

Tézisek

1. Dolgozatunkkal azon kutatók csoportjához csatlakozunk, akik szerint a Római levél nem értelmezhető kiegyensúlyozottan akkor, ha csak a levélíró vagy csak a címzettek helyzetével magyarázzuk a benne foglaltakat. A Római levél tartalmi összetettségének kulcsa a levélíró és a Római gyülekezetek történelmi helyzetének kölcsönhatásából született. Pál apostol folyamatosan reflektáltatta a saját helyzetét és tapasztalatait mindazzal, amit tudott a római keresztyének helyzetéről, s így formálódott ki a levél fő struktúrája.
2. Pál felismerte, hogy az a helyzet, amely a keleten végzett missziót válságba sodorta, ellenkező előjellel ugyan, de Rómában is kialakult. A keleti misszióban a jeruzsálemi helyzet, amelyben a zsidóság radikálisabb irányzatai a pogányoktól való fokozott elkülönülésben és az erőszakos szembenállásban látták a megoldást, negatív módon hatott a jeruzsálemi ösgyülekezetnek, illetve az ösgyülekezet egyes csoportjainak a páli pogánymisszióval kapcsolatos állásfoglalásaira. Ez az alapvetően etnikai jellegű feszültség tehát vallási formát öltött az első keresztyének vitáiban. A jeruzsálemi helyzetre Pált nagyban emlékeztethette a Rómában még csak kialakulóban lévő helyzet. Rómában az etnikai arányok és ennek megfelelően a szemben álló csoportok erőviszonyai éppen ellenkező előjelűek voltak a jeruzsálemivel (Rómában a pogánykeresztyének voltak többségben, és ők emeltek „vétót” a zsidókeresztyének ellen). Míg Jeruzsálemben a zsidókeresztyén gyülekezet lojalitása a radikalizálódó zsidósághoz akadályozta a pogánykeresztyének feltétlen elfogadását, addig Rómában a pogánykeresztyének nem tudták felvállalni a zsidókeresztyéneket egy antik zsidóellenességtől átitatott társadalomban. Pál a Római levél megírásától is azt remélhette, hogy ha a Római helyzetet orvosolni tudja, az Róma és Jeruzsálem közismerten jó és intenzív kapcsolatainak köszönhetően pozitívan befolyásolja a saját maga és missziója helyzetét is Jeruzsálemben.
3. Pál általunk akkomodációs fogalmazásnak nevezett levélírói technikája mindvégig nyomon követhető a Római levélben: olyan teológiai kifejezéseket és megfogalmazásokat alkalmazott, amelyek egyformán érthetőek voltak a Tóra-háttérrel rendelkező zsidókeresztyén és az antik-római vagy görög háttérrel rendelkező pogánykeresztyén gyülekezeti tagok számára. Az akkomodációs fogalmazás példáinak tekintem számtalan más között például a Róm 1,1 vagy 6,16

szolga/*dulos*, az 1,4 Isten fiának bizonyult/*horisquentos hyiu theu*, az 1,7 Isten szeretetei/*agapétói theu*, az 1,16-17 üdvösség/*sótéria*, az 1,18 hitetlenség/*asebeia* és igazságtalanság/*adikia* kifejezéseket. Ennek a kommunikációs stratégiának az érdekében jól ismert teológiai fogalmakat (mint például az *apolytrosis*) és személyeket (például Ábrahám) is átértékel és a római keresztyének számára „aktualizál”, sőt felhasználja még a misztériumvallások retorikai kelléktárát is (tartalmi átvétel nélkül).

4. Véleményem szerint a teológiatörténetben a Római levél vezérmotívumaként számon tartott „hit általi megigazulás” elsősorban nem teológiai tétel (*fides quae creditur*) Pál számára, hanem a közösség tagjainak egymás elfogadásából fakadó és azt „kötelezővé tévő” felismerés (tehát a *fides qua creditur* koherens része). A római közösségben nem tekinthető senki hit által megigazultnak, vagyis Krisztus által Isten előtt méltatlan volta ellenére is felvállalt embenek, aki nem vállalja fel saját felebarátját, annak – a maga szempontjából nézve – méltatlan volta ellenére. Ez a teológiai megfontolás rejlik például Pál erősekre és gyengékre illetve a római gyülekezetek egységére vonatkozó tanácsai mögött (vö. 4.1.2.) Ugyancsak a hit általi megigazulás ilyen közösségi vetületei teszik érthetővé Pál megfogalmazását a cselekedetek alapján történő ítéletről (ti. hogy Isten a felebaráttal szembeni tettek alapján ítéli meg az embert). A két állítás (hit általi megigazulás – cselekedet alapján történő ítélet) tehát ezen a síkon egymással nem szembeállítható, inkább egymást értelmezik.
5. Pál apostolnak a jeruzsálemi gyülekezet számára szervezett gyűjtéssel kapcsolatos megjegyzései mögött az a felismerés áll, hogy a gyűjtés (amely mögött felismerhetjük a zsidóság és a népek egységének eszkhatológiai vízióját) sikeres elfogadtatása a jeruzsálemi gyülekezet vezetőivel előmozdíthatná a római keresztyének egységének folyamatát is. Ezért kérte közvetlenül is a rómaiak imádságát a gyűjtés sikeréért (vö. 4.1.3.2. és 4.1.3.3.). Ez a tézis értelemszerűen kapcsolódik az elsőtől, annak mintegy a kiegészítése.

Összefoglalás

Dolgozatunkat, amelyben kísérletet teszünk a Római levél kortörténeti olvasatára, természetesen a kutatástörténet áttekintésével kezdjük. Vizsgálatunk rávilágított a levéllel kapcsolatos exegetikai irodalom alapvető nagy dilemmájára: hogyan kell a Római levelet olvasnunk? Úgy, ahogyan arról gyakorlatilag kétezer év teológiai irodalma tanúskodik, a keresztyén hit első és meghaladhatatlan összefoglalásaként, Melanchthon szavaival *compendium Christianae religionis*-ként, természetesen individualista szemlélettel, nem is várva tőle semmilyen kortörténetileg releváns információt? Vagy úgy, ahogyan Pál más leveleit is, komolyan véve, hogy egy valós történeti szituációban, egy valódi szerző, egy létező közösségnek akar elmondani valami valóban fontos információt. Mi ez utóbbi utat követtük, tehát arra kérdeztünk rá, mi indította Pált arra, hogy éppen akkor, éppen ennek a keresztyén közösségnek, éppen ezt a levelet írja meg, s ezzel kétségkívül a kutatók – az utóbbi években egyre növekvő számú – kisebbségéhez csatlakoztunk.

A levél helyes exegetikai megközelítését akkor remélhetjük, ha sem a külső kortörténeti információkat, sem a levél belső tanúságtételét nem hagyjuk figyelmen kívül, s a két információs bázist nem is próbáljuk kijátszani egymás ellen. Ezért először a levél címzettjeivel, majd a levél küldőjével kapcsolatos „külső” információkat vizsgáltuk meg, s csak azután fogtunk hozzá a levél részletes elemzéséhez. A külső információk között először a tágabb kortörténeti háttérrel vázoltuk fel, benne a korai császárság történetét Neróig. A korszak vitán felül meghatározó alakja Augustus volt, akinek politikai és kultuszi-kulturális reformjai kialakították azokat a birodalmi kereteket, amelyekben a diaszpóra zsidóság elfoglalhatta sajátos helyét, s megjelenhetett a keresztyénség is, amely a külső megfigyelő számára először egyszerre tűnhetett egynek a zsidóság sajátos irányzatai közül és egynek a Rómába feltartóztathatatlanul áramló keleti kultuszok közül. A fiatal keresztyénség eme ambivalens megítélését már Augustus politikája kódolta akkor, amikor kitüntető toleranciával, sőt jóindulattal fordult a zsidóság és ellenséges türelmetlenséggel a keleti kultuszok felé. Kultuszi reformjának vagy jobban mondva restaurációjának következményeként a Birodalom valamennyi lakója feltétlen lojalitással tartozott az ősi római vallás iránt, anélkül, hogy ez a külső lojalitás szükségképpen hatással lett volna az alattvalók belső vallásos életére. Tiberius, aki ugyan fő feladatának érezte az augustusi örökség megőrzését, a

zsidósággal szemben már kritikusabb volt, de az igazi konfliktus Gaius uralkodása alatt éleződött ki, aki nem mutatkozott hajlandónak a zsidóság kivételes, türelmetlen és elzárkózó monoteizmusának elfogadására. Az állam és a zsidóság közötti konfliktus tehát – amely nem csak a zsidóság 1. századi történelmét határozta meg, de a fiatal keresztyénség sorsát és benne a Római levélét is –, már Gaius idején készen állt, de felszínre törése a birodalmi politika változékonysága és a római princepsok gyors váltakozása miatt még évtizedekig (Kr. u. 68-70-ig) késett. Claudius uralkodása a Római levél kortörténeti olvasata szempontjából döntő fontosságú, mert a források konszenzusosnak tűnő értékelése szerint 49-es ediktumával ő száműzte Rómából jelentős számban a zsidóságot és teljes számban zsidókeresztyéneket. Ez az esemény döntő hatással volt a római keresztyénség fejlődésére, s így közvetett módon egyik motívuma lett a Római levél megírásának. Nero uralkodása idején a zsidóság ismét bizonyos előjogokat élvezett, s a folyamatosan kiszélesedő konfliktus ezért transzponálódhatott a római keresztyének irányába, akik bár még egyes csoportjaikban mindig kötődtek a zsidósághoz, mint vallási közösség már világosan megkülönböztethetők voltak tőlük. A 64-es Nero-féle pogrommal az a konfliktus, amelyet a zsidóság egyszerre és kataklizmaszerűen élt át a zsidó háborúban, átszivárgott a keresztyének államhoz fűződő kapcsolatába is, és egészen a 4. századig jelen maradt abban.

A Római levél címzettjeinek vallási háttéréhez hozzátartozik a korai principátus vallási képe is. Ezt alapvetően formálta Augustus vallásreformja, amely egyfajta konzervatív restaurációs kísérlet volt, hogy a köztársaság válságos éveiben szétesett vallást és erkölcsöket egyszerre alakítsa vissza az ideálisnak tartott kezdetekhez. Ekkor a műveltebb körökben már visszafordíthatatlanul éreztették hatásukat azok a filozófiai irányzatok is, amelyek eltérő módon és mértékben ugyan, de szkeptikusan viszonyultak a mindennapi vallásossághoz. Ezt a római vallásosságot nem csupán Augustus restaurált kultuszai formálták, hanem a keletről beáramló vallási mozgalmak is, amelyek közé tartozott a zsidóság és az abban megjelenő, azzal együtt terjedő keresztyénség is. A vallási túlkínálat és a befolyásos körökből kiszűrődő szkeptikus hangok egyértelműen felelőssé tehetőek a népies vallásosság és a mágia továbbéléséért. A keresztyén evangélium sikeres terjedésének egyik szociális összetevője talán éppen a túlkínálattal együtt járó tanácstalanság és spirituális bizalomvesztés volt.

A zsidósággal és az első keresztyénekekkel kapcsolatos antik forrásművek vizsgálata szintén nagy haszonnal járt dolgozatunkban, mert

felhívta a figyelmünket arra a kettősségre, amely mind a római, mind a zsidó szerzők műveit jellemzi. A római szerzők többsége arisztokratikus távolságtartással és megvetéssel szemlélte a zsidóságot, s téves információikban gyakran tetten érhető a szándékosság és a rosszhiszeműség. A római literátus rétegek antijudaizmusa, amely az ún. pogány antiszemitizmus írásbeli lecsapódása, feltehetően tükrözi az átlag rómaiak zsidósággal szembeni gúnyos hozzáállását is. Ez a jelenség szintén exegetikai tényezővé emelkedik a Római levél „erősek” és „gyengék” konfliktusáról szóló szakaszaiban. Ugyanakkor a vizsgált írók egy részének a zsidóság önkéntes elszigeteltségével szembeni ellenszenvé és gyanakvása mögött észrevehető a judaizmus kérelhetetlen monoteizmusával szembeni óvatos tisztelet is, hiszen az írók által oly nagyra becsült filozófiai iskolák, főként az epikureizmus és a sztoicizmus is, vagy engedményeket tettek a szellemi monoteizmus felé vagy éppen azt propagálták. A zsidó szerzők művei esetében a kettősség az apologetikus tendenciákban és az antik vallási-filozófiai fogalmak feltétlen átvételében állt. Minden erőfeszítésükkel a judaizmus emancipációját igyekeztek szolgálni, de tudatában voltak annak, hogy ez csak terminológiai és bizonyos mértékű szinkretista engedményekkel lehetséges.

Az antik pogány forrásokból az derül ki még, hogy a keresztyének megítélése – ha lehet – a zsidóságénál is rosszabb volt, hiszen „újdonságuk” és a tény, hogy „alapítójuk”, Jézus Krisztus a hatályos római törvények alapján halálra ítélt köztörvényes bűnöző volt, eleve eldöntötte, hogy milyen besorolásba eshettek római szemmel. A római pogánykeresztyének társadalmi emancipálódása tekintetében ugyan pozitív tény lehetett a hagyományos zsidó stigmák (körülmetélkedés, tisztasági törvények, szombat) elvetése, ugyanakkor sokáig ez sem volt egyértelmű a zsidókeresztyének jelenléte miatt. A pogánykeresztyének társadalmi felemelkedését nagyban gátolhatta a zsidósághoz és a zsidókeresztyénekhez fűződő bizonytalan kapcsolat. Ez a tényező különösen értékes forrássá avatja Pál levelét, amely az első keresztyének Izráellel kapcsolatos identitásának kifermálásában alapdokumentum. A vizsgált, 2. századból származó keresztyén források arra is utalnak, hogy a római keresztyének a kezdetektől fogva erősen megosztottak voltak, s ezeket a csoportokat, értékrendjüket, teológiai irányultságukat elsősorban a Palesztinából érkező jövevények (mint például Justinus) formálták.

A római zsidóság helyzetét vizsgálva megállapíthattuk, hogy többségük hadi rabszolgaként került a városba a Kr.e. 1. század második

felétől. Nagy számban szabadították fel őket gazdáik, s ezután néhány jól meghatározható területen telepedtek le. Bizonyos mértékű önkormányzatiságot élveztek, ennek központi intézménye volt a vallási, jogi és gazdasági szerepet egyaránt betöltő zsinagóga. Alexandriai társaiktól eltérően azonban a római zsidóság nem rendelkezett egységes kormányzással, az egyes zsinagógák közvetlenül álltak kapcsolatban az államhatalommal. Ez a megosztottság a zsinagógák környezetéből kiindulva terjedő keresztyén csoportok megosztottságát is előre vetítette. Az őskeresztyének Rómában két nagy csoportot, a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének csoportját alkották. E két csoport egymáshoz való viszonyát elsősorban a 49-es claudiusi ediktum és a Pál apostol nevével fémjelzett keleti pogánymisszió helyzete, elfogadottság illetve konfliktusai formálták. Ebben a folyamatban ismét csak döntő jelenségű forrásunk Pál római keresztyénekhez írott levele.

A levéllel kapcsolatos külső bizonyítékok másik nagy csoportja Pál apostol személyével kapcsolatos. Áttekintettük, milyen tényezők avatták Pált a pogányok felé forduló első keresztyén misszió vezetőjévé, és milyen okok játszottak szerepet abban, hogy kapcsolata oly feszültté vált a jeruzsálemi ösgyülekezettel, hogy gyakorlatilag folyamatosan harcot kelljen vívnia a pogánymisszió eredményeinek elfogadtatásáért azokkal, akik elvi szinten ugyanúgy gondolkodtak a pogányok Krisztushoz tartozásáról, mint ő maga. Feltártuk azt a kortörténeti szituációt, amelyben Pál a Római levelet megírta. Megfigyelhettük, hogy Pál keleti missziói helyzete a levél megírásának idején döbbenetes párhuzamokat mutatott a keleti helyzettel, csupán ellenkező előjelekkel. Pál ezt a párhuzamot és keleti tapasztalatait használta fel arra, hogy a rómaiak helyzetére, konfliktusaira és a lehetséges megoldásra reflektáljon. Ennek részletei a levél részletes exegézise során válnak világossá az olvasó számára.

Kortörténeti exegézisünkben először a tematikailag egybefüggő levélkeretet (Róm 1,1-17; 15,14-33; 16,1-27) vizsgáltuk meg. A levélkeret világosan árulkodik arról, hogy Pál tudatában volt a levél megírásakor, hogy egy etnikailag megosztott gyülekezetet szólít meg, ügyelt a megfogalmazásra, s olyan fogalmak használatára törekedett, amely mindkét típusú hallgatóság számára közel állt és érthető volt. Ezt a fogalmazási módot „akkomodációs fogalmazásnak” neveztük. Pál világossá tette, hogy küszöbön álló látogatásától azt reméli, a gyülekezettel egymást támogathatják, mivel hasonló helyzetben vannak: az apostol is és a gyülekezet is egy szakítás fenyegető rémével küzd (Pál a jeruzsálemi

közösséggel való szakítástól tart, míg a rómaiakat egy belső szakítás kísérti). A levélkeretben szólal meg az apostol útítervének távlati része, a hispániai misszió terve, amely a jeruzsálemi gyülekezet számára szervezett gyűjtés témájával eszkatológiai jelentőségűvé emelkedett Pál teológiai világméretében. A hit általi megigazulás motívumáról is kiderül ebben a szakaszban, hogy a kortörténeti olvasat szerint elsősorban nem individuális jelentősége van, hanem közösségi. Abban a pillanatban ugyanis, amikor az egyik római keresztyén megtagadta a teljes és feltétel nélküli közösséget a másik keresztyéntől, vélt vagy valós különbségeikre hivatkozva, kigúnyolta az evangéliumot, s mindazt, ami abban benne foglaltatott, Isten igazságát és annak következményét, Krisztus áldozatát. A Krisztussal való közösség és a különböző (zsidó és pogány) származású keresztyének gyülekezeti- és asztalközössége között ontológiai hasonlóság van, ami a „megigazulás” eseményét társadalmi eseménnyé emeli; az nem tekinthető többé a „belső szoba” (Mt 6,6) ügyének. Ugyanehhez a felismeréshez tartozik, hogy a Krisztusban való hit általi megigazulás ellentétével, a „törvény cselekedetei általi” megigazulással Pál fő kifogása az volt, hogy szükségképpen antiszociális viselkedéshez, a felebaráttal szembeni közömbösséghez és ítélkezéshez vezet. Az „igaz” státus elérése ugyanis Isten előtt a törvény minden parancsolatának megtartásával (ami Pál szerint lehetetlen, „Krisztusban” pedig már értelmetlen) olyan küzdelem, amelyben az ember szükségképpen másodlagosnak tekinti a felebaráttal való közösséget. Fébé ajánlásával azt remélte, hogy a gyülekezetek befogadják azt a magas rangú korinthusi gyülekezeti vezetőt, akit Pál a levél megírásában szerepet játszó háttér tisztázásával és a hispániai misszió előkészítésével bízott meg. A többi római keresztyén név szerinti említése olvasatunk alapján azt a célt szolgálta, hogy egyaránt megszólítsa 1. a jelenleg Rómában, korábban a keleti missziói területeken munkálkodó munkatársait (pl. Akvila és Priszka), akik a páli evangélium hiteles képviselői lehettek a gyülekezetekben, valamint 2. azokat a házi gyülekezeteket vezető zsidókeresztyéneket (pl. Andronikosz és Junia), akik nagyon jó kapcsolatokat áptoltak a jeruzsálemi gyülekezettel. Pál azt is remélte, hogy a két nagy csoport képviselői egyformán elfogadják és képviselik majd a levél egységre hívő üzenetét.

A második nagy egységben (Róm 1,18-3,20) azt a hosszú, az egész levélen átívelő érvelést azonosítottuk, amellyel Pálnak kettős célja volt: a) megértetni a római keresztyénekekkel, hogy milyen evangéliumot hirdetett keleten; b) hogyan értették félre azt, s ennek következtében hogyan alakult ki a levél megírása idején fennálló helyzet; valamint c) bebizonyítani, hogy

az evangélium helyes megértése lehetetlenné teszi azokat a közösségen belüli konfliktusokat, amelyekről a római gyülekezetek is szenvedtek. Ehhez először világossá akarja tenni, hogy mind a zsidókeresztyének, mind a pogánykeresztyének azonos alapon állnak Isten előtt, sőt, még korábbra visszamenve, felfedi az emberiség egyetemes jellemvonásait és alapreakcióját az Isten-ember kapcsolatban. Ennek alapján teljesen indokolatlannak tartja a zsidókeresztyén-pogánykeresztyén konfliktus mélyén rejlő zsidó-görög konfliktust is. E konfliktust ugyanis olyan általános emberi jellemvonások („bűnök”) generálják, amelyek az Istennel szembeni önállósodási törekvés gyümölcsei, s amelyekben valamennyi ember, kivétel nélkül osztozik.

A harmadik nagy egységben (Róm 3,21-4,25) olvasatunk szerint Pál a törvény, Isten igazsága és a hit kapcsolatrendszerét járja körül, mivel ezek körül összpontosul mind a rómaiak belső konfliktusa, mind a Pál keleti missziójával kapcsolatos kritika. Amikor azt állítja, hogy Isten igazsága a törvény nélkül is beléphet az emberi világba, olyat állít, amit kevés zsidó kortársa fogadott el, akár Rómában, akár a keleti missziós területeken, legfőképpen pedig Jeruzsálemben. Nem más okból, mint hogy az 1. századi zsidóság számára a törvény Isten igazságának kézzel fogható valósága volt. Pál érvelése azt járja körül, hogy a hit az egyetlen keresztyén „identity marker” (J. D. G. Dunn), s mivel a törvény illetően szerepe megszűnt, a pogánykeresztyének egyenrangúvá váltak a zsidókeresztyénekekkel. Ugyanakkor érzékeli, hogy Rómában a védelemre szoruló keresztyén kisebbség a zsidókeresztyéneké, ezért folyamatosan számukra elfogadható nyelvezetet használ és ragaszkodik ahhoz, hogy a pogánykeresztyének előtt is világossá tegye a zsidóság üdvtörténeti elsőségét: Isten igazságának végső kijelentéséről, Jézus Krisztus eljövételéről a törvény és a próféták tettek tanúságot. A Jézus Krisztusba vetett hit már csak ezért is „természetesebben” következne a zsidókeresztyén, mint a pogánykeresztyén egzisztenciából. Pál nem elveti a törvényt, pusztán a Krisztus-esemény szempontjából nézve anakronisztikusnak tekinti, mint a zsidóság különállóságának és a pogányokkal szembeni megvetésének a jelét. A hit kritériuma alatt egységes keresztyének között a törvény effajta szerepének többé nincs létjogosultsága. Ugyanakkor nem a törvény rovására igyekszik megerősíteni a hit szerepét az Isten-ember kapcsolatban, hanem egyfajta kontinuitást, zökkenőmentes helycserét tulajdonít a két fogalomnak, mintha a hit valójában mindig is a törvény ideális, rejtett célja lett volna (vö. Ábrahám megigazulása).

Úgy találtuk, hogy a negyedik nagy egységben (Róm 5,1-6,23) Pál továbbra is a törvénytől független evangélium kritikusaival vitatkozik. A félreértések tisztázása érdekében három olyan képet alkalmaz (az áldozat/önfeláldozás, a keresztség és a szolgaság), amelyek mindegyike alkalmas arra, hogy kettős kötődésű hallgatóságának mindkét pólusát, ha más-más háttérrel is, de közel hozza a helyesen értett evangéliumhoz: Krisztus áldozatának, a megkeresztelt keresztyének közösségének és az uralomváltás (a bűn hatalmából Isten hatalma alá) üzenetéhez.

Az ötödik egység (Róm 7,1-8,39) ott folytatja, ahol a negyedik abbahagyta, a keresztyén egzisztencia uralomváltásánál. Nézetünk szerint Pál ebben az egységben nem csupán általában az „emberről” és annak egzisztenciális feszültségéről beszél, hanem az „ember” új paradigmájáról, a Krisztusban új életet nyert keresztyén emberről. Ennek az embernek az igazi megnyilvánulási területe a keresztyén közösség, jelen esetben az a közösség, amelyhez a levél elküldött. Ennek megfelelően nem beszélhetünk retrospektív, önéletrajzi jellegű összegzésről (7. rész), még kevésbé antropológiai-filozófiai értekezésről, hanem inkább egy olyan gyülekezet háttérreljáról, amelynek belső konfliktusai ellentmondani látszanak annak a ténynek, hogy megváltott, megigazitott életű emberekről van szó. Pál ugyanakkor tisztában van azzal, hogy a konfliktus mögött meghúzódó eltérő törvényfelfogás, sőt maga a törvény, kiváló alap a bűn számára, hogy megfossza a törvényt abból a szerepből, amelyre eredetileg Isten szánta. A törvény ezáltal a római keresztyének belső feszültségének okozójává, a közösség botránykövévé válik. A szövegegység második felében (8. rész) áttér a megoldásra: A konfliktus mégis feloldható, s ennek oka a római keresztyénekben lakó Szentlélek.

Olvasatunk szerint arra a kérdésre, hogyan oldhatják fel a római keresztyének azt a közösségi meghasonlást, amelynek okozója a bűn által megrontott törvény és a Lélek vezetése alatt álló közösségi lét ellentmondása, Pál a Róm 9-11-ben azt a választ adja, hogy Isten hűségének illetve szavahihetőségének elfogadásával. Felismeri, hogy a zsidóság ellenállása Krisztus evangéliumával szemben, a zsidókeresztyének ebből fakadó kétségbeesett bizonytalansága, és a pogánykeresztyének túlzott magabiztossága megalapozta a keleten végzett misszió konfliktusait, s pontosan ugyanez húzódik meg a római vegyes összetételű gyülekezetek problémái mögött is. A kiválasztottságról és elvettetésről szóló szentírási szövegek mérlegelésében eljut odáig, hogy kimondja: A kiválasztott edények egybetartoznak, de Isten kegyelme folytán egzisztenciális

közösségben maradnak az „elvetettekkel” is. Az etnikailag vegyes római keresztyén közösségeket éppen az Izráel jövőjével kapcsolatos remény és szolidaritás kell hogy összetartsa és megerősítse. Pál igyekezett ezt a szolidaritást és egységet kifejezésre juttatni keleti missziójában, különösképpen is a Jeruzsálembé szánt pogánykeresztyén felajánlásokkal. Azt remélte, hogy Izráel és a számára adott ígéretek Rómában is inkább összetartó mintsem szétszakító erőként működnek majd. Pál számára az egyház nem egyszerűen „felváltotta” Izráelt. Izráel ugyanis nem semmisült meg, nem szublimálódott, nem lényegült át egy „lelki közösséggé”. A Róm 9-11 bibliai idézetei Pál olvasatában egy féltékennyé tett, félreállított, hitetlen, de egyszer és mindenkorra kiválasztott és ezért Isten által folyamatosan kegyelemből megújított Izráelről szólnak. Az egyház része, – ha úgy tetszik szent magja – a megújított Izráelnek. Az apostol érvelésében Izráel és a pogány népek sorsa mindig ugyanannak a gondolatnak a két vetülete, s ez nem csak az univerzális viszonylatokban igaz, hanem lokálisan, a római közösségekre vetítve is. A gyülekezetek két komponensének (zsidó- és pogánykeresztyén), illetve a harmadik, „kivülálló” komponensnek (Izráel) a sorsa szorosan összekapcsolódik, és egyik sem érvényesülhet teljesen a másik rovására.

Megítélésünk szerint a levél hetedik nagy egységében (Róm 12) Pál a római keresztyén közösség szükséges „újradefiniálását” végzi el. Ennek során rámutat azokra az ismertetőjegyekre, amelyek megkülönböztetik a közösséget mind a zsinagógái, mind az antik pogány *collegia* közösségtől. Sajátos Római levél olvasatunk szempontjából különösen fontos megfigyelés, hogy az itt alkalmazott „Krisztus teste” hasonlattal Pál nem csak a tagok egységéről beszél, hanem ismételten arra figyelmeztet, hogy mindazt, amit korábban a Jézus Krisztusban való hitről, a hit általi megigazulásról és a törvény iránti engedelmességről illetve törvénytől való szabadságról mondott, lehetetlen csak individualista módon érteni: mindezeknek a végső és igazi megvalósulása egyedül az adott keresztyén közösség keretei között lehetséges. Emellett meglehetősen sötét képet fest a római keresztyének társadalmi lehetőségeiről és mozgásteréről. Miközben az apostol a római keresztyéneket a környezetükkel való békés egymás mellett élésre bátorítja, tisztában van annak korlátaival, az alapvetően ellenséges jogi környezettel és közhangulattal. Hangsúlyozza, hogy ennek a szilárd „béketeremtő” éthosznak a megvalósításához nagyon stabil belső szolidaritásra van szükség a keresztyén gyülekezetek között.

Ez a gondolat a nyolcadik nagy egységben (Róm 13)

szükségszerűen vezet el az államhatalommal való viszony kérdéséhez és annak is a legjellemzőbb területéhez, az adófizetéshez. Pál intéseiből nyilvánvalóan látszik, hogy egy olyan hatalmi struktúrával szemben, amely még legjózanabb és kiszámíthatóbb időszakában is a határozott és kíméletlen módon számolt le minden olyan jelenséggel (bizonytalan eredetű szekták és vallási- vagy szakmai egyletek), amely a pozícióit veszélyeztethette, de amely az 50-es évek közepén még római köztársaságkori mércével mérve is elképesztően korrupt állapotban volt, nem lehetett más esélye a fennmaradásra a zsidóság kereteiből éppen csak kiszakadóban lévő apró keresztyén közösségeknek, mint a teljes és feltétlen engedelmesség és a „láthatatlanság”. Mielőtt az apostol rátérne az „erősek” (a „gyengék” iránti tolerancia) és a „gyengék” (ne ítéljék meg azokat, akik nem az ő mércéjük szerint élnek meg a Krisztussal való egységet) intésére, igyekszik 1. megteremteni azt a hátteret, amely elé állítva konfliktusait a római „erősek” és „gyengék” átértékelhetik és 2. felmutatni azt a kontrasztot, amelyet a keresztyén életvitel és az „erősek” által idealizált és vonzónak tartott „hatalmi” szféra valóságtól elrugaszkodott életvitele között feszült.

A Római levél különböző részeiben korábban is áttételesen érzékelhető történeti szituáció az utolsó, kilencedik egységben (Róm 14,1-15,13), immár a maga teljességében és közvetlenségében jelenik meg. Világosan kirajzolódik az a két nagy csoport Rómában, amelyek ugyan etnikailag nem voltak teljesen homogének (az „erősek” közé tartozhattak a Pálhoz hasonlóan törvénytől független zsidókeresztyének, s a „gyengék” csoportjában is sejthetünk olyan prozelitákat, akik a törvény rituális követelményeit római aszketikus gyakorlattal párosították), de amelyeknek konfliktusa valójában Pál keleti missziójának az eredménye. A keletitől eltérő erőviszonyok oka a római zsidóság és keresztyénség sajátos történetében keresendő. A levél megírása idején Pál tudta, milyen nagy szüksége van a pogánykeresztyén gyülekezetek képviselőjeként a jeruzsálemi „erősek” (a „szentek”) támogatására. Felismerte, hogy a római helyzet mintegy a keleti missziós szituáció inverze, ezért remélte, hogy ha a római helyzetre pozitív hatást tud gyakorolni a levelével, akkor talán – ismervé Róma és Jeruzsálem intenzív kapcsolatait – a jeruzsálemi látogatása is könnyebb lesz. Miközben a római „erősek” egyikeként azonosítja magát, az erőtlenség gyengeségeinek elhordozására biztat, áttételesen ezzel is megértést és elfogadást kérve keleti pogánymissziójának „gyümölcsei”, a Jeruzsálemből nézve „gyengék” számára.

Summary

Our dissertation, being an attempt to a historical reading of the Apostle Paul's Epistle to the Romans, most naturally begins with a review of the history of research. In that we have come to find a basic underlying dilemma of the relevant exegetical literature: what is the best way of reading Romans? Is it the traditional way of reading attested by two thousand years of theological literature, understanding Romans as the first and unsurpassable summary of Christian faith, as a *compendium Christianae religionis* (Melanchthon)? This reading is by nature individualistic and blind to any relevant historical information. Or is it better to follow the way we usually read Paul's other epistles, taking seriously the fact that in a given historical situation, a real author communicates an important message to a real, existing community? We have decided to go along this latter way, thus posing the question: what influenced Paul in writing this particular Epistle to this particular community, at this particular moment in time. By doing this, we have evidently joined a small – but in recent years, growing – minority of scholars.

We can hope for a right exegetical approach only if we take seriously not just the external historical pieces of information, but also the internal testimony of the Epistle and we do not play these two information sources against each other. For this reason, to begin with, we have looked at the external pieces of information connected to the background, the addressees and the sender of the Epistle and then we moved on to a detailed exegesis. Among the external pieces of information first the larger historical background was surveyed including the brief history of the early Empire until Nero's reign. By far the most influential personality of this time span was Augustus, whose political and cultural-religious reforms paved the way for the Diaspora Judaism to settle, along with Christianity, which – by the outsiders – most probably was perceived as one of the other peculiar fractions of Judaism and also as one of the numerous Eastern cults streaming into Rome. This ambiguous judgment of Christianity was foreshadowed by the policy of Augustus, when he turned to Judaism with surprising tolerance and even support while showing hostility and intolerance towards the Eastern cults. As a result of his religious reform or restoration, every subject was to show unconditional loyalty to the ancient Roman religion, but at the same time, this loyalty was not necessarily

affecting the subjects inner religious lives and emotions. Tiberius was busy with preserving the heritage of Augustus and critical towards the Jews. However, the real conflict came with the rule of Gaius. He simply refused to tolerate the peculiarity of exclusivist Jewish monotheism. The conflict between the state and Judaism – that defined the first Century history of Judaism including that of the Epistle to the Romans – was thus fully developed by the time of Gaius, but it was delayed to break out for some decades (until A.D. 68-70) due to the changes of imperial policy and the emperors. The period of Claudius is vital for the study of the Epistle to the Romans. According to the consensual evaluation of our different sources, he expelled a great number of Jews and practically every Jewish Christians from Rome by issuing the edict of 49. The edict and its impacts have changed the course of developing Roman Christianity and also lead – in a way – to the writing of the Epistle to the Romans. Under Nero the Jews started to enjoy some privileges once again. The underlying and also expanding social conflict was thus transposed to the Roman Christians, a group still attached to Roman Judaism at some points but also showing signs of a separate and unique identity as a religious community. In the Neronian pogrom of the year 64 the conflict broke out locally and stayed encoded into the relationship of the state and Christianity for the next four Centuries. In the case of Judaism, however, the same conflict broke out in a more intensive way and on a larger scale in the Jewish war.

The religious background of the addressees of the Epistle to the Romans was also part of a larger background: the religious life of the early Principate. The religious reform of Augustus, the main phenomenon of the era was a kind of attempt for a conservative restoration, aiming to go back to the ideal beginnings of Roman religion and morals. By this time, in the educated circles of Rome, several philosophical schools became popular. These schools in one way or another were all too skeptical about everyday religion, which seemed to be rather primitive. Of course, the reforms of Augustus were only one aspect of Roman religiosity. The cults from the East, among them Judaism and Christianity, also spread with unprecedented speed and efficiency in the lower layers of Roman society. The excess supply of religions and the skeptical voices of the philosophically educated together resulted in the success of popular religion and sorcery. Probably two of the reasons why Christianity and the Gospel could spread so quickly in Roman society were existential helplessness due to religious abundance and spiritual disillusionment.

Our research in Latin and Greek literary sources connected to Judaism and the first Christians, was also of great use. It called our attention to the ambiguity or dualism so characteristic of the reports of Roman and Jewish authors. Most of the Roman literati despised Judaism and even some of the most reliable historians gave even falsified data on Judaism purposefully and maliciously. This Anti-Judaism of the Roman literati, so often referred to as pagan Anti-Semitism, is most probably an accurate reflection of the general sentiment of the Roman population concerning the Jewry of the city. This fact also becomes an exegetical factor in the passages of the Epistle where Paul deals with the conflict of the “strong” and the “weak”. However, behind the suspicion of the sources, it is also possible to detect certain cautious respect regarding the determined monotheism of Judaism, partly because the celebrated philosophical schools of the literati either tolerated (Epicureism) or even propagated (Stoicism) intellectual monotheism. In the case of Jewish authors, dualism is reflected in the apologetic tendencies and the unconditional acceptance of Graeco-Roman religious and philosophical terminology. These authors wished to serve the emancipation of Judaism, even though they were aware of the extent of syncretistic concessions involved. According to Roman sources, the public opinion about the Christians was even more negative. The “newness” of Christianity and the fact that its founder had died as a result of a death sentence within the Roman legal system, determined the Roman classification of Christianity. From the point of view of the Roman Gentile Christians, the rejection of the Jewish “identity markers” such as circumcision, purity laws or Sabbath, might have promised the chance of social emancipation. On the other side, the presence of the Jewish Christians and the uncertain ties between the two ethnic groups hindered the social elevation of the Gentile Christians. This situation makes the testimony of the Epistle to the Romans – a genuine document of the forming Christian identity in relation to Israel – even more precious for historical investigation. The second Century sources we have looked at in the dissertation show that Roman Christianity was ethnically divided from the beginning and their division was mainly shaped by visitors from Palestine.

We have learnt that most of the Roman Jews had come to Rome as military slaves since the second half of the first Century B. C. After having been freed by their masters, they settled down in some specific quarters (e.g. Transtiberim and Subura). They enjoyed a certain degree of self governance, the synagogues being their central religious, legal and economic

institutional entities. In contrary to their fellow countryman living in the Alexandrian Diaspora, the Roman Jews did not have one unified governance: the different synagogues were independent in dealing directly with the State on behalf of their members. The separateness of the different synagogue communities was an important factor in the development of Roman Christianity as well as in the coming into existence of the separate Christian communities. The two main groups of Roman Christianity were the Jewish and the Gentile Christians. The relationship of these groups was shaped by the aftermath of the Claudian edict of 49 and by the situation, acceptance and conflicts of the Pauline mission on the East. Again, in these circumstances we find Paul's Epistle to the Romans an information source of the first rank.

The other main bulk of information is connected to the person of the Apostle Paul. We have looked for what made Paul the leading figure of the Gentile mission, what factors poisoned his relations with the first Christian congregation at Jerusalem to the extent that he had to fight for the rights of the Gentile mission over against the other apostles who basically had the same understanding on what belonging to Christ had involved. We have investigated the historical situation in which Paul wrote Romans. We have come to the conclusion that his missionary situation in the East had shown amazing parallels with the Roman situation, only inversely. Paul had used these parallels and his previous experiences on the East to reflect on the Roman situation, on the conflicts and their solution. A detailed exegesis of the Epistle was to shed light on this way of Paul's reflection.

First, we examined the thematically coherent epistolary frame (Rm 1:1-17, 15:14-33, 16:1-27). It showed that Paul had been aware of the fact that his addressees had formed an ethnically mixed community. That is why he had been so careful in his phrasing and had tried to use concepts understandable for both types of audiences ("accommodating language"). In these chapters he makes it clear what he expects from his impending visit: he and the Roman congregations need each other for mutual support and encouragement. Both are in a similar situation, on the brink of a threatening breakup (Paul was threatened by a breakup with the Jerusalem community while the Romans were threatened by an internal split). The epistolary frame is the place where the Apostle alludes to the wider perspective of his missionary plan: the journey to Spain. This journey, along with the purpose of the collection for the poor in Jerusalem was of eschatological nature and

thus definitive in Paul's world view. We also learn through the historical reading of these passages that the motif of justification by faith is meaningful first of all in relation to the community and not the individual: when a Roman Christian refuses complete and unconditional fellowship with another Christian, either because of real or fictional differences, he or she scorns the gospel of Christ and everything involved in it, God's justice and its consequence, Christ's sacrifice. There is an ontological similarity between the fellowship or *communion* with Christ and the table fellowship and church community of the ethnically different (Gentiles and Jews) Christians, which makes the concept of "justification" a social event as well: it cannot remain the matter of the "inner room" (Matthew 6:6) any more. On the other hand, it is also true that the opposite concept of the justification by faith in Christ, the so called justification by "the works of the law" is unacceptable for Paul precisely because it inevitably leads to unconcern for the neighbor, passing of judgment on others, in one word, to antisocial behavior. In order to be able to reach righteousness by keeping the law (which, according to Paul, is impossible and unnecessary "in Christ"), one must enter such an existentially fierce fight that any fellowship with others becomes completely irrelevant. By recommending Phoebe, Paul hoped that the Roman communities will accept her as a high rank church leader from Corinth. He intended her to act as the spokeswoman to the Epistle who can clarify the background of the writing of the Epistle and prepare the way for his Spanish mission. The reason why Paul mentioned so many Roman Christians by name in chapter 16 was to emphasize the presence of 1. his former missionary co-workers from the East (e.g. Priscilla and Aquila), probably ambassadors of the Pauline gospel in Rome and 2. the leading figures (like Andronicus and Junia) in the Jewish Christian house churches, who must have cherished excellent connections with the Jerusalem church. Paul also hoped that the representatives of both groups understand and accept the message of the Epistle calling for unity.

In the second great unit of the Epistle (Rm 1:18-3:20) we identified a long argument that overarches the whole Epistle with three purposes: to inform the Roman Christians a) about the type of gospel Paul was preaching in the East; b) how it was misunderstood and thus how it became a source of conflict and c) about the fact that a correct understanding of the gospel would make the inter-community conflicts like those of the Romans, impossible. First, Paul wants to clarify that both Jewish and Gentile Christians have an equal standing before God, and going even farther back

in the argument, depicts the basic characteristics and fundamental relation of humanity towards God. On the basis of this, he regards the Jewish versus Greek conflict that underlies the Jewish Christian versus Gentile Christian conflict unexplainable. He is convinced that the conflict is generated by such overall human characteristics (“vices”) that are only fruits or consequences of the similarly general human tendency to liberate from God.

According to our view, in the third great unit (Rm 3:21-4:25) Paul comments on the relations of the law, God’s righteousness and faith, because he thinks that these three are in the centre of both the Roman conflict and the criticism towards his mission in the East. When he declares that God’s justice can enter the world independently of the law, most of his Jewish contemporaries would have disagreed with him, either in Rome, or in the Eastern Diaspora, or even more so in Jerusalem, mainly because the law was the manifestation of God’s righteousness for first Century Jewry. Paul’s discourse reveals that faith can be the sole real “identity marker” for Christians. Since law has lost this role, Gentile Christians are completely equal to Jewish Christians. Nevertheless, Paul notices that Jewish Christians are in minority position in Rome and they are to be protected. That is why he formulates his arguments about the primacy of Jews in salvation history, in a way more acceptable for them. Paul says that both the law and the prophets testified about the coming of Jesus Christ, God’s ultimate self-revelation. Consequently, Christian faith should come more naturally from the Jewish than from the Gentile Christian existence. Paul is not rejecting the law, instead, he sees it an inadequate sign of Jewish identity and contempt for Gentiles. There is no such place for the law among Christians united under the criteria of faith. However, Paul is not about to strengthen the role of faith at the expense of the law, he rather sees a continuity or smooth transition between the two, as if faith was always the ideal but hidden aim of the law (cf. the justification of Abraham).

We have found Paul continuing to fight with the critics of his law-free gospel also in the fourth great unit (Rm 5:1-6:23). He employs three images (self-sacrifice, baptism and slavery) to refute criticism and misunderstanding and to bring both poles of his mixed audience closer to the rightly understood gospel, the message of Christ’s sacrifice, the community of the baptized and the changing of ownership (from under the rule of sin into sovereignty of God).

The fifth unit (Rm 7:1-8:39) starts where the fourth stopped, at the changing of ownership over the Christian existence. We think that Paul is not simply

talking about the “human being” in general, but more specifically about the new paradigm of “humanity”, the human being born anew in Christ. The real area of this new humanity is the Christian community, in this case the particular community to which the Epistle is addressed. That is why we think that chapter 7 is not a biographical narrative of retrospective nature, neither an anthropological or philosophical treatise, but rather a background sketch of a community with conflicts that contradict the fact that the community consists of saved and justified people. Paul is very much aware of the fact that behind the conflict there are two different notions of law. As a result, law itself becomes an excellent excuse for sin to deprive it from the role God had designed it to play. Law thus becomes the primary cause of the tensions within the Roman Christian community. In the second part of the unit (chapter 8) Paul switches from conflict to solution: God’s Spirit living in the Roman Christians will eventually solve the problems.

According to our reading, to the question of how can Roman Christians solve the internal dilemma caused by the breach between law corrupted by sin and the community life lead by the Spirit, Paul gives an answer in Rm 9-11. The answer is that they can solve it by accepting the faithfulness and trustworthiness of God. He realizes that the conflicts in the East were built upon the rejection of Christ’s gospel by the Jews, consequently upon the existential uncertainty of the Jewish Christians and the unacceptable self assurance of the Gentile Christians. He also realizes that the conflict of the ethnically mixed Roman communities is built upon the very same basis. Pondering the biblical passages about election and rejection he comes to the point where he has to say: the despised or rejected vessels belong to the dignified or elected vessels in a mysterious way and as a result of God’s mercy. The ethnically mixed Roman congregations have to stay together and get strengthened by the hope for Israel’s future and the solidarity for each other. Paul also lived out this solidarity and unity in his Eastern mission when he was keen on getting the Gentile Christian collection to Jerusalem. He hoped that the promises given to Israel will serve the unity rather than the disunity. For Paul, the church did not simply overtake Israel. For Paul, Israel did not disappear from the scene, it has not been changed into a “spiritual community”. As Paul quotes them, the passages of Rm 9-11 describe a jealous, marginalized, unbelieving but once and for all elected people, renewed over and over again by God’s mercy. The church is a part, or – if you wish – a holy kernel of the renewed Israel. In Paul’s argumentation, the fate of Israel and the Gentiles are always two

aspects of the same idea, and this is true not only universally but also locally. The fates of these three components (unbelieving Jews, Jewish and Gentile Christians) of the church will always mysteriously intertwine and none of them can succeed at the expense of the other two.

According to our reading, Paul is “redefining” the Roman Christian community in the seventh great unit (Rm 12). While doing it, he points out the characteristics that differentiate the community from both the synagogue community and the antique pagan *collegia*. As far as our special reading of the Epistle is concerned, it is very important to note that Paul, with the metaphor of “the body of Christ” is not only talking about the unity of the members of the church but also refers to what he had previously said about the faith in Jesus Christ, the justification by faith, the obedience to as well as the freedom from the law: all these cannot be understood in a narrowly individualistic way. The final and true meaning of these concepts can be only perceived in the framework in a given Christian community. Besides, Paul draws a very gloomy picture of the social opportunities and possibilities of the Roman Christian communities. While the Apostle Paul is encouraging the Roman Christians to live peacefully within their environment, he is fully aware of their outer limits and inner capacities, of the unfriendly nature of the environment and the hostile atmosphere. He is stressing that the Christian congregations need a stabile inner solidarity in order to be able to foster a stabile peacemaking Ethos.

The previous thoughts naturally lead us to the eighth unit (Rm 13) of the Epistle and the great question of the relationship with the authorities and more specifically to the paying of taxes. It is rather evident from what Paul says here that in front of a power structure, which even in its more sober and reasonable periods has cruelly done away with every suspicious and possible dangerous social phenomenon (sects, religious or civil *collegia*), and which was at its lowest (even according to Roman standards) in the fifties, for their survival, there was no other chance for the tiny Christian communities recently emerging from Judaism, than the total and unconditional obedience and “invisibility”. Before Paul turns to the problem of the weak (“do not judge those who live out the unity with Christ in a different way”) and the strong (“tolerance towards the weak”), he 1. composes a background for the reevaluation of the problem between the two groups and 2. shows the contrast between the Christian Ethos and the readiness of the Roman strong to join the unrealistic lifestyle of the powerful elite of the Roman “powerful”.

The historical situation that we have perceived only indirectly in other chapters of the Epistle, can be seen in its entirety in the last, ninth unit (Rm 14:1-15:13). We can distinguish clearly the two larger groups in first Century Rome. Probably none of them was ethnically homogeneous (there might have been law-free Jewish Christians among the strong as well as certain proselytes within the so called weak, who combined their ritual Torah observance with certain Roman ascetic practice). The conflict between the two groups was genuinely a result of the conflicts of Paul’s mission in the East. The differences between the power proportions of the two adversaries were due to the peculiar history the Jews and Christians of Rome. When writing the Epistle, Paul, the representative of the Gentile Christian congregation knew that he needed the support of the “saints” (the “strong”) in Jerusalem. He also realized that the situation in Rome is the “inverse” of the situation of the mission in the East, and hoped that by influencing the former with his Epistle (due to the intensive relations between Rome and Jerusalem), he can also amend the latter and thus facilitate his own journey up to Jerusalem. He identified himself with the Roman “strong”, but at the same time he encouraged them to bear the weaknesses of the weak and thus asking for understanding and acceptance for the fruits of his Gentile mission, the “weak” from a Jerusalem perspective.

Pecsuk Ottó

Pál és a rómaiak

A Római levél kortörténeti olvasata

doktori disszertáció

Tézisfüzet

2007

