol 3,11⁴⁸⁵ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός fordulatának legjellemzőbb eltérése, hogy a ó θεός helyett Χριστός szerepel. A szövegkörnyezetet tekintve azonban nem az 1Kor 15,28-tól eltérő, másik célt fogalmaz itt meg Pál, mert jelentését tekintve inkább a Gal 3,28-hoz⁴⁸⁶ áll közelebb a Kol 3,11.⁴⁸⁷ Dunn szerint a

⁴⁷⁸ Hasonlót fogalmazott meg az eszkatológiai probléma felfedése során vizsgált 1Kor 8,6 vers, lásd fentebb.

⁴⁷⁹ Cserháti, 2008, 724.

⁴⁸⁰ Fitzmyer, 2008, 575.

⁴⁸¹ Fee, 2014, 841–842.

⁴⁸² 1Kor 8,6; Róm 9,5 és 11,36. Ezek mellett a deuterokanonikus Jézus, Sirák fia könyvében is megjelenik: JSirá 43,27f-28, azaz: Τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός... αὐτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ezen a helyen a teremtéssel kapcsolódik össze Isten nagysága (Conzelmann, 1975, 275).

⁴⁸³ Hughes – Jewett, 2021, 130.

⁴⁸⁴ 1Kor 4,8: „Már jóllaktatok, már meggazdagodtatok, nélkülünk uralomra jutottatok; bárcsak valóban uralomra is jutottatok volna, hogy veletek együtt mi is uralkodhatnánk!”

⁴⁸⁵ Kol 3,11: „Itt már nincs többé görög és zsidó, körülmetéltség és körülmetéletlenség, barbár és szkíta, szolga és szabad, hanem minden és mindenkben Krisztus.”

⁴⁸⁶ Gal 3,28: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.”

⁴⁸⁷ Dunn, 1996, 227.

Krisztus általi megbékélés miatt (vö. Kol 1,20 verssel, amire a későbbiekben külön kitérek) megszűntek az itt felsorolt belső megosztottságok mint keresztyén önmeghatározások kategóriái. Az 1Kor 15,28 verssel való összevetést tekintve pedig úgy véli, hogy Krisztus kozmikus szerepe kerül a Kol 3,11-ben középpontba, ami szoros kapcsolatban áll Isten kozmoszt teremtő és fenntartó munkájával – ennél fogva nem másik célt jelöl ki.⁴⁸⁸ Hasonlóan vélekedik Moo: Krisztus van a teremtés és a megváltás középpontjában (amivel felidézi a Kol 1,15-20-at), aki által minden egybetartatik.⁴⁸⁹ Lohse annyiban különbséget lát a Kol 3,11 és az 1Kor 15,28 között, hogy véleménye szerint az üdvösség teljességének megvalósulását utóbbi szakasz a jövőbe teszi, azonban előbbi sokkal inkább a jelenre fókuszál: Krisztus jelenbeli uralma már elindítja az üdvösség teljességét, így Krisztus már minden mindenkben.⁴⁹⁰ Véleményem szerint azonban ebben az esetben a Kol 3,11 értelme sokkal inkább a második eszkatológiai problémakörhöz, azaz a közösségi szinthez kapcsolódik, amelyen belül igazzá válik, hogy a feltámadott Krisztushoz való tartozás felülír minden emberi meghatározást. Az Efezusi levél két helyen is tartalmaz hasonló fordulatot, amely segítheti az 1Kor 15,28 megértését. Az Ef 1,23-ben⁴⁹¹ szereplő τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου mondatzáró fordulat négyféleképpen is fordítható, és mindegyiknek van nyelvtani alapja – a fordítás értelmét tekintve azonban egy irányba tartanak.⁴⁹² Ennek a versnek a kapcsán azonban lényegesebb jelen téma szempontjából, hogy van-e kozmikus éle a τὰ πάντα ἐν πᾶσιν fordulatnak, amelyre nézve három véleményt is megfogalmaz Barth.⁴⁹³ Egyrészt a πάντα ugyanis a páli levelekben többször fordul elő ilyen vonatkozásban, illetve az itt idézett Zsolt 8 alapján Krisztus hatalmat gyakorol a kozmosz és benne az egyház felett. Másrészt, a πάντα jelenthet „minden embert” vagy „minden dolgot” is, és előbbi értelem szerint a „minden ember” a „minden szent”-re utal (vö. például Ef 1,15), és ebben az esetben Krisztusnak az egyház feletti uralmára kerül a hangsúly. Harmadrészt, a τὰ πάντα ἐν πᾶσιν fordulat egyenértékű a görög πάνταπᾶσιν szóval, amely a teljességet jelenti – ebben az esetben nyitva marad az előbbi kérdés: Krisztus mint a teljesség jelenik meg a versben. Az Ef 4,6⁴⁹⁴ versben szintén megjelenik egy hasonló fordulat: ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ

⁴⁸⁸ Dunn, 1996, 227.

⁴⁸⁹ Moo, 2008, 273.

⁴⁹⁰ Lohse, 1971, 145.

⁴⁹¹ Ef 1,23: „Ez az ő teste és teljessége annak, aki teljessé tesz mindent mindenkben.”

⁴⁹² Barth, 1974a, 156, 176–179.

⁴⁹³ Barth, 1974a, 156–157.

⁴⁹⁴ Ef 4,6: „egy az Istene és Atyja mindenknek; ő van mindenk felett és mindenk által és mindenkben”.

ἐν πᾶσι. Az előző megfontolások erre a versre nézve is érvényesek: Isten egyetemes uralmát és jelenlétét példázza az egyház iránti, törődő figyelme.⁴⁹⁵ Meglátásom szerint a három értelmezés mindegyike helytálló lehet és nem is annyira a különbözőségük a fontos, hanem hogy Pál ebben a pár szóban mennyire együtt látja a kozmoszt és az egyházat – azaz az általam elsőnek és a másodiknak definiált réteget. Az értelmezések különbözősége szerintem annyiban segíti az 1Kor 15,28 megértését, hogy az eszkatológikus stabilitásban – ami a konvergenciában valósul meg – benne foglaltatik az egyház és a kozmosz is, hiszen mindkettő Krisztus (és általa Isten) lába alá vettetik. O’Brien annyiban pontosítja ezt a kettősséget – amellyel az Efezusi levél vonatkozásában magam is egyetértek –, hogy az egyház Krisztus teste; a kozmoszról viszont nem írja Pál ugyanezt, bár Krisztus mindennek a feje, és hatalmat gyakorol a világ felett.⁴⁹⁶

Az 1Kor 15,20-28 szakasz megítélésem szerint alátámasztja a stabilitás fogalmára épülő megközelítés mint módszertani megközelítés helyénvalóságát, miszerint a feltámadás – annak Isten által meghatározott rendjében és Istenben meghatározott céljával – megoldást ad a halál, azaz a mögöttes eredendő ok, a bűn eszkatológiai problémájára az egyén szintjén, azaz az általam első, legbelsőnek definiált szinten. A folyamat értelmezhető konvergenciaként, amely leginkább arra fókuszálódik, hogy az egyén felett egyedül Istennek lesz hatalma a végidőkben. Mindazonáltal a kör tovább tágítható a külsőbb rétegek felé, amely közül elsőként az egyén legszűkebb, de már rajta túlmutató társadalmi kapcsolatára mutat rá Blomberg: az egyén-egyen kapcsolatára. Az 1Kor 15,28 verset ő is úgy érti, hogy Isten abszolút szuverenitására, uralmára mutat, de emellett az 1Kor 15,24-28 szakasz párhuzamban áll az 1Kor 11,2-16-tal: a feleség-férj alá-fölérendeltsége a Krisztus-Isten hierarchiával.⁴⁹⁷ A gyülekezet mint az egyén egy további, nagyobb kapcsolati hálója szintén érintett az eszkatológiai probléma megoldásának témakörében. Az 1Kor 15,20-28 vizsgálata során ugyanis figyelembe kell venni a kontextust, miszerint Pál kifejezetten a gyülekezethez, azaz testvéreihez szól, amit a 15,1 hangsúlyozottan ki is emel, illetve az első tizenkilenc vers kifejezetten a mi-ti párosra épül fel, a közvetlen folytatás pedig egyértelműen a testvéreknek (15,31) szóló tanítás. Amennyiben Hughes és Jewett idézett tézisének olyan formában igaznak tartjuk, hogy a megszólított testvérek között – ha nem is mindenki, de – legalábbis voltak

⁴⁹⁵ Barth, 1974b, 429.

⁴⁹⁶ O’Brien, 1999, 150–152.

⁴⁹⁷ Blomberg, 1995, 304.

radikálisok, akiknek különösen is címezte Pál az 1Kor 15,20-28 szakaszt, jogosan feltételezhető, hogy ez egy rendezetlen gyülekezet, hallgatóság, amelyet az eszkatológikus feltámadás rendje és célja egyébe rendez. Az egyén feltámadása Korinthusban tehát különösen is fontos, hogy túlmutat önmagán, mint ahogyan az 1Kor 15,23-ban ἕκαστος („mindenki”) a „saját rendjében” támad fel, azaz nem marad ki senki. Ennélfogva a konvergencia nem csak az egyénre, hanem sokkal inkább a testvérek közösségére is vonatkozik (vö. 1Kor 15,1 „testvéreim” megszólítását, amelyben ott vannak a feltételezett radikálisok is), tehát a feltámadás mint problémamegoldás az egyénből kiindulva, de annál magasabb szinten is kifejti hatását: a rendeződést, azaz a cél felé történő konvergálást.

Az eszkatológiai megoldásnak, a feltámadásnak tehát az általam definiált második szint vonatkozásában: a Pál által tárgyalt egyén-egyen kapcsolatban (férj-feleség), illetve az egyén-gyülekezet kapcsolatban van hatása. Ez utóbbit a megelőző alfejezetben, az 1Kor 12-14. fejezet elemzése kapcsán részletesen tárgyaltam, és rámutattam arra, hogy a rendezetlenség megoldása Krisztus.⁴⁹⁸ Az 1Kor 15 kontextusában ezt ezzel kell kiegészíteni: a feltámadott Krisztus a rendezetlenség megoldása és a konvergencia garanciája egyaránt. A második eszkatológiai réteg esetében azonban Pál említ még egy szempontot, amely tovább mutat a társadalmi kontextus változására, összekapcsolódva a Római Birodalom jövőjével. Pálnak a Birodalomhoz való viszonya du Toit megállapítása szerint ambivalens, egyes leveleiben különbözőképpen fogalmaz vele kapcsolatban, ami a „már igen” és a „még nem” feszültségéből fakad.⁴⁹⁹ Pálnak a Birodalomról való felfogása Krisztus végső kozmikus, de már jelenvaló uralmának az elkerülhetetlen következménye, ami része Isten megváltó történetének. Tanulmányában du Toit rámutat arra, hogy amiképpen az 1Kor 15,50-54 szerint az egyéni halandó testi élet újjáteremtetik a halhatatlan testi életre, ez a folyamat társadalmi léptékben is érvényesül. Isten megváltó története Fiának uralma által valósul meg, már ebben a mostani teremtettségben is, ami magában foglalja a földi kormányzást is. Ezt pedig abban a reményben kell elviselni, hogy az eszkatológikus új teremtés megszületésekor a végéhez ér a mostani, a „rég”. Hasonlóan látja Lowe: Pál elismeri a Római Birodalom teopolitikai terminológiájának sokszínűségét az evangélium hirdetése során, de amint az 1Kor 15,24-ben is utal rá, az itt szereplő ἀρχή, ἐξουσία és δύναμις – mint a politikai hatalom

⁴⁹⁸ Lásd a „4.1. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 12-14. fejezetekben leírt gyülekezeti probléma értelmezésében” alfejezetet.

⁴⁹⁹ A téma szempontjából fontosabb következtetések összefoglalva a következőkben, du Toit műve alapján (2021, 8).

megtestesülésének megnyilvánulásai – csak eszközök a cél érdekében: végül Krisztus lerombol minden hatalmat, legyen akár birodalmi, akár kozmikus hatalom.⁵⁰⁰

A harmadik, legkülső, kozmikus réteg egyben kapcsolódik a második, társadalmi szintű réteghez az eszkatológikus megoldás koncepciójában. Ez a kapcsolódás különösen is egy megelőző szövegben, az 1Kor 1,28-ban érhető tetten.⁵⁰¹ A kiválasztottakra vonatkozó első fordulat (ἀγενῆ τοῦ κόσμου) ugyanis – a RÚF által választott megoldástól eltérően – fordítható úgy is, hogy „Isten a kozmosz teremtetlen dolgait választotta ki és a semmivé tett dolgokat, amik nincsenek, hogy semmivé tegye azokat, amik vannak”.⁵⁰² A kapcsolat a társadalmi és a kozmikus szint között ott jelenik meg, hogy az ἀγενής szó többféle értelmet is felvehet:⁵⁰³ Platón Timaios 27c részében „teremtetlen” értelemben áll,⁵⁰⁴ de Szophoklész 84. töredékében például születésben alacsony rangút jelöl.⁵⁰⁵ Pál ezt a kettős jelentésű szót alkalmazza társadalmi kontextusban (a megelőző versekben „bölcsek” és „bolondok” fordulatot használja), és egyben felidézi az 5Móz 7,7 sorait is.⁵⁰⁶ Pál szókészlete ezzel többértékűvé válik: a teremtettség és a társadalom szintje a fogalom alkalmazásában összeér. Meglátásom szerint ez magában hordozza annak lehetőségét, hogy a teremtettség kontextusában eredő fogalom társadalmi kontextusú használata által elért üzenete visszavetíthető a teremtettség kontextusára: a teremtettség eszkatológiájára is igaz lehet a társadalmi vonatkozású eszkatológia. Ez a visszavetítés a kisebbről (társadalmi lépték) a nagyobbra (kozmikus lépték) következtetés elvének felel meg. Mindazonáltal Fee egy másik lehetőséget is kínál a két réteg összekapcsolásához az 1Kor 15,54-57 alapján: a θάνατος halálakor az univerzum utolsó szakadása is begyógyul, és egyedül Isten fog uralkodni minden lényen, száműzve azokat, akik elutasították az élet isteni ajándékát, illetve szeretettel kormányozva mindazokat, akik kegyelemből Isten nyugalomába léptek.⁵⁰⁷ Ennek oka, hogy értelmezése szerint az 1Kor 15,28 „minden mindenkben” fordulatát mint páli sajátosságot az 54–47. versek, illetve a Róm 11,36 fényében kell értelmezni: Pál szerint a megváltásnak

⁵⁰⁰ Lowe, 2011, 188.

⁵⁰¹ 1Kor 1,27b-29-ben ezt olvassuk: „...azokat választotta ki Isten, akik a világ szemében erőtlének, hogy megszégyenítse az erőseket és azokat választotta ki Isten, akik a világ szemében nem előkelők, sőt lenézettek és a semmiket, hogy semmikké tegye a valamiket, hogy egyetlen ember se dicsekedjék az Isten színe előtt.”

⁵⁰² van Kooten–Wischmeyer–Wright, 2015, 241.

⁵⁰³ Montanari, 2015, 11.

⁵⁰⁴ ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν – „hogyan jött létre vagy nem teremtetett”.

⁵⁰⁵ A görög nyelvű töredékhez és a hozzá tartozó kommentárhoz lásd: Pearson, 1917, 51.

⁵⁰⁶ 5Móz 7,7: „Nem azért szeretett meg és nem azért választott ki benneteket az Úr, mintha valamennyi népnél nagyobbak volnátok – hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép között...”

⁵⁰⁷ Lásd a teljes gondolatmenethez: Fee, 2014, 841.

ez a beteljesülése a teremtés egész szféráját magában foglalja: semmi sem áll Krisztus megváltó szándékán kívül, akiben végül minden dolog egyesül. Ez azt jelenti, hogy az egyén, a gyülekezet, a társadalom és a kozmosz eszkatológikus szemszögből nézve, végeredményben egy irányba tart: a Krisztusban történő végleges stabilizálás állapota felé.⁵⁰⁸ Ebben Pál egyébiránt a korabeli sztoikus gondolkozást is követi, amely szerint a kozmosz Istenből indul ki és hozzá tér vissza, de mindazonáltal el is tér attól: ez a folyamat nem ciklikus, hanem véget ér akkor, amikor minden azonossá válik Istennel – amint a platóni filozófusok fogalmai szerint a lélek kiszabadul a reinkarnáció folytonos állapotából, és belép Isten színe elé.⁵⁰⁹ A harmadik réteg vonatkozásában érdemes megjegyezni, hogy ebben benne foglaltatik a természet – jóllehet, ez a teremtett kozmosznak a földi életterünk szempontjából jelentős része. Moo egy vonatkozó tanulmányában a Kol 1,20-ra⁵¹⁰ építve kifejti, hogy Krisztus kereszthalála által Isten visszahozta uralma alá az ellene fellázadt teremtettséget.⁵¹¹ Értelmezése szerint amit a Kol 1,20 tanít, az nem kozmikus szabadítás, hanem kozmikus megújítás,⁵¹² ami által Isten népe újra harmóniába kerül Teremtőjével,⁵¹³ a gonosz megítéltetik és száműzetik, a Föld pedig megszabadul a romlás szolgátságából: ez az állapot az, amit az Ószövetség „shalom”-ként fogalmaz meg.⁵¹⁴

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat az 1Kor 15. fejezet eszkatológiai értelmezésében összeköti a kozmosz, a közösség (gyülekezet és társadalom), valamint az egyén jövőjét.*

⁵⁰⁸ Érdemesnek tartom megjegyezni, hogy Kálvin is hasonló következtetésekre jut az Ef 1,10 magyarázatának során, azaz, hogy Krisztus nélkül rendezetlenség van, viszont vele a rend helyreáll: az ἀνακεφαλαιώσις Krisztusban valósul meg. Kálvin a rendezetlenség kapcsán együtt említi a teremtettséget és az emberek közötti kapcsolatot (2016, 161). Kálvin magyarázatát részletesen elemzi, és egyes fordulatait a stabilitás fogalmával adja vissza Belden, 2011, 63–68.

⁵⁰⁹ Az 1Kor 15,28 van Kooten szerint találóan írja le a sztoikus nézet szerinti kozmosz állapotát a legutóbbi eszkatológikus tűz után és a következő helyreállítás előtt (van Kooten–Wischmeyer–Wright, 2015, 242–245). Megjegyzendő, hogy Wischmeyer szerint csak a sztoikus filozófusok értekeztek a kozmosz végéről, azonban ők is úgy mint egy ciklikus körforgás egy-egy végéről, de például az arisztotelészi iskola elvetette a kozmosz végének képzetét (van Kooten–Wischmeyer–Wright, 2015, 248).

⁵¹⁰ Kol 1,19-20: „Mert tetszett az egész Teljességnek, hogy benne lakjék, és hogy általa békéltessen meg önmagával mindent a földön és a mennyben úgy, hogy békességet szerzett a keresztfán kiontott vére által.”

⁵¹¹ Moo, 2006, 472–473.

⁵¹² Barbour, 2002, 126.

⁵¹³ Torrance ezt a megújítást egy, a teremtéshez szintén kapcsolódó másik fogalommal adja vissza: a kozmosz újrendezésével, az Isten által adott rend kozmoszban való megjelenésével (1981, 138).

⁵¹⁴ Moo-val ellentétben úgy látja van Kooten, hogy a Kolossé levél szerzőjének „új teremtés” fogalma sztoikus és platonista gondolatokat tükröz (van Kooten, 2003, 110–146).

Az írásmagyarázati módszerem által realizált új eredmény a meglévő, különböző szintekre vonatkoztatott eszkatológiai értelmezések összekapcsolása. A stabil folyamatokra jellemző konvergencia és Pálnak az eszkatológiai problémára adott megoldása, a feltámadás párhuzamban állnak egymással. Ezen hasonlóság miatt az 1Kor 15-nek exegetikai eredményeit olyan struktúrában javaslom rendezni, hogy a szöveg magyarázata a kozmosz, a közösség és az egyén szintjeit együtt lássa és értelmezze. Megközelitésem alkalmazását tekintve kiemelem az ökológiai kérdésekre és kihívásokra adott igemagyarázatok lehetséges gazdagítását. Az 1Kor 15 magyarázata összekapcsolja az egyént, a közösséget és a kozmoszt, amely illeszkedik a kortárs gondolkodáshoz az egyén felelősségét keresve a globális kérdésekben. Mindazonáltal magyarázatom határozott jellemzője, hogy értelmezésem szerint Pál nem emberi megoldást lát a jövő kihívásaira, hanem egyedül Jézus Krisztus feltámadását állítja a gyülekezet elé. A feltámadás a megoldás az egyén, a közösség és a kozmosz megtartására nézve egyaránt.

4.2.3. A Kolossé levél kozmikus krisztológiájának értelmezése az 1Korinthus 15. fejezetének fényében

A harmadik, kozmikus réteg esetében röviden szeretnék kitérni van Kootennek a Kolossé levéllel kapcsolatos megállapításaira, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a kozmosz stabilitásának kérdéséhez. A kozmikus krisztológiához kapcsolódó művében van Kooten rámutat arra, hogy a levél $\sigma\mu\alpha$ fogalma Krisztus kozmikus testére vonatkozik, és ezen keresztül szoros kapcsolatban – párbeszédben, sőt vitában – áll a sztoikus filozófiával. Művének célja bemutatni, hogy a Kolossé levél szerzője a kozmosz belső koherenciájával és stabilitásával kapcsolatosan hasonló aggályokat táplált, mint a sztoikus filozófiára épülő kortárs fizikai elképzelések.⁵¹⁵ A sztoikusok jellemző problémája abban gyökerezett, hogy legtöbbjük szerint a kozmosz annak ciklikus változása során tűz által elpusztul, illetve helyreállítódik – ebben a gondolati keretrendszerben azonban erőfeszítéseket tettek arra nézve, hogyan garantálható a jelenlegi kozmikus test stabilitása és koherenciája a következő tűz általi pusztulásig. Ktioni Zénón szerint a világ minden része az univerzum középpontja felé törekszik, és ez a centripetális mozgás jellemző a levegőre, tűzre is, amelyek

⁵¹⁵ Hozzá kell ehhez tenni, hogy van Kooten azzal a hipotézissel dolgozik, miszerint nem Pál a Kolossé levél szerzője (2003, 17–18). Én a fejezet végén amellet fogok érvelni, hogy Pál a levél szerzője.

összekeverednek a nehéz elemekkel (föld, víz). A kozmosz stabilitását a levegő és a tűz ezen mozgása teremti meg, ami által összeköti a világ középpontját és a peremét.⁵¹⁶ A Kolossé levél szerzője szerint mivel a kozmoszban minden Krisztus által és Őreá nézve teremtett (Kol 1,16), ezért a kozmosz benne találja meg jelenlegi koherenciáját. A levél szerzője Krisztusnak hasonló szerepet tulajdonít, mint a sztoikus filozófusok a világ egy elemének (στοιχεῖα, vö. Gal 4,3), és ezt hasonló fogalmi készlettel is teszi. Krisztusban a láthatatlan Isten magára öltötte a megfigyelhető kozmikus testet, az egész kozmosz egy átmeneti instabil állapot után megbékéltetett, és Krisztusban összetartatik, és az Ő testeként tartatik számon.⁵¹⁷ A Kolossé levélben lényeges elem a kozmosz Krisztusban fennálló stabilitása és koherenciája, amelyet több képen keresztül is kifejt a levél.⁵¹⁸ Először, a kozmosz jelenlegi stabilitása következménye a kozmosz eredeti rendje helyreállításának, amit a levél a Kol 1,17 τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν fordulatával ad vissza. Másodsor, a Kol 2,9-10 szerint a kozmikus fejedelemségek és hatalmasságok alkotják Krisztus testét, és Ő parancsol nekik. A kozmikus hatalmak – lefegyverzésük által – visszakerültek Krisztusba (Kol 2,15)⁵¹⁹, akiben eredetileg is a teremtettek, és akiben így eredeti stabil és koherens állapotukat visszanyerték. Harmadszor, Krisztus kozmikus teste egyidejűleg a naptárakat és minden eseményt meghatározó égitestek összessége (Kol 2,16-17). A negyedik megfogalmazás pedig az egyik legfontosabb: a kozmikus testet kötelékek tartják össze, amelyek koherenciát biztosítanak (Kol 2,19). Összefoglalva: a világ mint harmonikusan működő és stabil test, Krisztus teste.⁵²⁰ Ez a felvázolt kozmológia azonban jelentősen eltér a hagyományos páli kozmológiától.⁵²¹ Pálnál a jelenlegi kozmosz fokozatosan elveszíti az erejét, és helyét az új teremtés váltja fel, míg a Kolossé levél szerzője a világegyetem – kötelékek általi – stabilitására helyezi a hangsúlyt, ami ellentmond a páli gondolatnak.⁵²² Továbbá, van Kooten szerint a Kolossé és az Efezusi levelek egyaránt azzal a kérdéssel foglalkoznak, hogy a kozmosz Krisztus teste-e vagy sem. Szerinte az Efezusi levél szerzője ismerte a Kolossé

⁵¹⁶ van Kooten, 2003, 19–20.

⁵¹⁷ van Kooten, 2003, 188.

⁵¹⁸ van Kooten, 2003, 21–23.

⁵¹⁹ Kol 2,15: „Lefegyverezte a fejedelemségeket és a hatalmasságokat, nyilvánosan megszégyenítette őket, és Krisztusban diadalmaskodott rajtuk.”

⁵²⁰ van Kooten, 2003, 30.

⁵²¹ Fontos ismét hangsúlyozni, hogy van Kooten azzal a feltételezéssel dolgozik, alátámasztva azt munkája során érvekkel, hogy a Kolossé levél nem páli szerzőségű.

⁵²² van Kooten, 2003, 207.

levelet és a kozmikus test fogalmát tudatosan helyettesítette a gyülekezet testének fogalmával, amely később rányomta a bélyegét a Kolossé levél értelmezésére is.⁵²³

Jóllehet, van Kooten tézise annak általam ismert komplexitásában és egységességében egyedülálló, mindazonáltal az általa adott magyarázatot további szakirodalmi eredmények is támogatják. A Kol 1,20 kapcsán Dunn megjegyzi, hogy a levélnek ez a szakasza sokatmondó a korai keresztyének hitéről, akik szerint Krisztus halálában és feltámadásában kell meglátni a kulcsot a megoldáshoz az olyan problémák vonatkozásában, mint a természet diszharmóniája és az emberiség embertelensége: Isten teremtő munkájának jellegét és a kozmosz iránti törődését belefoglalták Krisztus keresztségébe, amelyben ezek teljesen megragadhatók.⁵²⁴ Lohse hasonlóan látja: bár a Kolossé levél korábbi szakaszában erről nem esett szó, de feltételezhető a Kol 1,20 alapján, hogy a kozmosz egységében és harmóniájában zavar, sőt szakadás állt be.⁵²⁵ Ezek a magyarázatok is megerősítik, hogy Krisztus az, aki által a harmónia, a rendezettség, az entrópia csökkenés, azaz a stabilitás megjelenik a kozmoszban. Dunn – és tulajdonképpen Lohse is – mindazonáltal továbbmegy ugyanennél a szakasznál és kijelenti folytatólagosan, hogy az egyház a kozmikus megbékélésnek a középpontjában áll és annak eszköze – hiszen ez egy olyan közösség, ahol a megbékélés már megtörtént, illetve elkezdődött, ezért felelőssége azt megélni és hirdetni. Lohse megfogalmazása szerint Krisztus feltámadása és felmagasztalása visszahozta az eget és a földet az Istentől meghatározott, teremtetett rendjébe – a kozmikus béke visszatért, a helyreállított teremtés megbékélt Istennel.⁵²⁶ Moo a megbékélés ezen megfogalmazása kapcsán eltér Dunn és Lohse véleményétől – és Moo-val magam is egyetértek –, ugyanis a Kol 1,20 nem kozmikus üdvösséget vagy akár kozmikus megváltást,⁵²⁷ hanem kozmikus helyreállítást vagy megújulást tanít.⁵²⁸ Ehelyett a vers lényege, hogy Krisztus kereszthalála által Isten visszahozta a maga szuverén uralma alá az egész ellene fellázadt teremtettséget, amely így a „már igen – még nem” állapotában van az univerzális megbékélést tekintve.

⁵²³ Hozzá kell tenni, hogy az Efezusi levél szerzője sem Pál apostol van Kooten szerint (2003, 204).

⁵²⁴ Dunn, 1996, 104.

⁵²⁵ Lohse, 1971, 59.

⁵²⁶ Lásd szintén az idézett helyen, folytatólagosan.

⁵²⁷ Az idézett kommentárokból alkalmazott angol megfogalmazások nem teljesen fedik egymást, de jelentésmezőjüket tekintve a két álláspont szemben áll egymással, lásd az idézett helyeken.

⁵²⁸ Moo, 2008, 134–135.

A stabilitás irányításméleti analógiája meglátásom szerint azonban az előzőektől eltérő utat kínál abban a vonatkozásban, hogy a kozmoszra vonatkozó különböző eszkatológikus megfogalmazások hogyan harmonizálhatnak egymással. Az a páli nézőpont ugyanis, amely szerint a jelenlegi kozmosz az új teremtés felé halad, időbeli megfogalmazása a konvergenciának. Azt fejezi ki, hogy a kozmoszban mint rendszerben élve, azt belülről szemlélve érzékelhetők olyan folyamatok, amelyek dinamikája az instabilitáshoz, illetve az entrópiánövekedéshez hasonló. Ezek a folyamatok, amelyek az eszkatológiai problémát adják, megoldás után kiáltanak. Ez a megoldás azonban Krisztus feltámadásával már készen áll – viszont az ember feltámadása még nem valósult meg. Ennélfogva, a rendszert belülről szemlélve, az időbeli megvalósulást tekintve érzékelhetők a hiányosságok, amelyek azonban begyógyulnak, amikor Isten lesz minden mindenkiben. A Kolossé levél másik nézőpontot kínál a folyamatra nézve: Krisztus által a stabilitás már megvalósult, a konvergencia már eldőlt. Ennélfogva lehetetlen az, hogy a kozmosz instabil módon szétessen, amelyet a kozmikus testet összetartó kötelékek képe fejez ki. A kettősség, miszerint a stabilitás a kozmosz mint rendszer egészét tekintve érvényesül, és egyúttal az instabil dinamika is jelen van, a páli törvényfogalom értelmezésénél alkalmazott analógiás kapcsolat mintájára – látszólagos ellentmondásuk mellett is – egységet alkot: az időszakos instabil mozgásformákat a rendszer egészének stabilitása lekorlátozza, azaz stabilizálja. Ennek a stabilitásnak az alapja Krisztus feltámadása. Ez az alapvetés véleményem szerint a két levél eltérő, de egymást kiegészítő nézőpontját egy irányba fordítja: Krisztus feltámadt teste a megoldás a bűnnel analóg instabilitási probléma eszkatológiai megoldására. Meglátásom szerint a Kolossé levél kozmikus krisztológiája közel áll az 1Kor 13 kapcsán általam „összetartás krisztológiának” nevezett gondolatisághoz. Mindkettő esetében hangsúlyos Krisztusnak az összetartó szerepe, akár a kozmoszról, akár a gyülekezetről ír az apostol.

A levelek nézőpontjait, stiláris és gondolati különbségeit figyelembe véve, azokat elismerve is ez az azonosság döntő tekintetben, hogy a levelek az eszkatológiai probléma végső megoldása és az összetartás krisztológia vonatkozásában egyeznek egymással. Ez az egyezés véleményem szerint erősíti azon nézeteket, miszerint a Kolossé levélnek lehetett Pál apostol személyesen a szerzője. Jelen téma vonatkozásában, a stabilitás fogalmának újszövetségi szövegekre való értelmezése tekintetében csak érintőlegesen szeretném tárgyalni a Kolossé levél szerzőségét a legfontosabb érvek és szempontok felsorolásával.

A Kolossé levél szerzősége tekintetében az egyik legfontosabb téma a Kolossé levél görögsége és szóhasználata. Erre nézve Sanders egy részletes tanulmányt közöl, amelyben az irodalmi függőség kérdését annak alapján értékeli, hogy minél inkább jelen vannak a Kolossé levélben más szövegek részletei, annál kevésbé valószínű a páli szerzőség.⁵²⁹ Például a Kol 1,15-16-ot vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy Pál szavaiból áll össze (2Kor 4,4; Róm 1,20; 1Kor 8,5-6), de úgy, ahogyan azokat ő sosem használta. Dunn hasonlóan érvel, szerinte is stilisztikai különbségek indokolják, hogy nem Páltól származik a levél: a beszédmód és az összeállítás mintázata eltér a nem vitatottan páli levelekétől.⁵³⁰ Ehhez Moo azonban hozzáteszi, hogy ezen érvek többsége túl általános és nem mindig illeszkednek a Kolossé levél textusaihoz.⁵³¹ Emellett figyelembe kell venni azt is, hogy például a korinthusi gyülekezetnek írt levelektől eltérően a kolosséi gyülekezetet nem Pál alapította és nem is ismerte őket személyesen, megállapításai ezért is lehetnek általánosabbak, mint a korinthusiak problémáihoz illeszkedő 1-2Kor.⁵³² Az eddigi vizsgálataim az 1Kor válogatott szövegei tekintetében arra mutattak rá, hogy Pál képes volt kreatívan alkalmazkodni hallgatóságának világához. Erre mutat az, hogy a görögség fogalmait fel tudta használni az evangélium hirdetésében, lásd az 1Kor 13 kapcsán általam vázoltakat. Ha Pál egy nem vitatottan páli levélben képes volt ezt megtenni, miért ne tudta volna ugyanezt a készségét a Kolossé levél kapcsán felhasználni?

A Kolossé levél szerzőségét tekintve a másik fontos vizsgálati szempont a levél teológiája, aminek kapcsán különösen is lényeges a felsőbbséghez való viszony, a Krisztusról és az egyházzal való tanítás, valamint a levél eszkatológiájának kérdése.⁵³³ Ezek közül eredményeim a második és a negyedik szemponthoz társíthatók. A krisztológia tekintetében fentebb jeleztem, hogy meglátásom szerint az „összetartás krisztológia” az 1Kor 13-ban és a Kolossé levél kozmikus krisztológiájában egyaránt tetten érhető. Crockett a kozmikus krisztológia kérdését vizsgálva szintén arra mutat rá, hogy az 1-2Kor és a Róm

⁵²⁹ Sanders, 1966, 28–45.

⁵³⁰ Dunn, 1996, 35–36.

⁵³¹ Moo, 2008, 31.

⁵³² Valamint hozzá kell tenni, hogy a páli szerzőség elvetése mögött ott van a gondolat, hogy ehhez a kolosséi helyzethez Pál képtelen lett volna alkalmazkodni és teológiai innovációt megvalósítani (Garland, 1998, 19–21).

⁵³³ Moo, 2008, 32. Carson és Moo értékelése szerint ezen érvek közül az eszkatológiával kapcsolatosak a „legmeggyőzőbbek” a nem páli szerzőségekre nézve – jöllehet, maguk is Pálnak tulajdonítják a Kolossé levelet, lásd: 2007, 511–513.

levelekben egyaránt van kozmikus krisztológia,⁵³⁴ azaz nem igaz, hogy ez a Kolossé levél sajátossága. Moo szerint a Kolossé levél kozmikus krisztológiája a legjobban kidolgozott, és felteszi a kérdést ehhez kapcsolódóan: mit kézenfekvőbb feltételezni, Pál továbbviszi a más levelekben meglévő kozmikus krisztológiai gondolatait vagy pedig egy másik (anonim és ismeretlen) szerzőt feltételezni, aki Pál halálát követően nem sokkal megteszi ugyanezt Pál szellemiségében?⁵³⁵ Az eszkatológia vonatkozásában a páli szerzőséggel szembeni egyik legfontosabb érv, hogy a nem vitatottan páli levelekben alkalmazott időbeliségre vonatkozó „már igen” és „még nem” fogalmak helyett a Kolossé levél a realizált eszkatológia térbeli odafent-idelent sémáját alkalmazza.⁵³⁶ Hozzá kell azonban tenni, hogy Garland szerint a „még nem” aspektusa igenis megjelenik a Kolossé levélben is,⁵³⁷ valamint hogy az eszkatológia időbeli jellegének hiánya következhet abból is, hogy a Kolossé levél sokkal rövidebb, mint az 1Kor.⁵³⁸ Az eszkatológia kérdéskörére vonatkozó vizsgálatom szintén arra mutatott rá, hogy Pál az 1Kor-ban rétegesen építi fel az eszkatológiai problémát és annak megoldását, tehát ha valamely réteg egy szakaszban vagy egy levélben kevésbé hangsúlyos, az nem jelenti azt, hogy a többről nem tud. A kozmosz-gyülekezet-egyen jövőjének problémaira ugyanis Pál szerint ugyanazon egy megoldás létezik: Krisztus feltámadása, aki a megoldást elhozza mindegyik rétegre nézve.

Végül, egy utolsó záró megjegyzést szeretnék fűzni a Kolossé levélhez. Amennyiben feltételezzük a páli szerzőséget – és én magam ezt támogatom – abban az esetben a levél keletkezése a Filemon levélhez való hasonlatosságai miatt a Kr.u. 50 környéke és a Kr.u. 60-as évek eleje közötti hozzávetőlegesen tízéves időszakra tehető függően attól, hogy melyik fogság idejére datáljuk a Filemon levelet.⁵³⁹ Mindenesetre akármelyik datálás kérdését fogadjuk el, mind a legkorábbi, mind a legkésőbbi feltételezett keletkezési időpont hasonló időbeli távolságra van a Római levél feltételezett keletkezési időpontjától.⁵⁴⁰ Bármelyik

⁵³⁴ Crockett, 2023, 91–111.

⁵³⁵ Moo, 2008, 33–34. A kérdés költői, ugyanis Moo a páli szerzőség mellett érvel.

⁵³⁶ Dunn, 1996, 36; Moo, 2008, 34.

⁵³⁷ Garland, 1998, 20.

⁵³⁸ Moo, 2008, 35. Moo hozzáteszi, hogy a nem vitatottan páli Római levélben is sokkal kevesebb szó esik az eszkatológia jövőbeli aspektusáról, mint az 1Kor-ban.

⁵³⁹ A Kr.u. 50 környéke esetén Pálnak az efezusi fogságára lehet tenni a Kol keletkezését, valószínűleg a 2Kor és a Róm keletkezése elé (Dunn, 1996, 40). Jóllehet a cézareai fogság is a lehetséges keletkezési körülmények közé tartozik, de valószínűbb a római fogság időszaka, amely esetén a Kr.u. 60–61 a levél megírásának vélt dátuma, lásd: Carson – Moo, 2007, 514; Balla, 2008a, 226–227.

⁵⁴⁰ A legvalószínűbb keletkezési időpont a Római levél esetében a Kr.u. 57, de korábbi keletkezési időpontok is felvetődnek a szakirodalomban, az összefoglalásukhoz lásd: Carson – Moo, 2007, 391; Dunn, 1988a, xlii–xliv.

nagyságrendileg öt éves időszakot is választjuk, véleményem szerint ez jól illeszkedik ahhoz, hogy Pált akkoriban foglalkoztathatták azok a kérdések, amelyek kapcsán a stabilitás fogalmát értelmeztem: a Római levél kapcsán a bűn és megváltás, a törvény és Krisztus.⁵⁴¹ Mindezek mögött ugyanazok a probléma-megoldás mintázatok húzódnak meg, amelyeknek megoldás oldala jól illeszkedik a Kolossé levél kozmikus krisztológiájának szemléletébe. Következésképpen, a teológiai egyezést egyben az időbeli egyezés is megerősíti.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat keretében összekapcsoltam az 1Kor 15. fejezet eszkatológiáját és a Kolossé levél kozmikus krisztológiáját. Megállapítottam, hogy minden különbözőségük mellett is a két értelem egy irányba mutat, ami megerősíti, hogy a Kolossé levélnek Pál apostol volt a szerzője.*

Magyarázatom eredménye az 1Kor 15 és a Kolossé levél olyan megértése, amely a különbözőképpen megfogalmazott eszkatológiát egységben, egymást kiegészítőnek látja. A stabilitás fogalmának alkalmazása alapvető fontosságú az új eredmény megfogalmazásában, mert a fogalom mögött lévő tartalom különböző formákban, de egymással egyenértékűen írható le. Javaslom, hogy az általam vázolt összefüggésre alkalmazzuk az „összetartás krisztológia” kifejezést, amely az 1Kor 15-tel egységet mutató 1Kor 13 értelmezésében is megállja a helyét. Munkám további eredménye ezen összefüggésekből adódóan, hogy magyarázatom erősíti a tézist, miszerint a Kolossé levélnek is Pál apostol volt a szerzője. Eredményem elsősorban a Kolossé levél értelmezését tekintve ad új szempontot. Az igeolvasó számára véleményem szerint a Kolossé levél krisztológiája nehezebben érthető, nyelvezete korunktól távolabbi, mint az Első korinthusi levélé. A két levél egymást kiegészítő jellege további alapot ad a reformátori „Sacra Scriptura sui ipsius interpret” hermenutikai elv alkalmazására, és megmutatja: a Kolossé levél nehezebben érthető

⁵⁴¹ A korábbi, efezusi fogsághoz való közelséget valamelyest támogatja az, hogy ebben az esetben az Korinthusi első levél gyülekezeti szakadásainak és a feltámadás kérdésének kapcsán felállított analógiáim szintén egy rövid időszakba foglalhatók. Viszont ha a Kol későbbi datálása mellett döntünk, akkor egyúttal azt is lehet feltételezni, hogy Pál gondolkozását nem csak egy rövid időszakban határozta meg a probléma-megoldás mintázat, hanem a tízéves időszak egészében. Ez utóbbi eset egy újabb kutatási kérdést állít fel: mivel a tízéves időszakban keletkezhetett a legtöbb páli levél, így más levelekben is érdemes megvizsgálni a jövőben ezeket a probléma-megoldás mintázat szempontjából.

szakaszainak megértéséhez hogyan hívjuk segítségül az Első korinthusi levél vonatkozó részeit.

4.3. Következtetések az 1Korinthus 12-15. fejezetek vizsgálata alapján

Az Első korinthusi levél vizsgált igehelyei alapján az alábbiakban két fő további következtetést fogalmazok meg, amelyek támpontot adhatnak a szövegrész megértéséhez való közeledésben, valamint egyúttal további lehetséges kutatási irányokat is kijelölnek.

Az első következtetés, hogy a vizsgált szakaszok, az 1Kor 13 és 15 szorosan összekapcsolódnak, a probléma-megoldás mintázatuk nagyfokú hasonlósága által. Ez a levél egészére nézve azt jelenti, hogy az eltérő téma miatt a két rész nem különválasztható, azaz a mintázat azonossága a levél – ezen ponton való – egységének hipotézisét erősíti. Természetesen Pál írhatott máskor is azonos mintázattal levelet – külön-külön egy-egy témában – azonban ez talán kevésbé valószínű. Sokkal inkább hihetőnek tartom, amint azt a Kolossé levél datálásához fűződően megjegyeztem, hogy Pál apostolt egy rövidebb, zártabb időszakban foglalkoztatták egyszerre ezek a problémák, amelyekre hasonló szerkezetű megoldást vázolt fel. A levél egységességére nézve hasonló érvelést mutat be Collins⁵⁴² és Fee⁵⁴³ az A-B-A konstrukciójú szerkesztettség vonatkozásában, azaz mind a gyülekezeti pártoskodás, mind a feltámadás kérdésköre kapcsán először a nagyobb teológiai kontextus („A”), majd egy érveihez kapcsolódó kérdés („B”) és ismét az eredeti téma jelenik meg („A”).⁵⁴⁴ A két rész összekapcsolódását erősítik továbbá egyes terminológiai összetartozások. Az ἐλπίς fogalma megjelenik szorosan az ἀγάπη fogalma mellett az 1Kor 13,13-ban, valamint az ἐλπίζω igei formában az 1Kor 15,19-ben a Χριστός tulajdonnév mellett, szorosan hozzá kapcsolódva. Hasonlóan, az 1Kor 13,13 harmadik kulcsfogalma a πίστις, amely az 1Kor 15,17-ben is megjelenik, Krisztus feltámadására vonatkoztatva. Figyelembe véve az általam javasolt Agapé-Krisztus azonosítást, az 1Kor 13,13-ban lévő hit és remény fogalmát kiegészíti a feltámadás kontextusa: Agapé-Krisztus feltámadása nélkül semmit sem ér a hit, illetve a remény. A két szakasz kapcsolatát megerősíti továbbá a

⁵⁴² Collins, 1961, 575–584.

⁵⁴³ Fee, 2014, 16–17.

⁵⁴⁴ Carson – Moo több példát is hoz rá az Első korinthusi levélből, ezek közül a témához kapcsolódik a harmadik: „A” rész a 12. fejezet, „B” rész a 13. fejezet, ismét „A” rész a 14. fejezet (2007, 439).

mitológiai terminusok használata, amelyek megszemélyesítve is megjelennek a két szakaszban. Az 1Kor 13. fejezet kapcsán ez a hosszan elemzett ἀγάπη-Agapé azonosítás esetén, míg az 1Kor 15-ben a θάνατος fogalma kerül megszemélyesítésre – a Halál az, amit (sőt: akit) Pál megszólít.⁵⁴⁵ Mivel a megszemélyesített θάνατος-t a megszemélyesített ἀγάπη, azaz a feltámadt Krisztus győzte le, aki soha el nem bukik (vö. 1Kor 13,8 Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει),⁵⁴⁶ ezért tulajdonképpen az 1Kor 13 Agapéra vonatkozó üzenete az 1Kor 15-re nézve is releváns. Az üzenet visszafelé is igaz: azért nem bukik el sohasem Agapé, mert már feltámadt, diadalt aratott. Krisztus feltámadása ugyanis általános érvényű és hatású, ezért ereje az 1Kor 12-14-ben vázolt gyülekezeti probléma vonatkozásában is megoldást ad. Az 1Kor 15-ben megfogalmazott feltámadás ezáltal olyan kapcsolópont, amely összeköti az egyén, a közösség (gyülekezet és társadalom), valamint a teremtett világ jövőjét. A feltámadás ezen szinteken fellépő minden széttartó folyamatra megoldást ad. Ennek a megoldásnak a gyakorlati megvalósulása Krisztus feltámadásával megkezdődött, kiteljesedése azonban még hátra van az övéinek feltámadásaig. Figyelembe véve, hogy a korinthusi levelezés a gyülekezetben lévő széttartások enyhítését is célozta, megítélésem szerint az 1Kor 15 – mint az eszkatológia különböző szintjein fellépő problémára adott megoldás – központi jelentőségű a levelezés egészének megközelítése szempontjából.⁵⁴⁷ Egy hasonlattal élve: még ha az 1Kor 15. szakasz nem is tekinthető „bejáratnak” a levelezés értelmezéséhez, mégis olyan, mint egy nagyszalon, ahová a folyosókon közlekedők elkerülhetetlenül megérkeznek, és ott értik meg az épület lényegét.

Az elemzéseim második következménye a Pál által alkalmazott mitológiai nyelvhez kapcsolódik. A mitológiai nyelv páli alkalmazását részletesen elemzi de Boer: a Halál, a Bűn a vizsgált szakaszban megszemélyesített erők. Ezzel a megszemélyesítéssel Pál a zsidó apokaliptikus tradícióhoz nyúl vissza az idézett Hóseásra épülő, Ézsaiással vegyített szövegen keresztül, ahol a Halál szintén megszemélyesített kozmikus erő.⁵⁴⁸ A

⁵⁴⁵ Pál ezt a részt és vele együtt a megszemélyesítést a Hós 13,14-ből veszi át, saját céljainak megfelelően módosítva (Thiselton, 2000, 1300).

⁵⁴⁶ Cserháti, 2008, 597.

⁵⁴⁷ Karl Barth felveti azt a gondolatot, hogy az 1Kor különböző témái nem az eszkatológia témájában találhatók-e egységre, és akkor ennek megfelelően az 1Kor 15 a levél csúcspontjaként fogható fel. Bultmann egyetért annyiban e felvetéssel, hogy az eszkatológia témája valóban megjelenik különböző formákban a levélben, például az 1Kor 13. fejezetben, lásd Barth és Bultmann véleményeinek összefoglalásához: Conzelmann, 1975, 249. Hasonlóan vélekedik Schrage, Thiselton és Malcolm is, lásd a különböző nézeteket összefoglaló cikket: Malcolm, 2016, 260–251. Meglátásom szerint is az eszkatológia elválaszthatatlan része a korinthusi levelezésnek, különösen is figyelembe véve az ezzel kapcsolatos gyülekezeti véleménykülönbségeket.

⁵⁴⁸ Lowe, 2011, 63,79.

megszemélyesített Bűnnek de Boer szerint itt hasonló szerepe van, mint máshol a Sátánnak. A bűn elkövetése ezért nem az ember egyéni rossz döntése, hanem egy külső kozmikus erő jele és eredménye, amely megjelent a világban Ádám ideje óta.⁵⁴⁹ Ez a megközelítésmód egy irányba mutat a stabilitási értelmezés szemléletével, mivel a rendszerben magában – és nem annak egyes megnyilvánulásaiban – keresi az okot. Ennélfogva rendszerszintű válasza van szükség, amely a megszemélyesített Bűn és a Halál legyőzése. Ez a gondolat azonban már közel áll ahhoz, ahogyan Pál a Római levélben foglalkozott a bűn kérdésével, mint ami túlmutat az egyes emberen, kiterjed mindenkire, és csak Krisztus képes azt legyőzni.⁵⁵⁰ Az 1Kor 15. fejezet végének örömeke, az 1Kor 15,54 az életnek a halál felett aratott győzelmét a stabilitásra jellemző teljes konvergenciával írja le: teljesen elnyelte, maga alá gyűrte előbbi az utóbbit.⁵⁵¹ Ez az elnyelés magának a feltámadásnak a következménye, ami végső soron a győzelem, azaz a probléma megoldása. Pál ezt az eszkatológikus sémát úgy vázolja fel, hogy mondanivalóját mitologikus keretbe helyezi. Ennek kapcsán azonban szeretném felhívni a figyelmet egy megfigyelésemre, amelyet itt a továbbiakban nem vizsgálok, hanem amely jövőbeli kapcsolódó kutatások kiindulópontját jelentheti. Pál a krisztusi stabilizálás mint megoldás leírásához jellemzően emelkedettebb, himnikus nyelvezetet használ, amit az 1Kor levél vizsgált részeiben összeköt a mitologikus nyelv elemeivel. Ez a himnikus nyelvezet igaz a törvény kapcsán vizsgált rész egyes textusaira a Római levélben (Róm 8,31-39⁵⁵²), a Kolossé levél kozmikus krisztológiai részére (Kol 1,15-20⁵⁵³), valamint az 1Kor 13⁵⁵⁴ és az 1Kor 15,54-44⁵⁵⁵ szakaszokra egyaránt.⁵⁵⁶ Mindezen részeknél feltűnő, hogy ezekben a részekben a stabilitásnak nem annyira az időbeli jellegéről, hanem a már jelenvaló, de még nem kiteljesedett megvalósulásáról ír. Továbbá, ezen részekhez kapcsolódik a feltámadás kérdése is – a korinthusi levelezésben maga az 1Kor 15, a Római levélben a 8,9-11, valamint a Kolossé levélben a 2,12-13. Ez felveti azt a további kutatási kérdést, hogy azon (páli) textusok esetében, ahol a stabilitás fogalma értelmezhető, mennyiben állnak kapcsolatban a himnikus nyelvezettel, illetve a feltámadás

⁵⁴⁹ Amikor de Boer arról ír, hogy a Bűn kozmikus erő, ezt nem természettudományos kozmikus értelemben érti, hanem úgy, hogy a bűn minden emberre kiterjedő (2013, 13kk, különösen is 14. o.).

⁵⁵⁰ Lásd az értekezés „2.2. Az analógia alkalmazása a Róm 5,12-17 szakasz értelmezésében” alfejezetét, ahol a bűn kérdése stabilitási problémaként került elemzésre.

⁵⁵¹ Cserhádi, 2008, 753.

⁵⁵² Fitzmyer, 1993, 529.

⁵⁵³ Fitzmyer, 2008, 487; illetve a kérdést tárgyalja: Sanders, 1966, 38.

⁵⁵⁴ Fitzmyer, 2008, 487.

⁵⁵⁵ Thiselton, 2000, 604.

⁵⁵⁶ Továbbá Cserhádi, 2008, 581; Siegert, 1985, 231.

kérdésével. Ennek a sejtésnek az általános érvényű megfogalmazásához további páli leveleket szükséges vizsgálni a jövőben.

A mitikus nyelvhez kapcsolódva kitekintésként megjegyzem, hogy a felvázolt kutatás eredménye véleményem szerint a stabilitás analógiájával egyúttal támogatja az újszövetségi és a természettudományos eszkatológia párbeszédét is. A páli eszkatológia értelmezésére nézve pedig megfontolandó lehetőségként vetődik fel a mítosz, pontosabban a valódi mítosz irodalmi koncepciójának alkalmazása,⁵⁵⁷ amely jelen kontextusban a valóság természettudományos megsejtését is magában foglalja. Pál esetében a mítosz lényege mint a valóság megsejtése, a következő gondolatmenettel írható le. A teremett világ a Termodinamika II. főtételének mint alapvető természeti folyamatnak a hatása alatt áll. Ez a hatás a Földön is érvényesül, amely hatást – amint a stabilitás és a textus közötti analógiás kapcsolat vonatkozásában bemutattam – az Újszövetség a bűn következményeként fogalmazza meg. A teremtettség egésze magában hordozza ezt a törvényszerűséget, azaz a rendezetlenség elkerülhetetlen növekedését: a társadalom egésze, az emberi közösségek és az egyén egzisztenciájának szintjein. Ezt Pál apostol is szükségképpen érzi magán és értelmezi a bűn zsoldjaként. A rendezetlenség növekedésére egyetlen megoldásról tesz Pál kijelentést: Jézus Krisztusról, aki feltámadása által feltámasztja az övéit. Visszafelé gondolkozva: erről direktén szól az egyén vonatkozásában, a közösség vonatkozásában (összegyűjtő munka) és elvéve a kozmosz vonatkozásában. Figyelembe véve, hogy Pál nem természettudományos megállapításokat tesz, hanem szentírási kijelentést ad,⁵⁵⁸ a kozmosz eszkatológiájára vonatkozó páli szövegek nem természettudományos igazságokat, hanem természettudományos sejtéseket mint a valóság megsejtését jelentik. Az igaz mítosz ezen a ponton érhető tetten: azért igaz, mert a feltámadásból mint az egyéni egzisztenciában megtapasztalt, a feltámadott Krisztussal való találkozásból nyert igazságra építkezik, azonban mégis sejtés, mert a kozmosz végső állapotára tett isteni kijelentés az egyéni egzisztenciális igazság univerzális extrapolációja, amit Pál maga sem élhetett át, mert a kozmosz végső állapotának megvalósulása még előttünk áll. Ez a következtetés a természettudományok számára fogalmaz meg motivációt. Ez a motiváció abban áll, hogy Isten végső összegyűjtő munkája, azaz a „true myth” koncepció értelmében mint a valóság megsejtése, mennyiben fogalmazható meg a kozmosz természeti törvényeiből nyert

⁵⁵⁷ Mint például ahogyan tette ezt C.S. Lewis (Homoki, 2020, 120–124).

⁵⁵⁸ Balla, 2008b, 145–154.

előrejelzésekkel.⁵⁵⁹ Illetve, milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy egy ilyen végállapottal rendelkező rendszer álljon elő. Amennyiben ilyen megoldás elképzelhető, abban az esetben nem szükségszerű a páli újszövetségi és a természettudományos eszkatológia ellentmondásossága ebben a vonatkozásban. A mítosz fogalma alkalmas ennek a két területnek az összekapcsolására – egyetértve Hollenweger megfogalmazásával: a mítosz paradigma jellegű fogalom, azaz mind az ókori mítosz, mind a tudományosan formált világkép mítosz, „két különböző mítosz”.⁵⁶⁰

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat szerint az 1Kor 12-14. és az 1Kor 15. fejezetek a látszólagosan eltérő témájuk ellenére szorosan összetartoznak. Az összetartozást a probléma-megoldás mintázat azonossága, valamint a Pál által megszemélyesített értelemben használt közös terminológia erősíti.*

Írásmagyarázatom eredménye megerősíti azokat a korinthusi levelezést elemző munkákat, amelyek az 1Kor 12-15. fejezetek egysége mellett érvelnek. Megállapítottam, hogy a két eltérő téma valójában egy irányba mutat: mindkettő célja a gyülekezetben meglévő, részekre szakadási probléma enyhítése, amelynek megoldásában Pál krisztológiai érvelést alkalmaz. Írásmagyarázati eredményem ezen túlmenően annak hangsúlyozása, hogy az ἐλπίς, πίστις, ἀγάπη, θάνατος fogalmakat Pál a mitológiai háttér felhasználásával, megszemélyesített értelemben alkalmazta a két egység közös terminológiájának részeként. A két szakasz egységét erősítő eredményem hasznossága abban áll, hogy az Első korinthusi levél egységét alapul vevő exegézis és igeértés jogosságát hangsúlyozza. Továbbá, a két szakasz értelmezésének vonatkozásában olyan vezérfonalat ad a probléma-megoldás mintázaton keresztül, amely segít megérteni Pál fő üzenetét, amely a gyülekezeti szakadást helyreállító Krisztust helyezi a középpontba. Ezen vezérfonal segít az olvasó számára elkülöníteni a szakaszok legfontosabb üzenetét a kevésbé hangsúlyos részletkérdésektől (például a feltámadás mikéntjének vagy a szeretet jellegének vonatkozásában), amelyek ezen fő üzenet alá vannak rendelve.

⁵⁵⁹ Például az általános relativitáselméletnek létezik-e olyan megoldása, amely azt jelzi előre, hogy a kozmosz egy részében entrópia csökkenés valósulhat meg, míg a többi részében növekedés.

⁵⁶⁰ Hollenweger, 1982, 67, 71.

5. A stabilitás fogalmának analógiái Lukács evangéliumában

Jelen fejezet célja a stabilitásfogalom alkalmazhatóságának vizsgálata nem páli szövegeken, azaz a fogalom mennyire alkalmas más újszövetségi textusok üzenetének megértésére. Értekezésemben ehhez Lukács evangéliumának válogatott szövegrészeit használtam fel, amelynek oka egy lehetséges kapcsolat feltételezése Pál apostol és Lukács evangélista között. A kapcsolat feltételezése az általam vizsgált textusok, illetve a stabilitás fogalom alkalmazhatóságának vizsgálata szempontjából nem szükségszerű, azonban a textusok elemzése során egy-egy lehetséges Lukács evangéliuma – Római levél illetve Lukács evangéliuma – Első korinthusi levél kapcsolópontra fel fogom hívni a figyelmet.

Az eddig vizsgált páli levelek, illetve Lukács evangéliuma között a kapcsolatot abban látom, hogy az Apostolok cselekedeteiről szóló műben Lukács Pál útítársaként van megjelölve, valamint Pál a Kolossé levélben megemlíti őt. A kapcsolódás egy másik vetülete, hogy Lukács evangéliumának és az Apostolok cselekedeteinek szerzőjét az egyházi hagyomány egyaránt Lukácsnak tartja.⁵⁶¹ Mint fentebb említettem, a jelen fejezetben vizsgált textusok szempontjából ezen kapcsolódások egyikének feltételezése sem elengedhetetlen, de mindazonáltal mégis megerősítőnek látom a stabilitásfogalom általánosabb alkalmazhatósága szempontjából. Amennyiben ugyanis Lukács valóban Pál apostol útítársa és szolgatársa volt, kézenfekvő a feltételezés, hogy Pál igehirdetése, teológiai látása hatott Lukácsra, azaz ennek lenyomatai az Evangéliumban, illetve a Cselekedetekben megjelenhetnek. Hozzá kell tenni, hogy az újszövetség-tudománnyal foglalkozó kutatók megosztottak ebben a kérdésben, amely nagyrészt az Cselekedetek szerzősége körüli vitákban jelenik meg. Bevezetve ezt a fejezetet, néhány jellemző véleményt szeretnék idézni, kizárólag a vizsgált kapcsolati kérdéskörre szorítkozva.

Az Evangélium és az Apostolok Cselekedetei szerzőjének Lukácsot tartja Carson és Moo, amely mögött három fő érvük van: nehéz elképzelni, hogy ezen iratokat szerző nélkül terjesztették volna az ősegyházban, Lukács szerzőségét senki sem vitatta akkoriban egyik mű kapcsán sem, illetve érthetetlen lenne, miért Lukácshoz kötötték ezeket, ha valójában nem ő volt a szerzőjük.⁵⁶² Wenham, aki egy kimerítő tanulmányban vizsgálja kifejezetten

⁵⁶¹ Carson – Moo (2007, 204) és Nolland (1989, xxxv) utal Irenaeus és Tertullianus műveire, illetve egyetért a hagyományos véleménnyel Bock is (1994, 7).

⁵⁶² Carson – Moo, 2007, 204–205, illetve egy hasonló véleményhez lásd: Balla, 2008a, 169.

Lukács személyét, az egyes érvek vizsgálata után maga is arra jut, hogy Lukács az Apostolok cselekedeteiről szóló könyv szerzője. Felveti emellett, hogy a Cselekedetekben lévő nem „mi” típusú szakaszok mögött is Lukács állhat, még a nézőpontváltás sem jelenthet automatikusan kételyt a szerzőség tekintetében.⁵⁶³ A Pál által Lukácsra gyakorolt hatás vizsgálatának létjogosultságát némileg gyengíti Glover érve, aki szerint Lukács nem volt Pállal abban az időszakban, amikor az apostol a legfontosabb leveleit írta.⁵⁶⁴ Azonban ehhez hozzá kell tenni, hogy Glover datálása azon is alapszik, hogy a „mi” típusú szakaszokon kívül Lukács nem volt Pállal – Wenham érveit figyelembe véve azonban más oka is lehet az Apostolok Cselekedetei nézőpontváltásának. Fitzmyer szintén úgy véli, hogy Lukács kevés időt töltött Pállal, nem bizonyítható, hogy leveleit olvasta, illetve Pál teológiája és Lukácsnak a Pálról alkotott képe eltér. Mindazonáltal hozzáteszi azt is, hogy ez nem jelenti a Pál és Lukács közötti kapcsolat teljes hiányát, illetve figyelembe kell venni: Lukács később ír, mint Pál, ezért a páli és lukácsi iratcsoport közötti különbségek nem meglepők.⁵⁶⁵ Ettől függetlenül Fitzmyer is Lukácsot tartja az Evangélium és a Cselekedetek szerzőjének egyaránt, szerinte Lukács Kr.u. 50-ben, illetve 58-61 között volt Pál útítársa, míg a Cselekedeteket 80-85 között írta.⁵⁶⁶ Morris a teológiai különbségek kapcsán megjegyzi, hogy Lukács nem egy „másik Pál” volt, hanem függetlenül írt Páltól, és minden további érvet egybevetve is fenntartható az Evangélium és a Cselekedetek lukácsi szerzősége.⁵⁶⁷ Nolland szerint Lukács evangéliuma szerzőségének kérdése nem egyértelmű, azonban nincs ellene döntő érv, ezért ilyen helyzetben célszerű hagyatkozni az emlékezet folytonosságán alapuló korai hagyományra. A páli és lukácsi teológia különbségei kapcsán úgy fogalmaz: Lukács leegyszerűsítette Pált, és az általa ábrázolt Pál teológiájának súlypontját saját teológiája és valószínűleg saját környezetének „átlagos” keresztyén teológiája irányába helyezte át – de mindezekkel együtt is Pált nem hamisította meg.⁵⁶⁸ Érdekes még a kérdés kapcsán megfontolni Green meglátását, amely szerint az Evangélium és a Cselekedetek, valamint Jézus és Pál személye között alapvető hasonlóságok vannak a két irat

⁵⁶³ Wenham, 1991, 3–44.

⁵⁶⁴ Glover, 1964, 97–106.

⁵⁶⁵ Fitzmyer, 1981, 47–51.

⁵⁶⁶ Fitzmyer, 1989, 16. Meg kell jegyezni, hogy mindazonáltal az Apostolok Cselekedeteinek datálására nézve olyan nézetek is vannak, amelyek a Kr.e. 70 előtti keletkezés mellett érvelnek, lásd: Longenecker, 2007, 236–238; Hemer, 1989, 376–390.

⁵⁶⁷ Morris, 1988a, 23–24.

⁵⁶⁸ Nolland, 1989, xxxvi–xxxvii.

tekintetében.⁵⁶⁹ Ez arra mutat véleményem szerint, hogy Lukács számára Pál kifejezetten fontos „tekintélyszemély” volt, azaz az együtt töltött idő (akár rövidebbnek, akár hosszabbnak értékeljük is azt) meghatározó volt számára élete és szolgálata szempontjából.

5.1. Az analógia alkalmazása a Lk 4,1-13 szakasz értelmezésében

Lukács evangéliumának vizsgálatát a Lk 4,1-13 perikópa elemzésével és magyarázatával kezdem meg. Ezen szakasz vizsgálata során elemzem a textus sajátosságait a párhuzamos Mt 4,1-11 szakasszal összevetve, valamint a lukácsi textust a stabilitás fogalmának felhasználásával fogom értelmezni, amely szorosan kapcsolódik Jézus messiási szerepéhez. Az összefüggés alátámasztásához segítségül hívom John O’Neill egyik tézisé, amelyet a messiáskérdéssel kapcsolatban fogalmazott meg.

A lukácsi és mátéi szövegek közötti hasonlóságokkal és különbségekkel, illetve a szövegek feltételezhető keletkezésével kapcsolatosan számos elmélet és hipotézis létezik, amelyek több esetben egymással ellentétes eredményekre jutnak.⁵⁷⁰ Találónak tartom Morris

⁵⁶⁹ Green, 1997, 8.

⁵⁷⁰ A lukácsi és mátéi szövegek keletkezésére nézve a leginkább elterjedt – de nem kizárólagos – nézet a hipotetikus Q forrás létének feltételezése. A különböző magyarázatokat részletesen – közel 500 oldalon keresztül – összefoglalja Heil tanulmánya (1996). Luz a mátéi perikópát forráskritikai szemszögből tekintve vizsgálja a kérdést: szerinte a mátéi perikópa jelentős része a Q forráshoz tartozik, de a Mt 4,1-2.11, azaz a nyitó és a záró versek márki hatásokat mutatnak, azaz régebbiek (2007, 148). Hasonlóan vélekedik Evans is: Máté – és Lukács is – átvette és nagyrészt a Q forrással kibővítette Márk rövid, kísértésre vonatkozó megjegyzését, bár néhány részletet kihagyott, például a Márk 1,13 „vadállatokra” való utalását, más részletet pedig a bővítés során módosított (2012, 80). Hozzá kell tenni: a vadállatokra való utalás messiási jelként is értelmezhető, lásd: Doedens, 2016, 53–66. Bár az általam áttekintett kommentárok alapján a kétforrás elméletre épülő értelmezés a legjobban elterjedt, azonban Farrer hipotézisének is vannak követői (Farrer hipotézise szerint Márk és Máté evangéliumát használta fel Lukács a saját evangéliuma megírásához, lásd: Grünstäudl, 2022, 13–25). Továbbá az is kérdéses, hogy a Q forrás melyik rétegéhez tartozik a vizsgált perikópa, lásd Kloppenborg tanulmányait (1987, 247–248; 2008, 61–97). A különböző értelmezési modelleket egybevetve Fitzmyer úgy látja, hogy a lukácsi perikópa egyfajta kifejtése a részleteknek, amiben a kísértés jellege jobban kidomborodik (1981, 509–510). Mindazonáltal – amint fentebb érvelt is mellette – nem valószínű, hogy ez utólagos találmány lenne, hanem Jézus valóban maga megélte a kísértést, hiszen különben valószínűleg nem tudta volna tanítványait ennek elhordozására és az ebben való megállásra bátorítani. Ahogyan fogalmaz: mindenképpen jézusi saját tapasztalat van mögötte, még akkor is, ha nem Joachim Jeremias-féle „ipsissima verba Iesu” áll mögötte. Véleményem szerint jelen textus vonatkozásában annak, hogy Máté és Lukács verziója eltér egymástól, a legjobb magyarázata nem Lukács teológiai szándékú tudatos redakciója, hanem hogy az I. századi gyülekezetekben a Jézus-hagyománynak mind szóbeli, mind írott változata egyszerre volt elterjedőben, és ezek között különbségek lehettek: Jézus tanításait felidéztek, megismételték, különböző szempontok szerinti csoportokba foglalták és különböző helyzetekre érvényes tanulságokat vontak le belőlük (Dunn, 2014, 63–65). Bock is – a kérdést más szempontból megvizsgálva – hasonlóan gondolkozik: éppen elég apró – teológiai szempontból egyébiránt irreleváns – különbség van Máté és Lukács között ahhoz, hogy a közös írott forrás hipotézise nehezen legyen fenntartható (1994, 365).

megfogalmazását, miszerint a mátéi és lukácsi szövegek hasonlóságait és különbségeit még soha nem tudták kielégítően megmagyarázni, a különböző érvek és azok relevanciája elég szubjektívnek tekinthetők.⁵⁷¹ Figyelembe véve, hogy ennek az alfejezetnek a célja a textusnak a stabilitás fogalmával való értelmezése, így itt csak a téma szempontjából lényeges kérdéseket tárgyalom, azaz: (1) miben állnak az istenfiúsághoz kapcsolódó kísértések, illetve (2) mennyiben érthető a textus Ádám-tipológiaként.

Az első kérdést vizsgálva: a kísértések természetét vizsgálva megállapítható, hogy nem teljesen egyértelmű – kizárólag a Lk 4,2 „πειράζω” kifejezése alapján –, mi is volt pontosan az ördög szándéka a kérdésekkel. Az ige maga ugyanis jelenthet tesztelést (próbára tevést), illetve kísértést egyaránt.⁵⁷² Mind a kettő értelmezés lehetséges: kísértésként való értelmezés esetén a negyven nap az ószövetségi 4Móz 14,34, illetve Ez 4,6 textusokkal áll párhuzamban, míg a tesztelésként való értelmezéssel az Egyiptomból való kivonuláshoz kötődő próbára tételek állnak párban (vö. 5Móz 8,5). Fitzmyer további lehetőségre hívja fel a figyelmet: a tesztelés értelmezhető pozitív (pl. Jn 6,6) és negatív (pl. ApCsel 5,9) felhanggal is.⁵⁷³ Szerinte jelen kontextusban az utóbbiról van szó: az ördög szándéka nem Jézus hitének tesztelése, hanem az isteni üdvterv megghiúsítására tett kísérlet. Lukács nem is hívja kísértőnek az ördögöt, hanem nála az ördög Jézus ellenfeleként, kihívójaként lép fel.⁵⁷⁴ Ez az értelmezés az ördög kérdéseinek a lényegét is meghatározza, ugyanis a 3. és 9. versekben lévő kérdések az εἰ szóval vannak bevezetve. Az ezt követő feltételes módú igealak jelen kontextusban azt sugallja, hogy igaznak feltételezi az általa bevezetett mondatot.⁵⁷⁵ Ez azt jelenti, hogy például a Lk 4,3-ban a „Ha Isten Fia vagy” RÚF-ban szereplő magyar fordítás tulajdonképpen értelme: „Mivel Isten Fia vagy”. Következésképpen, az ördög nem kételkedett abban, hogy Jézus Isten Fia, hanem ezt sokkal inkább igaznak fogadva el kijelentette azt róla.⁵⁷⁶ Természetes kérdés, hogy mi volt akkor végül is az ördög igazi célja ezzel a teszteléssel?⁵⁷⁷ Meglátásom szerint – amelyet

⁵⁷¹ Morris ezt különösen is a kísértések sorrendjének különbözőségeire érti (1988a, 112).

⁵⁷² Nolland, 1989, 178–179.

⁵⁷³ Fitzmyer, 1981, 514.

⁵⁷⁴ Brown, 1969, 8, 18–19.

⁵⁷⁵ Culy, 2010, 124.

⁵⁷⁶ Ezzel a véleményemmel ért egyet Máté evangéliumának párhuzamos helyeit vizsgálva Evans is, aki szerint a hangsúly sokkal inkább azon van, hogy Jézus ennek fényben tegyen valamit (2012, 83). Hasonlóan vélekedik Bock is (1994, 372).

⁵⁷⁷ Bock több lehetőséget is felvet (1994, 372–373). Véleménye szerint a próba célja az Isten gondviselésébe vetett hit tesztelése. Hasonlóképpen, a második próba a helyes istentiszteletre (376–377), a harmadik pedig az isteni védelembe vetett bizalomra vonatkozik (380).

magyarázatomban alább alkalmazni is fogok – az ördög célja az volt, hogy Jézust rávegye olyan tettek véghezvitelére, amelyekkel maga is egyértelműen kijelenti messiási voltát. Máté evangéliumának ugyanezt a fordulatát vizsgálva Turner is egyetért ezzel az értelmezéssel, mindazonáltal felhívja a figyelmet két fontos megfigyelésre.⁵⁷⁸ Egyrészt, az Újszövetségben magában található közel háromszáz olyan textus, ahol az *ei* szóval bevezetett mondat után reális feltételnek kellene állnia, azonban gyakran mégsem reális feltétel következik. Másfelől, még ha az ördög nem is kételkedett abban, hogy Jézus Isten Fia, mindazonáltal az ördög Isten ellen lázadó gonosz szerepe a gyakorlatban mégis tagadja Jézus fiúságát, és a bűn végső irracionalitását testesíti meg. Nolland szerint az Isten Fia kifejezés tartalma az Atya erejében való részesülés, ami nem fogható ahhoz a fiúsághoz, amiben Ádám, Izráel vagy akár a messiás részesül. Ezt Nolland ugyanitt kiegészíti azzal, hogy a kísértések egy fontos vonása is éppen ebből következik: nem második Ádámként, nem az igaz Izráel reprezentációjaként, hanem Fiúként kísértetett meg.⁵⁷⁹ Fitzmyer⁵⁸⁰ és Robinson⁵⁸¹ is párhuzamot lát a jézusi próbák és Izráel népének próbái között és ezért a perikópa egyik fő üzenete szerintük az, hogy Jézus hűséges az Atyához.⁵⁸² Green egyetért az Izráel népével kapcsolatos párhuzammal, azonban valamelyest általánosabban is megfogalmaz egy fontos megállapítást: véleménye szerint Lukács evangéliumának és az Apostolok cselekedeteinek egyaránt alaptézise, hogy Jézus a Lélek által vezérelt, általa teljesen betöltött, és szerepének központi eleme az Isten szolgálatában való lét – ennél fogva nem véletlen, hogy éppen ebben kísértetik meg.⁵⁸³

A kísértés lényegének kérdése összekapcsolódik egyúttal a történetiség kérdésével is. Nolland amellet érvel, hogy a hagyomány közvetlenül Jézusra vezethető vissza, a kísértés az Ő életének és szolgálatának folyamatosan jellemző velejárója volt. Bovon felveti, hogy a három kísértés Jézus szolgálata három szakaszának felel meg, azonban ebben az esetben nem történeti leírással, hanem figurális ábrázolással van dolgunk.⁵⁸⁴ Feuillet felvet egy

⁵⁷⁸ Turner, 2008, 127–128.

⁵⁷⁹ Nolland, 1993, 179, 182.

⁵⁸⁰ Fitzmyer, 1981, 510.

⁵⁸¹ Robinson, 1962, 54–60.

⁵⁸² Érintőlegesen megjegyzem, hogy további párhuzamok is léteznek, például Evans a mátéi szöveg alapján felveti a kapcsolatot Ábrahám megpróbáltatásával, amikor Izsák feláldozására kap felhívást (2012, 81–82).

⁵⁸³ Green, 1997, 191–193.

⁵⁸⁴ Bovon ezért lehetségesnek látja, hogy Lukács azért nem említi a hegyet (vö. Mt 4,8), mert számára a hegy nem játszik szerepet Jézus életében (1989, 193). Luz szerint azonban valószínűbb, hogy Lukács választotta azt, hogy a kísértések sora Jeruzsálemmel végződjön, mint hogy ezt a fontos helyszínt Máté sorolta volna előrébb a hegy miatt (2007, 148). Ráadásul, Luz a harmadik kísértés vonatkozásában kapcsolatot lát a perikópa és a

érdekes lehetőséget, miszerint Jézus az ördöggel kapcsolatban szerzett tapasztalatát maga adja tovább a tanítványoknak.⁵⁸⁵ Véleménye szerint a Mt 4,10 „Távozz tőlem, Sátán” fordulata (amely ott a harmadik próba) kapcsolatban áll a Mt 16,23-ban elhangzó ugyanezen szavakkal, amelyeket Péter felé fordulva mond Jézus. Így az ottani szöveg többlet értelmet nyer: nem Péter az első, aki le akarja téríteni Jézust az Ő útjáról. Fitzmyer szerint nem valószínű, hogy a történeteket az első keresztyének találták ki, és utólag aggatták azokat Jézusra.⁵⁸⁶ Szerinte a kísértéstörténetek figuratív ábrázolásai a próba jelenségének, felmutatva annak főbb jellegzetességeit. Véleménye szerint a három próba mindegyikének jellemzője, hogy félreérti Jézus mint a Fiú küldetését.⁵⁸⁷ Morris véleménye Jézus kísértései kapcsán az, hogy azok hasonlóak a követőinek kísértéseihez, azaz emberi kísértések, és ebből a szempontból Jézus úgy jelenik meg a perikópában, mint népe tagjának egyike. Hozzáteszi: a konkrét kísértéseknek azonban sajátosságuk, hogy azok által mégis Jézus kifejezetten mint Isten Fia kísértetett meg, és győzelmet aratott felettük.⁵⁸⁸ Bock hasonlóképpen fogalmaz: amit az ördög kért Jézustól, az nem megismételhető, de a problémák, amelyekhez a próbák kapcsolódnak, mindenki számára relevánsak.⁵⁸⁹ Véleményem szerint is érdemes azt feltételezni, hogy a próbák olyan figurális ábrázolásai lelhetők fel a perikópában, amelyek jól lefedik Jézus egész életében tapasztalt próbáit. A harmadik próba esetében különösen is tetten érhetőnek látom ezt, ugyanis a Lk 9,51-től kezdve egyre hangsúlyosabb a Jeruzsálem felé való fordulás, így a harmadik próba – ahogyan azt Green is érti – kifejezetten utal a passióra, azaz arra, hogy Jeruzsálemben hogyan tétetik próbára Jézus fiúsága.⁵⁹⁰ Értelmezésem szerint Jézus megpróbálásának lényege a fiúságának kijelentésében való megpróbálás, amint azt a stabilitás fogalmának alkalmazásánál bővebben is kifejtem.

A második vizsgált kérdéskör az Ádám-tipológiához kapcsolódik. Magam mellett fogok érvelni, hogy az Ádám-tipológia fenntartható a textus vonatkozásában, azonban előtte

Mt 16,23 között, ami után Jézus a tanítványai egy részével felmegy a hegyre, és megtörténik Máténál a második „Isten Fia” kijelentés (153).

⁵⁸⁵ Feuillet, 1979, 236.

⁵⁸⁶ A történetiség szempontjából szintén elveti ezt a lehetőséget Fitzmyer (1981, 510). Hasonlóan vélekedik Bock is, aki a Crossan-Funk-Hoover nevével fémjelzett Jézus Szeminárium ellenvéleménye ellen foglal itt állást (1994, 364).

⁵⁸⁷ Fitzmyer, 1981, 509.

⁵⁸⁸ Morris, 1988a, 114. Amint fentebb idéztem, Evans véleményével egyetértve: az ördög sem kérdőjelezi meg Jézus istenfiúságát, hanem a próbák lényege az, hogy ennek fényében cselekedjen valamit (2012, 83). Így érti a narratívát Dupont is (1957, 303).

⁵⁸⁹ Bock, 1994, 383.

⁵⁹⁰ Green szerint az utolsó próba kétségtelenül egy szimbolikus előzménye annak, amivel Jézusnak szembe kell néznie a passió során (1997, 195).

röviden áttekintem a tipológiára vonatkozó magyarázatokat. A probléma lényege, hogy tekinthető-e Jézus próbájának narratívája Ádám megkísértése egy újszövetségi ellentétéként. Amennyiben igen, úgy a leírásban érvényesíthető az Ádám-tipológia, illetve Jézus tekinthető második Ádámként. Az értelmezésnek régi gyökerei vannak, amire jó példa Godet XIX. századi Lukács kommentárja. Godet szerint amíg Ádám elvesztette a harcot a kísértés terén, addig Jézus győzött. Ez a próba nem megismétlése Ádáménak, a régi emberiség atyja próbájának, hanem az új emberiség fejének, Jézusnak a különleges próbája.⁵⁹¹ Hasonlóan gondolkodik sok másik kommentátor, a teljesség igénye nélkül: Plummer, Chartier, Ellis, Feuillet, Grundmann és Jeremias.⁵⁹² Nolland szerint a perikópában ott van a lenyomata az Ádám-tipológiának és az Exodus-tipológiának is. Mindezek szerinte azért érhetők tetten, mert Ádám és Izráel tapasztalatai Isten Fia megpróbálásának paradigmikus esetei – azaz véleményem szerint Nolland ezzel egy közvetítő álláspontra helyezkedik.⁵⁹³ Green – bár maga az Izráel próbáihoz való kapcsolatot tartja a legjobb értelmezésnek – megjegyzi, hogy az Ószövetségben az Isten iránti hűség jellemzően próbák során derül ki, aminek az 1Móz 3-beli narráció egy jó példája.⁵⁹⁴ Ezen véleményekkel szemben Fitzmyer úgy látja, hogy az „új Ádám” típusú megközelítése a szövegnek belemagyarázást (szó szerinti használatában: „eiszegézist”) eredményez, ugyanis többet lát bele a lukácsi szövegbe ilyenkor a kommentátor, mint ami ténylegesen benne van.⁵⁹⁵ Véleménye szerint Lukács nem az ördög felett diadalmaskodó Jézust mutatja be mintának a megkeresztelt keresztyének számára, valamint nincs buzdító jellege a leírásnak, miszerint ezért ők is álljanak ellen a gonosznak. Továbbá, az olyan értelmezések, mint például hogy a Lk 4,6 párhuzamban áll Ádám bűnével – és ennek további következtetései a világ feletti hatalom átadásáról – nem helytállóak.⁵⁹⁶

Az Ádám-tipológia melletti érvelést azért tartom munkámban kifejezetten fontosnak, mert bár a régebbi írásmagyarázatok ezt kézenfekvőnek tartották, a mai kommentárok úgy

⁵⁹¹ Godet, 1890, 133–134.

⁵⁹² A felsoroláshoz lásd: Green, 1997, 192; Fitzmyer, 1981, 512.

⁵⁹³ Nolland, 1989, 182.

⁵⁹⁴ Green meglátását helytállónak és egy fontos érvnek látom a Lk 4,1-13 és az 1Móz közötti kapcsolatra nézve (1997, 191).

⁵⁹⁵ Fitzmyer, 1981, 512.

⁵⁹⁶ Green nem éppen ilyen szemszögből említi a hatalom kérdését (1997, 194), de véleményem szerint árnyalja azt a merev elutasítást, amit Fitzmyer az említett művében fogalmaz meg. Szerinte ugyanis Lukács idejében a „földkerekség minden országa” a római császár uralma alatt volt. Itt azonban a Jel 13-ban felvázolt forgatókönyvvél egyértelműen párhuzamosan felfedezhető, hogy az emberiség világát valójában az ördög uralja. Lukács máshol sem ad okot arra, hogy olvasója kételkedjen: mind a zsidók, mind a pogányok világát a sátni uralom sötétsége jellemzi, Morris (1988a, 113) pedig János evangéliumával való kapcsolatot vet fel (Jn 12,31; 14,30; 16,11).

tapasztalom, inkább ódzkodnak ettől, lásd például Fitzmyer fentebb idézett kritikáját. Saját véleményem az Ádám-tipológiához kapcsolódóan az, hogy Lukács kifejezetten ebbe a kontextusba helyezi Jézust, akit az új Ádámként jelenít meg a történetben. Az alábbiakban több olyan érvet hozok fel, amelyek alapján tarthatónak látom azt, hogy a Lk 4,1-13 szövegnek értelmes magyarázata nyerhető a Jézus-Ádám összekapcsolással. Ezt az érvelést arra fogom felhasználni, hogy utána a vizsgált szöveg szerepét az 1Móz 3 fordítottjaként fogjam fel és értelmezzem a stabilitás fogalmával. (1) Az első érvem az összekapcsolás mellett az, hogy az 1Móz 3-hoz közel, valamint a Lk 4,1-13 mellett is található egy-egy genealógia, amelyik Ádámhoz kapcsolódik. Előbbi esetben Ádámotól Nóéig, utóbbi esetben Jézustól Ádámig vezet el a genealógia – a történelemtől egészen a kezdetekig, a teremtésig. (2) Másodszor, mindkettő leírás egy nagyobb bibliai könyv elején helyezkedik el, illetve ezen pontokon jelenik meg a kísértő személye, akinek léte bevezetésre kerül. Amint Green fogalmaz a Lk 4,1-13 kapcsán: a narratívában a gonosz kilép a függöny mögül, és szembeszáll azzal, aki által Isten szabadulást ad. Szerinte a gonosz és a szabadítás összefüggését már korábbi textusok is előrevetítették (Lk 1,79; 2,34; 3,19-20), és mindezek Lukács evangéliumának és az Apostolok cselekedeteinek kozmikus alapfelállását világítják meg.⁵⁹⁷ (3) Harmadszor, Lukács a genealógia végén Ádámot úgy jeleníti meg, mint aki Istené⁵⁹⁸ – az Ἀδάμ τοῦ θεοῦ pedig véleményem szerint kifejezetten utal a υἱὸς τοῦ θεοῦ kifejezésre, amely már Jézus megnevezése (bár kétségtelenül az ördög szájából hangzik ez, azonban Jézus ezt nem utasítja el). Értelmezésem szerint ezért Lukács kifejezetten úgy jeleníti meg Jézust, mint aki egy második, más minőségben vett Isten fia, mint Ádám.⁵⁹⁹ Ezt erősíti meglátásom szerint, hogy a genealógia Lukács esetében a keresztelestörténet és a kísértés narratívája közé ékelődik be. Mind Máténál, mind Márknál ezek egymást követik, megszakítás csak Lukácsnál van. Mivel a fiúság gondolata a keretező keresztelestörténetben és a kísértés narratívában egyaránt hangsúlyos, így a lukácsi genealógia is ennek fényében olvasandó: Ádám Istené, illetve Jézus Isten Fia, ezért itt egy új Fiú jelenik meg, akinek szerepe Ádáméhoz hasonlítható. (4) Negyedszer, az 1Móz 3 kísértésének, valamint a lukácsi (és mátéi) első kísértésének jellegében – azaz a narratívák kiindulásában – egyaránt van

⁵⁹⁷ Green, 1997, 192.

⁵⁹⁸ Schweizer szerint Lukácsnak ez az egyik magyarázata arra nézve, hogy Jézus miért Isten Fia – mert Ádámotól származik, aki szintén „Isten fia” (2004, 137).

⁵⁹⁹ Nolland, 1989, 174, 182.

hasonlóság: Ádám és Jézus is étellel próbáltatik meg (gyümölcs, illetve kenyér).⁶⁰⁰ (5) Ötödször, a két narratíva végét tekintve is feltűnő a hasonlóság: az 1Móz 3 esetében az ember eltávozik (kiűzetik) a paradicsomból, a Lk 4,1-13 esetében pedig az ördög az, aki eltávozik (Máté leírása szerint – ahol az utolsó próba más, mint Lukácsnál – kifejezetten Jézus szólítja fel erre). (6) Hatodszor, egy kifejezetten erős érvek tartom az Ádám-Krisztus párhuzam fenntarthatósága mellett, hogy ennek van párhuzama az Újszövetségben máshol is, méghozzá a vizsgált Róm 5. illetve 1Kor 15. fejezetekben. Ezekben Jézus úgy jelenik meg, mint egy második, új Ádám, ennél fogva nem példa nélküli, ha a Lk 4,1-13 perikópát úgy (is) fogjuk fel, mint az új, második Ádám színrelépését.

A felvázolt hat érvet kellően erősnek látom ahhoz, hogy a Lk 4,1-13 perikópa olvasható legyen az Ádám-tipológia fényében. Véleményem szerint ezt a szakaszt akár maga Lukács is így érthette, amely sejtésemnek két oka van.⁶⁰¹ (1) Az egyik, hogy a lukácsi nemzetségtáblázat, amelynek beékelődése miatt Lukács – amint utaltam rá – eltér Márk és Máté evangéliumától. Ez a nemzetségtáblázat azonban kétirányú. Az egyik kézenfekvő, a szöveg természetes olvasata alapján a Jézustól Ádámgig vezető út. A másik út azonban fordított irányú és Ádámtól vezet Jézusig: a genealógia 11-szer 7 nemzedéket tartalmaz, a 12. nemzedék a messiási periódus kezdetére utal.⁶⁰² Véleményem szerint Lukács szándékosan, ezzel a céllal helyezte ide a genealógiát, hogy kifejezze: ez az új kezdet párhuzamba állítható az első kezdettel, azonban ez minőségileg más. A nemzetségtáblázat szerepének az Ádám-tipológia fényében való értelmezését azért is látom tarthatónak, mert Lukács az Újszövetség minden más iratánál részletesebben foglalkozik Jézus születésének és gyermekségének történeteivel – számára igazán kézenfekvő és logikus lett volna, hogy a genealógiát oda illessze be (mint tette ezt Máté az evangéliumának legelején), ha egyszerűen csak a származásra akart volna utalni. (2) Azon sejtésem másik oka, miszerint Lukács maga is tipológikusan értette a Lk 4,1-13-at, a Lukács és Pál közötti kapcsolat. Amennyiben elfogadjuk azt a fejezet legelején alapul vett munkahipotézist, miszerint Lukács evangélista Pál igehirdetéseinek hallgatója és az ő útítársa, valamint munkatársa volt, minden további

⁶⁰⁰ Bock, 1994, 371. Továbbá érdemes megfigyelni, hogy amint a Lk 4,2-ben Jézus tartózkodik az evéstől, ugyanezt csak az utolsó vacsora után teszi meg, viszont a mátéi böjt kifejezés használatától tartózkodik Lukács (Nolland, 1989, 179). Bovon szerint a „megéhezett” fordulat az 5Móz 8,3-at visszhangozza, ami előkészíti az első kísértést (1989, 197). Evans szerint a böjt a Q forrás része volt eredetileg és Lukács törölte azt (2012, 82).

⁶⁰¹ Ez valóban sejtés, amelyet – vagy akár annak ellenkezőjét – nem látom bizonyíthatónak. Mindazonáltal a sejtés szervesen illeszkedik a gondolatmenetbe, és annak valószínűségét a logikai láncolat tartja fenn.

⁶⁰² Schweizer, 2004, 140.

feltétel nélkül elfogadható, hogy Lukácsra hatott a páli Ádám-Krisztus tipológia.⁶⁰³ Mivel a lukácsi nemzetségtáblázat Ádámg vezet, okkal feltételezhető, hogy Lukács gondolkozásában ez összekapcsolódhatott a páli tipológiával. Mindezek alapján az általam vizsgált Lk 4,1-13 perikópa vonatkozásában úgy látom, elegendő indok áll rendelkezésre ahhoz, hogy a szöveg olvasható legyen úgy, mint amiben Jézus Ádám ellentétpárjaként jelenik meg.⁶⁰⁴ Jézussal egy új kezdet indul, és Lukács szövegének üzenete állításom szerint, az, hogy Jézussal – Isten Fiával – a próbák következménye az ellentéte annak, mint ami Ádám által történt. Ádám, aki a messiás antitípusa volt,⁶⁰⁵ elbukott a próba következtében, Jézus azonban kiállta a próbákat.⁶⁰⁶ A Római levél korábban vizsgált Ádám-Krisztus összekapcsolását alapul véve az üzenet egybecseng: Ádám engedetlen, Jézus engedelmes volt, illetve Ádám engedetlensége miatt a bűn kiterjedt mindenkire, Jézus engedelmessége miatt a kegyelem pedig ezt még inkább felülmúlta. A stabilitás fogalmával magyarázva a szöveget: az Ádám által okozott instabilitást Isten Fia, a messiás, Jézus megállította, és az új, messiási nemzedékre már innentől kezdve általa a stabilitás a jellemző.

Végül – saját magyarázatom felállításának részeként – arra a szöveg üzenetének megértése szempontjából központi kérdésre szeretnék válaszolni, miben is állt pontosan Jézus engedelmessége.⁶⁰⁷ Ezen a ponton utalnék vissza Evans és Turner már említett értelmezésére, amely szerint az ördög nem kételkedett Jézus fiúságában, hanem sokkal inkább arra kérte: ennek fényében cselekedjen.⁶⁰⁸ Annak, hogy a narratíva szerint Jézus

⁶⁰³ Sőt, talán ennél még többről is lehet szó. Pál athéni beszédének fontos eleme az ember teremtése, amelytől szintén Krisztusig vezetnek gondolatai.

⁶⁰⁴ Mindazonáltal hozzá kell tenni, hogy tartható álláspont nem kizárólag úgy érteni a történetet, mint Ádám-tipológia, még ha az előző erős érvek mellette is szólnak. Amint az irodalmi áttekintésben jeleztem, vannak érvek az Izráel tipológia mellett is. Doedens szerint nem kell a kettő között választanunk, mert mindkettő egy irányba mutat Jézus messiás voltának tekintetében (2016, 64). Szerintem a két lehetséges tipológia megfogalmazhatóságának oka az, hogy a narratíva bizonyos szempontból elég általános, nem kötődik konkrét történelmi helyszínhez és időponthoz, szemben például Jézus születésének lukácsi megjelölésével vagy a passióhoz kapcsolódó pontosabb beszámolóval. A narratívának van egyfajta általánossága az üzenet szintjén, amellyel mindkét értelmet lefedheti. Igehirdetesként értve a vizsgált szakaszt, érthető ez az általánosság, amely az igehallgató általános emberi tapasztalatát is megszólítja.

⁶⁰⁵ O'Neill, 1995, 45.

⁶⁰⁶ Bock, 1994, 366.

⁶⁰⁷ Az alábbiakban vázoltak mellett fontosnak látom megemlíteni, hogy az engedelmesség és engedetlenség témáját Lukács máshol is hangsúlyozza. Schweizer szerint például az ApCsel 7. egy olyan történelmi vázlat, amelynek lényege Izráel engedetlensége és ellenállásának története (2004, 140). Hasonlóan, Schweizer szerint az ApCsel 17,24-30 is csak azért beszél Isten teremtő tetteiről, hogy leírja az ember reakcióját, az értetlenséget. A lentebb vázolt magyarázatomat ez annyiban erősíti, hogy Jézus engedelmessége beleillik abba a Róm 1,18-21 kapcsán vázolt értelmezésembe, miszerint az ember engedetlensége az instabilitással áll párhuzamban, amelyre Jézus tudott egyedül stabilizáló megoldást adni. Lukács ezt a megoldást Jézus engedelmességével fogalmazza meg.

⁶⁰⁸ Evans, 2012, 83; Turner, 2008, 127–128.

ezeket nem tette meg, az a nagy jelentősége, hogy nem nyilatkoztatta ki messiás voltát. Jézus engedelmissége magyarázatom szerint ebben állt: megállt azokban a próbákban, amelyekkel az ördög rábírta volna messiás voltának (idő előtti) kinyilatkoztatására. Ahhoz azonban, hogy ennek logikussága világos legyen és jelentőségét megértsük, O'Neill egyik hipotézisét használom fel: véleménye szerint létezett egy olyan törvény a zsidóság körében, amely halálbüntetés terhe mellett – istenkáromlásként minősítve – tiltotta, hogy bárki magát messiásnak vallja addig, amíg az Atya azt róla világosan ki nem jelenti.⁶⁰⁹ Ez a kijelentés pedig próbák útján valósul meg, amelyre egyes korabeli nem újszövetségi művek is utalnak.⁶¹⁰ A SalBölcs 2,17-20⁶¹¹ kifejezetten egy ilyen próbára utal, amely a „ha az igaz az Isten gyermeke, akkor az Isten pártjára kel” fordulat vonatkozásában nem csak az O'Neill által hivatkozott Lk 23,35-38-cal áll párhuzamban, hanem véleményem szerint a lukácsi harmadik próba ördög általi megfogalmazásával is. Hasonlóan, a 2Bar 48,33 szerint a messiás nyilvános megjelenése előtti idő különös ismertetőjegye az, hogy „akik ismerik, azok is hallgatnak”. O'Neill több példát is hoz fel arra nézve, hogy hipotézise mennyiben változtatja meg egy-egy szöveg értelmezésének irányát. Jelen értekezésben csak érintőlegesen térek ki egy-egy példára.⁶¹² Az egyik legfontosabb példa a Jn 19,7, amely szerint Jézusnak „a törvény szerint meg kell halnia, mert Isten Fiává tette magát.” Figyelembe véve, hogy az Isten Fia egy messiási cím, a Jézus elleni vád nem az, hogy Istennel egyenrangúvá tette magát, hanem hogy messiásnak nevezte önmagát. Hasonlóképpen, a Mt 27,40-43 („ha Isten Fia vagy, szállj le a keresztről”, „Bízott az Istenben, szabadítsa meg most, ha kedveli őt; hiszen azt mondta: Isten Fia vagyok”)⁶¹³ és a párhuzamos Lk 23,35b („Másokat megmentett, mentse meg magát, ha ő a Krisztus, az Isten választottja!”)⁶¹⁴ szintén érthető a hipotézis fényében. A mátéi szövegekben a főpapok, írástudók, vének, Lukácsnál a főemberek (akik az előző kört fedik le) gúnyolódása ez, amely elítélésének okát jelenítik meg: magát messiásnak vallotta. Egy további, nem evangéliumi

⁶⁰⁹ O'Neill, 1995, 48; hasonlóan vélekedik Longenecker is (1969, 207–215). A hipotézisnek egy rövidebb áttekintését adja magyar nyelven Doedens (2011, 27–37).

⁶¹⁰ O'Neill, 1995, 46–47.

⁶¹¹ SalBölcs 2,17-20: „Lássuk meg, hogy igazak-e beszédei, és nézzük meg, amit élete végén felmutat. Mert ha igaz fia az Istennek, akkor meg fogja segíteni, és megszabadítja őt ellenfelei kezéből. Bántalmazással és kínzással tegyük próbára őt, hogy megismerhessük az ő szelídségét, és próbára tegyük hosszútűrését. Ítéljük őt szégyenletes halálra, hadd legyen hát része – ahogy mondta – »Isten meglátogatásában«.” (Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel, 2023, 53.)

⁶¹² A példák és azok részletesebb értelmezése megtalálható O'Neill idézett művében (1995, 48–54).

⁶¹³ Ez utóbbi nagyon hasonló az idézett SalBölcs 2,17-20 szakaszhoz, valamint a lukácsi harmadik próbához.

⁶¹⁴ Lukácsnál egészen közvetlenül megjelenik a Krisztusként – azaz messiásként – való megjelölés.

példa a Zsid 5,5-ben olvasható „Ugyanúgy Krisztus sem maga dicsőítette meg önmagát azzal, hogy főpap lett, hanem az, aki így szólt hozzá: »Az én fiam vagy te, ma nemzettelek téged.«”, amely mögött O’Neill szerint egészen közvetlenül ott van a törvény, amelynek létezését hipotéziseként fogalmazza meg. Az a hallgatás a szinoptikus evangéliumokban, amelyet Jézus az ő messiás voltaival kapcsolatban megvalósít, O’Neill szerint szintén ennek köszönhető: nem akarja semmivel sem kijelenteni, hogy Ő a test öltött Isten Fia.⁶¹⁵ Véleménye szerint ez a hallgatás nem azt bizonyítja, miszerint Jézus nem gondolta magát messiásnak, hanem pontosan az ellenkezőjét: azért hallgatott, mert tudta, hogy Ő a messiás. Ennek a hallgatásnak az árát meg kellett fizetnie – értelmezésem szerint ez is tekinthető úgy, mint a szenvedésének része,⁶¹⁶ amely egész földi működését átfogta. Azzal, hogy Jézus ilyen formán betöltötte a messiási szerepét, egyben azt minden korabeli várakozással szemben újra is definiálta.⁶¹⁷

Az O’Neill által vázolt hipotézis szerint a vizsgált Lk 4,1-13 perikópa tehát nyer egy, a korábbi magyarázatokhoz képesti többletjelentést.⁶¹⁸ Azért nem teljesíti Jézus az ördög kérését, mert szándékosan nem akarja megerősíteni messiás voltát. Ha teljesítené azokat, azzal kijelentené, hogy valóban ő a messiás, amit viszont az igazi messiás nem tehet meg. Másik oldalról: ha engedne az ördögnek, azzal hamis messiássá lenne, azaz küldetésében elbukna már annak legelején.⁶¹⁹ Ezért Jézusnak messiásként nincs más lehetősége, mint elszenvedni a próbát, amelyek – igehirdetésként való értelmezés révén – figuratívan ábrázolják azt, hogy Jézusnak egész földi működése során végig el kellett ilyen próbákat szenvednie, amik során soha nem jelenthette ki, hogy Ő a messiás. Pedig valóban az volt, és ezt hallgatásával is igazolta. Ádám antitípusaként nem sétált bele az ördög csapdájába, hanem ellene állt annak – a stabilitás fogalmát alkalmazva: az instabilitást szenvedése által állította meg. Ha engedett volna az ördög próbájának, azzal a démoni instabilitást erősítette volna fel. E tekintetben érdemes megfigyelni, hogy a Lukács szerinti második próbánál az

⁶¹⁵ O’Neill, 1995, 118.

⁶¹⁶ A messiás szenvedésének szükségességére ószövetségi utalások is vannak (O’Neill, 1995, 45-48, 121).

⁶¹⁷ O’Neill, 1995, 121.

⁶¹⁸ O’Neill ezt a szakaszt nem értelmezi ennek fényében a témát vizsgáló könyvében.

⁶¹⁹ Az üzenet megfogalmazható az ördög oldaláról nézve is. Amint erre utaltam a szakirodalmi áttekintésben, az ördög szavai nem vonják kétségbe Jézus messiás (Isten Fia) voltát. Logikusnak tűnik számomra a következtetés: ha a sátán valóban tudja Jézusról, hogy Isten Fia, akkor a hatalmával is tisztában kell lennie, miszerint amiket kér tőle, biztosan meg tudja tenni. Akkor viszont mi értelmük van a kéréseinek? A válasz: a narratívában az ördög nem arra kíváncsi, hogy valóban meg tudja-e tenni mindezeket Jézus, hanem „be akarja ugratni” Őt, hogy messiásnak nyilvánítsa magát a messiási jelek nyílt megtétele által.

ördög részéről más ajánlatik fel, mint a Máté szerinti harmadik próbánál: Máténál az országok, Lukácsnál a hatalom és a dicsőség.⁶²⁰ Nolland szerint a Lk 22,24-29 alapján a próbában a hatalom és a dicsőség utáni éhség rajzolódik ki, amellyel Jézus útja ellentétes volt.⁶²¹ Bár a dicsőségre való törekvés általános emberi kísértés is, Jézust több esetben is a messiás dicsőségével illették (Lk 9,26.31.35; 24,21), így ezt a próbát egyedülálló módon élte meg szolgálata során. Amint Green fogalmazta meg: Jézus radikálisan elkötelezte magát egy cél, Isten eszkatológikus programja mellett, az ördögnek azonban van egy alternatív, Jézusával versengő programja.⁶²² Az ördög nem ismeri fel a még mélyebb titkot, amely már ismert a hívő közösség számára – amelynek Lukács is a része –, hogy az isteni megmentés a szenvedés és a halál által is eljöhét. Green úgy látja, a textus ezen értelmezése esetén végeredményben az ördög a Lk 23,35-36-ban Jézust gúnyolók álláspontját osztja, amit O'Neill hipotézise kapcsán is idéztem. A stabilitás fogalmával élve ismét: Jézus az ördög alternatív, instabilitásba, teljes elveszésbe vezető eszkatológikus programját a szenvedése által győzi le, amelyet a Lk 4,1-13 ígehirdetése a próbák figuratív ábrázolásának útján fejt ki. Ezzel hasonló valósul meg, mint amit Schweizer Márk evangéliumának keresztteológiája kapcsán fejt ki.⁶²³ Ennek jellemzője, hogy Jézus nem az egyre nagyobb csodatettekkel jelenti ki fiúságát, mert azok legfeljebb a démonokat juttatnák el erre a meggyőződésre. Ehelyett kereszthalála az, amely bizonyosságot tesz arról, kicsoda Ő. Véleményem szerint ennek következménye, hogy Jézus körül jellemzően akkor van ott a sokaság, amikor csodákat tesz. A csodák azonban nem lesznek egyre nagyobbak (Lukács evangéliumában sem), így végül a kereszti vezető úton elfogynak mellőle a követői, a kereszten pedig már egyedül⁶²⁴ szenved.⁶²⁵ A sokaságnak ez az „elfogyása”, amelyhez társul a csodák nagyságának

⁶²⁰ Az ördög kérése is más: Máté esetében „leborulva imádsz”, Lukács esetében „leborulsz előttem”. Bovon szerint Lukácsnál a Q hagyomány kibővítése a Dán 4,31 Septuaginta változatára és a Lk 10,22-re emlékeztet, és Bovon hozzáteszi: a lukácsi megfogalmazásnak parádikus jellege is van (1989, 199).

⁶²¹ Nolland, 1989, 180.

⁶²² Green, 1997, 195.

⁶²³ Schweizer, 2004, 125.

⁶²⁴ A halál és a sok-kevés párhuzama megjelenik a Jn 11,49-52-ben is („jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elvesssen”). János apostol Kajafásnak ezt a mondását már úgy értelmezi, hogy Jézus a halálával összegyűjti „Isten szétszóródott gyermekeit”, ami túlmutat a „nép”-en. Ez a gondolat nagyon közeli Simeon énekéhez, vö. Lk 2,30-32.

⁶²⁵ A szenvedés Lukács evangéliumában központi elem, és ezt az evangélista több ponton ki is emeli (Schweizer, 2004, 137). Például Lukács utal egyedül az Ézs 53 szenvedő szolgájára, illetve a szőlőbérlek példázata kapcsán is Lukács evangéliumának jellemzője, hogy csak a fiút ölik meg. Ezen evangélium fontos jellemvonása Jézusnak a halállal való szembenézése, ami a Lk 9,51 fordulópont után különösen is hangsúlyos – (Green, 1997, 195) – amint azt Nolland a harmadik próba kapcsán megfogalmazza: ez a szembenézés Jézus szolgálatának tetőpontja (1989, 181).

csökkenése, egy-egy következménye annak, hogy Jézus nem jelenthette ki nyíltan messiás voltát. A szenvedés, ami stabilizál és nem kel versenyre a nagyobb és nagyobb dicsőségért, hanem ellene megy az emberi várakozásoknak: ebben nyilvánul meg a messiás igazi vonása. Véleményem szerint azonban egyoldalú lenne ez az értelmezés, ha csak a kereszthalálig jutnánk el. Lukács evangéliumának egészét tekintve a feltámadás leírásával, a lukácsi iratok egészét tekintve pedig az Apostolok cselekedeteiről szóló művel teljesebb ki az instabilitás legyőzése.⁶²⁶ E tekintetben véleményem szerint – minden különbözősége ellenére is – Lukácsnak a szenvedő Isten Fia ábrázolást követő feltámadott Isten Fia ábrázolása hasonlít az 1Kor 15 feltámadás tematikájához, ahol szintén az instabilitás fogalmával értelmezhető a textus, amelyre a stabilizáló válasz Jézus Krisztus (Jézus Messiás) feltámadása. Neki haláláig azonban ezt minden szenvedést indukáló próba mellett is el kellett rejtenie, hogy igaz messiásként tölthesse be küldetését.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat segítségével a Lk 4,1-13 szövegnek új messianisztikus értelmezését adtam. Magyarázatom megerősíti, hogy a szövegre nézve az Ádám-tipológia helytálló értelmezési keret, illetve kiterjesztettem erre a szövegre John O’Neillnek a messiási önkinyilatkoztatás tilalmára vonatkozó hipotézisét.*

Írásmagyarázatom új messianisztikus értelmezést javasol a Lk 4,1-13 szöveg vonatkozásában. Bár a meglévő értelmezések is foglalkoztak a perikópa messiási vonatkozásaival, azonban magyarázatom rávilágított: a messiási értelem figyelembe vétele alapvető fontosságú a megértés szempontjából. Érvélem megerősíti, hogy az Ádám-tipológia alkalmazása mellett erős érvek szólnak, azaz Lukács „új Ádámként” mutatja be Jézust. Továbbá, írásmagyarázatom felhasználja és az alkalmazás logikai rendszerén keresztül megerősíti a John O’Neill által a „Who Did Jesus Think He Was?” című művében felállított hipotézist, amely a messiás önkinyilatkoztatásának tilalmát feltételezi. Mivel O’Neill a könyvében ezt a lukácsi szakaszt nem értelmezi, így magyarázatom a hipotézis melletti érvelés kontextusában is új újszövetség-tudományi eredményt realizál. Magyarázatom így a lukácsi textus olyan megértését segíti elő, amely által az olvasó Jézus

⁶²⁶ Ezt erősíti meg Green fentebb idézett értelmezése a Lukács evangéliumának és az Apostolok Cselekedeteinek kozmikus alapfelállításáról (1997, 192).

messiási szerepén keresztül értelmezheti azt. Ez abban segíti az olvasót, hogy a kísértések sorrendjének kérdésében, történetiségének értékelésében és azok izolált olvasásán keresztül ne vesszen el a részletkérdésekben, hanem Jézus engedelmességét és Jézusnak a helytelen messiászváradalmakkal való találkozását, illetve az ebből fakadó szenvedését érthesse meg. Továbbá, O'Neill hipotézisének megerősítése abban támogatja az újszövetség-tudomány művelőit, hogy a hipotézisnek van további relevanciája a lukácsi szövegek értelmezésében.

5.2. Az analógia alkalmazása a Lk 8,22-39 szakasz értelmezésében

Az elemzésre kerülő következő szakasz a Lk 8,22-39, amelynek magyarázatában a stabilitás fogalmának analógiáját szintén fel fogom használni, azonban a Lk 4,1-13. szakaszétól eltérő módon. Ez a szakasz kapcsolódik a Római levél kapcsán vizsgált Róm 10,6-8 textushoz, amelyben a mélység fogalmának értelmezése már megjelent értekezésemben. A tenger mélysége és az instabilitás összefüggésének egy egészen képszerű példája a tenger – illetve Lukácsnál sokkal inkább a tó és a vihar – lecsendesítésének története: a Lk 8,22-25. Ez a történet egy új rész nyitánya Lukács evangéliumában, ahol Jézus négy csodatette követi egymást, keretes szerkezetben: az első (vihar lecsendesítése) és a negyedik (ötezer ember megvendégelése) nem kifejezetten az emberekkel közvetlenül történő csodatett, míg a második (gadarai megszállott) és a harmadik (ami tulajdonképpen kettő, Jairus lányának feltámasztása és a vérfolyásos asszony) démoni erőkkel és betegségekkel szembeni csodatett, embereken.⁶²⁷ Az első és a negyedik történet abban is egyezik, hogy Jézus egyedülálló személyiségét mutatja be, amelyre vonatkozó kérdés a Lk 8,25-ben meg is fogalmazódik: „Hát ki ez, hogy a szeleknek és a víznek is parancsol, és azok engedelmeskednek neki?” A történet válasza arra, hogy kicsoda Jézus, párhuzamban áll a stabilitás fogalmára épülő analógiával: az, Aki isteni hatalmával⁶²⁸ képes minden romboló erővel szembeszállni.⁶²⁹ A romboló erők hatása jelen kontextusban az instabilitás létrejötté

⁶²⁷ Nolland, 1989, 397.

⁶²⁸ A görög-római kultúrkörben, mitológiában és történetírásban egyaránt, az istenek és hősök, különösen is a római császárok voltak képesek parancsolni a tengereknek és a természeti erőknek (Green, 1997, 333). Ebben párhuzam húzható a lukácsi beszámoló és a korabeli történetek között, és a hallgatóság számára ez világos lehetett, de Bultmann tézise, miszerint a történetet később kapcsolták Jézushoz, túlzó (Nolland, 1989, 398). Valamelyest közelebbi párhuzam a 2Makk 9,8 szatirikus megjegyzése IV. Antiochus Epifanész arroganciájáról, valamint Jónás próféta története vagy Gamáliél imádsága. A történet a jellegét tekintve egy kora keresztyén hagyomány, amely összekapcsolja Jézust Jahvéval (Fitzmyer, 1981, 728).

⁶²⁹ Nolland, 1989, 399, 402.

a fizikai-természeti folyamatban:⁶³⁰ a hullámok és a szélvihar a hajó mozgására nézve annak instabilitását okozzák,⁶³¹ amelynek új egyensúlyi állapota annak elsüllyedése után áll be.⁶³² A természeti folyamat növekvő jellege megjelenik a leírásban lévő fokozásban: először csak „szélvihar csapott le”, majd „nagy veszélyben” voltak az egyébként hajózáshoz többségében értő tanítványok, ezt követte az „elveszünk” felismerése.⁶³³ A végzetes természeti erők mellett azonban megjelenik a stabilitás képe: Jézus Krisztus a hajóban alszik, és ezzel a mennyei békesség, a tökéletes stabilitás rajzolódik ki. Bár ezt a történetet különösen is sokszor magyarázzák igehirdetéseikben allegorikus módon (a vihar az élet vihara), a stabilitás fogalmára épülő magyarázat megerősíti azt, hogy itt a konkrét természeti folyamatokra kell helyezni a hangsúlyt, amely felett Jézus Krisztusnak hatalma van. Ez a hatalom egy stabilizáló hatalom, amely sokkal több, mint természeti folyamatokra való hatás. Morris lényegre törően (bár történeti szempontból kissé leegyszerűsítve) úgy fogalmaz: a legnagyobb csoda az inkarnáció, amelyet ha elfogadunk, nem okoz gondot a természeti folyamatokra vonatkozó csoda elfogadása.⁶³⁴ A történet fő üzenete véleményem szerint az, hogy nyugalom lett a nyugtalan helyzet után, ami Jézus hatalmát mutatja meg. Jézus alvása a szél és hullámok fölött uralkodó Istenben való bizalmat jeleníti meg.⁶³⁵ Ennek jellegzetessége, hogy lokális: a mennyei békesség csak Jézust járta át, azonban további jellemvonása, hogy erősebb az instabilitásnál – Jézus szavára az instabil folyamat megáll. A Jézusban testet öltő stabilitás lokális, a tanítványok szemszögéből nézve különösen is érdekes. Nolland szerint a tanítványok fő problémája Lukács leírásában nem maga a vihar,

⁶³⁰ A történetben megjelenő erőhatások esetében vita tárgya, hogy azok mennyire tekinthetők megszemélyesített erőknek. A mitológiai nyelvezetet hordozó, ószövetségi párhuzamnak tekinthető Zsolt 104,6; 106,9 versekben, amelyekben a הַיָּם szintén megjelenik, megszemélyesített erő a vihar. Nolland szerint Lukács nem sejtet annál többet, mint amit ezek az párhuzamok jegyeként magukon hordoznak (1989, 400), Fitzmyer szerint a lukácsi szöveg alapján egyáltalán nem egyértelmű a megszemélyesítés (1981, 730), Morris szerint az $\epsilon\pi\iota\tau\iota\mu\acute{\alpha}\omega$ ige sejteti, hogy gonosz erő van a vihar mögött (1988a, 170), Green pedig egyértelműen kijelenti, hogy mivel a hullámok és a vihar nem természetszerűen viselkednek (mert lecsendesíthetők), így démoni erők vannak mögöttük (1997, 333). Az analógiára épülő értelmezés szempontjából nincs különösebb jelentősége, hogy természeti erőként vagy a természeti erő mögött lévő démonként értelmezzük a vihar és a hullámok instabil jellegét: Jézus úr az instabilitás felett, stabilitást hoz a világba – mindkét esetben igaz a kijelentés.

⁶³¹ Lk 8,23b: „Ekkor szélvihar csapott le a tóra és a hajó kezdett vízzel megtelni, úgyhogy nagy veszélyben voltak.”

⁶³² Ebben az értelemben a hajó mint mozgó dinamikus rendszer egészen pontosan nem feltétlenül van instabil állapotban, jóllehet utasainak feltételezhető mozgása, ezzel együtt a tömegközéppont változása akár ezt is kiválthatta. Itt nem is ezen van a hangsúly egyébiránt, hanem hogy egy visszafordíthatatlan állapotváltozás veszélye áll fenn, azaz a hajó elsüllyedése, esetleg vihar következtében való összetörése.

⁶³³ Green, 1997, 332–333.

⁶³⁴ Morris, 1988a, 169.

⁶³⁵ Nolland, 1989, 400.

hanem Jézus aktív jelenlétének hiánya a krízis idején.⁶³⁶ A tanítványoknak mint hajósoknak a Zsolt 107 bizalmával kellene lenniük Istenben, aki ura a viharoknak.⁶³⁷ Az általam szintén lukácsi mű részének tekintett ApCsel 27,13-44-ben egy hasonló helyzet jelenik meg, ahol Pál apostol hasonlóképpen bátorítja a hajósokat.⁶³⁸

A folytatólagos, másodikként vizsgált történet a gadarai megszállotról szóló lukácsi beszámoló (Lk 8,26-39). Ebből a történetből most csak a 31. versben szereplő ἄβυσσος szó (RÚF: alvilág) szerepét és értelmezését emelem ki. A történet egészének értelmezési kerete befolyásolja az üzenetet: groteszk, történelmi tény, speciális ördögűzés, pszichologikus allegória vagy pogánymisszió, ezek egyaránt alkalmazható értelmezési keretek a leírás vonatkozásában.⁶³⁹ A megelőző történettel szemben azonban itt a démonok jelenléte nyilvánvaló – a négy összetartozó történet vonatkozásában ebből a szempontból az első és a negyedik, valamint a második és harmadik állnak párban. Az analógia szempontjából lényeges ἄβυσσος kifejezés értelmezésének vonatkozásában azt kell látni, hogy a szórend, amelyben elhelyezkedik, különös hangsúlyt ad neki. A mondat végi εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν szórend nem szokatlan, azonban az εἰς Lukácsnál az ἀπερχομαι igével máshol nem fordul elő az ígét megelőzően, hanem csak az ígét követően. Ez a szórendi változtatás drámaiságot, élenkséget fejez ki.⁶⁴⁰ Ez a drámaiság alátámasztja azt, hogy az instabilitás, különösen is annak azonosított helye: a gonosz mélysége drámai. Ez a drámaiság azonban a történet elejében és végében is megjelenik: a démonok működésében. A démonok lakóhelye jellemzően a sivatag, a sírboltok, illetve a mentálisan beteg ember, akinek a személyisége szétesik, viselkedése irracionális (mint ebben a történetben). Ezek felfoghatók úgy, mint magas rendezetlenségű helyek, amely magas rendezetlenség – az analógia szintjén – matematikai kapcsolatban áll az instabilitással.⁶⁴¹ Az ἄβυσσος mint a démonok lakóhelye,

⁶³⁶ Nolland, 1989, 401.

⁶³⁷ A Zsolt 107,26-ban meg is jelenik a מִיָּהֵם kifejezés: „Égig emelkedtek, majd a mélybe zuhantak, kétségbeestek a veszedelemben.”

⁶³⁸ Különösen is a 25. és a 34. versekben. Érdemes megjegyezni, hogy a két történet között felfedezhetők kapcsolatok, de véleményem szerint nem szabad azokat túlzásba vinni az értelmezés vonatkozásában, amint például a Cselekedetekben megőrzött narratívát Barr allegóriának tartja (2001, 96–97). Léon-Dufour szerint ahogyan Pál pogánymisszióra indul Rómába, hasonló mondható el itt is Jézus újáról (ugyanis a gadariaiak földjére tart), azonban erre egyáltalán nincs utalás a szövegben (1965, 920).

⁶³⁹ A részletes kifejtéshez lásd: Fitzmyer, 1981, 734–735. Szerinte a történet groteszk vonásai az apokrif irodalomban teljesednek ki később, ezért nem egyszerűen exorcizmusként vagy csodatett leírásaként kezeli azt. A pogánymisszió keretei között való értelmezés az Apostolok Cselekedeteinek vonatkozásában különösen is érdekes, ahol ez esetben itt annak egy jézusi előzményét olvashatjuk.

⁶⁴⁰ Culy, 2010, 278.

⁶⁴¹ Lásd „1.2. A stabilitás fogalmának értelmezése” alfejezetet.

jelen kontextusban ennek egy csúcspontja, a halál helye, amelyhez képest a disznónyjá egy élettel teli, rendezettebb tér. Ez a rendezettebb tér azonban nem sokáig őrzi meg ezt a tulajdonságát, az ἄβυσσος, az instabilitás és a káosz a disznók tóba rohanásával megvalósul.⁶⁴² A gadarai megszállott mentális állapotára nézve – függetlenül attól, hogy pontosan milyen diagnózis állítható fel, amennyiben ilyen egyáltalán felállítható – igaz, hogy nem képes kontrollálni önmagát.⁶⁴³ A kontrollálást jelen kontextusban a stabilizálással egyenértékű fogalomnak látom, így az a(z instabil) folyamatokhoz kapcsolódóan a rendszer számára egy elvárt (stabil) tulajdonság megvalósítását jelenti. Így a démonok hatása az ember természetes viselkedésszabályozásának elvesztése, ami instabil állapotba viszi az embert az elméje által. A démonok a disznókban ugyanazt a pusztítást végzik el,⁶⁴⁴ mint amit az emberben⁶⁴⁵ tettek.⁶⁴⁶ A történet ezen a ponton kapcsolatban áll a korábban elemzett Római levél bűn fogalmával. Amint a bűn áterjedt minden emberre, és az alól nincs kivétel, hasonlóképpen a démon, amely az ἄβυσσος-ból ered, szükségképpen magával ránt mindent a mélységbe: legyen az ember vagy állat. A tóba rohanás jellege is megerősíti,⁶⁴⁷ hogy egy instabilitáshoz hasonló jelenség megnyilvánulása található a szövegben, a 33. vers ὁπμῶw igéje egy veszélyes és szabályozatlan (nem irányított) mozgást fejez ki.⁶⁴⁸ Az instabilitás alóli – a Római levélben foglaltakhoz hasonlóan értelmezhető – kiút az „erősebb” instabilitás: a kegyelem, amelyet Jézus a démonok kiűzése által valósít meg, és eredménye az ember gyógyulása, stabil állapotának helyreállítása. Jellegét tekintve ugyanaz a rombolás és ezzel szemben ugyanaz a helyreállítás valósul meg, mint a bűn-kegyelem vagy a vihar-lecsendesítés vonatkozásában. Ahogyan a romboló instabil folyamat helyzettől függetlenül kifejti hatását, még inkább igaz ez a Jézus Krisztusban testet öltött kegyelem

⁶⁴² Green, 1997, 340.

⁶⁴³ Marcus, 2002, 343; France, 1998, 65.

⁶⁴⁴ Morris felhívja a figyelmet arra, hogy a démonokat nem Jézus küldte a disznónyjába, valamint a nyáját nem ő küldte a tóba – előbbi a démonok „választása”, utóbbi ennek természetes következménye volt (1988a, 172). A következmény érthető az instabilitás analógiáját a történet értelmezésében alkalmazva: egyre nagyobb pusztulás.

⁶⁴⁵ Ruhák, láncok, bilincsek, kötelek leszaggatása: mind egy magasabb rendezetlenségű állapot jelei, hiszen ezen tárgyak, eszközök eredeti állapotukban képviselnek értéket és töltik be funkciójukat – szétszaggatva azonban használhatatlanok, „halottak”. Az ember démon általi megszállottsága előtti és utáni állapotának összevetése különösen is jól bemutatja, hogy a stabilizált állapot milyen minőségi változást hozott az ember életébe (lásd részletesen: Green, 1997, 336).

⁶⁴⁶ Nolland, 1989, 414.

⁶⁴⁷ A történet nem szól arról, hogy a megszállott emberrel hasonló vízi „baleset” történt-e korábban. Mindenesetre arról, hogy a démonok által okozott instabil jelenség vízzel kapcsolatos veszélyt okoz, a Mt 17,15c tudósít: „gyakran esik a tűzbe meg a vízbe is”. Az „esés” szintén egy képszerű leírása a fizikailag is instabil állapotnak.

⁶⁴⁸ Fitzmyer, 1981, 739.

megjelenésére.⁶⁴⁹ Végül, két utolsó megjegyzést szükséges még tennem a lukácsi történethez kapcsolódóan az ἄβυσσος szó értelmezéséről. Az egyik megjegyzés Schware elmélete arról, hogy Márk és Lukács összevetésének vonatkozásában valójában a Lukács által használt héber מְהִימָה szó áll a szöveg mögött, amely eredetibb, mint a márki⁶⁵⁰ szövegben szereplő χώρα (vidék) mögött lévő, nagyon hasonló arám szó.⁶⁵¹ Fitzmyer szerint azonban az elmélet nem kellően alátámasztott, mert a szinoptikus hagyományban nincs párhuzama annak, hogy máshol is ez az összetévesztés megvalósult volna, valamint a két evangéliumban használt előjárószavak is eltérőek.⁶⁵² A másik megjegyzés – amellyel visszaalakok a már elemzett Róm 10,7 szakaszhoz – az ἄβυσσος és a tenger kapcsolatához tartozik. Figyelembe véve, hogy a mélység az Ószövetségben jellemzően a vizekhez kapcsolódik, felvethető, hogy az ἄβυσσος jelen kontextusban hordozhatja a „tó”, „tenger” értelmet. Ebben az esetben tulajdonképpen a disznók a tóba rohanással az ἄβυσσος-ba jutottak (ezt támogatja a stabilitás fogalmára épülő analógia is), azonban mivel a tónak Lukács evangéliumában sehol nincs mitológiai értelme, így nem szükséges összekapcsolni azt az alvilággal. Bár Nolland ezt lehetséges értelmezésnek tartja, amely megmagyarázza a Márk és Lukács közötti különbségeket, de más magyarázatok is léteznek a két szó közötti összefüggésre, amelyekkel a történet logikája magyarázható.⁶⁵³ Az instabilitás analógiájának szempontjából nincs jelentős szerepe az összekapcsolásnak, jóllehet az ἄβυσσος alvilág típusú értelmezése jobban kifejezi a folyamatok drámaiságát.

A vizsgált Lk 8,22-39 szakaszra nézve jól összefoglalja Bock – nagyobb kontextusban, Lk 8,22-9,17 egészére nézve – a textusok célját: megmutatni, hogy Jézusnak minden terület felett hatalma van, legyen az vihar, démonok, vérfolyás, halál, éhezés. Mindez emberfeletti, ezért bátran értelmezhetőek jelként, Jézus hatalma pedig krisztológikus hatalomként.⁶⁵⁴

⁶⁴⁹ Jézus ördögűzése több, mint előjel: Isten országa betörését és megnyilvánulását jelenti (Kustár, 2019, 137).

⁶⁵⁰ Mk 5,10: „És nagyon kérte őt, hogy ne űzze el őket arról a vidékről.”

⁶⁵¹ Schware szerint az írásban rendkívül hasonló „t^ohóma” és a „t^ochúma” félreértése áll a háttérben (1976, 214–215).

⁶⁵² Fitzmyer, 1981, 739. Következésképpen, a márki szöveget eredetibbnek tartja, Lukács pedig a mondanivalójához jobban illeszkedő szinpadias-irodalmi szót választott.

⁶⁵³ Nolland, 1989, 411.

⁶⁵⁴ Bock, 1994, 754.

5.3. Az analógia alkalmazása a Lk 13,18-30 szakasz értelmezésében

A Lukács evangéliuma alapján megfogalmazandó harmadik stabilitás analógia – amely már részben megjelent az előző elemzésekben – egy olyan pozitív értelmű instabilitás analógiára fog vezetni, amely növekvő jellegéből fakadóan kompenzálja a bűn növekvő jellegét. Ehhez hasonló tendenciát a Római levél kegyelem – instabilitás analógiája kapcsán tárgyaltam korábban.⁶⁵⁵ Itt ennek képszerű megjelenése a mustármag-mustárfa (Lk 13,18-19), illetve a kovász-kenyér (Lk 13,20-21) jézusi példázatai, amelyek Isten országának növekvő dinamikáját mutatják be. Lukács evangéliumában a két példázat szövegkörnyezete is lényeges elem: közvetlenül előtte a meggörnyedt asszony szombatnapi meggyógyítása olvasható (Lk 13,10-17), utána pedig a szoros kapu képe (Lk 13,22-30) azzal a kérdéssel bevezetve, hogy „kevesen vannak-e, akik üdvözülnek?” (23. v.). Továbbá, ehhez kapcsolódva megvizsgálom a folytatólagos szakasz egyes részeit is, figyelembe véve a „kevesek” kérdését, amely az előzőekben tárgyalt analógia „kevés-sok” tendenciájának része.

A két példázat kapcsán érdemes megjegyezni, hogy előbbi Máté és Márk evangéliumában is (Mt 13,31-32, illetve Mk 4,30-32), utóbbi csak Máténál (Mt 13,33), de más-más kontextusban előfordulnak. Jóllehet, az egyes evangéliumok szövege közötti összefüggésekkel és a redakciós kérdésekkel érdemes foglalkozni, mindazonáltal ezek a példázatok olyan rövid mondások, amelyeket Jézus többször is elmondhatott, többféle különböző helyzetben.⁶⁵⁶ Ebből kifolyólag nem szükséges az egyik vagy másik evangéliumban szereplő változatot eredetibbnek tekinteni a másiknál. Az apró eltérések azonban árnyalatnyi különbségeket is hordoznak, amelyek a lukácsi forma sajátosságai. Máté és Márk változatai esetében a mustármag-mustárfa közötti kicsi-nagy kapcsolat a hangsúlyos, amit kiemel a mag kicsinysége,⁶⁵⁷ ez azonban Lukács esetében nincs jelen. Itt a kontraszt helyett csak az eredményen van a hangsúly: ἐγένετο εἰς δένδρον, azaz fává lett a mag. Továbbá a hangsúly lényegi eleme, hogy a nagy fa képes elhordozni a madarak fészket, amely ószövetségi utalás az Izráelen kívüli népekre (fészkelő madarak).⁶⁵⁸ Ennek üzenete,

⁶⁵⁵ Lásd „2.1. Az analógia alkalmazása a Róm 1,18-21 szakasz értelmezésében” alfejezetet.

⁶⁵⁶ Morris, 1988a, 245–245.

⁶⁵⁷ Mt 13,32a: „Ez ugyan kisebb minden magnál”; Mk 4,31c: „kisebb minden magnál a földön”.

⁶⁵⁸ Pl. Ez 17,23: „Izráel magas hegyén ültetem el, hogy ágat növeljen és gyümölcsöt hozzon. Pompás cédrus lesz belőle, amelyen mindenféle madár lakik, mindenféle szárnyas lakik lombja árnyékában.”

hogy Isten országa univerzális, nem csak Izráel népének körében lesz elérhető, hanem minden népből lesznek, akik megtartatnak.⁶⁵⁹ Ez a gondolat egybecseng a Római levél analógiája kapcsán megfogalmazottakkal: a kegyelem növekvő tendenciája – csakúgy, mint a fa növekedése – univerzalitást hordoz, elér minden népet. Az üzenet azonban megfogalmazható a hallgatóság felé intézett kérdéssel és felhívással is: Isten országa aktívan működik, ahogyan egy fa növekszik. Készen állnak rá a hallgatók, hogy mások is „fészket rakjanak” benne?⁶⁶⁰ A kovász példázatának kapcsán hasonló üzenet fogalmazható meg, de ebben a tendencia még erősebb, amint ezt egyes kommentátorok szóhasználata is érzékelteti. A „három mérce liszt”-ből készülő kenyér ugyanis hozzávetőlegesen 150 ember élelmezésére is elegendő,⁶⁶¹ azaz messze túlmutat a korabeli átlagos falusi háztartás keretein.⁶⁶² A kovász nem közönséges kovász, hanem „szuper kovász”, amelyet még összekeverni sem kell a liszttel, hanem elég csak beledobni abba, és hatalmas mennyiségű kenyér jön létre belőle.⁶⁶³ A növekedés tendenciája egyértelmű mindkét példázat esetében, ráadásul a növekedés nem átlagos, hanem mindent felülmúló – mint a kegyelem Krisztus által a Római levél szerint.⁶⁶⁴

A két példázatot a 18. versben bevezető οὖν szó – amelyet a magyar fordítás „azután”-ként jelöl meg – a görög szövegben „ezért” értelmet hordoz, amely összeköti a megelőző gyógyítástörténettel a példázatot.⁶⁶⁵ Ennek értelmében a mustármag példázatot a gyógyítástörténet fényében érdemes olvasni, függetlenül attól, hogy Jézus valóban közvetlenül a gyógyítás után mondta-e el ezeket a példázatokot. A gyógyítástörténethez való kapcsolópont Isten országának jellege, amelyet a gyakorlatban példáz a meggörnyedt asszony meggyógyítása, Jézus pedig erre építve egy példázattal tanít. Az egyes kommentárok ezt a kapcsolatot némileg eltérő árnyalattal világítják meg.

⁶⁵⁹ Morris, 1988a, 246.

⁶⁶⁰ Fitzmyer, 1985, 1016.

⁶⁶¹ A mennyiség nagysága miatt felvethető, hogy valóban része-e a τρία szó az eredeti jézusi logionnak vagy inkább egy tendenciát kiemelő utólagos fokozásról van szó (Nolland, 1993, 730). Meglátásom szerint retorikai elemként is felfogható a jézusi túlzó fogalmazás.

⁶⁶² Marshall, 1978, 561.

⁶⁶³ Nolland, 1993, 730.

⁶⁶⁴ Érdemes megjegyezni, hogy a kovász ereje más kontextusban, negatív erőként az 1Kor 5,6-7-ben is megjelenik. Az itt megfogalmazott páli textus megerősíti a kovász „kicsi-nagy” összefüggését: „Hát nem tudjátok, hogy egy kicsiny kovász az egész tésztát megkeleszti?”

⁶⁶⁵ Green, 1997, 526. Megjegyzendő, hogy a kommentárok is jellemzően egy egységként tárgyalják ezeket a részeket.

Green szerint a kiindulási pont a kép, amelyre érdemes odafigyelni.⁶⁶⁶ Jézus a példázatainak képeit nem az elit világából meríti, hanem az első századi falusias zsidóság életvilágából.⁶⁶⁷ Ez önmagában konfrontatív üzenet abból a szempontból, hogy a gyógyítástörténetben a zsinagógai előljáró megszólta Jézust (és megszegyenült), a beteg asszony pedig meggyógyult, és dicsőítette Istent. A gyógyítástörténetben Jézus helyreállító munkájának természete megütközést kelt, mert nem várt helyen és időben, a nem megfelelőnek gondolt emberre irányul. Hasonlóan, a példázatok képeinek disszonanciái megütközést keltenek, Isten országa és a falusi lét egymás mellé kerülnek. Jézus ezzel az egymás mellé rendeléssel rámutat arra, hogy Isten országa nem kötődik emberileg elvárt térhez és időhöz, hanem univerzális: felette áll azoknak. Éppen ezért Jézus a kovász példázatának képével a hallgatókat behívja az első századi zsidó asszony életterébe – párhuzamosan azzal, hogy Jézus egy, a társadalom peremén lévő asszonyt gyógyított meg. A gyógyítás életpéldája és a példázat bejelenti a sátáni uralom végét és Isten országának jelenvalóságát,⁶⁶⁸ amely a megszokottól és a várakozástól eltérő lehet, és akár olyan emberileg illogikus tettekben is megnyilvánulhat, mint az asszony meggyógyítása.⁶⁶⁹

Morris a két példázatot nem a megelőző gyógyítástörténettel egyben tárgyalja (hanem a folytatólagos történettel), de a kettő összekapcsolódását ő is kiemeli: a 18. vers oűv szava összeköti a példázatot a gyógyítástörténettel, és azt a lényegi üzenetet közvetíti, hogy Isten országa, királyi uralma eléri a hatását.⁶⁷⁰ A Lk 13,18-30-ban lévő mustármag – kovász – üdvözülők kérdése textusokat összekötik a mennyiségek (a harmadik esetben: „Uram, kevesen vannak-e, akik üdvözülnek?”), valamint a várakozásokkal szembeni megvalósulás. Morris a textusok lényegi hangsúlyát ebben látja, amely kiegészíti Green gondolatait: gyógyítástörténetben indul a gondolat, hogyan jelenik meg Isten országa, majd a 30. versben egy tételmondattá formálódnak az elmondottak, amely a várakozásokkal szembeni megvalósulást jelenti ki.⁶⁷¹ Ebben az értelmezésben a mustármag-kovász jól kapcsolódik az üdvözülőkre vonatkozó kérdéshez, amely negatív felhanggal, a kérdéssel

⁶⁶⁶ Green, 1997, 526.

⁶⁶⁷ Vermes tanulságos megfogalmazásában: „Lelke mélyén Jézus igazi campagnard (vidéki) maradt. Ő, aki a vidékies Galilea egyszerű lakosai között volt igazán otthon, valóban idegennek érezhette magát Jeruzsálemben” (2005, 67–68).

⁶⁶⁸ Green, 1997, 527.

⁶⁶⁹ Vö. Lk 13,14b: „Hat nap van, amelyen munkálkodni kell, azokon jöjjetek gyógyíttatni magatokat és ne szombaton!”

⁶⁷⁰ Morris, 1988a, 245–248.

⁶⁷¹ Lk 13,30: „És íme, vannak utolsók, akik elsők lesznek és vannak elsők, akik utolsók lesznek.”

szinte Jézus szájába is adná a választ. A kérdés korabeli rabbinikus viták tárgyát képezte, a kérdésben foglalt válasz pedig a konszenzusos véleményt tükrözi, azaz kevesek üdvözülnek: Izráel, de közülük is a bűnösök nem tartatnak meg. Jézus nem ad konkrét választ a kérdésre, hanem iránymutatást ad: az üdvözülők számosságára nem mértéket kell alkotni, hanem itt és most kell törekedni a bejutásra. Sem itt, sem később nem mondja Jézus, hogy a valódi keresők ki lennének zárva az üdvösségből, hanem sokkal inkább a „szoros kapu” nyitva tartási idejének korlátozott voltára helyezi a hangsúlyt – ezért kell itt és most törekedni a bejutásra.⁶⁷² Nolland kiemeli ennek vonatkozásában, hogy ez még akkor is igaz, ha a bejutás tekintetében az emberi törekvés felelősségének és ezzel szemben Isten kegyelme elsőbbségének dialektikája érvényes.⁶⁷³ Morris szerint a textusok üzenetei úgy foglalhatók össze, hogy Isten országában sok meglepetés lesz annak tagjait illetően.⁶⁷⁴ Bock találó véleménye szerint bár az ajtó most nyitva van, nem marad ez mindig így. Ezzel pedig megfordítja a kérdést: nem az a kérdés, hogy kevesen lesznek-e, hanem hogy a kérdező köztük lesz-e.⁶⁷⁵

Nolland az idézetteken túlmenően kiemeli azt a vonását a példázatoknak, hogy Isten országa eszkatológikusan lesz naggyá.⁶⁷⁶ A fészekrakó madarak megjelenése – amely a pogány népek Istenhez találásának képe – a béke, illetve jelen értekezés szavával élve: a stabilitás megvalósulása.⁶⁷⁷ A kovász túlzó képének üzenete az, hogy Jézus szolgálata ebben a folyamatban nem csak egyszeri elem, hanem megindítja azt a feltartóztatlan dinamikát, amely Isten országának apokaliptikus megjelenéséhez fog vezetni. Nolland felhívja a figyelmet arra is, hogy jóllehet, a kevesek üdvözülésére vonatkozó kérdés, illetve a szoros kapu képe szintén összekapcsolódik nyelvezetét és témáját tekintve a mustármag és a kovász példázataival – mindazonáltal ennek határokat is szab a 22. vers, ami az összekapcsoláson kívül helyszíni (faluról falura) és időbeli (ezután) elhatárolást is sugall.⁶⁷⁸ A növekedési dinamikai kapcsolatot erősíti meg a 24. vers πολλοί (sokan) szava, amely

⁶⁷² Érdemes megfigyelni az igeidők váltakozását: Jézus nem azt mondja, hogy sokan hiába igyekeznek (most) bejutni, hanem sokan lesznek, akik hiába akarnak majd belépni, miután az üdvösség ideje elmúlt (Plummer, 1901, 346).

⁶⁷³ Nolland, 1993, 734.

⁶⁷⁴ Morris, 1988a, 247–248.

⁶⁷⁵ Bock, 1996, 1240–1241.

⁶⁷⁶ Nolland, 1993, 726–736.

⁶⁷⁷ Az eszkatológikus stabilizálódásra vonatkozó analógiás kapcsolatot az 1Kor 15 magyarázata alapján a „4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának értelmezésében” 4.2. Az analógia alkalmazása az 1Korinthus 15. fejezet eszkatológiájának ” alfejezetben fejtem ki részletesen.

⁶⁷⁸ Nolland, 1993, 732–733.

vissza a 23. vers ὀλίγοι (kevesek) szavára, és ebben a „sok-kevés” dinamika hasonlóságot mutat a megelőző két példázattal, illetve a „sok-nagy” apokaliptikus megvalósulásával.

Fitzmyer⁶⁷⁹ a kommentárjában – számomra némileg meglepő módon – nem említi a példázatok eszkatológikus-apokaliptikus vonatkozását, hanem alapvetően Isten országának, uralmának az emberi történelemben megvalósuló növekedését hangsúlyozza. A mustármag példázat kihívás Izráel felé, hogy Isten országában (mint „fa”) be tudja-e fogadni maga mellé a pogány népeket.⁶⁸⁰ A kovász példázata esetében a hangsúly nála arra az értelmezésre kerül, hogy a liszt önmagában kevés, a kovász mint alkotóelem szükséges a kenyérré váláshoz. Isten országa, amely akár nyilvánvaló, akár rejtett formában van jelen a történelemben, kovász nélkül nem eredményezhet kenyeret.⁶⁸¹ A kevesek üdvözülésére vonatkozó kérdés kapcsán érdemes még kiemelni azt a gondolatot Fitzmyertől, hogy kapcsolatot lát a kérdés és az 1Kor 1,18⁶⁸² között, ezért a kérdésfelvetésben nem csak a korabeli rabbinikus vitát,⁶⁸³ hanem a korai keresztyén vitát is érdemes meglátni. A kérdés Jézusnak indirekten tétetik fel, és ennek megfelelően Jézus indirekten is válaszol, miközben az idői jellegre teszi a hangsúlyt a mennyiségi vonatkozások helyett.⁶⁸⁴

Bolt a kommentárjában a dinamikának egy másik aspektusára teszi a hangsúlyt: Isten országa csendesen, észrevétlenül jön el, mint ahogyan a mustármag is csendben növekszik fává, illetve a kovász is észrevétlenül dolgozik a tésztában.⁶⁸⁵ A példázat ebben is kiemeli Isten királyi uralmának emberi várakozásoktól eltérő jellegét. A jelenben (sokszor) nincs radikális változás, hanem észrevétlenül történnek a változások, növekedések általa. A

⁶⁷⁹ Fitzmyer, 1985, 1014–1017.

⁶⁸⁰ Fitzmyer, 1985, 1016.

⁶⁸¹ Bár ez nem jelenik meg Fitzmyer magyarázatában, de véleményem szerint mintha itt Isten országa és az egyház fogalmi keverednének. Református szempontból nem vitatható, hogy az egyház és Isten országa nem független egymástól, de a gyógyítástörténet – amint azt az idézett kommentárok is megerősítik – éppen arra mutat rá, hogy Isten országa földi keretek felett áll, egyházon belül és kívül is.

⁶⁸² 1Kor 1,18: „Mert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje.”

⁶⁸³ Vö. 4 Ezsdrás 8,1: „A Magasságos sokak kedvéért teremtette ezt a világot, de az eljövendő világot a kevesek kedvéért” (saját fordítás); lásd: Reddish, 2015, 79.

⁶⁸⁴ A kérdés vonatkozásában (Κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;) érdemes megjegyezni, hogy az εἰ kérdőszó direkt kérdések esetén „ha” jelentésben áll, indirekt kérdés esetén „vajon” értelemben. Jelen kontextusban utóbbi a releváns. A klasszikus görög szövegekben az εἰ kérdőszó direkt kérdésű használata nem jellemző, a Septuagintában viszont többször is előfordul (Fitzmyer, 1985, 1024).

⁶⁸⁵ Bolt, 2023, „The Day of Lifting Up Draws Near (9:51–19:46)” fejezet az elektronikus kiadásban.

kegyelem azonban már a jelenben itt van, és hitet kíván, hogy Izráel készen legyen az ígéretekre, amely a végidőkben mutatkozik meg, és hirtelen jön majd el.⁶⁸⁶

A fenti irodalmi áttekintést követően fontos következmények fogalmazhatók meg a stabilitás analógiájára nézve. Az értelmezésem során felhasznált kommentárok bár némileg eltérő hangsúllyal, de egyértelműen alátámasztják Isten országának a jelenben növekedő és majd a végidőkben kiteljesedő dinamikáját. Ez a dinamika, amely a kegyelem megnyilvánulása és megtartatása által ér cél, részben rejtett, és jellemzően szembe megy az emberi várakozásokkal abban, hogy kikre terjed ki, illetve hogyan valósul meg. Irányításelméleti értelemben ez a fordítottság olyan, mint az irányítási körben a visszacsatolás irányának a megváltoztatása, amely az instabil rendszert stabilizálni képes, azaz a rendszer instabil, romboló dinamikáját elemésztí egy stabilizáló irányítójel. Az emberi várakozás Isten országával szemben mintha egyes meglévő – instabil – folyamatok megerősítését várná el, miszerint csak egyesek (kevesen) tartassanak meg, akik egyes emberi kritériumoknak megfelelnek. A kevesekre vonatkozó negatív kérdés nem nyer megerősítést (bár cáfolatot sem), a bejutásra való törekvés sokaké – akikről Jézus egyébiránt nem mondja, hogy ne jutnának be.⁶⁸⁷ Érdemes továbbá megfontolni a Római levél stabilitás analógiája kapcsán a πολλοί kifejezéssel kapcsolatos észrevételeket is, miszerint ez valószínűleg nem csak „sokakat”, hanem „mindenkit” jelöl.⁶⁸⁸ Ebben az értelemben a mindenki (és nem csak sokak) bejutási törekvése szintén az univerzalitást hordozza magán még akkor is, ha a πολλοί nem azokra vonatkozik, akik be is jutnak. Mindazonáltal a „mindenki törekvése” minden nép közül valókat jelenthet, azaz a jézusi válasz koherenciát mutat a mustárfá képének

⁶⁸⁶ Érdemes hozzátenni, hogy ennek a végidőbeli eseménynek előjele a mustármag-mustárfá példázata előtt közvetlen szereplő gyógyítástörténet, amelyben Jézus az asszony számára felszabadulást ad a sátáni megpróbáltatások alól, és a szövetséges népben való teljes jogú tagságát helyreállítja (Cserhádi, 2013, 114).

⁶⁸⁷ Az általam áttekintett kommentárok nem említik, de meglátásom szerint érdemes párhuzamot vonni az 5Móz 7,7-tel: „Nem azért szeretett meg és nem azért választott ki benneteket az Úr, mintha valamennyi népnél nagyobbak volnátok – hiszen a legkisebbek vagytok valamennyi nép között”. A Septuaginta eltér ezen a ponton: „οὐχ ὅτι πολυπληθεῖτε παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, προεῖλατο κύριος ὑμᾶς καὶ ἐξελέξατο ὑμᾶς– ὑμεῖς γὰρ ἐστε ὀλιγοστοὶ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη”, saját fordításban: „Nem azért sokasodtok meg minden néppel szemben, választott és szemelt ki titeket az Úr – ugyanis minden népnél kevesebben vagytok...”. Mindkét változatban megjelenik a sok-keves ellentétpár, és ha ezt tekintjük a kérdés háttérének, akkor a kérdés mögött ott állhat, hogy a lukácsi kérdésben a „kevesek” (Lukács és a Septuaginta görög terminusa ugyanaz) Izráelt jelentik. Amennyiben feltételezzük, hogy a kérdező nem negatív szándékkal, hanem pozitívan, a sokakat, pogányokat is befogadó szándékkal tette fel a kérdését (pl. megértve Jézus előzőleg mondott példázatait, látva tetteit), sokkal inkább az Izráelnek adott ígéretek érvényességi körének kérdése vethető fel. Ebben az esetben a kérdés értelme ez lehet: vajon még mindig úgy van, hogy kevesen (azaz csak Izráel népe tagjai) üdvözítettnek? A kérdés közel áll ahhoz a témakörhöz, amit Pál a Római levélben Izráel és a pogányok kapcsán tárgyal, vö. Róm 9; 11.

⁶⁸⁸ Dunn, 1988a, 279; Kittel – Friedrich, 1964-76, 6. kötet, 536.

üzenetével, amelyen az égi madarak fészket raknak: a pogány nép közül valók is otthonra lelnek Isten országában. A kegyelem mindent felülmúló volta, Jézus Krisztus megjelenése és szolgálata által, Isten országának univerzális jellegéről és észrevétlen, csendes, de biztos diadaláról tesz bizonyosságot. Ebben párhuzamban áll a fentebb már vizsgált 1Kor 15,28-cal, miszerint eszkatológikus értelemben közeledik a korszak, amikor Isten népe tagjai közé kerülnek minden népből, és az Ő országa kiteljesedik.⁶⁸⁹

A vizsgált szövegrészek alapján felépíthető analógia lényeges eleme a fordítottság: Isten országának jellemzői az ellentétei annak, mint amik a vele szemben élő emberi várakozások. A Lk 13,18-30 értelmezése tehát ugyanoda vezetett az analógia vonatkozásában, mint az elsőként vizsgált Lk 4,1-13, ahol Jézus mint messiás az ellentéte volt a messiással szembeni emberi várakozásoknak. A két szakasz ugyanazon analógiával való leírása kölcsönösen megerősíti az egyes szakaszok általam vázolt értelmezését, ugyanis megmutatja, hogy a próba narratívája és a példázatok által felfedett fordítottság nem elszigetelt, nem csak egy-egy perikópában jelenik meg.⁶⁹⁰ Ezen kapcsolat alapján a Lk 13,18-30 szövegrészt magyarázhatónak látom úgy, hogy Jézus az igazi messiás, aki Isten országának igazi jellegéről tanít. Azonban az „igazi” jelző mindkét esetben arra utal, hogy a messiással és Isten országával szemben emberi várakozások tévesek. Lukács üzenete ennek alapján az, hogy Isten országáról – a Lk 13,18-30 szerint – ugyanúgy fordítottan kell gondolkoznia az olvasónak, mint Jézus messiási küldetéséről.⁶⁹¹ Amint Bock megfogalmazza a mustármag és a kovász kapcsán: a zsidók várakozása a nagy királyság

⁶⁸⁹ Bácskai, 2006, 149.

⁶⁹⁰ Értekezésemben nem vizsgálom, de utalok rá, hogy további textusok magyarázatában is valószínűnek tartom az analógia alkalmazhatóságát. Az egyik ilyen textus az ellentétes irányú visszacsatolás vonatkozásában a testi sértésre vonatkozik. A talio-elv szerint „szemet szemért, fogat fogért” (2Móz 21,24, 3Móz 24,20, 5Móz 19,21), ami már Isten korlátozó törvényeként jelenik meg a Szentírásban (Kim, 2009, 4; Fish, 2008, 57–71). A talio-elv alkalmazásának hiányában ugyanis az őszövétségi lámeki gondolat jut érvényre, ami akár az aránytalan önbíráskodást is lehetővé teszi. Érdekes megjegyezni, hogy nagyon képszerű a bűn kiadását tekintve az Őszövétség ezen része. Közvetlenül Kain és Ábel története után olvasható Lámek mondása: „Ha hétszeres a bosszú Kainért, hetvenhétszeres az Lámekért” (1Móz 4,24). Ebben az esetben a bosszú egy válasz, azaz az ember mint rendszer „kimenete” az ütésre mint „bemenetre” (1Móz 4,23). Azonban ennek mértéke időben növekszik: Kain esetében hétszeres, Lámek esetében hetvenhétszeres, azaz időben előre haladva növekszik a válasz – mint egy instabil rendszer esetében. Ezzel szemben a „szemet szemért” korlátozza a rendszer válaszában mértékét a bemenet mértékével. Ilyen rendszerválasz esetén stabilitásról lényegében nem lehet beszélni, mert nincsen benne csökkenési tendencia. A stabilitás irányába a „szemet szemért” jézusi értelmezése mutat: „ne szálljatok szembe a gonosz emberrel, hanem aki arcul üt téged jobb felől, tartsd oda annak arcod másik felét is” (Mt 5,39), azaz a rendszerválasz csillapító jellegű: a rendszer (két ember) a stabilitás állapotát (megbékélést) egyedül Jézus Krisztus által képes elérni.

⁶⁹¹ Bonhoeffer költőien fogalmazza meg ezt: „Minden igazságos és kegyes gondolat felfoghatatlan visszájára fordításával Isten önmagát nyilvánítja bűnösnek a világ előtt és kioltja ezzel a világ bűnét” (2021, 59).

(Isten országa) hatalmas erejű megjelenésére vonatkozott. Ezzel szemben azonban Jézus éppen az ellenkezőjére mutat rá: kicsiben indul (de már itt van), és fokozatosan növekszik naggyá.⁶⁹² Természetesen nem lehet egyetlen messiásképből összefoglalni a várakozások széles spektrumát, hiszen a messiásoképek vonatkozásában királyi, papi, prófétai, rejtett és felfedett, megölt, preegzisztens (és további) messiási elképzelések éltek.⁶⁹³ Ezen képek közül értelmezésem szerint a Jézusra vonatkozó várakozások leginkább a rómaiakat legyőző király messiásban öltöttek testet. Ha azonban Jézus ilyen várakozást töltött volna be, azzal a bűn instabilitásának hatásait erősítette volna. A harcos király-messiás nem stabilizáló megoldás, hanem az instabilitás további katalizátora lett volna, amely szerepet az elbukott korabeli Róma-ellenes lázadók – akaratuk ellenére – be is töltöttek. Ha a messiás a megoldás a bűn és a halál uralmára, azaz az instabilitás problémájára, akkor neki olyannak kellett lennie, aki ellentétes hatást fejt ki: az ördögi folyamatokat kompenzálja, sőt túlkompenzálja. Jézus ezen hozzáállása alapján azonban úgy tűnhetett – sőt, tűnhet az Újszövetség lapjairól – hogy nem akart fellépni messiásként, legfeljebb „messiás-tudat”⁶⁹⁴ élt benne.⁶⁹⁵ A valódi – stabilitásra, bűnre, halálra – megoldást hozó messiás azonban nem erősíti az instabilitást, hanem elemészti annak energiáját. Nem a szenvedés ellen harcol, hanem elhordozza a szenvedést.⁶⁹⁶ Isten országára nézve ez azt jelenti, hogy az instabilitás Jézus-messiási

⁶⁹² Bock, 1996, 1227, 1229. Ugyanitt hozzászól, hogy ez egy új hozzáadott elem az ószövetségi képhez képest.

⁶⁹³ Részletesebb elemzéshez lásd: Vermes, 2005, 173–187. Találónak tartom ezen sokszínűség alapján a megfogalmazást: „Az ószövetségi és Biblián kívüli messiásvárakozások sokrétűségének, kérdéseinek vizsgálata nem Krisztus messiási küldetésének és titkának tagadását jelentik, hanem éppenséggel az összetett, eltérő és bonyolult gondolatok, teológiák összttűzésében értékelődik fel” (Pap, 2012, 170). A messiásfogalom mögött lévő tartalom változatossága kapcsán O’Neill megjegyzi: a messiással szembeni várakozások különbözősége nem jelenti feltétlenül azt, hogy más-más messiást vártak az egyes szövegek mögött lévő csoportok. Fontosabbnak látja az egyezést, miszerint a végső megszabadító Dávid fia lesz (1995, 41).

⁶⁹⁴ Vermes, 2005, 203.

⁶⁹⁵ A különböző hagyományos nézetek tömör összefoglalásához lásd: Balla, 2008b, 141–145. Jézus messiási voltával kapcsolatban néhány újabb eredményre is szeretnék érintőlegesen utalni. Hurtado meglátása szerint a második templom időszakában a zsoltárokat elkezdtek egyre inkább Dávidhoz mint prófétához rendelni, aminek következtében a névéhez fűződő zsoltárokat prófétikus művekként értelmezték. Ennek korai keresztyén leképeződése a Zsolt 2 és a Zsolt 110 Jézura vonatkoztatott értelmezése, ahol a Zsolt 2-ben Jézus istenfiúságának kijelentését, a Zsolt 110-ben pedig a kozmikus mennyei trónra ültetését látták (2017, 94, 99). A szolga-király ószövetségi előképeit mutatja be Alexander, amivel rávilágít arra, hogy Jézus a messiási szerepet nem az elvárt, de mégis az Ószövetségben megígért módon töltötte be (2003, 107kk). Más szemléletű, az egész Újszövetségre kiterjedő áttekintést ad a témában Jipp. Érvei szerint Jézus messiási ábrázolása a teológia kiindulópontja kellene, hogy legyen. Ezen szövegrészek körének meghatározására nézve hármas szempontot ad: a királyi méltóságjelzők használata, a messiáshoz vagy az ideális királyhoz kapcsolódó ószövetségi textus idézése, vagy pedig egy messiáshoz társított képzet, eseménysor megjelenése (Jipp, 2020, 16–17). A szerző egy másik, Pál leveleinek exegézise alapján készült műve a témában: Jipp, 2015.

⁶⁹⁶ A Mt 26,39.42 magyarázata kapcsán Bonhoeffer így ír erről: „A szenvedés azt jelenti, hogy Isten távol van. Ezért az, aki közösségben van Istennel, nem szenvedhet. Jézus helyeselte az Ószövetségnek ezt a mondatát. Éppen ezért veszi magára az egész világ szenvedését és ezzel győzi le. El kell hordoznia mindazt, amit Isten

túlkompenzálásának hatása Isten országán keresztül terjed ki minden emberre, minden népre. Ezzel Lukács egy másik kifejtését adja annak, mint amit Pál a Róm 5,12-17-ben leírt, azaz hogyan terjed ki minden emberre a kegyelem: Isten országának növekedése által.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázatom szerint a Lk 8,22-39 és Lk 13,18-30 szakaszok Jézust olyan messiásként mutatják be, aki által Isten országának kiteljesedése ellentétes az emberi várakozásokkal. Ez a fordítottság összekapcsolja ezeket a szakaszokat az előzőleg vizsgált Lk 4,1-13 szakasszal, ahol értelmezésem szerint szintén fontos szerepe van annak, hogy milyen az igaz messiás, aki Jézusban ismerhető fel.*

Írásmagyarázatom a Lk 8,22-39 és Lk 13,18-30 szakaszok vizsgálata alapján teljesebb képet mutat be Jézusnak a messiási szerepéről a Lk 4,1-13 szakasz kapcsán tett megállapításaimhoz képest. A teljesebb kép bemutatja, hogy Jézus messiásként különböző helyzetekben mutatja meg hatalmát, azonban ezek mindegyikére jellemző a „fordítottság” a messiáshoz kapcsolódó emberi várakozások ellenében. Továbbá, elemzésem rámutatott arra, hogy a stabilitás fogalmára épülő megközelítés alkalmazható az Isten országának kiteljesedésére vonatkozó textusok megértésében is. Véleményem szerint ezen a ponton Lukács és Pál írásai között párhuzam ismerhető fel: Lukács az igaz messiáson, Jézuson keresztül mutatja be, hogyan teljesedik ki Isten országa, Pál pedig az 1Kor 15. fejezetben Krisztus feltámadásán keresztül mutatja be, milyen Isten eszkatológikus összegyűjtő munkája.⁶⁹⁷

távolléte okoz. Éppen attól múlik el, hogy kiissza a kelyhet. [...] A szenvedést el kell hordozni, hogy elmúljék” (2007, 72–73).

⁶⁹⁷ Az 1Kor 15. fejezet kapcsán tett záró megjegyzéseimben felvettem annak lehetőségét, hogy – az 1Kor 13. fejezetben lévő *ἀγάπη* fogalmának magyarázatához hasonlóan – Krisztus feltámadásának páli megfogalmazása is értelmezhető lehetne a régi mítoszokkal szembenálló „igaz mítosz”-ként. Ennek kijelentése azonban további vizsgálatokat igényel és túlmutat jelen értekezés keretein. Ha azonban ez igazolható lenne, a Lukáccsal való párhuzam is bővíthetővé válna: Lukács az igaz messiáson, Pál az igaz mítoszon mutatja be Isten országát és annak kiteljesedését.

6. Összefoglalás és további kutatási irányok

Értekezésem végéhez érve – az elért eredmények pontokba gyűjtött összefoglalása előtt – egyetlen kérdést szeretnék vizsgálni, amely az elemzett szövegrészek változatosságából – a vizsgálataim egy újabb eredményeként – értelemszerűen adódik. A stabilitás fogalmának párhuzamaira rámutattam a Római levél egyes részei kapcsán és megállapítottam, hogy Pál ahhoz hasonlóan írja le Krisztus szerepét Isten haragjának kiengesztelésében, mint ahogyan egy szabályozó stabilizálja az instabil rendszert. A törvény fogalmához kapcsolódó egyes részeknél rámutattam arra, hogy Krisztus – a törvénnyel szemben – tökéletesen viszi végbe ezt, nem csak lokális-eseti jelleggel, hanem globálisan, átfogóan. Az 1Kor 12-14 kapcsán megmutattam, hogy Krisztus ahhoz hasonlóan csillapítja a gyülekezet széttartását, mint ahogyan egy stabilizáló szabályozás teszi ezt a társadalmi rendszerek kontextusában. Az 1Kor 15 alapján pedig megfogalmaztam, hogy az eddig felállított analógiás kapcsolatra nézve a stabilizálás célja és végpontja is meghatározható, és Pál ehhez hasonlóan fogalmazza meg Krisztus feltámadását mint eszkatológiai megoldást.

A páli szövegek vizsgálatát követően Lukács evangéliumának egyes részeire alkalmaztam a stabilitás fogalmát. Ezen a ponton azonban az általam feltárt eredmények hasonlóak voltak, és megmutattam, hogy Jézusnak mint messiásnak a szerepe mennyiben hasonló a stabilitás fogalmához. Jóllehet, a hasonlóságot véleményem szerint sikeresen meg lehetett fogalmazni a stabilitás jellege és a szövegek üzenete között, azonban némiképpen inkonzisztenciát érzek a páli és a lukácsi szövegek eredményei között. Ez nem a feltárt hasonlóságok jellegéből fakad, mert az a stabilitás fogalom tekintetében egybecseng. A kihívást a terminológiai különbségben látom: a stabilitás fogalmával a páli szövegeknél Jézus Krisztus áll párhuzamban, a lukácsi szövegeknél viszont Jézus mint messiás az analógia másik oldala. Az, hogy ez a különbség mennyiben okoz problémát az értelmezésben, azon múlik, hogy a „Krisztus” név és a „messiás” fogalom között mennyiben feltételezünk azonosságot. Figyelembe véve, hogy ez adott szövegrészek esetén külön-külön exegetikai munkát igényelne, így jelen munka zárásaként csak egy-egy fontosabb eredményre szeretnék hivatkozni a téma vonatkozásában. Meglátásom szerint a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázati megközelítés támogatja azt az érvet, hogy a „Jézus Krisztus” fordulatot a „Jézus messiás” fordulattal azonosíthatjuk, és bár a „Krisztus” fordulat

tulajdonnévként honosodott meg, fenntartható a vélemény, hogy Pál ezalatt tartalmilag azt (is) értette, amit a „messiás” fogalom magába foglal.

6.1. A vizsgált textusok krisztológiai összefüggései

A „Krisztus” és a „messiás” a mögöttes szavak tekintetében ugyanabból táplálkoznak: egy felkent személyre vonatkoznak, a görög terminus a χρίω igéből származik.⁶⁹⁸ A probléma nem is annyira a szó etimológiájában keresendő, hanem sokkal inkább a tartalmában: mit is értenek alatta pontosan az egyes újszövetségi szerzők? Jelen disszertáció vonatkozásában: amikor Pál azt írja, hogy „Krisztus”, akkor messiást, azaz felkentet ért alatta vagy valami mást? A kérdéskör kapcsán érdemes utalni arra, hogy a Μεσσίας szó csak kétszer szerepel az Újszövetségben. Egyszer a Jn 1,41-ben – amelyhez János egyből hozzá is teszi, hogy ez megmagyarázza Χριστός-t jelent. A másik előfordulás a Jn 4,25, ahol szintén együtt szerepel a Μεσσίας és a Χριστός.⁶⁹⁹ A fogalmat magát tehát sem Lukács, sem Pál nem használja. Érdemes azonban megfontolni, hogy a Μεσσίας – görög nyelvi szemszögből nézve – idegen eredetű szó. Pál a görög világot bizonyosan jól ismerte neveltetése okán, így szinte kézenfekvőnek tűnik, hogy leveleiben (amelyeket nem júdeai területre ír) a görög-római világ nyelvén tolmácsolta Krisztus jelentőségét.⁷⁰⁰ Véleményem szerint a Χριστός alkalmazása ebből a szempontból hasonlít a Pálnál nagyon fontos νόμος terminus alkalmazására. A νόμος mögött az esetek egy részében bizonyosan a Tóra utal, azonban a תורה szónak nincs közvetlen görög hangzás szerinti átírata az Újszövetségben. Ettől függetlenül amint a νόμος mögött sok esetben közvetlenül a תורה kifejezést értjük,⁷⁰¹ hasonlóképpen a Χριστός mögött miért ne lehetne érteni a „messiás” kifejezést? Az ezzel szembeni egyik lehetséges érv, hogy a Χριστός nem jelent semmit a hellén és római időszakban.⁷⁰² A páli levelekben érdemes továbbá felfigyelni az olyan apró különbségekre,

⁶⁹⁸ Beeks, 2010, 1650.

⁶⁹⁹ Varga megjegyzi, hogy ez valószínűleg nem a samáriai asszony, hanem János szava, mert a samáriai várakalmak más néven emlegették az Eljövendőt (1996, 618).

⁷⁰⁰ Carson – Moo, 2007, 370; Engberg-Pedersen, 1995, xv–xxvi; Roetzel, 1998, 11–19.

⁷⁰¹ Kormos a Galata levél fordításában és magyarázatában következetesen alkalmazza ezt az összekapcsolást. A görög νόμος fogalom jelentésének kiderítésére vonatkozó eljárás a hipertextuális szöveganalízis, a Tóra vonatkozásában lásd különösen is: Kormos, 2018, 62–65.

⁷⁰² Novenson, 2009, 359. Illetve érdemes felidézni Suetonius Krisztus-Kresztusz félreértését is, ugyanis a Kresztusz egy gyakori rabszolgánév volt akkoriban (Cserhádi, 2008, 53).

mint hogy néhol a Jézus Krisztus, máshol pedig a Krisztus Jézus sorrendet használja. A Gal 3,26-ban szereplő ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sorrend kapcsán például Balla Péter felhívja a figyelmet arra, hogy a sorrend hangsúlyozottan arra utal: messiásnak kell vallani Jézust.⁷⁰³ Hasonló jelenség figyelhető meg a Róm 1,1 kapcsán, ahol Schreiner és Harvey szerint is Pál apostol Jézus messiás voltát hangsúlyozza.⁷⁰⁴ Gaventa is hasonlóan értékeli ezt a levélkezdetet: véleménye szerint Pál a Róm 1,3-4-ben, illetve később a levél során fejti ki annak tartalmát, hogy mit jelent a messiási cím Jézus vonatkozásában.⁷⁰⁵ Továbbá, a messiás-Krisztus azonosítás az Első korinthusi levél vonatkozásában is megfogalmazható. Schottroff az általam is vizsgált 1Kor 12,27-et kifejezetten a „Messiás teste” formájában értelmezi.⁷⁰⁶ Ellis az 1Kor levélkezdetét, illetve további versei kapcsán is (például: 1,1; 8,1-13; 9,20; 10,1; 11,23) egyértelmű azonosítást lát.⁷⁰⁷

Lukács oldaláról nézve egyetlen példát szeretnék hozni a fogalmak összekapcsolódására. Az ApCsel 2,36 vizsgálata során Lukács úgy fogalmaz, hogy „Isten Úrrá és Krisztussá tette őt: azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek”. A „Krisztussá tette” megfogalmazás azonban kérdéseket támaszthat afelől,⁷⁰⁸ hogy korábban nem volt-e Jézus messiás, és ez a példa jól rámutat arra, hogy itt a két fogalom egyértelműen egy irányba mutat.⁷⁰⁹ Meg kell említeni, hogy mindazonáltal szólnak érvek amellett is, hogy Pál a Krisztus fordulatot tulajdonnévi értelemben használta.⁷¹⁰ Meg kell jegyezni, hogy olyan nézet is létezik a témában, miszerint Pál először Jézusban a hagyományos zsidó messiást ismerte fel, majd később ez a nézete fejlődött tovább úgy, hogy Jézusban az Urat ismerte fel. Következésképpen: a messianizmus átalakult, aminek következtében a messiás már eljött (feltámadt) és a Krisztus speciális névvé lett.⁷¹¹ A problémakört bonyolítja, hogy kérdéses,

⁷⁰³ Balla, 2009, 163. Ebben a versben az összekapcsolódást az is erősíti, hogy az Isten fia kifejezés is megjelenik benne – még akkor is, ha itt ezt a levél olvasóira érti Pál.

⁷⁰⁴ Schreiner, 2018, 36. Érdemes egyúttal megfigyelni, hogy Schreiner a Római levél kommentárjai esetében a későbbi kiadás nem csak megismételte a Krisztus-Messiás azonosítást, hanem a legutóbbi, 2018-as kiadás még jobban hangsúlyozza azt a kiadások között elért új tudományos eredmények alapján, vö. Schreiner, 1998, 31. Harvey hozzáteszi, hogy a „Krisztus Jézus” sorrendet Pál gyakrabban alkalmazza a Római levélben és az összes többi levelében együttesen is, mint a „Jézus Krisztus” sorrendet (2017, 8).

⁷⁰⁵ Gaventa hozzáteszi, hogy a levél olvasói előtt már ismert lehetett az, hogy Jézus a messiás, lásd: 2024, 13, 25.

⁷⁰⁶ Schottroff, 2022, 18–19, 246–254.

⁷⁰⁷ Ellis, 2022, 7–28, 316–318, 359, 373, 423.

⁷⁰⁸ Az újszövetségi görög szövegben: χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν...

⁷⁰⁹ A χριστός itt egyértelműen nem tulajdonnévként, hanem címként jelenik meg, azaz a messiásfogalom tartalmát foglalja magában (Zehnle, 1971, 68).

⁷¹⁰ Lásd például: Dunn, 1998, 197–199; Zetterholm, 2007, 33–55.

⁷¹¹ Nodet–Taylor, 1998, 321, 346.

a messiásfogalom mennyire volt használatban Jézus idejében, Casey szerint a jeruzsálemi templom lerombolása után kristályosodott ki a zsidóság körében a messiásfogalom tartalma, és ezt az utat a keresztyénség korábban már bejárta.⁷¹² O'Neill szerint ez kevésbé valószínű még akkor is, ha a messiás mint kifejezés ritka a korabeli szövegekben.⁷¹³ Hozzá kell tenni: módszertani nehézséget okoz, hogy a szövegek teljeskörű értékeléshez tisztában kellene lenni az egyes csoportok általános vallási és politikai várakozásaival, reményeivel.⁷¹⁴

A kérdéshez érdemes felidézni röviden azt, hogy Josephus Flavius is említi Jézust, akit Krisztusnak nevez.⁷¹⁵ Baslez véleménye szerint a Jézus nevet római szerzők sosem használták, így amikor Flavius ezt kiegészíti a Krisztus fordulattal, mivel ő maga zsidó volt, bizonyosan értette ennek messianisztikus vonatkozását.⁷¹⁶ Ezzel szemben Perrot úgy értékeli a fordulatot – Órigenészre hivatkozva –, hogy Flavius nem hitt Jézus messiás voltában,⁷¹⁷ Drewermann pedig egyiptomi minta alapján úgy látja, a tulajdonnév és az isteni cím megfér egymás mellett, és a „Jézus Krisztus” ennek példája.⁷¹⁸ A problémakörhöz tartozik, hogy Flavius tíz személyt is felsorol, akik a Jézus nevet viselték, és esetlegesen emiatt is volt szükség a Krisztus névvel történő elkülönítésre.⁷¹⁹

A messiás és a Krisztus fogalmak mögöttes értelme között még abban az esetben is lehetséges a különbségtétel, ha elfogadjuk a kettő tulajdonképpeni azonosságát. Holtzmann, aki maga úgy gondolta, Jézus önmagát messiásnak tartotta, mégis úgy tárgyalja a témát, miszerint Jézus messiástudata vezetett el ahhoz, hogy Jézus tanítása „Jézusról mint Krisztusról” szóló tanítássá lett az ősegyház életében.⁷²⁰ Ezzel szemben például Weiss azt fogalmazza meg, hogy még ha el is fogadnánk Jézus messiási öntudatát, akkor is szakadék van ezen jézusi messiási öntudat és Pálnak a Krisztusba vetett hite között.⁷²¹

⁷¹² Casey, 1991, 42–43, 106.

⁷¹³ O'Neill, 1995, 26–27.

⁷¹⁴ Novenson, 2009, 361.

⁷¹⁵ Lásd: A zsidók története című mű 18.3.3 szakaszát.

⁷¹⁶ Baslez, 2004, 175.

⁷¹⁷ Perrot, 1979, 25.

⁷¹⁸ Drewermann, 1992, 79.

⁷¹⁹ Marguerat, 2019, 66.

⁷²⁰ Holtzmann, 1911, 299kk, 305, 331. A kérdés részletes áttekintéséhez és a további nézetekhez lásd: Balla, 2008b, 184–189.

⁷²¹ Weiss, 1909, 5. Itt a terminológiai különbség is megjelenik Weiss egy kérdésében: „Is the Christology of Paul a direct continuation of Christ's »consciousness of His Messianic mission«?” (Saját fordításban: „Vajon Pál krisztológiája közvetlen folytatása Krisztus »messiási küldetéstudatának«?”)

A magam részéről kifejezetten hasznosnak tartom Novenson vállalkozását a kérdés tisztázására. Véleménye szerint a messiásfogalom tartalmi tisztázását segítheti a pogányokhoz való hozzáállás értékelése. E tekintetben a korabeli szövegek tanúsága szerint a pogányok is a messiás uralma alatt fognak állni, és ez magyarázatul szolgálhat Pál missziói motivációjára.⁷²² Munkájában kapcsolatba hozza Pál tevékenységét a pogányok eszkatológikus zárandoklatának nézetével,⁷²³ és ezek alapján Pál úgy érti a maga szolgálatát, mint ami már Jézus feltámadása után ebben az új korszakban valósul meg: Izráel szétszóródott gyermekei hamarosan újra összegyűlnek, és a pogányok Pál segítségével elhagyják bálványait, hogy az egyetlen igaz Istent imádják.⁷²⁴ Ez a gondolat az értekezésemben vizsgált Róm 1. és 1Kor 12-14. szakaszok üzenetével egybecseng, akár Isten haragjára (amely a bálványok felé való odafordulásban manifesztálódott), akár a félreértett mítoszok helyreigazítására gondolunk. Novenson mindezekből azt a következtetést vonja le, hogy Pál motivációja a pogányok bevonása Isten gyülekezetébe, mert Pál hiszi, hogy Jézus a Dávid fia, a Krisztus, aki a pogányok feletti uralkodásra támadt fel.⁷²⁵

Az értekezésemben vázolt stabilitás fogalmára épülő megközelítés meglátásom szerint erősíti azt a nézetet, hogy Pál Jézusra messiásként gondolt és utalt, amikor Krisztusként nevezte meg Őt. A lukácsi és páli szövegek ugyanis a stabilitás más-más aspektusából kiindulva, de hasonlóan foglalkoznak Jézus jelentőségével és személyének titkával. A páli Krisztus ugyanaz a lukácsi messiás, aki az emberi várakozásokkal ellentétesen szolgál és cselekszik, a lukácsi messiás pedig ugyanaz a páli Krisztus, aki az egyetlen megoldás a gyülekezeti szakadásokra és az eszkatológiai kihívásra. Meglátásom szerint Pál a Χριστός kifejezés görög nyelvbe való bevezetésével a világ egyik legsikeresebb és legtartósabb nyelvbővülési munkáját vitte végbe: a görög (és ezt követően a latin, majd a fogalmat már névként átvevő összes modern) nyelvet bővítette egy korabeli héber terminusból származó fordítással. Bár a páli levelek olvasói lehet, hogy már a levelek keletkezését követő rövid idő után tulajdonnévként olvasták a Χριστός főnevet, véleményem szerint Pál ennél többet: messiást értett alatta. Pálnál a messiáskérdést – még ha ezt nem is

⁷²² Novenson, 2009, 365.

⁷²³ Fredriksen, 1991, 532–554.

⁷²⁴ Novenson, 2009, 366. Ellenérvként felhozható, hogy Pál egyetlen egyszer sem idéz olyan ószövetségi helyet, ahol a pogányok eszkatológiai zárandoklatáról van szó, azonban olyat igen, ami a dávidi messiás pogányok feletti uralmára vonatkozik.

⁷²⁵ Novenson, 2009, 373.

így fogalmazza meg – nem mellékes, hanem a törvényhez hasonlóan központi jelentőségűnek tartom. A messiás pedig nem mellékszereplő, hanem főszereplő, csak Pál „Messiás” helyett úgy hívja: „Krisztus”. Ezen összekapcsolás új, teljesebb megértést nyithat az újszövetségi szövegek megértésében.⁷²⁶ Illetve szintén további kutatási iránynak utat nyitó kérdésként vetem fel: mennyiben szolgálhatnak Pál iratai a korabeli messiásváradalmak megértéséhez forrásként? Amennyiben a Krisztus-messiás összekapcsolást elfogadjuk, a páli levelek legalább annyira körberajzolják a messiás személyét, mint a korabeli és későbbi rabbinikus iratok.

Új írásmagyarázati eredmény összefoglalása: *a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat keretében összekapcsoltam az általam vizsgált páli levélrészletek krisztológiáját és a Lukács evangéliumának elemzett szakaszait jellemző messiásfogalmat. Értelmezésem megerősíti, hogy a vizsgált páli textusokban a „Krisztus” kifejezés a „Messiás” fogalomnak megfeleltethető.*

Magyarázatomban a vizsgált két nagy iratcsoport, a páli levelek és Lukács evangéliumának elemzéséből kapott eredményeket összekapcsoltam. Az összekapcsolás alapja az, hogy mindkét iratcsoport jellemezhető a stabilitás fogalmával. Ez a jellemzés a páli levelek esetében a „Krisztus” fogalma, Lukács esetében a „Messiás” fogalma köré csoportosul. Magyarázatom eredménye a páli levelek olyan olvasását segíti elő, amelyben a „Krisztus” – amelyet jellemzően tulajdonnévi formában értünk a magyar nyelvben – fogalom messianisztikus tartalma jelenik meg. A magyarázat gyakorlati következménye az, hogy az igehirdetés során – a vizsgált textusok esetében – a szöveg üzenete többletjelentést nyerhet:

⁷²⁶ Itt már csak a teljesség igénye nélkül, lehetséges jövőbeli kutatási témaként vetek fel egyetlen példát a vizsgált Első korinthusi levéllel kapcsolatban. Az 1Kor 1,17-25 rész szembeállítja az evangéliumot a „bölcseledő beszéddel”. Amennyiben a 17. vers „Krisztus kereszttje” alatt a „Messiás kereszttje” kifejezést értjük, valamint a 23. versbeli „megfeszített Krisztus” alatt a „megfeszített Messiást”-t, akkor a szöveg többletjelentést nyer. A 22. vers szerint a zsidók jelt kívánnak – amely messiási jelként is érthető, amelyre a válasz a megfeszített Messiás. Egy ilyen messiáskép azonban az ellenkezője a jelekre vonatkozó elvárásoknak. Véleményem szerint ez nincs távol attól, amit Jézus a Mt 12,39-ben Jónás próféta jeleként mond a sokaságnak, amikor azok jelt kívánnak tőle (itt megjelenik az Emberfia kifejezés is, ami szintén lehet messianisztikus vonatkozású). Mintha Pál is valami hasonlóval találkozna már igehirdető apostolként, amikor jelét kívánják annak, hogy Jézus a messiás. Összefoglalva: az emberi elvárások fordítottja jelenik meg Krisztus által (Cserhádi, 2008, 106), ami a vizsgált lukácsi szövegek alapján egybecseng az igazi messiás jellemzőjével. Ugyanezen fordítottság máshol is alkalmazható lenne az 1Kor értelmezésében, például az apostollal szemben támasztott gyülekezeti „elvárások” és a valós apostolság összeütközése kapcsán.

az Izráel által várt Messiás, a Krisztus, valamint a Krisztus teste egymás melletti fogalmak, amelyek kölcsönösen gazdagítják egymást.

6.2. Az eredmények összefoglalása

Az alábbiakban értekezésem összefoglalásként megfogalmazom az egyes vizsgált szövegrészekhez kapcsolódóan az általam legfontosabbnak tartott új tudományos eredményeimet pontokba gyűjtött formában, illetve ezek alapján három csoportba rendezve fogalmazom meg a téziseimet.

A Római levél válogatott részeinek vizsgálata alapján az értekezésemben közölt főbb eredményeket az alábbi kettő pontban foglalom össze.

1. A Róm 1,18-21 szakasz értelmezése az instabilitás fogalmával.

A Róm 1,18-21 szövegrész vizsgálata alapján megállapítottam, hogy a szakaszban Pál apostol az Isten-ember kapcsolat jellegét egy instabil rendszer viselkedéséhez hasonlóan írja le. Az analógia két fő fogalomra épül. Az egyik a szembefordulás: az ember szembefordult Isten igazságával, aminek következtében Isten haragja az ember ellen fordult. Ez a szembefordulás az instabil működésmód jellemzője is, amelyben a rendszer elemei egymással ellentétes hatást fejtenek ki. Az analógia másrészt a kiterjedés fogalmára épül. Az ember Istennel való szembefordulása által Isten haragja kiterjedt minden emberre, amely láncolatban a bűn halmozódik és a folyamat végső következménye a halál. Instabil rendszerek működésmódjának jellemzője szintén a romboló hatások folyamatos felerősödése.

2. A Róm 5,12-17 és Róm 10,6-8 szakaszok értelmezése a stabilizálás fogalmával.

A Róm 5,12-17 szövegrész vizsgálata alapján megállapítottam, hogy a szakaszban Pál apostol megoldást ad az ember instabilitáshoz hasonló állapotának problémájára. A szövegben Pál megnevezi a probléma kiindulópontját, amely Ádám engedetlensége. Az Ádám és Krisztus közötti tipológián keresztül Pál megfogalmazza a megoldás kiindulópontját is, amely Krisztus engedelmissége. Megmutattam, hogy ez a megoldás

hasznos egy olyan stabilizáláshoz, amelyben az egyik instabil rendszert egy másik instabil rendszer stabilizálja. Az a jellegzetesség, hogy Krisztus által a kegyelem még bőségesebben kiterjedt, hasonló a stabilizáló instabil rendszer viselkedéséhez. Az analógia alapján megállapítottam, hogy a Róm 5,12-17 kizár minden más megoldási kísérletet az engedetlenségből fakadó folyamat megállítására nézve, mivel az ember mint a folyamat része nem képes stabilizálni az Isten-ember kapcsolatot. Ezt megerősítettem a Róm 10,6-8 szövegrész ὀφειστος fogalmának vizsgálata által, amely szerint Krisztus az ὀφειστος – amelyet jelen szövegben alvilágként javasoltam értelmezni – megjárásával az ember számára lehetetlent vitte végbe: megtörte annak erejét.

A Római és a Galata levelek egyes törvényre vonatkozó részeinek vizsgálata alapján az értekezésemben közölt főbb eredményeket az alábbi kettő pontban foglalom össze.

3. A Gal 3,24 παιδαγωγός és a Róm 10,4 τέλος kifejezéseinek értelmezése.

A Gal 3,24 παιδαγωγός kifejezésének vizsgálata által megállapítottam, hogy a Pál apostol által vázolt törvényfogalom és Krisztus egymáshoz képesti viszonya hasonló az instabil rendszer ideiglenes és végleges stabilizálásának viszonyához. A Róm 10,4 τέλος fogalmának vizsgálata alapján megállapítottam, hogy a τέλος egyaránt értelmezhető a cél és a lezárulás fogalmaival, és a kettő ezen a ponton kiegészíti egymást. Az analógia által rámutattam arra, Pál szerint miért elégtelen a törvény a megigazulás tekintetében. Krisztussal az Isten-ember kapcsolat törvény általi ideiglenesen stabilizáló szerepe lezárult, azonban a célba érés, a végleges stabilizálás időben valósul meg. A Róm 3,20 értelmezése alapján megállapítottam, hogy a törvény ideiglenes stabilizáláshoz hasonló hatásának része a bűn felismerése, amely szintén Krisztushoz mint τέλος-hoz vezet.

4. A Róm 7,14-25 és Gal 5,3.14 szakaszok értelmezése a stabilizálás fogalmával.

A Róm 7,14-25 szakasz vizsgálata alapján megállapítottam, hogy a törvény és az Isten-ember kapcsolat ideiglenes stabilizálása közötti analógia kapcsolatban áll a Thielman által definiált szenvedés-megoldás mintázattal. A törvény megtartása hasonló az instabil rendszer véges energiakészlet melletti ideiglenes stabilizálásának folyamatához. A törvény megtartása miatti szenvedés párhuzamban áll azzal, hogy az Isten-ember kapcsolatot az ember nem képes véglegesen stabilizálni. Krisztus és az Isten-ember kapcsolat végleges

stabilizálása közötti analógiát felhasználva megállapítottam, hogy a szenvedéssel szembeni egyetlen megoldás a Krisztus általi megigazulás. A Gal 5,3.14 textusok vizsgálata alapján megállapítottam, hogy Pálnak a törvényre vonatkozó pozitív felismerése is értelmezhető a stabilizálás analógiájával, azaz a törvény ideiglenes stabilizáláshoz hasonló hatása és a Krisztus általi megigazulás végleges stabilizáláshoz hasonló hatása erősítik egymást.

1. téziscsoport: A stabilitásfogalom alkalmazása a Római levél és a Galata levél egyes szakaszainak értelmezésében

1.1. tézis: *A Pál apostol által a Róm 1,18-21; 5,12-17; 10,6-8 szakaszokban megfogalmazott Isten-ember kapcsolat sajátosságai jól értelmezhetők az stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázati módszerrel. Az engedetlenség, a bűn, a halál, a mélység párhuzamban állnak az instabilitással, az engedelmesség és a kegyelem pedig a stabilizálással.*

1.2. tézis: *A Róm 10,4 versben szereplő τέλος fogalom értelmezése kapcsán a szakirodalomban meglévő különböző exegetikai nézőpontok szintetizálhatók a stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat segítségével.*

1.3. tézis: *A Róm 7,14-25 és a Gal 5,2.24 szakaszok törvényfogalma és az ideiglenes stabilizálás közötti párhuzam kapcsolatban áll a Frank Thielman által definiált „szenvedés”-„megoldás” mintázattal.*

Az 1Kor 12-15. fejezetek részleteinek vizsgálata alapján az értekezésemben közölt főbb eredményeket az alábbi négy pontban foglalom össze.

5. Az 1Kor 12-14. fejezetek értelmezése a stabilitás fogalmával.

Az 1Kor 12-14. fejezetek részleteinek vizsgálata alapján megállapítottam, hogy a korinthusi gyülekezeti probléma analógiában áll az ember-ember közötti kapcsolat instabil jellegével. Az analógiát a gyülekezeti probléma jellegére és a társadalmi rendszerek instabil folyamataira egyaránt jellemző rendezetlenségen keresztül fogalmaztam meg. A textus vizsgálatán keresztül megmutattam, hogy Pál apostol az agapé fogalmán keresztül ad megoldást a problémára, amely fogalmat megszemélyesítve alkalmaz Krisztusra, aki a probléma egyetlen megoldása. Megmutattam, hogy a stabilitás fogalmának alkalmazása által az 1Kor 13 értelmezhető mitológiai elemeket tartalmazó szöveggént. Ezzel a

„mitologizálással” Pál apostol célja az, hogy a korinthusi gyülekezet tagjaihoz közel álló nyelven hirdesse az evangéliumot. Az agapé fogalom megszemélyesítésként való értelmezése által megmutattam, hogy az 1Kor 13 krisztológiai tartalmú. Ezen krisztológiai tartalom lényege az, hogy Krisztus a maga testében összetartja a gyülekezetet. Ezt „összetartás krisztológiának” javaslom elnevezni.

6. Az 1Kor 15. fejezet eszkatológiájának értelmezése a stabilitás fogalmával.

Az 1Kor 15 vizsgálata alapján megállapítottam, hogy Pál apostol a feltámadás eszkatológiai problémáját és az arra adott megoldást három rétegben fogalmazza meg: kozmikus, közösségi és egyéni szinten. Analógiát állítottam fel a textusban megfogalmazott eszkatológiai megoldás, azaz a feltámadás, illetve a stabil folyamatokra jellemző konvergencia tulajdonság között. Értelmezésemben az 1Kor 15-ben megfogalmazott feltámadás olyan kapcsolópont, amely ezen konvergens tulajdonság miatt összeköti az egyént, a közösséget (gyülekezet és társadalom), valamint a kozmosz jövőjét, azaz a feltámadás ezen szinteken fellépő minden széttartó folyamatra megoldást ad. A textus ezen jellegzetessége miatt az 1Kor 15. fejezetet központi jelentőségűnek tartom a levelezés egészének megértése szempontjából.

7. Az 1Kor 12-14. és az 1Kor 15. fejezetek kapcsolatai.

Az 1Kor 12-14. és az 1Kor 15. fejezetek egyes részeinek a stabilitás fogalmával való analógiás kapcsolatai által megállapítottam, hogy ezen szövegrészek az Első korinthusi levélben szorosan összekapcsolódnak a probléma-megoldás mintázataik nagyfokú hasonlósága által. A két szövegrész összetartozásának alapja, hogy mindkettő megfogalmaz olyan gyülekezeti problémát és annak megoldását, amelyek analógiában állnak egy instabil folyamat jellegével, illetve az erre adott stabilizáló megoldással. Ezt erősítik a két szakasz terminológiai párhuzamai, úgymint az ἐλπίς és a πίστις, valamint a megszemélyesített ἀγάπη, θάνατος és a Χριστός fogalmak. Továbbá állításom szerint mindkét szakaszra jellemző, hogy Pál tudatosan alkalmazza ezeket mitológiai értelemben. A szakaszok értelmezését tekintve ez azt jelenti, hogy mindkettő célja a gyülekezetben lévő részekre szakadási probléma enyhítése. Ezen tézisem az Első korinthusi levél egészére nézve azt jelenti, hogy a két rész instabilitás-stabilitás mintázatának azonossága a levél – ezen ponton való – egységének nézetét erősíti.

8. A Kolossé levél és az 1Kor 12-15. fejezetek közötti kapcsolatok meghatározása.

Az 1Kor 12-15. szövegrész vizsgálata alapján megállapítottam, hogy ennek eszkatológiája párhuzamban áll a Kolossé levél kozmikus krisztológiájával. Ez a kapcsolat azon alapszik, hogy állításom szerint mindkettő szöveg üzenete analógiában áll egy stabilizált folyamat jellegzetességeivel, azaz az 1Kor 13. kapcsán általam definiált „összetartás krisztológia” és az 1Kor 15-ben általam értelmezett konvergencia hasonló tendenciát mutat, mint a Kolossé levél kozmikus krisztológiája. Ez az egyezés véleményem szerint erősíti azon nézeteket, miszerint a Kolossé levélnek lehetett személyesen Pál apostol a szerzője.

2. téziscsoport: A stabilitásfogalom alkalmazása az Első korinthusi levél egyes szakaszainak értelmezésében

2.1. tézis: *Pál apostol az 1Kor 13. szakaszban az ἀγάπη fogalmat Jézus Krisztus megiszemélyesítéseként használja, és az 1Kor 12-14-ben tárgyalt gyülekezeti rendezetlenség – mint ember-ember kapcsolati instabilitás – megszüntetésének egyetlen, krisztológiai megoldásaként állítja a tagok elé. A megiszemélyesítéssel az 1Kor 13 értelmezhető mitológiai elemeket tartalmazó szöveggént, és a „mitologizálással” Pál apostol célja az evangélium hirdetése a korinthusi gyülekezet tagjaihoz közel álló nyelven.*

2.2. tézis: *Az 1Kor 15. fejezet eszkatológiai értelmezésében Pál apostol összeköti a kozmoszt, a közösséget (gyülekezet és társadalom), valamint az egyén jövőjét.*

2.3. tézis: *Az 1Kor 15. fejezet eszkatológiája és a Kolossé levél kozmikus krisztológiája – minden különbözőségük mellett is – egy irányba mutat. Ez az összefüggés megerősítő érv a Kolossé levél páli szerzősége mellett.*

2.4. tézis: *Az 1Kor 12-14. és az 1Kor 15. fejezetek a látszólagosan eltérő témájuk ellenére is szorosan összetartoznak. Az összetartozás tézisének a „probléma”-„megoldás” mintázat azonossága, valamint a Pál által megiszemélyesített értelemben használt közös terminológia erősíti.*

Lukács evangéliuma válogatott részeinek vizsgálata alapján az értekezésemben közölt főbb eredményeket az alábbi két pontban foglalom össze.

9. A Lk 4,1-13 szakasz messianisztikus értelmezése és kapcsolata a stabilitás fogalmával.

A Lk 4,1-13 szövegnek új messianisztikus értelmezését adtam és összekapcsoltam a stabilitás fogalmával. Először hat érvet (genealógiák kapcsolata, a szövegek elhelyezkedése, Ádám Isten fia, étellel való megpróbáltatás, eltávozás, párhuzam más újszövetségi Ádám-tipológiákkal) adtam arra nézve, hogy a Lk 4,1-13 szövegre nézve az Ádám-tipológia lehetséges helytálló értelmezési keret. Magyarázatom szerint Ádám a messiásnak, azaz Jézusnak az antitípusa és a textus fő üzenete Jézus engedelmességére mutat. Másodszor, O'Neillnek a messiás önkinyilatkoztatásának tilalmára vonatkozó hipotézisét felhasználva megmutattam: Jézus engedelmissége éppen abban állt, hogy a próbák során nem nyilatkoztatta ki messiás voltát. Mivel értelmezésem szerint a próbák figuratív ábrázolások, így a narratíva üzenete, hogy Jézus egész földi szolgálata során ezt megtartotta a próbák ellenére is, ezzel bizonyítva messiás voltát. Harmadszor, Jézus messiási engedelmisségét összekapcsoltam a stabilitás fogalmával: amint Ádám engedetlensége az Isten-ember kapcsolat instabilitásának forrása, úgy Jézus engedelmissége a stabilizálásé. Jézus az engedelmissége által elszenvedte az instabilitást, és ezzel megállította azt.

10. A Lk 8,22-39 és Lk 13,18-30 szakaszok értelmezése a stabilitás fogalmával.

A Lk 8,22-39 és Lk 13,18-30 szövegek új értelmezési lehetőségét mutattam meg a stabilitás fogalmára építve. A Lk 8,22-25 értelmezésében rámutattam, hogy a természeti folyamat leírása és az instabilitás fogalma között, illetve a vihar Jézus általi lecsendesítése és a stabilizálás között analógia állítható fel. Hasonlóképpen a Lk 8,26-39 értelmezésében rámutattam, hogy a betegség állapota és az instabilitás fogalma, illetve a gyógyítás és a stabilizálás között analógia állítható fel. A Lk 13,18-30 szöveg vonatkozásában analógiát állítottam fel a szövegben lévő „sok-nagy” dinamika és a szövegben felfedett fordítottság jelensége által a stabilizálás fogalma között. Az analógiák alapján Lk 8,22-39 és Lk 13,18-30 szövegeknek olyan magyarázatát javaslom, hogy azokban Jézus messiásként jelenik meg, és Isten országának olyan kitejesedésére mutat rá, amely ellentétes az emberi várakozásokkal.

A páli levelek és a lukácsi szövegek vizsgálata alapján nyert eredmények összevetése és integrálása az alábbi pontban foglalt további új eredményre vezetett.

11. A „Krisztus” név és a messiásfogalom kapcsolata a vizsgált szövegekben.

A Római levél, a Galata levél és az Első korinthusi levél alapján felállított analógiát és a Lukács evangéliuma alapján megfogalmazott analógiát összekapcsoltam és megállapítottam, hogy a vizsgált szövegek üzenetét tekintve a „Krisztus” név és a messiásfogalom egy irányba mutat. Magyarázatom szerint a páli szakaszok krisztológiáját a messiásfogalom kiegészíti, továbbá az összekapcsolás a lukácsi szövegek messianisztikus jellegét megerősíti. Megállapítottam, hogy magyarázatom egy irányba mutat az újszövetség-tudomány ezen a területen elért írásmagyarázati eredményeivel.

3. téziscsoport: A stabilitásfogalom alkalmazása Lukács evangéliuma válogatott szövegeinek értelmezésében

3.1. tézis: *A Lk 4,1-13 szakasz magyarázatához szorosan hozzátartozik annak messiási jellege. A szövegre nézve az Ádám-tipológia helytálló értelmezési keret, illetve a szövegrész megértéséhez jól illeszkedik John O'Neill hipotézise a messiási önkinyilatkoztatás tilalmáról.*

3.2. tézis: *A Lk 8,22-39 és Lk 13,18-30 szakaszok Jézust olyan messiásként mutatják be, aki által Isten országának kiteljesedése ellentétes az emberi várakozásokkal.*

3.3. tézis: *A stabilitás fogalmára épülő írásmagyarázat megerősíti, hogy a vizsgált páli textusokban (Róm 1,18-21; 5,12-17; 7,14-25; 10,6-8; Gal 3,24; 5,14 és 1Kor 12-15) a „Krisztus” kifejezés a „Messiás” fogalomnak megfeleltethető.*

6.3. További kutatási irányok megfogalmazása

Értekezésem végéhez érkezte az általam bemutatott eredmények fényében további kutatási és hasznosítási irányokat szeretnék bemutatni. Ezen irányok túlmutathatnak a munka teológiai keretein, amellyel – lehetséges jövőbeli továbblépésként – a stabilitás fogalmára épülő újszövetségi írásmagyarázat eredménye visszahathat a rendszer- és irányításelmélet területére, ahonnan maga a stabilitás fogalma származik. Ezáltal a

kutatómunkám eredménye nem csak egyes textusok új szemléletű értelmezése lehet, hanem az újszövetségi írásmagyarázat relevanciájának felmutatása másik tudományterületre nézve is. Műszaki kutatói tapasztalatom szerint egy kutatási- és tudományterület relevanciájának megfogalmazása legalább olyan fontos, mint a tudományterület saját természetszerű kérdésfelvetéseinek megválaszolása. Jóllehet, ez talán inkább a gazdasági szempontok alapján jobban motivált kutatási területek (így pl. az általam ismert járműipari és robotikai kutatás) sajátossága, de a kutatásnak folyamatosan reflektálnia kell arra, hogy az adott kutatási kérdéssel való foglalkozás miért releváns – nem csak a terület belső szempontjai szerint. Egy új, a kutatási területen kívülről érkező irány tapasztalataim szerint sokszor átírja a meglévő evidenciákat ezen a téren, ami azonban lendületet, új szempontokat is adhat egyes kutatási kérdésfelvetéseknek: addigi fontos kérdések nagyon rövid idő alatt (akár teljeskörű megválaszolás nélkül) eltűnnek, mások pedig felemelkednek. Figyelembe véve, hogy a stabilitás az irányításelmélet egyik legfontosabb alapfogalma, így az értekezésemben létrehozott analógiás kapcsolatok hidakká válhatnak az újszövetségi szövegek üzenete és egyes irányításelméleti problémák között.

Ez rá is mutat az egyik olyan – számomra személyesen fontos – területre, amelyen szemléltetni szeretném az eredmények esetleges hasznosulását. Jóllehet, az önvezető járművek etikai kérdésfelvetései önmagukban nagyon távol állnak az újszövetségi tudománytól, de ha az önvezető járművek irányítástervezésében szükségképpen alkalmazott stabilitás fogalmához sikerrel társítható valamelyik újszövetségi textus etikai üzenete, akkor annak hatása kétirányú lehet. Egyrészt segítheti a műszaki-etikai kérdés megválaszolását, amivel hatással van az irányításelméleti probléma megoldási folyamatára. Másrészt viszont indikálhatja a textus jobb megértésének szükségességét, új kérdéseket vethet fel a textussal kapcsolatban, és további új kutatási irányokat indíthat el. Jóllehet, az önvezető járművekkel kapcsolatos etikai munkák az utóbbi időben jelentős fejlődésnek indultak,⁷²⁷ véleményem szerint a probléma mélyére hatoló munka még nem született, aminek egyik fő okát a terminológiai különbségekben látom. Az etika nyelve ugyanis távol áll a műszaki formalizmustól, azaz, ha van is konkrét etikai következtetés a területen, az nehezen ültethető át az irányítástervezési gyakorlatba.⁷²⁸ A probléma lehetséges megoldását abban látom, hogy

⁷²⁷ Egy új és részletes áttekintést ad a témáról Poszler–Geisslinger–Johannes–Lütge (2023, 1–29), illetve az összetett etikai problémát több oldalról mutatja be Kirchschläger (2021, 276–285).

⁷²⁸ A kidolgozott, analógiákra épülő megközelítést a maga nemében egyedülállónak tartom, mert legjobb tudásom szerint az irányításelmélet és a teológia közötti hasonló szisztematikus megközelítés, mint amit ebben az értekezésben bemutatam, jelenleg nem létezik. Néhány teológiai-irányításelméleti kapcsolódást mutató

a stabilitás fogalmát az irányításelméleti területen kiterjesztjük: nem kizárólag a szűkebb értelemben vett módon a műszaki rendszerre vonatkoztatjuk, hanem a jármű és a társadalmi környezet mint összetett rendszer egészére. Erre tettem kísérletet a megjelent multidiszciplináris műszaki és teológiai publikációimban is.⁷²⁹

Az értekezésemben vázolt kutatások lehetséges folytatása az említett terminológiai különbözőség vizsgálata az áthidalhatóság szempontjából. Az esetleges jövőbeli vizsgálat tárgya, hogy az általam felvázolt analógiákra épülő kapcsolat átalakítható-e metaforákká. Amennyiben igen, abban az esetben a metafora által az irányításelmélet területén nyelvbővítés érhető el, amint azt a bevezető, hermeneutikai alapvetéseket bemutató fejezetben Ricœur tézisei alapján vázoltam.⁷³⁰ A metafora ebben a kontextusban erősebb kapcsolatot jelentene az újszövetségi szövegek üzenete és a stabilitás fogalma között. Ez azt jelenti, hogy ahol az irányításelméletben a rendszer stabilitásának elemzése, illetve elérése célként jelenik meg, ott az újszövetségi szövegek tartalma a rendszerre vonatkozóan többletjelentést adhat. Az alábbiakban példákat szeretnék adni arra nézve, milyen lehetséges metaforák érvényességét javasolom további vizsgálatok céljaként. Ezek érvényességét azonban jelen tanulmányom végén már nem kívánom igazolni, hanem perspektívaként mutatom be, mint további kutatások lehetséges témáját.

Az egyik lehetséges metafora a „Krisztus a Stabilizáló” fordulat, amelyet enyhébb kijelentés formájában, Krisztus és a stabilizálás közötti analógiás kapcsolat formájában megfogalmaztam a Római levél és a Galata levél törvény értelmezésénél,⁷³¹ az Első

publikáció létezik, azonban ezek célkitűzésükben eltérők és érvényességi körükben részleges megoldásokat adnak. A leginkább kidolgozott ebből a szempontból Sain megközelítése, amely egy mérnökképzéssel is foglalkozó amerikai katolikus egyetem (University of Notre Dame) oktatási kurzusára készült (2008, 319–330). Az oktatási kurzus célja irányításelméleti nyelven megfogalmazni az etikai döntéshozási folyamatokat, különösen is a tízparancsolatot, a boldogmondásokat Augustinus és Loyolai Ignác szövegeinek olvasása által. Jóllehet, a kidolgozott oktatási kurzus rendkívül értékes egy keresztyén oktatási környezetben, mindazonáltal nem nevezhető egy szisztematikus munkának. Sain ezen műve inkább eseteket vizsgál, és nem állít fel rendszert a teológia és az irányításelmélet kapcsolatában. Célja ebből kifolyólag elsősorban szemléletformálás, illetve misszió. Egy másik összekapcsolás Simon javaslatára, aki szintén egyszerű párhuzamokat hoz, amelyeken keresztül – feltehetően missziói céllal – megsejthető, hogy a Biblia gondolatvilága nem áll messze az irányításelmélettől (lásd az elérhető internetes forrást: Simon, 2003). Ezen túlmenően számos tanulmány foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy hogyan lehet a hitet és a keresztyén gondolatokat bevinni a mérnöki felsőoktatásba, azonban ezek inkább oktatásszervezésre vonatkozó megalapozó munkák, nem konkrétan egy-egy mérnöki területet vizsgálnak meg (Tuinstra, 2012, 1–10; Thompson – Mel – Cole, 2014, 1–11; Kohl, 2012, 1–4). Továbbá, felvázolok egy előzőektől eltérő megközelítést is a két terület összekapcsolására, amiben az Újszövetség szövegét mesterséges intelligenciára épülő elemzéssel vizsgálom: Németh, 2024b, 151–161.

⁷²⁹ Németh, 2023, 6–9; Németh, 2022b, 47–51; Németh, 2022d, 19–24; Németh 2022e, 419–424.

⁷³⁰ Lásd az „1.3. Teológiai hermeneutikai alapvetések” című alfejezetet.

⁷³¹ Értekezésem ezen részeiben a törvényt úgy értelmeztem, mint ami nem képes stabilizálni a bűn által keltett instabilitást, hanem arra csak Jézus Krisztus képes.

korinthusi levél 12-15. fejezeteihez kapcsolódóan,⁷³² illetve Lukács evangéliumának vizsgált textusai alapján.⁷³³ Amennyiben ezek az analógiák metaforaként is megfogalmazhatók, azok nyelvbővítő hatása további perspektívákat nyithat meg.⁷³⁴ Erre nézve egy példát szeretnék mutatni, amely szerintem jól mutatja be ezt a hasznosságot. Amennyiben Krisztus a „Stabilizáló”, akkor a stabilizálás rendezettséget növelő értelme átvihető Krisztusra. Sőt, az 1Kor 12,31-ben lévő „legkiválóbb út” fogalma kapcsán felvettem a textus vizsgálata során, hogy az maximumként érthető, amely egyetlen, egyedüli és Krisztusra vonatkozik. Ha Krisztus a „Stabilizáló”, akkor Ő úgy teremt rendezettséget, hogy azt optimálisan teszi, úgy, ahogyan arra más nem képes: zérus entrópiát hoz létre. Ez a zérus entrópia kulcsfontosságú, mert akkor Őbenne az egymásnak látszólag ellentmondó fogalmak megférnek egymással. Ilyen például Isten haragjának és kegyelmének megnyilvánulása. A kettő a köznapiság értelmük miatt látszólagosan ellentmondásos fogalom, hiszen Isten haragja pusztító, félelmetes, viszont Isten kegyelme, irgalma ennek éppen az ellentéte. Amennyiben a „Krisztus a Stabilizáló” metafora igaz, a harag és a kegyelem legtokéletesebb szintézise Jézus Krisztus kereszthalála, amelyben megjelenik a bűneset miatti mérhetetlen feszültség Isten és ember között: ott van benne a harag a Fiún és a kegyelem az emberen. Isten haragjának elengedése, a fellelegzés Jézus Krisztus utolsó, nagy sóhajlásával érte le csúcspontját,⁷³⁵ amely a bűn terhétől megváltó mű teljessé létele. Emberi kapcsolatainkban jellemzően haragról vagy irgalomról beszélünk, és a kettő általában kizárja egymást, vagy néha összemosódik egy nehezen meghatározható érzésvilágban. Ennek megfelelően az emberi síkon a kapcsolatainkat mint rendszerek kezelését tekintve két, egymásnak ellentmondó célfüggvény-elem súlyozását tapasztaljuk meg: vagy haragszunk vagy irgalmasok vagyunk vagy a kettő meghatározhatatlan elegyben van egymással, ami a kapcsolat állapotát teljesen meghatározhatatlanná, rendezetlenné teszi. A harag-irgalom páros tehát információhordozó tényező, entrópiával ruházza fel a rendszert. Jézus Krisztusban azonban ez a kettő tényező eggyé vált, miközben világosan megnyilvánult Isten haragja és irgalma, kegyelme is. Ennélfogva Őbenne tökéletesen rendezett, zérus entrópiájú állapot valósul meg a harag-irgalom kontextusában. Ami földi keretek között

⁷³² Ezekben a részekben Krisztus a gyülekezetet, illetve az új teremtetést stabilizáló személyként jelent meg.

⁷³³ Az egyes textusokban eltérőképpen jelent meg, de közös vonás volt, hogy Krisztus képes volt stabilizálni, akár a természeti folyamatok Uraként, akár igaz Messiásként.

⁷³⁴ Erre nézve egy javaslatot fogalmaztam meg az optimum problémájának újszerű értelmezésére: Németh, 2022a, 144–149.

⁷³⁵ Jn 19,30b: „Elvégeztetett! És fejét lehajtva, kilehelte lelkét.”

többkritériumos probléma, az a mennyei síkot is szemlélve egyetlen optimumban összefoglalható: ezt javasoltam az említett korábbi munkámban „eternális optimum”-nak elnevezni.⁷³⁶ A különböző kritériumok egységének és többes voltának feloldhatatlansága azonban nem csak a teremtet világban van jelen, hanem Jézus Krisztus személyére nézve is ugyanezzel a kettősséggel találkozunk. A kalkedoni zsinat dogmája szerint Jézus Krisztusban az emberi és isteni természet összeegyeztetlenül, elválaszthatatlanul, oszthatatlanul, elkülöníthetetlenül van jelen.⁷³⁷ Benne a két természet egy személybe és egy lényegbe egyesült. Jézus Krisztusban, aki egyszerre tökéletesen Isten és tökéletesen ember – ami két, egymásnak ellentmondó kritérium kielégítése – nem úgy lett eggyé a két természet, hogy a kettő „feleződött” vagy valamilyen formában „darabolódott”, hanem megmaradt tökéletesnek (teljesen kielégített kritériumnak), azonban a kettő mégis egy. Jézus Krisztus maga az, akiben és aki által a többkritériumos probléma egykritériumossá válik: „Krisztus a Stabilizáló”. Ennek a metaforának – amennyiben igazolható a jövőben annak valóságtartalma – a nyelvbővülés során kell lennie egy másik irányának is, amely a Krisztusra tett újszövetségi állításokat átviszi az irányításelmélet területére. A stabilizálás innentől kezdve ugyanis sokkal magasabb értelmet nyer, mint egyszerű mérnöki feladat. A stabilizálás isteni feladat, amelyet az ember csak utánozni képes, de utolérni és azt tökéletesen megvalósítani sohasem. A stabilizálás Krisztusban valósul meg, azaz a mérnöki feladatok eltérő kritériumfüggvényei sohasem elégíthetők ki egyszerre.⁷³⁸ Példaképpen, az önvezető járművek etikai vetületére nézve ez azt jelenti, hogy földi eszközökkel – a mérnök pedig szükségképpen csak ezek felett rendelkezhet – nem lehetséges eleget tenni a különböző elvárásoknak: a társadalmi, gazdasági, környezeti, egyéni és közösségi igényeknek. Ezek valamelyike vagy akár mindegyike eltérő mértékben sérülni fog, és ezen tartósan nem is lehet változtatni, mert nem az ember a stabilizáló, hanem Krisztus. Ennek fényében egyáltalán nem meglepő, hogy az önvezető járművek etikai modelljeként alkalmazott „trolley-probléma” nem megoldható.⁷³⁹

⁷³⁶ Németh, 2022a, 144–149. Alkalmas lenne a globális optimum fogalma is, azonban ez egy bevett fogalom a matematikában, amely a lokális-globális optimum vonatkozásában értelmezhető. Bár a globális és az eternális optimum jelentésmezeje összeér, mégis célszerű a terminológiák keveredésének elkerülése végett egy új fogalmat bevezetni. A kettéválasztás esetében azonban igaz, hogy az eternális optimum egyben globális optimum matematikai értelemben.

⁷³⁷ A görög szöveg szerint: „ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως” (Schaff, 1890, 62–63).

⁷³⁸ Ezt hívják Pareto optimumnak a matematika nyelvén, amely a mérnöki feladatok jellegzetes velejárója.

⁷³⁹ A „trolley” típusú megközelítéssel szemben a korábban említett cikkemben magam is több ellenérvet hoztam fel, a most megfogalmazott felvetésem pedig mindezeket megerősíti (Németh, 2023, 6–9).

A „Krisztus a Stabilizáló” metafora szerint Krisztus a tökéletes rendezettség megvalósítója, ami nem áll messze a keresztyén teológiai gondolkozástól. Értekezésem legvégéhez érkezve szeretnék nagyon rövid kitekintést adni a teológiatörténet irányába ezen a ponton: a tökéletes rendezettség az Istenre vonatkozó abszolút értelmű kijelentések sorába tartozik, hasonlóan az olyan abszolútumokhoz, mint például „Isten jó”, „Isten szép”, „Isten igazságos”, „Isten boldog”, „Isten tökéletes” – rajta kívül pedig ezek senkiről és semmiről sem mondhatók el.⁷⁴⁰ A Szentírásban adott, Istenről abszolút kijelentések értelmezése átszövi a keresztyén teológia szinte egészét.⁷⁴¹ A legkézenfekvőbbnek látszó abszolút kijelentés Istenre nézve az, hogy Ő „jó”. Sőt, ami igazán fontos az az, hogy „Senki sem jó az egy Istenen kívül” (Mk 10,18). Jézus ezzel egy olyan kijelentést tesz Isten lényegére nézve, amellyel elválasztja Őt a teremtettség minden részétől. Ennek a jónak a kifejeződése az ember oldaláról az Istenhez való vágyódás: az üdvösség a legfőbb jó, illetve a boldogság Isten jellemzője,⁷⁴² csakúgy mint a szépség.⁷⁴³ Őrá nézve ezek a jellemzők abszolút értelemben igazak – sőt, Isten maga a jóság, a boldogság, a szépség forrása, azaz Isten maga a Jóság, a Boldogság és a Szépség. Ez azt jelenti, hogy létezik egyetlen abszolút, „eternális optimum”, függetlenül attól, hogy ebben a világban a jóság mellett megjelenik a gonoszság, a boldogság sosem felhőtlen, a szépség pedig értelmezés kérdésévé válik – azaz ezek a többkritériumos optimalizálásoknak sosem abszolút értelemben vett megoldásai. A valóság hasonló megközelítését adja Bonhoeffer az etikájának tárgyalásában, amelynek kiindulópontja a valóság fogalmának helyes megfogalmazása, amely a világ valósága és Isten valósága együtt: „Isten valósága Jézus Krisztusban behatolt a világ valóságába. Az a hely, ahol Isten valóságának és a világ valóságának a kérdése egyaránt válaszra lel, egyedül ezzel a névvel jelölhető: Jézus Krisztus. Ez a név magába foglalja mind Istent, mind a világot. Minden őbenne áll fenn (Kol 1,16).”⁷⁴⁴ A valóság ilyen definiálásával lehetséges a

⁷⁴⁰ Isten mindazonáltal felette áll minden teremtettség kategóriáinak. Azonban az Ő „leírása” csak teremtettség kategóriákon keresztül lehetséges az ember számára – analógiákon keresztül, amint erre a bevezető fejezetben utaltam is.

⁷⁴¹ Hill, 2005, 146. Ez alól egy kivétel például az úgynevezett folyamatteológia, amely szerint Isten nem változhatatlan (Hill, 2005, 296). Ezzel jelen sorok szerzője sem ért egyet – még akkor sem, ha irányításméleti szempontból akár rendkívül hasznos is lehetne Istennek egy folyamatként való megfogalmazása. Én azonban éppen az Istenre vonatkozó abszolút kijelentések elengedhetetlensége mellett érvelek.

⁷⁴² 1 Tim 1,11 „Ez pedig a boldog Isten dicsőségéről szóló evangélium, amely énám bízott.” Steinbach József egy igemagyarázatában található gondolat talán a boldogság és a rendezettség matematikai összekapcsolására is érthető: „Az üdvösség a boldogság maximuma: Isten és ember kapcsolata rendeződött a Krisztusban.” (2017, 54).

⁷⁴³ Békési, 2003, 47–48.

⁷⁴⁴ Bonhoeffer, 2021, 40.

„jó” fogalmának helyes értelmezése is. „A jó kutatása nem szűkíthető le a cselekvés motivációjának vagy következményének a vizsgálatára valamilyen adott etikai mérce alkalmazásával. [...] a jó a valóság, mégpedig maga az Istenben látott és elismert valóság.”⁷⁴⁵ A valóságegész magában foglalja az isteni és a világi létteret egyaránt, hiba ezért Krisztust a világ nélkül vagy a világot Krisztus nélkül választani: „A két síkon való gondolkodás [...] egymást kizáró valóságokat jelöl [...] nem ismeri fel ezeknek az ellentéteknek az eredeti egységét a Krisztus-valóságban.”⁷⁴⁶ Az önvezető járműirányítás – és általában minden irányítás – etikai problémájára visszatérve ezt azt jelenti, hogy nem létezhet minden szempontból jó irányítás, önvezető jármű, automatizált közlekedési rendszer. Az abszolút jó felettünk álló fogalom, amely teret nyit mind a tervező, mind a felhasználó számára, hogy Krisztusra tekintsen és egyedül tőle várja a „jót”.

⁷⁴⁵ Bonhoeffer, 2021, 38.

⁷⁴⁶ Bonhoeffer, 2021, 42.

Irodalomjegyzék

Újszövetség-tudományi művek

- Alexander, T. D.: *The Servant King: The Bible's portrait of the Messiah*. 2003, Vancouver: Regent College Publishing.
- Avemarie, F.: *Tora und Leben: Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*. Texts and Studies in Ancient Judaism, Band 55, 1996, Tübingen: Mohr Siebeck
- Bácskai, K.: *Boldogok a kicsinyek. Az evangéliumi kicsinység vizsgálata a szinoptikusokban, tekintettel annak krisztológiai, ekkleziológiai és szociális aspektusaira*. Ph.D. értekezés, 2006, Budapest: Evangélikus Hittudományi Egyetem
- Bácskai, K.: „Az alázat mint bibliai paradigma”, *Teológia* 43(1-2), 2009, pp. 1–10.
- Badenas, R.: *Christ, the End of the Law: Romans 10,4 in Pauline Perspective*. 1985, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Balla, P.: „Individual Texts and Overall Pictures”, in: Alston, W. M. – Welker, M. (eds.): *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity II., Biblical Interpretation in the Reformed Tradition*. 2007, Grand Rapids: Eerdmans, pp. 34–42.
- Balla, P.: *Az újszövetségi iratok története*. 2008a, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem
- Balla, P.: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*. 2008b, Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány
- Balla, P.: *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez*. 2009, Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány
- Balla, P.: *2 Corinthians*. 2023, Elektronikus kiadás: The Gospel Coalition. Forrás: <https://www.thegospelcoalition.org/commentary/2-corinthians/#section-1>. Letöltés időpontja: 2024.07.14.
- Balz, H. R. – Schneider, G.: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Vol 1, 1980, Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer

- Barnett, P.: *The Second Epistle to the Corinthians*. (The New International Commentary on the New Testament) 1997, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Barrett, C. K.: *The Acts of the Apostles*. (International Critical Commentary) 2006, London - New York: T&T Clark
- Barrett, C. K.: *The First Epistle to the Corinthians*. (Black's New Testament Commentaries) 1968, London: A. & C. Black
- Barth, M.: *Ephesians 1-3*. (The Anchor Bible) 1974a, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Barth, M.: *Ephesians 4-6*. (The Anchor Bible) 1974b, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Bauer, W.: *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 1979, Chicago: The University of Chicago Press
- Beeks, R.: *Etymological Dictionary of Greek*. 1. kötet, 2010, Leiden, Boston: Brill
- Beetham, C. A.: *Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. 2021, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Benyik, Gy.: „A korintusi krízis (1 Kor 1,10–13)”, in: Benyik, Gy. (ed.): *Vallási és kulturális konfliktusok a bibliában és az ősegyházban*. 2017, Szeged: JATE Press, pp. 25–46.
- Blomberg, C. L.: *1 Corinthians*. (The NIV Application Commentary) 1995, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Blumenfeld, B.: *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*. 2001, Sheffield: Sheffield Academic Press
- Bock, D. L.: *Luke (1:1-9:50)*. (Baker exegetical commentary on the New Testament) 1. kötet, 1994, Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group
- Bock, D. L.: *Luke (9:51-24:53)*. (Baker exegetical commentary on the New Testament) 2. kötet, 1996, Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group
- Bock, D. L.: *Acts*. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). 2007, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic

- Bolt, P. G.: *Luke*. 2023, Elektronikus kiadás: The Gospel Coalition. Forrás: <https://www.thegospelcoalition.org/commentary/luke/>. Letöltés időpontja: 2024.07.14.
- Bolyki, J.: *A tanúvallomás folytatódik*. 2008, Budapest: Osiris Kiadó
- Bolyki, J.: *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*. 1998, Budapest: Kálvin Kiadó
- Bovon, F.: *Das Evangelium nach Lukas, Lk 1,1-9,50* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), 1. kötet, 1989. Zürich: Benziger Verlag
- Bourke, M. M.: „Rudolf Bultmann’s demythologizing of the New Testament”, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*. Vol. 12, 2012, pp. 103–131.
- Brookins, T. A. – Longenecker, B. W.: *1 Corinthians 10-16. A Handbook on the Greek Text*. 2016, Waco, Texas: Baylor University Press
- Bruce, F. F.: *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. (Tyndale New Testament Commentaries) 1985, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing
- Bruce, F. F.: *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*. 1990, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing
- Brown, C.: *The New International Dictionary of the New Testament Theology*. 1976, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Brown, S.: *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*. 1969, Róma: Biblical Institute.
- Bultmann, R.: „New Testament and Mythology”, in: Bartsch, H. W. (ed.): *Kerygma and myth; a theological debate*. 1964, London: S.P.C.K., pp. 1–44.
- Bultmann, R.: *History of the Synoptic Tradition*. 1968, Oxford: Blackwell.
- Button, D. C.: *Toward a new heaven and new earth: a scientific, biblical and theological exploration of continuity and discontinuity*. Ph.D. értekezés, 2020, Oxford: Middlesex University, Oxford Centre for Mission Studies
- Carson, D. A.: *Showing the Spirit. A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*. 1985, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press

- Carson, D. A. – Beale, G. K. (eds.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. 2008, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- Carson, D. A. – Moo, D. J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*. Ford: Greizer, M., 2007, Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány
- Casey, M. P.: *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*. 1991, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Ciampa, R. E. – Rosner, B. S.: *The First Epistle to the Corinthians*. (The Pillar New Testament Commentary). 2010, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing
- Coffey, D. M.: „Natural Knowledge of God: Reflections on Romans 1:18–32”, in: *Theological Studies*. 31(4), 1970, pp. 674–691.
- Collins, J. J.: „Chiasmus, The 'ABA' Pattern and the Text of Paul”, in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*. 1961, pp. 575–584.
- Conzelmann, H.: *Der erste Brief an die Korinther*. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) 5. kötet, 1969, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Conzelmann, H.: *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 1975, Philadelphia: Fortress Press
- Conzelmann, H.: *Acts of the Apostles*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 1987, Philadelphia: Fortress Press
- Cranfield, C. E. B.: *Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. (International Critical Commentary) 2. kiadás, 1979, Edinburgh: Clark
- Culy, M. M.: *Luke. A Handbook on the Greek Text*. (Baylor Handbook on the Greek New Testament) 2010, Waco, Texas: Baylor University Press
- Crockett, J.: *Christ over All Things: Cosmic Christ in Colossians and Ephesians in the Context of Ancient Judaism*. (Ph.D. értekezés) 2023, Southwestern Baptist Theological Seminary
- Czachesz, I.: „Filled with New Wine? Religious Experience and Social Dynamics in the Corinthian Church”, in: Shantz, C. – Werline, R. A. (eds.): *Experientia, Volume 2: Linking Text and Experience*. 2012, Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, pp. 71–90.

- Cserháti, M.: „Binding the Strong Man: Demon-Possession and Liberation in the Gospel of Luke.”, in: Fröhlich, I. – Koskenniemi, E. (eds.): *Evil and the Devil*. 2013, London: Bloomsbury T&T Clark, pp. 108–115.
- Cserháti, S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*. 2008, Budapest: Luther Kiadó
- Cserháti, S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*. 2009, Budapest: Luther Kiadó
- Davies, J.: „The Justice and Deliverance of God: Integrating Forensic and Cosmological in the ‘Apocalyptic Paul’”, in: *Currents in Biblical Research*. 21(1), 2022, pp. 338–348.
- Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 1980, Philadelphia: Fortress Press
- de Boer, M. C.: *Galatians. A Commentary* (The New Testament Library). 2011, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press
- de Boer, M. C.: *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*. 1988, Sheffield: Sheffield Academic Press
- de Boer, M. C.: „Paul’s Mythologizing Program in Romans 5–8”, in: Gaventa, B. R. (ed.): *Apocalyptic Paul. Cosmos and Anthropos in Romans 5–8*. 2013, Waco, Texas: Baylor University Press, pp. 1–20.
- Dibelius, M. – Greeven, H.: *James*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 1975, Philadelphia: Fortress Press
- Doedens, J.: „Literary Wormholes: Wild Animals and Angels in Mark 1:13”, in: *Sárospataki Füzetek* 20(2), 2016, pp. 53–66.
- Doedens, J.: „Ígéretre hangolt remény. Messiási ígéretek és ezek beteljesedése”, in: *Sárospataki Füzetek* 4, 2011, pp. 27–37.
- du Toit, P.: „Paul, empire and eschatology”, in: *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77(4), 2021, pp. 1–10.
- Dunn, J. D.: *1 Corinthians*. (T&T Clark Study Guides) 2003, London: T&T Clark
- Dunn, J. D.: *Kezdetben volt az evangélium. Jézus, Pál és az evangéliumok*. Ford.: Balla, I., 2014, Budapest: Kálvin Kiadó

- Dunn, J. D.: *Romans 1-8*. (Word Biblical Commentary) 1988a, Dallas, Texas: Word Books Publisher
- Dunn, J. D.: *Romans 9-16*. (Word Biblical Commentary) 1988b, Dallas, Texas: Word Books Publisher
- Dunn, J. D.: *The Epistles to the Colossians and Philemon*. (The New International Greek Testament Commentary) 1996, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing
- Dunn, J. D.: *The Theology of Paul the Apostle*. 1998, Grand Rapids: Eerdmans
- Dupont, J.: „L'Arrière-fond Biblique du Recit des Tentations de Jesus”, in: *New Testament Studies* 3(4), 1957, pp. 287–304.
- Ellis, E.E.: *1 Corinthians*. 2022, London: T&T Clark
- Engberg-Pedersen, T.: *Paul in his Hellenistic Context*. 1995, Minneapolis: Fortress Press
- Evans, C. A.: *Matthew*. (New Cambridge Bible Commentary) 2012, New York: Cambridge University Press
- Farris, S.: *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. (The Library of New Testament Studies) 2015, London: Bloomsbury Academic
- Fee, G. D.: *The First Epistle to the Corinthians*. (The New International Commentary on the New Testament) 2014, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- Feuillet, A.: „Le recit lucanien de la tentation (Lk 4,1-13)”, *Biblica* 40(3), 1959, pp. 613–631.
- Feuillet, A.: „Die Versuchungen Jesu”, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 8, 1979, pp. 226–237.
- Fischer, G., – Backhaus, K.: *Sühne und Versöhnung (Perspektiven des Alten und Neuen Testaments)*. 2000, Würzburg: Echter
- Fitzmyer, J. A.: *First Corinthians*. (The Anchor Yale Bible Commentaries) 2008, New Haven, London: Yale University Press
- Fitzmyer, J. A.: *Luke the theologian: aspects of his teaching*. 1989, Mahwah, New Jersey: Paulist Press

- Fitzmyer, J. A.: *Romans: a new translation with introduction and commentary*. (The Anchor Yale Bible Commentaries) 1993, New York: Doubleday Dell Publishing
- Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke (I-IX)*. (The Anchor Bible) 1981, Garden City, New York: Doubleday & Company
- Fitzmyer, J. A.: *The Gospel According to Luke X-XXIV*. (The Anchor Bible) 1985, Garden City, New York: Doubleday & Company
- Forbes, C.: „Early Christian Inspired Speech and Hellenistic Popular Religion”, *Novum Testamentum* 28(3), 1986, pp. 257–270.
- France, R. T.: *The Gospel of Mark*. (Doubleday Bible Commentary) 1998, Doubleday
- Fredriksen, P.: „Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2”, *The Journal of Theological Studies* 42(2), 1991, pp. 532–564.
- Gardner, P.: *1 Corinthians* (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament) 2018, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Garland, D. E.: *1 Corinthians*. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) 2007, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- Garland, D. E.: *The NIV Application Commentary: Colossians and Philemon*. 1998, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Garlington, D. B.: „The New Perspective on Paul: An Appraisal Two Decades Later”, *Criswell Theological Review* 2(2), 2005, tavaszi kiadás, pp. 17–38.
- Gaventa, B.R.: *Romans* (The New Testament Library) 2024, John Knox Press: Louisville
- Gillespie, T. W.: „A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians”, *Journal of Biblical Literature* 97, 1978, pp. 74–95.
- Glover, R.: „Luke the Antiochene’ and Acts”, *New Testament Studies* 11(1), 1964, pp. 97–106.
- Godet, F.: *A Commentary on the Gospel of St. Luke*. 1890, New York: Funk & Wagnalls
- Goppelt, L.: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen*. 1973, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Goppelt, L.: *Theologie des Neuen Testaments*. 3. kiadás, 1981, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Green, J. B.: *The Gospel of Luke*. (The New International Commentary on the New Testament) 1997, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- Grünstäudl, W.: „Luke’s Doublets and the Synoptic Problem”, *New Testament Studies* 68, 2022, pp. 13–25.
- Harding, M.: „Church and Gentile Cults at Corinth”, *Grace Theological Journal* 10(2), 1989, pp. 203–223.
- Harrisville, R. A.: „Speaking in Tongues: A Lexicographical Study”, *Catholic Biblical Quarterly* 38, 1976, pp. 35–48.
- Harvey, J. D.: *Romans* (Exegetical Guide to the Greek New Testament) 2017, Nashville: B&H Academic
- Hau, P.: „Exposition of 1 Corinthians 13:4-8a” in: *American Journal of Theology*. 12(6), 2011, pp. 1–15.
- Hegedus, T.: „The urban expansion of the Isis cult: A quantitative approach”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27(2), 1998, pp. 161–178.
- Heil, C.: *Q 4: 1-13, 16. The Temptations of Jesus - Nazara*. 1996, Leuven: Peeters Publishing
- Hemer, C. J.: *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History Gospel of Luke*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament) 1989, Tübingen: Mohr-Siebeck
- Henderson, J. L.: *A sociolinguistic analysis of glossolalia in Corinth*. (Ph.D. értekezés) 1997, Evanston, Illinois: Northwestern University
- Herczeg, P.: *Krisztológiai irányzatok a páli iratokban*. 1998a, Budapest: Kálvin Kiadó
- Herczeg, P.: *Vallásfenomenológia*. 1998b, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem
- Hill, A. E.: „The Temple of Asclepius: An Alternative Source for Paul's Body Theology?”, *Journal of Biblical Literature* 99(3), 1980, pp. 437–439.
- Hollander, H. W.: „Seeing God ‘in a riddle’ or ‘face to face’: An Analysis of 1 Corinthians 13.12”, *Journal for the Study of the New Testament* 32(4), 2010, pp. 395–403.

- Hollander, H. W.: „Prophecy and Glossolalia and Paul’s Concern for Order in the Christian Assembly (1 Cor 14.26-33a)”, *The Expository Times* 124(4), 2013, pp. 166–173.
- Holtzmann, H.: *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*. 1911, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr
- Hubbard, M. V.: *New Creation in Paul's Letters and Thought*. 2002, Cambridge: Cambridge University Press
- Hughes, F. W. – Jewett, R.: *The Corinthian Correspondence. Redaction, Rhetoric, and History*. 2021, London: Lexington Books/Fortress Academic
- Hurtado, L. W.: „Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms” *Salmanticensis* 64, 2017, pp. 73–100.
- Jervell, J.: *Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in der paulinischen Briefen*. 1960, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Jewett, R.: *Romans: a commentary*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 2006, Augsburg: Fortress Press
- Jipp, J. W.: „Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16—34 as Both Critique and Propaganda”, *Journal of Biblical Literature* 131(3), 2012, pp. 567–588.
- Jipp, J. W.: *Christ Is King: Paul's Royal Ideology*. 2015, Minneapolis: Fortress Press
- Jipp, J. W.: *The Messianic Theology of the New Testament*. 2020, Grand Rapids: Eerdmans
- Jobes, K. H.: *1, 2, and 3 John*. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament) 2014, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Johnson, E. E.: „Reviewed Work(s): From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of Law in Galatians and Romans by Frank Thielman”, *Journal of Biblical Literature* 110(2), 1991, pp. 350–353.
- Kálvin, J.: *A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata*. I-II. kötet, Ford.: Bellus, I., Vladár, G., Nagy, S. B., Szabó, A., 2016, Budapest: Kálvin Kiadó
- Kálvin, J.: *Az Első Korinthusi Levél magyarázata*. Ford.: Buzogány, D., 2015, Budapest: Kálvin Kiadó

- Käsemann, E.: *Commentary on Romans*. 1980, Grand Rapids: Eerdmans
- Käsemann, E.: *Essays on New Testament Themes*. 1964, London: SCM
- Keener, C. S.: *1–2 Corinthians*. 2005, Cambridge: Cambridge University Press
- Kittel G. – Friedrich G. (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*. 1964-76, Grand Rapids: Eerdmans
- Klauck, H-J.: *Der erste Johannesbrief*. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament) 1991, Zürich, Braunschweig: Benziger Verlag
- Kloppenborg, J. S.: *The formation of Q: trajectories in ancient wisdom collections*. 1987, Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press
- Kloppenborg, J. S.: *Q, the earliest Gospel : an introduction to the original stories and sayings of Jesus*. 2008, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press
- Kocsis, I.: „Die christologische Interpretation von Gen 2,7 in 1 Kor 15,44b-49”, *Folia Theologica et Canonica* 2 26(16), 2013, pp. 9–23.
- Kókai-Nagy, V.: „Gemeindeautorität bei Paulus”, in: Fazakas, S. – Plasger, G. (eds.): *Autorität und autoritäre Strukturen: Reflexionen aus reformiert-theologischer Perspektive*. 2024, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 61–74.
- Kormos, E.: *Az újszövetségi hapax legomenonok paradigmái. A Galata-levél súlypontjai*. (Ph.D. értekezés). 2018, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- Kozma, Zs.: *Jézus Krisztus példázatai*. 2002, Kolozsvár: Iránytű Alapítvány
- Körtner, U. H.: *Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai*. Ford.: Koczó, P., 1999, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont
- Köster, H.: *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. 1980, Berlin – New York: Walter de Gruyter
- Kruse, C. G.: *The Letters of John*. (The Pillar New Testament Commentary) 2000, Grand Rapids: Eerdmans

- Kustár, Gy.: *A mimézis szerepe Jézus tanításának megértésében*. (Ph.D. értekezés) 2019, Budapest: Károli Gáspár Egyetem, Hittudományi Kar
- László, V.: „Paul’s figure and Epimenides in Acts 17: some remarks on the hellenistic background of the Areopagus speech”, Benyik, Gy. (ed.): *The Hellenistic and Judaic Background to the New Testament. 29th International Biblical Conference Szeged*. 2018, Szeged: JATEPress, pp. 281–290.
- Lenkeyné Semsey, K.: *Az eljövendő világ erejével e világban. János apostol leveleinek magyarázata*. 2005, Budapest: Kálvin Kiadó
- Lenkeyné Semsey, K.: *Jakab és Filemon levelének magyarázata*. 2017, Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- Léon-Dufour, X.: „La Tempête apaisée”, *La Nouvelle Revue Theologique* 87(9), 1965, pp. 897–922.
- Lészai, L.: „Az újszövetségi ’megbékélés’ fogalom előfordulásainak és jelentéseinek áttekintése”, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 65(1), 2020, pp. 83–100.
- Lichtenberger, H.: „Der Beginn der Auslegungsgeschichte von Römer 7: Röm 7,25b”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 88(3-4), 1997, pp. 284–295.
- Lieu, J. M.: *I, II, & III John. A commentary*. (The New Testament Library) 2008, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press
- Lindemann, A.: *Der erste Korintherbrief*. (Handbuch Zum Neuen Testament) 2000, Tübingen: Mohr Siebeck
- Lohse, E.: *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 1971, Philadelphia: Fortress Press
- Lohse, E.: *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament) 2003, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Longenecker, R. N.: *Acts*. (The Expositor’s Bible Commentary) 2007, Grand Rapids, Michigan: Zondervan

- Longenecker, R. N.: *Galatians*. (Word Biblical Commentary) 1990, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Longenecker, R. N.: „The Messianic Secret in the Light of Recent Discoveries”, *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 41(4), 1969, pp. 207–215.
- Lowe, M. F.: *Death dismantled: reading christological and soteriological language in 1 Corinthians 15 in light of Roman imperial ideology*. (Ph.D. értekezés) 2011, Hamilton, Ontario: Faculty of McMaster Divinity College
- Lust, J. – Eynikel, E. – Hauspie, K.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. 2003, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft
- Luz, U.: *Matthew 1–7: a Commentary*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 2007, Mineapolis, Minnesota: Fortress Press
- Maccoby, H.: *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and its Place in Judaism*. 1999, Cambridge: Cambridge University Press
- Malcolm, M. R.: „The Structure and Theme of First Corinthians in Recent Scholarship”, *Currents in Biblical Research* 14(2), 2016, pp. 256–269.
- Marcus, J.: *Mark 1-8*. (The Anchor Yale Bible Commentaries) 2002, Yale University Press
- Marguerat, D.: *Vie et destin de Jésus de Nazareth*. 2019, Paris: Seuil
- Marshall, I. H.: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. (The New International Greek Testament Commentary) 1978, Grand Rapids: Eerdmans
- Martin, D. B.: „Tongues of Angels and Other Status Indicators”, *Journal of the American Academy of Religion* 59, 1991, pp. 547–589.
- Martin, I. J.: „I Corinthians 13 Interpreted by Its Context”, *Journal of Bible and Religion* 18(2), 1950, pp. 101–105.
- Martyn, J. L.: *Galatians: a new translation with introduction and commentary*. (The Anchor Bible) 1997, New York: Doubleday
- May, L. C.: „A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions”, *American Anthropologist* 58(1), 1956, pp. 75–96.

- Miller, A. C.: „Paul’s social network in Colossians: Friends and Colossians”, *Review and Expositor* 116(4), 2019, pp. 436–445.
- Mitchell, M. M.: *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation*. 1991, Tübingen: Mohr Siebeck
- Montanari, F.: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. 2015, Leiden–Boston: Brill
- Moo, D. J.: *The Epistle to the Romans*. (The New International Commentary on the New Testament) 1996, Grand Rapids: Eerdmans
- Moo, D. J.: *Galatians*. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) 2013, Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing
- Moo, D. J.: „Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 49(3), 2006, pp. 449–488.
- Moo, D. J.: *The Letter of James*. (The Pillar New Testament Commentary) 2000, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- Moo, D. J.: *The letters to the Colossians and to Philemon*. (The Pillar New Testament Commentary) 2008, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- Morris, L.: *Luke*. (Tyndale New Testament Commentaries) 1988a, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- Morris, L.: *The Epistle to the Romans*. (Pillar New Testament Commentary) 1988b, Grand Rapids: Eerdmans
- Mortell, P. B.: *A Socio-rhetorical Interpretation of Paul’s Theology of Christian Suffering in 1 Corinthians*. (Ph.D. értekezés) 2020, Limerick: Mary Immaculate College, University of Limerick
- Muraoka, T.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. 2009, Leuven: Peeters
- Murphy-O’Connor, J.: *St. Paul’s Corinth: Texts and Archaeology*. 2002, Collegeville, Minnesota: Liturgical
- Murphy-O’Connor, J.: „I Cor., VIII, 6 : Cosmology or Soteriology?”, *Revue Biblique* 85(2), 1978, pp. 253–267.

- Nagy, A. M.: *Bibliai hermeneutika*. 1996, Sárospatak: Sárospataki Református Theológiai Akadémia
- Nagy, J.: *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*. 2021, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó (A monográfia háttérét képező doktori disszertáció elérhető a www.doktori.hu internetes oldalon.)
- Németh, B.: „A stabilitás irányításelméleti fogalmának bibliai analógiái”, *Theológiai Szemle*, 64(3), 2021a, pp. 138–143.
- Németh, B.: „A Római és a Galata levél törvény fogalmának értelmezése irányításelméleti analógiákkal”, *Sárospataki Füzetek*, 26(2), 2022c, pp. 13–25.
- Németh, B.: „Interpretation of Christ-Adam connection in Romans using the analogy of stability” in: 35. *Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia* (2024.08.26-28), 2024a, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány
- Nolland, J.: *Luke 1-9:20*. (Word Biblical Commentary) 1989, Dallas, Texas: Word Books, Publisher
- Nolland, J.: *Luke 9:21-18:34*. (Word Biblical Commentary) 1993, Dallas, Texas: Word Books, Publisher
- Novenson, M. V.: „The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question”, *Journal of Biblical Literature* 128(2), 2009, pp. 357–373.
- O'Brien, P. T.: *The letter to the Ephesians*. (The Pillar New Testament Commentary) 1999, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- O'Neill, J. C.: *Who did Jesus think he was?* 1991, New York: Brill
- Osborne, G. R.: *Romans*. (The IVP New Testament Commentary Series) 2004, Illinois: InterVarsity Press
- Pan Ho, S.: Gerd „Theissen's Rich-Poor Notion Revisited: A Rhetorical Analysis of 1 Corinthians 11:17-22” in: Loader, W. – Repschinski, B. – Wong, E. (eds.): *Matthew, Paul, and Others: Asian Perspectives on New Testament Themes*. 2019, Innsbruck: Innsbruck University Press, pp. 137–152.
- Pataki, A. D.: „In the service of the rich God's poverty-stricken household: The oikonomos metaphor in the context of the First Corinthians and the correction of the Corinthian

- Christians' image of apostle and of church”, in: Benyik, Gy. (ed.): *The Bible and Economics: International Biblical Conference XXV*. 2014, Szeged: JATEPress, pp. 289–298.
- Pecsuk, O.: *Pál és a rómaiak - A Római levél kortörténeti olvasata*. 2009, Budapest: Kálvin Kiadó (A monográfia háttérét képező doktori disszertáció elérhető a www.doktori.hu internetes oldalon.)
- Pecsuk, O.: *Pontos. Természetes. Érthető. A bibliafordítás elmélete, gyakorlata és távlatai*. 2020, Budapest: Kálvin Kiadó
- Peres, I.: *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen) 2003, Tübingen: Mohr
- Perrot, C.: *Jesus et l'histoire*. 1979, Paris: Éd. Desclée
- Perschbacher, W. J.: *The New Analytical Greek Lexicon*. 1990, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers
- Pervo, R. I.: *Acts*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 2009, Minneapolis, Minnesota: Fortress Press
- Pesch, R.: *Die Apostelgeschichte (Apg 1-12)*. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament) 1. kötet, 1986, Zürich: Benziger Verlag
- Peterson, D.: *The Acts of the Apostles*. (The Pillar New Testament Commentary) 2009, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing
- Plummer, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*. 1901, Edinburgh: T & T Clark
- Porter, C. A.: „‘All Things to All People’: 1 Corinthians, Ethnic Flexibility, and Social Identity Theory”, *Currents in Biblical Research*. 19(3), 2021, pp. 286–307.
- Robinson, J.: „The Temptations”, in: Robinson, J.: *Twelve New Testament Studies*. 1962, London: SCM, pp. 53–60.
- Roetzel, C. J.: *Paul: The Man and the Myth*. 1998, Columbia: University of South Carolina Press

- Rothschild, C. K.: *Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17*. (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament) 2014, Tübingen: Mohr Siebeck
- Rott, H.: „Stability, Strength and Sensitivity: Converting Belief into Knowledge”, *Erkenntnis*, 61, 2004, pp. 469–493.
- Rowland, C.: *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. 2002, London: Wipf and Stock
- Sanders, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. 1977, Philadelphia: Fortress Press
- Sanders, E. P.: *Jesus and Judaism*. 1985, Philadelphia: Fortress Press
- Sanders, E. P.: „Literary Dependence in Colossians”, *Journal of Biblical Literature* 85(1), 1966, pp. 28–45.
- Schnabel, E. J.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. 2018, Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus
- Schottroff, L.: *1 Corinthians*. 2022, Stuttgart: W. Kohlhammer
- Schrage, W.: *Der erste Brief an die Korinther*. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament) 1-4. kötet, 1991–2001, Neukirchen-Vluyn: Benziger–Neukirchener
- Schreiner, T.: *Galatians*. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament) 2010, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Schreiner, T. R.: *Romans*. (Baker exegetical commentary on the New Testament) 1998, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- Schreiner, T. R.: *Romans*. (Baker exegetical commentary on the New Testament), 2. kiadás, 2018, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- Schware, G.: „’Aus Der Gegend’ (Markus V. 10b)”, *New Testament Studies* 22(2), 1976, pp. 214–215.
- Schweizer, E.: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. Ford.: Gromon, A., 2004, Budapest: Kálvin Kiadó

- Shaw, D. A.: *The 'Apocalyptic' Paul: An Analysis & Critique with Reference to Romans 1-8*. (Ph.D. értekezés) 2019, Cambridge: Fitzwilliam College, University of Cambridge
- Sibilio, P. M.: *A mystery one more: re-examining the influence of mystey cults in 1 Corinthians 1-4*. (Ph.D. értekezés) 2005, Chicago, Illinois: Loyola University Chicago
- Siegert, F.: *Argumentation bei Paulus*. 1985, Tübingen: Mohr Siebeck
- Sigountos, J. G.: „The Genre of 1 Corinthians 13”, *New Testament Studies* 40(2), 1994, pp. 246–260.
- Simons, R. C.: *Rhetoric and Luke 1-2: a rhetorical study of an extended narrative passage*. (Ph.D. értekezés) 2006, Bristol: University of Bristol
- Smit, J.: „The Genre of 1 Corinthians 13 in the Light of Classical Rhetoric”, *Novum Testamentum* 33(3), 1991, pp. 193–216.
- Smith, D. E.: „The Egyptian Cults at Corinth” in: *The Harvard Theological Review*. 70(3/4), 1977, pp. 201–231.
- Snodgrass, K.: „Book Review: From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Pauls View of the Law in Galatians and Romans”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 46(1), 1992, pp. 80–82.
- Sprague, R. K.: „Parmenides, Plato, and I Corinthians 12”, *Journal of Biblical Literature* 86(2), 1967, pp. 211–213.
- Stemberger, G.: „Dating Rabbinic Traditions” in: Bieringer, R., Martínez, F. G., Pollefeyt, D., Tomson, P. (eds.): *The New Testament and Rabbinic Literature*. 2010, Philadelphia: Brill, pp. 79–96.
- Stewart, R. B.: *The Message of Jesus: John Dominic Crossan and Ben Witherington III in Dialogue*. (Greer-Heard Lectures) 2013, Minneapolis: Fortress Press
- Stott, J.: *Az apostolok cselekedetei. A Lélek, az egyház és a világ*. Ford.: Gulyás, M., 2012, Budapest: Harmat-KIA
- Strecker, G.: *The Johannine Letters. A Commentary on 1. 2. and 3 John*. (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible) 1996, Minneapolis: Fortress Press.

- Strobel, A.: *Der erste Brief an die Korinther*. (Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament) 1. kötet, 1989, Zürich: Theologischer Verlag
- Theissen, G.: „Social integration and sacramental activity: An analysis of 1 Cor. 11:17-34” in: Schütz, J. H. (ed.): *The social setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. 1982, Philadelphia: Fortress, pp. 145–174.
- Theissen, G.: *Az első keresztyének vallása*. Ford.: Szabó, Cs., 2001, Budapest: Kálvin Kiadó
- Theobald, M.: *Die überströmende Gnade: Studien zu einem paulinischen Motivfeld*. 1982, Würzburg: Echter
- Thielman, F.: *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. 1989, Leiden: Brill
- Thielman, F.: *Romans*. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament) 2018, Grand Rapids, Michigan: Zondervan
- Thiselton, A. C.: *The first epistle to the Corinthians* (The New International Greek Testament Commentary) 2000, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing
- Turner, D. L.: *Matthew*. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) 2008, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- van Kooten, G. H.: *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*. 2003, Tübingen: Mohr Siebeck
- van Kooten, G. – Wischmeyer, O. – Wright, N.: „How Greek was Paul's Eschatology?”, *New Testament Studies* 61(2), 2015, pp. 239–253.
- Varga, Zs. J.: *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. 1996, Budapest: Kálvin Kiadó
- Vella, A. G.: „'Agape' in I Corinthians XIII”, *Melita Theologica* 18(1), 1966, pp. 22–31.
- Vermes, G.: *A zsidó Jézus*. Ford.: Hajnal, P., 2005, Budapest: Osiris
- Vladár, G.: „Az újszövetségi „test”-fogalom néhány aspektusa”, *Pannonhalmi Szemle* 14(1), 2006, pp. 5–19.
- Wedderburn, A. J.: „The Body of Christ and Related Concepts in 1 Corinthians”, *Scottish Journal of Theology*, 24(1), 1971, pp. 74–96.
- Weder, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*. 1978, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

- Weiss, J.: *Paul and Jesus*. 1909, London; New York: Harper & Brothers
- Wenham, J. W.: „The Identification of Luke”, *The Evangelical Quarterly* 63(1), 1991, pp. 3–44.
- West, S.: „An alleged pagan use of ΑΓΑΠΗ IN P. OXY. 1380”, *The Journal of Theological Studies* 18(1), 1967, pp. 142–143.
- West, S.: „A further note on ΑΓΑΠΗ IN P.OXY. 1380”, *The Journal of Theological Studies* 20(1), 1969, pp. 228–230.
- Westerholm, S.: „The 'New Perspective' at Twenty-Five” in: Carson, D. – O'Brien, P. T. – Seifrid, M. A. (eds.): *Justification and Variegated Nomism*. 2004, Thübingen: Mohr Siebeck. pp. 1–38.
- Westerholm, S.: *Justification Reconsidered: Rethinking a Pauline Theme*. 2013, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans
- Wilckens, U.: *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)*. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament) 1978, Zürich: Benziger Verlag
- Wischmeyer, O.: *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*. (Studien zum Neuen Testament) 1981, Gütersloh: Mohn
- Witt, R.: „The use of ΑΓΑΠΗ IN P.OXY. 1380: a reply”, *The Journal of Theological Studies* 19(1), 1968, pp. 209–211.
- Wright, N. T.: *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* 1997, Eerdmans Publishing Company
- Wright, N. T.: *Surprised by Hope*. 2008, New York: HarperOne
- Zehnle, R.: *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*. 1971, Nashville, Tennessee: Abingdon Press
- Zetterholm, M.: „Paul and the Missing Messiah”, in: Zetterholm, M. (ed.): *The Messiah in Early Judaism and Christianity*. 2007, Minneapolis: Fortress Press, pp. 33–55.

További hittudományi és bölcsészettudományi művek

- Ake, C.: „A Definition of Political Stability”, *Comparative Politics*. 7(2), 1975, pp. 271–283.
- Akiyama, M. J.: „’Parapetasma’ (’függöny’: Alexandriai Szent Kelemen, Szóttesek 5.4.24.2), mint parafrázisa a ’Katapetasmá’ (’kárpit’: Máté 27:51)-nak: Alexandriai Szent Kelemen teológiai üzenete”, in: Benyik, Gy. (ed.): *34. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia*, 2024, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány. pp. 161–168.
- Angus, S.: *The Mystery Religions*. vol. 2, 1955, New York: Dover
- Aquinói, T.: *A teológia foglalata, Első rész*. Ford.: Tudós-Takács, J., 1994, Budapest: Telosz Kiadó.
- Arisztotelész: *Poétika*. Ford: Sarkady, J., 1974, Budapest: Magyar Helikon.
- Ascough, R. S.: „What Are They Now Saying about Christ Groups and Associations?”, *Currents in Biblical Research* 13(2), 2015, pp. 207–244.
- Babarczi-Györffy, A. – Dolhai, L. – Orosz, A. – Perendy, L. – Tóth V. (eds.): *Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz – Szóttesek V-VI-VII-VIII. könyv. Ókeresztény Örökségünk*, 23/3, 2024, Budapest: Jel Kiadó.
- Baltag, A. – Smets, S.: „Comments on Leitgeb”, in: van Benthem, J. – Liu, F. (eds.): *Logic Across the University: Foundations and Applications*. Studies in logic, 47, London: College Publications, 2013, pp. 55–59.
- Barbour, I. G.: *Nature, Human Nature, and God (Theology and the Sciences)*. 2002, Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Barr, J.: „A ’literális’, az ’allegorikus’ és a modern bibliakutatás” (Ford.: Mucsi, Zs.), in: Fabiny, T. (ed.): *A sensus literalis hermeneutikai kérdései. Hermeneutikai Füzetek*. 25. kötet, 2001, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 84–97.
- Barry, B.: „John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics*, 105(4), 1995. pp. 874–915.
- Baslez, M-F.: „Qui sont les chrétiens? Le point de vue des Romains”, in: Baslez, M-F. (ed.): *Les premiers temps de l’Eglise de saint Paul à saint Augustin*. 2004, Paris: Gallimard, pp. 171–180.

- Bauckham, R.: *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. 2011, Baylor University Press: Waco.
- Békési, S.: *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája*. (Ph.D. értekezés) 2003, Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- Belden, C. L.: *Ravished by beauty: the surprising legacy of reformed spirituality*. 2011, Oxford: Oxford University Press.
- Black, M.: *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*. 1962, Ithaca, New York: Cornell University Press
- Blumenberg, H.: „Paradigmen zu einer Metaphorologie”, *Archiv Für Begriffsgeschichte* 6, 1960, pp. 7–142.
- Bohren, R.: *Az ige hirdetés, mint szenvedély*. Ford.: Horváth, G., 2020. Pápa: Dunántúli Református Egyházkerület
- Bonda, J.: *The One Purpose of God: An Answer to the Doctrine of Eternal Punishment*. Ford.: Bruinsma, R., 1998, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans
- Bonhoeffer, D.: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Bethge, E. (ed.), 1977, München: Kaiser
- Bonhoeffer, D.: *Követés*. Ford.: Böröcz, E., 2007, Budapest: Luther Kiadó
- Bonhoeffer, D.: *Etika*. Ford.: Visky, S. B., 2. kiadás, 2021, Kolozsvár: Exit Kiadó
- Brooke, J. H.: *Tudomány és vallás - Történelmi áttekintés*. Ford.: Both, E., 2010. Budapest: Kalligram Kiadó.
- Courtney, E.: „Three Passages in Horace’s ‘Odes’”, *Museum Helveticum* 73, 2016, pp. 42–46.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek magyarázó jegyzetekkel. A Septuaginta alapján*. Pecsuk, O. (ed.), 2023 Budapest: Kálvin Kiadó
- Drewermann, E.: *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*. 1992, Paris: Éd. du Seuil
- Dyer, R. R.: „‘Hamartia’ in the ‘Poetics’ and Aristotle’s Model of Failure” *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 4(4), 1965, pp. 658–664.

- Egeresi, L. S.: *Bibliai héber - magyar szótár*. 2022, Budapest: Magánkiadás
- Eilers, K.: *Faithful to Save. Pannenberg on God's Reconciling Action*. 2011, London–New York: T&T Clark
- Fabiny, T.: *A keresztény hermeneutika kérdései és története. I. A prekritikai korzsak: az első századtól a reformáció koráig*. 1998, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont
- Fascher, E.: „Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen und Christen”, in: Betz, O., Hengel, M., Schmidt, P. (eds.): *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*. 1963, Leiden: Brill, pp. 78–105.
- Fish, M. J.: „An Eye for an Eye: Proportionality as a Moral Principle of Punishment”, *Oxford Journal of Legal Studies* 28(1), 2008, pp. 57–71.
- Frye, N.: *The Great Code: The Bible and Literature*. 1982, New York: Harcourt Brace Jovanovich
- Gaál, B.: *A keresztyén tanítás rendszere. A református dogmatika történeti és elméleti alapvonalai*. 2022, Debrecen: Tiszántúli Református Egyházkerület
- Gerber, D. E. (1999). *Greek Elegiac Poetry*. London: Harvard University Press
- Goodman, N.: *Languages of Art*. 1968, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company
- Grenfell, B. P. – Hunt, A. S.: *The Oxyrhynchus Papyri*. I. kötet, 1898. London: The Offices of the Egypt Exploration Fund
- Grenfell, B. P., – Hunt, A. S.: *The Oxyrhynchus Papyri*. XI. kötet, 1915. London: Oxford University Press
- Hedah, S.K. – Carlson, R.P.: *Preaching 1 Corinthians 13*. 2001. St. Louise: Chalice Press
- Hill, J.: *A keresztény gondolkodás története*. Ford.: Fejérvári, B., 2005. Budapest: Athenaeum 2000 Kiadó
- Hollenweger, W. J.: *Umgang mit Mythen*. (Interkulturelle Theologie) 2. kötet, 1982, München: Chr. Kaiser
- Homoki, G.: „C. S. Lewis és a gyermekiesség teológiai megközelítése”, *Sárospataki Füzetek*. 24(3), 2020, pp. 115–128.
- Hübner, K.: *Die Wahrheit des Mythos*. 1985, München: Verlag Karl Alber

- Kálvin, J.: *A keresztyén vallás alapvonalai*. Ford.: Nagy, K., 1903, Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság
- Kálvin, J.: *A genfi egyház kátéja*. Ford.: Czeglédi, S., 1988, Budapest: Kálvin Kiadó
- Kálvin, J.: *Institutio I*. Ford.: Buzogány, D., 2014, Budapest: Kálvin Kiadó
- Kim, Y. S.: „Lex Talionis In Exod 21:22-25: Its Origin and Context”, *Journal of Hebrew Scriptures* 6(3), 2009, pp. 2–11.
- Kirchschläger, P. G.: *Digital Transformation and Ethics*. 2021, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
- Kitchen, K. A.: *On the Reliability of the Old Testament*. 2006, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company
- Knight, G. A.: *Az Ószövetség keresztyén teológiája*. Ford.: Pásztor, J., 2006, Budapest: Kálvin Kiadó
- Kránitz, M.: „The hermeneutics of Christian apologists”, in: Benyik, Gy. (ed.): *Hermeneutik oder Versionen der biblischen Interpretation von Texten*. 2023, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, pp. 223–232.
- Leitgeb, H.: *The Stability of Belief. How Rational Belief Coheres with Probability*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- McGrath, A. E.: *Bevezetés a keresztyén teológiába*. Ford.: Zsengellér, J., 2002, Budapest: Osiris Kiadó
- Németh, B.: „A rendezettség fogalmának irányításelméleti és a bibliai kapcsolópontjai”, *Sárospataki Füzetek*, 25(2), 2021b, pp. 161–175.
- Németh, B.: „Az optimum fogalmának újszerű teológiai megközelítése”, *Theologiai Szemle* 65(3), 2022a, pp. 144–149.
- Németh, B.: „Consequences of an Analysis Using Biblical Analogies for Automated Vehicle Control Design”, *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 67(2), 2022b, pp. 29–56.
- Németh, B.: „Önvezető járművek irányítástervezésének egyes etikai vonatkozásai”, *Városi Közlekedés*, 58(2), 2022d, pp. 19–24.

- Németh, B.: „Route selection method with ethical considerations for automated vehicles under critical situations”, in: *20th IEEE Jubilee World Symposium on Applied Machine Intelligence and Informatics*, 2022e, Poprad, Szlovákia: Institute of Electrical and Electronics Engineers, pp. 419–429.
- Németh, B.: „Coordinated Control Design for Ethical Maneuvering of Autonomous Vehicles”, *Energies* 16(10), 2023, pp. 1–22.
- Németh, B.: „An AI-based comparison method for English Bible translations with illustrations on selected New Testament texts”, in: Benyik, Gy. (ed.): *A fordítástól a parafrázisig - Von der Übersetzung bis zur Paraphrase*. 2024b, Szeged: Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, pp. 151–161.
- Neusner, J.: „The Fellowship in the Second Jewish Commonwealth”, *The Harvard Theological Review* 53(2), 1960, pp. 125–142.
- Noble, P. R.: „A sensus literalis: Jowett, Childs és Barr”, in: Fabinyi, T. (ed.): *A sensus literalis hermeneutikai kérdései. Hermeneutikai füzetek*. 25. kötet, 2001, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, pp. 105–129.
- Nodet, E. – Taylor, J.: *The Origins of Christianity: An Exploration*. 1998, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press
- Nygren, A.: *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. 2. kiadás, 1954, Gütersloh: Bertelsmann
- Olrik, A.: „Epische gesetze der Volksdichtung”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 51(1), 1909, pp. 1–12.
- Pap, F.: *Templom mint teológia. Exegetikai és kultusztörténeti kulcsok az Ez 40-48 értelmezéséhez*. 2012, Budapest: Károli Gáspár református Egyetem – L’Harmattan Kiadó (A monográfia háttérét képező doktori disszertáció elérhető a www.doktori.hu internetes oldalon.)
- Pearson, A. C.: *The Fragments of Sophocles*. 1917, Cambridge: Cambridge University Press
- Pelham, A.: *Contested Creations in the Book of Job The-World-as-It-Ought-and-Ought-Not-to-Be*. 2012, Leiden: Brill

- Ramsey, I. T.: *Christian Discourse: Some Logical Explorations*. 1965, London: Oxford University Press
- Reddish, M. G.: *Apocalyptic Literature: A Reader*. 2015, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Academic
- Redford, D. B. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Ancient Egypt*. 2. kötet, 2001, Oxford: Oxford University Press
- Ricœur, P.: „A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása”, in: Fabiny, T. (ed.): *Hermeneutikai füzetek*. 6. kötet, 1995a, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont
- Ricœur, P.: „Bibliai hermeneutika”, Fabiny, T. (ed.): *Hermeneutikai füzetek*. 6. kötet, 1995b, Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont
- Ross, W.: *Aristotelis: Physica*. 1950, Oxford: Oxford University Press
- Sacksteder, W.: „The Logic of Analogy”, *Philosophy & Rhetoric* 7(4), 1974, pp. 234–252.
- Sacksteder, W.: „Analogy: Justification for Logic”, *Philosophy & Rhetoric* 12(1), 1979, pp. 21–40.
- Schaff, P.: *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes: The Greek and Latin Creeds*. 2. kötet, 1890, New York: Harper & Brothers
- Sherry, P. J.: „Analogy Today”, *Philosophy* 51(198), 1976, pp. 431–446.
- Soggin, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe*. Ford.: Hoffmann, B. – Víg, I., 1999, Budapest: Kálvin Kiadó
- Stählin, O. – Früchtel, L. – Treu, U.: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I–VI*. 2. kötet, Berlin: Akademie-Verlag, 1985
- Steinbach, J.: *Megváltottalak (I)*. 2017, Pápa: Dunántúli Református Egyházkerület
- Sterling, G.: „Prepositional Metaphysics in Jewish Wisdom Speculation and Early Christian Liturgical Texts”, *Studia Philonica Annual* 9, 1997, pp. 219–238.
- Stolz, F.: „Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos”, in: Schmid, H. H. (ed.): *Mythos und Rationalität*. 1988, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, pp. 81–107.

- Szűcs, F.: *Teológiai Etika*. 1993, Budapest: Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya
- Thompson, J. D. – Mel, C. – Cole, J. H.: *Engineering and Engineering Education as Spiritual Vocations*. 2014, School of Engineering Education Graduate Student Series, Purdue University
- Torrance, T. F.: *Divine and Contingent Order*. 1981, Oxford, New York: Oxford University Press
- Torrance, T. F.: *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. 1995, Edinburgh: T&T Clark
- Tóth, J. Z.: „John Rawls igazságosság-elmélete”, *Jogelméleti Szemle*, 6(1), 2005. Online kiadás, a szám teljes tartalmának elérhetősége (ami az értekezésben való idézéskor az oldalszám hivatkozás alapját képezi):
epa.oszk.hu/05200/05288/00021/pdf/EPA05288_jogelméleti_szemle_2005_1.pdf
 utolsó elérés: 2025.01.24.
- Tsumura, D. T.: *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*. 1989, Worcester: Billing & Sons Ltd
- Tuinstra, T. R.: *God and the Engineer: An Integration Paper*. 2012, Faculty Integration Papers. Cedarville University
- Vanyó, L.: *Apostoli atyák*. 1988, Budapest: Szent István Társulat
- Vanyó, L.: *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. 2002, Budapest: Jel Kiadó
- Velaidum, J.: „Typology and theology in Northrop Frye’s biblical hermeneutic”, *Literature and Theology* 17(2), 2003, pp. 156–169.
- von Rad, G.: *Az Ószövetség teológiája II*. Ford.: Bendl, J. – Mády, K. – Szita, Sz., 2001, Budapest: Osiris Kiadó
- von Weizsäcker, C. F.: *Die Geschichte der Natur*. 1948, Stuttgart: S. Hirzel Verlag
- Zimmern, H.: *The Babylonian and the Hebrew Genesis*. 1901, London: David Nutt

Műszaki, matematikai és természettudományi művek

- Abelson, R.: „Mathematical models of the distribution of attitudes under controversy”, in: Fredericksen, N., Gullicksen, H. (eds.): *Contributions to mathematical psychology*, 1964, New York: Holt, Rinehart & Winston Inc., pp. 142–160.
- Abelson, R.: „Mathematical models in social psychology”, in: Berkowitz, L. (ed.): *Advances in experimental social psychology*, vol. 3, 1967, New York: Academic Press, pp. 1–49.
- Bibby, N.: „Tuning and temperament: closing the spiral” in: Fauvel, J. – Flood, R. – Wilson, R. (eds.): *Music and Mathematics: From Pythagoras to Fractals*. 2006, Oxford: Oxford University Press, pp. 13–28.
- Bodon, F.: *Adatbányászati algoritmusok*. (Egyetemi jegyzet) 2010, Budapest: Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem, (Forrás: www.cs.bme.hu/~bodon/magyar/adatbanyaszat/tanulmany/adatbanyaszat.pdf)
- Bokor, J. – Gáspár, P.: *Irányítástechnika járműdinamikai alkalmazásokkal*. 2008, Budapest: Typotex.
- Creel Jérôme, H. P.: „Financial stability and economic performance”, *Economic Modelling* 48, 2015, pp. 25–40.
- Dawson, J. W.: „The Pythagorean Theorem” in: Dawson, J. W. (ed.): *Why Prove it again?* 2015, Heidelberg: Springer International Publishing. 25–40.
- Easton Jr., R. L., – Noel, W.: „Infinite Possibilities: Ten Years of Study of the Archimedes Palimpsest”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 154(1), 2010, pp. 50–76.
- Euclides: *Elementa geometria*. 1482, Venice: Erhard Ratdolt
- Euclides: *Elements; The whole Fifteen Books compendiously Demonstrated*. Ford.: Barrow, I., 1660, London, Cambridge: Willian Nealand and Bookseller
- Euler, L.: *Scientia navalis seu tractatus de construendis ac dirigendis*. 1749, Szentpétervár: Academiae Scientarum

- Fitzpatrick, R.: *Euclid's Elements in Greek*. 2005, Austin, Texas: online kiadás. Letöltés dátuma: 2024. 03 06, (Forrás: <https://farside.ph.utexas.edu/books/Euclid/Elements.pdf>)
- Gáspár, P. – Németh, B.: *Predictive Cruise Control for Road Vehicles Using Road and Traffic Information*. 2019, Heidelberg: Springer
- Hatvani, L.: „Alekszandr Ljapunov, aki rendet csinált a stabilitáselméletben”, *Magyar Tudomány* 180, 2019, pp. 255–265.
- Hawking, S.: *Az Idő rövid története*. 2003, Budapest: Akkord Kiadó Kft
- Health, T. L.: *The Works of Archimedes*. 1897, London: Cambridge University Press
- Kohl, C. E.: Statement of Integration of Faith and the Engineering Discipline. *Faculty Integration Papers*. (8) 2012, Elektronikus kiadás, (Forrás: https://digitalcommons.cedarville.edu/faculty_integration_papers/8)
- Lantos, B.: *Irányítási rendszerek elmélete és tervezése I*. 2001, Budapest: Akadémiai Kiadó
- Leine, R. I.: „The historical development of classical stability concepts: Lagrange, Poisson and Lyapunov stability”, *Nonlinear Dynamics* 59, 2010, pp. 173–182.
- Lennox, J.: *A tudomány valóban eltemette Istent?* 2008, Budapest: Evangéliumi Kiadó
- Lennox, J.: *7 nap, amely megosztja a világot*. 2016, Budapest: Harmat Kiadó
- Lieb, E. H. – Yngvason, J.: „The physics and mathematics of the second law of thermodynamics”, *Physics Reports* 310, 1999, pp. 1–96.
- Ljung, L.: „Perspectives on system identification”, *Annual Reviews in Control* 34(1), 2010, pp. 1–12.
- Németh, B.: *Application of LPV methods for integrated vehicle control systems*. 2014, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing
- Poszler, F. – Geisslinger, M. – Johannes, B. – Lütge, C.: „Applying ethical theories to the decision-making of self-driving vehicles: A systematic review and integration of the literature”, *Technology in Society*. Publikáció azonosítója: 102350, 2023, pp. 1–29.
- Proskurnikov, A. V. – Tempo, R.: „A tutorial on modeling and analysis of dynamic social networks. Part I”, *Annual Reviews in Control* 43, 2017, pp. 65–79.

- Proskurnikov, A. V. – Tempo, R.: „A tutorial on modeling and analysis of dynamic social networks. Part II”, *Annual Reviews in Control* 45, 2018, pp. 166–190.
- Sain, B. K.: „Theology and Engineering: A Conversation in Two Languages”, in: Won, C. H. – Schrader, C. B. – Michel, A. N. (eds.) *Advances in Statistical Control, Algebraic Systems Theory, and Dynamic Systems Characteristics*. Boston, Basel, Berlin: Birkhauser. 2008, pp. 319–330.
- Saridis, G. N.: „Entropy Formulation of Optimal and Adaptive Control”, *IEEE Transactions on Automatic Control* 1988, pp. 713–721.
- Simon, D.: *Christianity and Control Theory*. Utolsó elérés: 2003. 02. 24., Forrás: <https://academic.csuohio.edu/simond/xianctrl.html>
- Simonyi, K.: *A fizika kultúrtörténete*. 2011, Budapest: Akadémiai Kiadó
- Solé, R. V. – Valls, J.: „On structural stability and chaos in biological systems”, *Journal of Theoretical Biology* 155(1), 1992, pp. 87–102.
- Taylor, M.: „Towards a Mathematical Theory of Influence and Attitude Change”, *Human Relations* 21(2), 1968, pp. 121–139.
- Vámos, T. – Bars, R. – Sik, D.: „Bird’s Eye View on Systems and Control - General View and Case Studies” *IFAC-PapersOnLine (11th IFAC Symposium on Advances in Control Education)* 49(6), 2016, pp. 274–279.
- Végh, L.: „A hőtán II. főtétele és a fenntartható társadalom”, *Theológiai Szemle* 53 (jubileumi különszám), 2010, pp. 23–29.
- Weszely, T.: *Bolyai János. Az első 200 év*. 2002, Budapest: Vince Kiadó