

Pál és a rómaiak

Pecsuk Ottó

Pál és a rómaiak

A Római levél kortörténeti olvasata

Doktori disszertáció

Témavezető: Dr. habil. Balla Péter
Károli Gáspár Református Egyetem
Hittudományi Kar

Budapest
2006

Parentibus patribusque defunctis

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék	4
1. Előszó és bevezetés	6
2. Kutatástörténet	9
3. „Külső” információk: Történelem és irodalom	15
3.1. Róma történelme a korai császárkor idején	15
3.1.1. Augustus, Kr.e 31 – Kr.u. 14	15
3.1.2. Tiberius, Kr.u. 14-37	17
3.1.3. Gaius, Kr.u. 37 – 41	19
3.1.4. Claudius, Kr.u. 41-54	20
3.1.5. Nero, Kr.u. 54-68	23
3.2. Róma vallási élete Augustustól Neróig	27
3.2.1. A késő köztársaság vallási élete	27
3.2.2. Augustus reformja	29
3.2.3. Az uralkodó-kultusz	31
3.2.4. Keleti kultuszok	33
3.2.5. <i>Superstitio</i> vagy <i>religio</i>	34
3.2.6. A népies vallásosság és a mágia	35
3.2.7. Ünnepek a korai császárkorban	37
3.3. Jellemző antik irodalmi források	40
3.3.1. Zsidóság	40
3.3.1.1. Tacitus, <i>Historiae</i> 5.4-5	40
3.3.1.2. Juvenalis, <i>Satirae</i> 14.96-106	41
3.3.1.3. Varro	42
3.3.1.4. Galenus, <i>De usu partium corporis</i> 11.14	42
3.3.1.5. Josephus Flavius, <i>Antiquitates</i> 14.213-216	43
3.3.1.6. Philón, <i>Legatio ad Gaium</i> 155-158	43
3.3.2. Keresztyének	45
3.3.2.1. Suetonius, <i>Claudius</i> 25.4	45
3.3.2.2. Tacitus, <i>Annales</i> 15.44	46
3.3.2.3. Justinos Martyr, <i>Apologia</i> 1.24-26,66	50
3.3.2.4. Justinos Martyr, <i>Apologia</i> 1.67	52
3.4. Közvetlen kortörténeti háttér: Kr. u. 1. század	54
3.4.1. A zsidók Rómában	54
3.4.1.1. Exkurzus: A római katakombák szerepe	61
3.4.2. A keresztyének Rómában	63
3.4.2.1. Exkurzus: ApCsel 28,11-31	63
3.4.2.2. Exkurzus: A Péter-hagyomány Rómában	72
3.5. Pál apostol előtörténete	74
3.5.1. Apostolok Cselekedetei és a páli levelek	74
3.5.2. Pál a Római levél megírása idején	80
3.5.3. „Pál és Róma” mint motívum az apokrif irodalomban	94

4. „Belső” információk: A levél exegetikai egységei	99
4.1. A levél kerete	99
4.1.1. Exkurzus: A levél célja	99
4.1.2. Bemutatkozás: Róm 1,1-17	102
4.1.3. Az útiterv: Róm 15,14-33	118
4.1.3.1. A hispániai tervek	123
4.1.3.2. A gyűjtés	126
4.1.3.3. A római „harcostársak”	129
4.1.4. A római keresztyének név szerint: Róm 16	132
4.1.4.1. Exkurzus: A 16. rész integritása	133
4.1.4.2. Az ajánlólevél	136
4.1.4.3. Köszöntések	138
4.1.4.4. Exkurzus: A római házi gyülekezetek	139
4.1.4.5. Figyelmeztetések	143
4.1.4.6. A doxológia	145
4.2. Bűnös ember – haragvó Isten: Róm 1,18-3,20	147
4.2.1. Az „ember” lázadása Isten ellen	151
4.2.2. Isten ítélete az „ember” felett	155
4.2.3. Exkurzus: Diatribé a Római levélben	155
4.2.4. Isten mégis igaz marad	162
4.3. Megigazulás a közösségben: Róm 3,21-4,25	165
4.3.1. A válságtól a megoldásig	166
4.3.2. A megerősített törvény	170
4.3.3. Ábrahám mint az első „keresztyén”	172
4.3.4. Exkurzus: Az „új szemlélet” és Pál törvényfelfogása	175
4.4. Megbékélés a közösségben: Róm 5,1-6,23	183
4.5. Bűn, halál, élet: Róm 7,1-8,39	192
4.6. Egymásra utalva: Róm 9-11	200
4.6.1. Küzdelem egy kérdéssel	204
4.6.2. Küzdelem Izráélért – Izráellel	209
4.6.3. Egész Izráél üdvözülni	212
4.7. Egy test és annak tagjai: Róm 12	219
4.8. Szemben a felsőbbiséggel: Róm 13	225
4.9. A konfliktus közelről: Róm 14,1-15,13	232
4.9.1. Exkurzus: Erősek és gyengék Rómában	233
5. Összefoglalás	244
6. Summary	250
7. Bibliográfia	256

1. Előszó és bevezetés

Ez a dolgozat témáját és megfigyeléseit illetően nem előzmények nélküli. Már ösztöndíjas évemben, s azután teológiai szakdolgozatomban is foglalkoztam a páli pogánymisszió körülményeivel, sajátosságaival, és fokozatosan irányult a figyelmem a Római levél felé. Számomra ez a levél összetettségével, első látásra kaotikusnak tűnő szerkezetével és persze minden korok teológiai gondolkodására gyakorolt kivételes hatásával vált megkerülhetlenné. Kronológiai helyzete, terjedelme és a benne felvetődő témák miatt is meggyőződésem, hogy a Római levél Pál apostol krisztushittről alkotott véleményének, saját missziói munkájának és egyházlátásának legfontosabb dokumentuma. Ugyanakkor meghökkenett, hogy milyen korán, már a teológiatörténet legkorábbi fázisában időtlen „katekizmusá” avatták. Ez a folyamat véleményem szerint teljesen ellentétes a gyakorlatias misszionárius Pál szándékával, aki minden számunkra ismert levelét azért írta meg, mert az abban foglaltakra egy vagy több közösségnek ott és akkor szüksége volt. Az „összefoglaló mű”, egy *summa theologiae* megírása műfajilag távol állt tőle. Mégis – felmerült bennem a kérdés –, akkor mi készítette már a második és a későbbi keresztyén generációkat arra, hogy elfeledve, milyen közegben és milyen gondokkal vívódva fogalmazta meg a szerző a levelet, teljesen időtlenítsék azt és egyfajta „igegyűjteményként” olvassák, elsősorban liturgiai vagy egyéni kegyességi célzattal? A válasz kettős lehet. Egyrészt ez a sorsa minden vagy majdnem minden ihletett szövegnek a Bibliában: Az első kontextus elhalványodásával minden későbbi olvasó a maga egyéni vagy közösségi helyzetébe ágyazza a Szentírás szövegét. Ez bizonyos mértékig elkerülhetetlen és természetes folyamat, és – amennyiben az egyéni interpretáció nem kerül szöges ellentétbe a szerző szándékával – hermeneutikai szempontból nem is tekinthető negatív jelenségnek. Másrészt a Római levél „kortalanodásának” az is oka lehetett, hogy az eredeti kontextus nem volt olyan nyilvánvaló, mint a legtöbb páli levélben. A hit általi megigazulás, a kegyelem, a bűn, a halál, a Lélek és a Lélek szerinti élet önmagukban is értelmezhető témái mögött nehéz volt mindig szem előtt tartani az eredeti, kortörténeti motívumokat, amelyek miatt ezek a témák feljegyzésre kerültek. Ez utóbbi jelenség teszi érthetővé dolgozatom szándékát: hogy a Római levél megszületésének körülményeit, okait és jellegzetességeit vizsgáljam, és folyamatosan reflektáltassam egymásra a felismert kortörténeti kontextust és a levél tartalmát. Azt remélem, hogy a levél kortörténeti hátterének pontosabb felvázolásával jobban kijelölhetők a Római levél mai, aktuális olvasatának határai is. Ha ez sikerül, talán dolgozatom minden fogyatkozása mellett is hozzájárulhat a téves, anakronisztikus, sőt doketista (ti. a levél történetiségét komolyan nem vevő) értelmezések elkerüléséhez.

A dolgozat fontos kiindulópontja és ismételten beigazolódnak tézise, hogy önmagában sem Pál, sem a római közösségek helyzetéből nem érthető meg és nem magyarázható a Római levél. A két helyzet folyamatos kölcsönhatásban volt egymással, egyik oldalról a Rómában megjelenő, páli teológiát képviselő keresztyének és a minden szinten megjelenő intenzív Róma-Jeruzsálem kapcsolatok miatt, a másik oldalról a keleti misszió és Pál személyes helyzetének romlása, valamint a mind politikai mind vallási szinten lejátszódó jeruzsálemi pogány-zsidó konfliktus miatt. Ez az egymásra hatás megmagyarázza azt a rejtélyt, hogy Pál miért írt egy ilyen terjedelmű és összetettségű levelet egy általa nem ismert közösségnek, valamint hermeneutikai kulcsként szolgál a levél tartalmának megértéséhez is.

A Római levéllel foglalkozó monográfiák súlyos fogyatkozásának tartom, hogy az általuk vállalt megközelítést erőltetetten alkalmazzák a levél bizonyos részeire, ugyanakkor azokat a részeket, amelyek e megközelítésnek ellentmondanak (és a Római levélben ilyen rész mindig akad!), egyszerűen ignorálják vagy éppen betoldásként, glosszaként értékelik. Véleményem szerint ez a megközelítés és munkamódszer vállalhatatlan és híján van az in-

tellektuális őszinteségnek. Még dolgozatom megírásának elején, amikor meghallgatta a levél háttérével kapcsolatos gondolataimat, a Római levél kommentátor C. E. B. Cranfield professzor figyelmeztetett arra, hogy a Római levélre nem lehet ráerőltetni semmilyen pre-koncepciót. Ha a szokásostól eltérően akarom megközelíteni a szöveget, akkor nem olvashatom szelektíven. Hagynom kell Pált megszólalni a maga grammatikai tempójában és gondolatvezetésében, és csak így derülhet ki, hogy a megközelítem releváns-e vagy sem. Ez a megfontolás természetesen vezetett el egy kommentárhoz hasonló struktúrához, amelyben az eredeti szövegnek elsőbbsége van. Ezzel sajnos vállalnom kellett a dolgozat terjedelmének jelentős megnövekedésével járó ódiumot is.

A történetkritika módszereinek és eredményeinek sajátos magyarországi megítélése és a vele kapcsolatos egyházi gyanakvás miatt szükséges néhány szót ejtenem a dolgozat exegetikai eszköztáráról is. Már a „kortörténeti olvasat” alcím elárulja, hogy a szöveget történeti szempontból is értelmezem. Erre a szöveg valóságtartalmának komolyan vétele, valamint az olvasói „valóságérzék”, szavahihetőség és felelősség megtartása miatt van szükség, amihez a felvilágosodás óta *volens nolens* hozzátartoznak a történeti és kritikai eszközök. Ugyanakkor dolgozatom a legkevésbé sem „történész” munka. A történész számára a bibliai szöveg kérügmatis jellege értelmezhetetlen, ugyanakkor számomra éppen a teológiai vetület nélkül válik értelmetlenné a Római levél. Ahogyan az Újszövetség szövegeinek többsége, a Római levél is egyszerre meghirdetése a Krisztusban bekövetkezett korszakváltásnak (igehirdetés) és egyszerre „kordokumentum”, amely arról árulkodik, hogy az evangélium a történelemben és nem kortalanul, a légüres térbe érkezett meg. Karl Barth Róma-kommentárjának híres második kiadásában panaszkodik, hogy a történet-kritikai kommentárok ott érnek véget, ahol a valódi kommentárnak kezdődnie kellene. Bár az általam megírt kortörténeti olvasat az itt következőknél jóval több teológiai reflexiót és applikációt is elbírt volna, remélem, hogy a barthi kritika nem teljesen igaz rá. Ahol mégis, ott mentségül szolgáljon, hogy dolgozatom a „kommentár” megjelölést érthető (formai, terjedelmi és műfaji) okok miatt nem is vállalhatja fel.

Mindezek után szólnom kell a dolgozat néhány formai és tartalmi jellegzetességéről is. A kortörténeti olvasatnak részét kell hogy képezze az eredeti szöveg is, mégpedig munkafordításban, a szükséges, tartalmi jelentéssel bíró eltérő olvasatok (*varia lectio*) megjelölésével. Ezt azért tartottam a munka fontos részének, mert egy körültekintő mérlegelés után, pontosan meghatározott alapszöveg nélkül minden exegetikai munka, még a kortörténeti szempontú is, értelmetlen. A Római levél szövegegységeinek felosztásában a „hagyományos” felosztást alkalmaztam, ahogyan azt a legjobban J. D. G. Dunn kommentárjában láthatjuk. Ettől csak a levélkeret elkülönített tárgyalásával tértem el. Munkám sajátossága – ami egyben bibliatársulati kötődésemet is jelzi –, hogy a Római levél szövegét az 1990-ben revideált új fordítású protestáns Biblia (ÚF) alapján idézem, és *kurzívval* jelzem az attól eltérő fordítási megoldásaimat, amelyeket szükség esetén a lábjegyzetekben indoklással is ellátok. Gyakran utalok a revideált Károli fordításra is, mint a másik, hazánkban legtöbbször által ismert szövegváltozatra. Az ÚF-tól való kurzívval jelzett eltérések leggyakoribb oka a görög eredetit követő pontosítás illetve a szöveg eredeti struktúrájának lehetőség szerinti megőrzése volt. A dolgozatban minden bibliai idézet az ÚF-t követi, hacsak azt másképpen nem jelzem. Amennyiben a fordítót nem jelölöm, minden egyéb idegen nyelvű fordítás a sajátom. Igyekeztem munkám lényegi mondanivalóját illetően a főszövegre szorítkozni, és a gondolatmenetet nem megtörni utalásokkal vagy nevekkkel. Ezeket az olvasó a bőséges lábjegyzetek között úgyis megtalálhatja. A görög szavak esetében a Györkösy-Kapitánffy-Tegyey féle Nagyszótár (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.) ún. tudományos átírását alkalmaztam, kivételek azok a görög tulajdonnevek, amelyeket az ÚF másképpen hoz. A héber szavak esetében Varga Zsigmond *Újszövetségi görög-magyar szótárának* átírását köve-

tem. A levél szerzőjét igen gyakran egyszerűen „apostol”-ként aposztrofálom, ezzel az óegyházi, középkori és reformáció korabeli exegetikai hagyományhoz csatlakozom.

A dolgozat bibliográfiájának összeállítása igen sok jogos kritikára adhat okot. De egy Római levéllel foglalkozó dolgozat szerzőjeként ezeket a kritikákat vállalnom kell. Fitzmyer 1993-as kommentárjának mintegy első nyolcvan oldalán csak a Római levél kommentárokat sorolja fel. A levéllel kapcsolatos egyéb jellegű irodalom természetesen ennek sok százszorosa. Már csak a nyelvi és földrajzi lehetőségek miatt is óhatatlanul elkerülhették a figyelmemet olyan fontos munkák, amelyeknek jogos helye lenne a bibliográfiában.

Egy doktori dolgozat megírása nagyon hosszú időt és szükségszerűen sok segítséget igényel. Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani a támogatásért a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának, a Church of Scotland World Mission munkatársainak, a Magyar Bibliatársulat Alapítvány Kuratóriumának és különösen Tarr Kálmán volt főtítkárnak, akiknek segítségével a kutatáshoz és a megíráshoz nélkülözhetetlen Edinburgh-i tanulmányút nem valósulhatott volna meg. Köszönet illeti Dr. habil. Balla Péter professzor urat, a KRE HTK újszövetségi tanszékvezetőjét, aki rá jellemző következetességgel és nagy szakértelemmel vezetett végig a doktori program lépcsőfokain, és akinek a dolgozat közelebbi témaválasztása is nagyban köszönhető.

Végül, de legfőképpen köszönöm a megértő türelmet és szeretetet feleségemnek, Katinak, valamint drága szüleimnek, akiknek munkámat is ajánlom.

Budapest, 2007 februárja

2. Kutatástörténet¹

Bár a Római levél egyértelműen Pál legismertebb és leggyakrabban idézett levele volt az egyház kezdetei óta, az apostoli atyák Római levél-idézetei jobbra csak a levél valódi mondanivalójától független, általános teológiai megjegyzéseiket voltak hivatottak alátámasztani.

Az első jelentősebb ógyházi kommentátor, akit dolgozatunkban is gyakran idézünk, Órigenés,² őt azonban a Római levélről írt terjedelmes, tizenöt kötetes munkájában is elsősorban a magyarázatnak szánt kitérők és allegorizáló asszociációk jellemezték, s nem sok hajlandóságot mutatott a történeti szemléletű exegézisre (ahogyan általában az alexandriai iskola képviselői). Órigenést sokkal inkább lekötötte annak a vizsgálata, hol fedezheti fel Pál érvelésében a plátóni test-lélek-szellem hármasságot, valamint magával ragadta annak a lehetősége, hogy a „törvény” kifejezésben talán nem csak a mózesi törvényt értette Pál, hanem esetleg az egyetemes „természeti törvényt” is. Az Erasmus munkásságáig ismeretlen, illetve a milánói Ambrosiusszal azonosított³ Ambrosiaster kommentárja már sokkal érzékenyebb a kortörténeti és literális értelmezés iránt. Nem egy helyen különleges ismereteket árul el a Pál korabeli zsidóság életmódjával és helyzetével kapcsolatban, talán ezért is feltételezik, hogy személyében egy keresztyén hitre áttért római zsidót tisztelhetünk.⁴ Az antiókhiai teológiai iskola több képviselőjét is idézzük még dolgozatunkban, mert bár csak töredékes kommentárok maradtak fenn tőlük, az átlagos ógyházi magyarázóknál jóval komolyabban vették a kortörténeti és literális értelmezést: ilyenek voltak Tarzusi Diodorus, Laodiceai Appolinaris, Gabalai Severianus és Mopsuestiai Theodorus (akire később erőteljesen támaszkodik majd munkáiban Küroszi Theodoret is). Chrysostomus exegetikai munkásságában kiemelkedő szerepet játszottak a gyakorlati szemléletű homíliák, amelyek közül harminckettőt szentelt a Római levélnek. Bár a szemlélete bevallottan gyakorlati és főleg erkölcsi volt, kiváló érzékű exegéta lévén, a levéllel kapcsolatos megjegyzéseinek – ahogyan Kálvin is tette – többször is helyet kellett biztosítanunk dolgozatunkban. Az őseretnek Pelagius is írt Római levél kommentárt, amelynek megfigyeléseit többször is igen figyelemre méltónak találjuk és idézzük, még akkor is, ha nem mindig tudhatjuk, hogy a számtalan redaktori átdolgozáson átesett szöveg ténylegesen mennyire tükrözi Augustinus fő ellenfelének saját véleményét. Augustinus Római levélre vonatkozó exegézise ugyanakkor kortörténeti elvárásainkat illetően meglehetősen kiábrándító: ahogyan később Luther Római levél értelmezése is többet árul el Luther Márton doktorról és koráról, mint Pál apostolról, úgy Augustinust is jobban foglalkoztatta egy koherens megigazulástan kidolgozásának lehetősége (Pelagiusszal szemben), mint a Római levél valódi történeti hátterének megértése.

¹ Az alábbi kutatástörténet természetesen nem törekedhet a teljességre, hiszen csak a legjellemzőbb irányzatokat és azok képviselőit tudja felsorolni. A téma jóval kimerítőbb feldolgozása megtalálható a Karl P. Donfried szerkesztette tanulmánygyűjtemény, a *The Romans Debate* (Edinburgh: T&T Clark, 1991²) második, javított és bővített kiadásának lapjain, amely végső soron e fejezet egyik alapjául is szolgált. A kutatástörténetben említett néhány kutató újra felbukkan a levél keretes szerkezete kapcsán összeállított, a levél megírásának célját vizsgáló exkurzusban is.

² Órigenést Rufinus fordításaiból ismerjük (valamint Jeromos terjedelmes, az órigenési forrást elhallgató exegetikai munkáiból). Bár Rufinus néhol nyilvánvalóan átdolgozva, „javítva” adja közre Órigenés szavait (főleg ott érhető ez tetten, ahol klasszikus latin szerzőkre találunk utalást), általában megbízhatónak tarthatjuk fordítását. Vö. Chadwick, H., „Rufinus and the Tura Papyrus of Origen’s Commentary on Romans” in *JTS* 10 (1959), 10-42. o.

³ Feltételezhetjük, hogy Ambrosiaster névtelensége annak is köszönhető, hogy a bibliamagyarázatában órigenista tendenciákat mutató Jeromos féltékeny volt történeti beállítottságú munkásságára és szándékosan kihagyta *De viris illustribus* című munkájából, ezzel is átadva őt a tudományos felejtésnek.

⁴ Vö. Bray, G. ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture: Romans*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998. xxiii. o.

F. C. Baur és vele együtt a történetkritikai iskola fellépéséig gyakorlatilag valamennyi kutató egyetértett Melanchton értékelésével, amely szerint a Római levél nem más, mint *christianae religionis compendium* (a keresztyén vallás összefoglalása). F. C. Baur nézetei úttörő jelentőségűek voltak abban a tekintetben, hogy először ő szakított a levél történelmi körülményektől elvonatkoztatott dogmatikai vizsgálatával. Baur a gyülekezeti háttér rekonstruálásában alapvetően egy zsidókeresztyén összetételű keresztyén közösséggel számolt, s a Római levél érvelése mögött a zsidókeresztyének pogányellenes, kirekesztő partikularizmusával küzdő páli univerzalizmus világképét fedezte fel. Baur beszélt először arról is, milyen intenzív kapcsolatokat ápol a római diaszpóra zsidóság a jeruzsálemi vezetéssel. Bár kutatásai, és a dogmatikai megközelítéssel való szakítása mérföldkönek tekinthető, a konkrétumokat illetően a levél későbbi kutatói hamar túlléptek Bauron.⁵ Azt is figyelembe kell vennünk, hogy míg a többi páli levél esetében sokkal hamarabb alkalmazták a kortörténeti megközelítést – nem utolsósorban azért, mert például a Galata levél vagy a Korinthusi levelek esetében a *Sitz im Leben* nyilvánvalóbbnak tűnik –, a Római levél értelmezésében általánossá csak a 20. században vált. Jóllehet, mára meglehetősen elfogadott a nézet, hogy a levelet helyesen csak a maga történeti környezetében elhelyezve érthetjük meg, a történeti környezet pontos kilétét illetve a megírás körülményeit és legfőképpen szándékát tekintve még egyáltalán nem beszélhetünk konszenzusról: a kutatási irányok meglehetősen eltérnek egymástól.

1938-ban, a Chester–Beatty papírusok és köztük a híres P46-os megtalálását követő időszakban írta meg T. W. Manson, a jeles brit kutató azt az esszét,⁶ amely – felújítva David Schulz 1829-ben publikált elméletét⁷ – a Római levél különböző hosszúságú változatainak szövegkritikai nehézségei alapján felveti annak a lehetőségét, hogy Pál a levél alapváltozatát (1–15. részek) Rómába és Efezusba is elküldte, utóbbi helyre a 16. rész kíséretében. E szövegkritikai alapokon Manson megkérdőjelezi azt is, hogy a Római levél Pál bemutatkozása lenne a római keresztyének előtt. Inkább a páli tanítás összefoglalását, egyfajta „kiáltványt” lát benne, amely elsősorban Pál keleti (efezusi) munkatársai számára hordoz mélyebb jelentőséget.

Günther Bornkamm 1963-as esszéjében⁸ úgy fogalmaz, hogy bár a levél valamilyen témája megjelenik már a korábbi levelekben is (16 pontból álló felsorolással bizonyítja), Pál a római keresztyénekhez írt levelében olyan magasabb, kiérleltebb szintre emeli a korábbi témákat, ami tükrözi azt a helyzetet, amelyben a szerző a levél megírásakor volt. Bornkamm megfogalmazása szerint a levél Pál „végredeletere”, tapasztalatainak végső összefoglalása; e számvetésre nem más készítette, mint a bizonytalan kimenetelű jeruzsálemi út, amelyre Korinthusban, a levél írása közben készült.

Günther Klein hat évvel később⁹ abban látta a levél megírásának célját, hogy Pál apostoli alapítást és tekintélyt akart biztosítani a római gyülekezetnek, amely a legkorábbi beszámolók alapján ezt nélkülözte. Klein szerint máskülönben nem volna értelmezhető a Róm 15,20 sokat vitatott kijelentése („ügyelve arra, hogy az evangéliumot ne ott hirdes-

⁵ Baur, F. C., *Geschichte der christlichen Kirche. Vol. 1. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen: Ludwig Friedrich Fues, 1863. A Baur által elindított kortörténeti szemléletet figyelmen kívül hagyó melanchtoni nézet klasszikus folytatója a modern korban Anders Nygren, 1944-ben írt kommentárjával (angolul: *Commentary on Romans*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949).

⁶ „St. Paul’s Letter to the Romans – and Others” in Black, M., szerk., *Studies in the Gospels and Epistles*. Manchester: Manchester University Press, 1962. 225-241. o.

⁷ In *Theologische Studien und Kritiken* 2 (1829), 609–12 o.

⁸ „Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans” in *Australian Biblical Review* 11 (1963). 2–14. o.

⁹ „Der Abfassungszweck des Römerbriefes” in Klein, G., *Rekonstruktion und Interpretation*. Beiträge zur evangelischen Theologie 50, München: Chr. Kaiser, 1969. 129–144. o.

sem, ahol Krisztust már ismertté tették, hogy ne idegen alapra építsek”), s azzal együtt Pál szándéknyilatkozata, hogy Rómában is szeretné hirdetni az evangéliumot.

Jacob Jervell¹⁰ szerint a levél megértésének kulcsa Pál saját egzisztenciális helyzete: azért ír a római keresztyéneknek, hogy elnyerje azok morális támogatását, mielőtt Jeruzsálemben a pogánykeresztyén misszió végleges elfogadását igyekszik kieszközölni a gyűjtés, „a pogányok áldozatának” bemutatásával egy időben. Jervell szerint a római gyülekezet helyzete semmilyen szerepet nem játszott a levél megírásában, arról sem mi, sem Pál nem tudhatott semmi érdemlegeset, azon kívül, hogy a jeruzsálemi és a római zsidó közösségek nagyon szoros kapcsolatban álltak egymással. Ebben az összefüggésben állítja Jervell, hogy a Rómába küldött levél megértésének a középpontja a 9–11. részek, valódi címzettjei pedig a jeruzsálemi keresztyének.

Jervell tanulmányával egy évben jelent meg P. S. Minear híres monográfiája¹¹, amelyben a levél megértésének kulcsát kizárólagosan a gyülekezeti szituációban látja. Minear szerint a kulcsot a Róm 14,1–15,3 adja az olvasó kezébe, ahol Pál egységre hívja a római „gyengéket” és „erőseket”. Minden témát, a levél minden fordulatát és hallgató/olvasó-váltását ennek fényében kell szemlélnünk. Minear rekonstrukciója öt csoportot különböztet meg a „gyengék” és „erősek” elnevezések mögött: 1. a hitben gyengék, akik megítélték a hitben erőseket; 2. a hitben erősek, akik kigúnyolták a hitben gyengéket; 3. a „kételkedő” gyengék 4. a hitben gyengék, akik nem ítélték meg a hitben erőseket és 5. a hitben erősek, akik nem gúnyolták a hitben gyengéket. Bár Minear feltételezése kétségtelenül a levél szövegének nagyon érzékeny megfigyeléséről tanúskodik, a kutatók többsége, mint például R. J. Karris,¹² meglehetősen kritikus vele kapcsolatban. Karris Jervellhez hasonlóan tagadja, hogy a gyülekezeti szituációnak bármilyen köze is lenne a levél megírásához és annak tartalmához. A rendelkezésére álló történetkritikai vizsgálatok alapján állítja: meggyőző módon nem lehet felderíteni, hogy valóban léteztek-e „erősekből” és „gyengékből” álló csoportok a római keresztyének között: Pál a 14,1–15,13-ban valójában általános érvényű parainézist ad, irodalmi tekintetben pedig visszanyúl az 1Kor 8–10-ben már leírtakhoz.

A kortörténeti alapú kutatás egyik meghatározó tanulmánya és „fegyverténye” Wolfgang Wiefel¹³, amely határozott cáfolata annak a lakonikus megállapításnak, hogy semmit sem tudhatunk a római keresztyénség kezdeteiről és annak a zsinagóghoz fűződő kapcsolatairól. Wiefel a klasszikus irodalmi emlékek, a római zsidó sírfeliratok és egyéb archeológiai adatok elemzése alapján megállapította, hogy a római társadalomban a zsidósággal szembeni előítéletek hagyományosnak számítottak, ami befolyásolhatta a kialakuló pogánykeresztyénséget is, valamint hogy a római diaszpóra zsidóság társadalmi berendezkedése és intézményi felépítése alapvetően különbözött attól, amit például Alexandriában láthatunk: nem volt központi vezetés, az istentiszteleti közösségek egyben autonóm vezetéssel rendelkező, elszigetelt zsinagógák voltak, s ez a háttér bizonyosan meghatározhatta a zsinagógai alapokból kinövő keresztyén házi gyülekezetek felépítését. Először tehát Wiefel vetett számot komolyan azokkal az információkkal, amelyeket azután Peter Lampe kutatásai pontosítottak, valamint amelyekre később Mark Nanos is sajátos elméletét alapozta. Ezekkel az információkkal a „Szűkebb kortörténeti háttér” tárgyalása során mi is foglalkozunk majd.

¹⁰ “The Letter to Jerusalem” in *Scottish Journal of Theology* 25 (1971). 61–73. o. hasonló nézeteket képvisel a levél célját illetően L. A. Jervis, *The Purpose of Romans – A Comparative Letter Structure Investigation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

¹¹ *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*. Studies in Biblical Theology 2/19. London: SCM, 1971.

¹² „Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans” in *CBQ* 25 (1973). 155–178. o.

¹³ „Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefs” in *Judaica* 26 (1970). 65–88. o.

F. F. Bruce 1981-es tanulmányában¹⁴ a levél megírása idején Pál előtt álló három fontos útra (Jeruzsálembé, Rómába és Hispániába) és azok következményeire alapozza a levél megértését, tehát a kutatás hangsúlyát újra Pál történetére helyezi, ugyanakkor megerősíti azt a kiindulópontot is, hogy a levél egy konkrét gyülekezet konkrét történeti helyzetében adott konkrét apostoli útmutatás dokumentuma. Bruce hajlik arra, hogy a gyülekezeti szituáció felvázolásában igazat adjon Minearneknél, különösen ami a „tisztá” pogánykeresztyén illetve zsidókeresztyén csoportok mellett jelenlévő „vegyes” frakciók (a hellenista, „liberális” zsidók illetve a konzervatív, törvényhű–prozelita pogánykeresztyének) létezését illeti, ugyanakkor azt már nem tartja valószínűnek, hogy öt különböző csoportot is megkülönböztethetünk a levél alapján.

A. J. M. Wedderburn nem csak azért érdemel említést, mert kiválóan foglalta össze a Római levél megírásának szándékát és a levél kortörténeti háttérét vizsgáló munkákat,¹⁵ hanem azért is, mert kritikailag elemzi és cáfolja Walter Schmithals¹⁶ a Római levél integritását alapjaiban megkérdőjelező, gondosan kidolgozott értelmezését. Wedderburn a levél megírása mögött alapvetőnek látja Pál abbéli szándékát, hogy megvilágosítsa a pogánykeresztyén misszió értelmét és keleti tapasztalatait a rómaiak számára, mégpedig azzal a céllal, hogy azok azt elfogadva támogathatják Pált jeruzsálemi ellenfeleivel szemben.

Francis Watson¹⁷ elmélete némileg rokonítható Schmithalséval, legalábbis a kiindulópontot tekintve: Pálnak a levél megírásával az volt az egyik legfontosabb szándéka, hogy egy „páli gyülekezetet” hozzon létre, amely képes magában egyesíteni a szembenálló, egymással rivalizáló és úrvacsorai közösséget nem alkotó csoportokat. Mind Schmithals, mind Watson nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy Pál – minden dicsérete ellenére – nem használja az *ekklésia* kifejezést a rómaiakra. Ugyanakkor Schmithalsszal szemben Watson úgy véli, hogy Pál fő problémája nem a zsinagóghoz kötődő pogánykeresztyének, hanem a zsidókeresztyének csoportja volt, akik nem akartak elszakadni korábbi zsinagógai közösségeiktől. Watson a 16. rész címzettjei alapján azonosítja is a két szembenálló csoport vezetőit: szerinte Andronikosz és Junia lehettek az önállósodni nem tudó zsidókeresztyének vezetői (és egyben a római keresztyénség alapítói!), míg – paradox módon – a zsidó származású Akvila és Priscilla (Priszka) lehettek a pogánykeresztyén „páli” csoport mentorai.¹⁸

Peter Lampe nevét már fentebb, Wiefel kapcsán említettük. Lampe 1989-ben megjelent, nagy visszhangot kiváltó monográfiájában¹⁹ szélesebb témakört vizsgál (az első két

¹⁴ „The Romans Debate – Continued” in *BJRL* 64 (1981–82).

¹⁵ „Purpose and Occasion of Romans Again” in *ExpTim* 90 (1979), 137–41. o. Wedderburn e témában folytatott későbbi kutatásait egy monográfiában is összefoglalta: *The Reasons for Romans*. Studies in the New Testament World. Edinburgh: T & T Clark, 1988.

¹⁶ *Der Römerbrief als historisches Problem*. Studien zum Neuen Testament 9. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975. Ebben a munkájában Schmithals kifejti, hogy a Római levél valójában három levélből áll. Az első vagy „A” levél (1,1–11,36 és 15,8–13) a második vagy „B” levéllel (12,1–15,14–33 és 16,21–23) együtt valóban a római keresztyének számára íródott, míg a harmadik (a 16. rész fennmaradó versei) levél Efezusba. Az első két levél címzettjei olyan római pogánykeresztyének, akik egykori prozelitákként továbbra is a zsinagóghoz kötődnek. A szerző tehát nem számol komolyan zsidókeresztyének jelenlétével Rómában. Schmithals e tanulmányára építve írta meg kommentárját is: *Der Römerbrief: Ein Kommentar*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1988. Schmithalshoz némileg hasonló módon, de sokkal radikálisabban és önkényesebben kérdőjelezi meg J. C. O’Neill a levél integritását. Szerinte Pál olyannyira koherens gondolkodó volt, hogy a levél nagyobb részének – O’Neill szemében – ellentmondó szakaszok (például 1,18–2,29; 5,12–21; 7,14–25; 9,11–24; 10,7–15,13) csak késői interpolációk lehetnek. Vö. *Paul’s Letter to the Romans*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.

¹⁷ *Paul, Judaism and the Gentiles*. SNTSMS 56. Cambridge University Press, 1986.

¹⁸ Áruklódó Watson tanulmányának a címe a *The Romans Debate* (203–215. o.) lapjain: “The Two Roman Congregations”.

¹⁹ *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Socialgeschichte*, *WUNT* 2/18. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. Az általunk használt, javított és átdolgozott kiadás címe angolul: *From Paul to Valentinus – Christians at Rome in the First Two Centuries*. Ford. M. Steinhauser. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

évszázad római keresztyénségét), de kutatásában a Római levélnek kiemelt szerepe van. Lampe névlistákon és ókori feliratok számítógépes vizsgálatán alapuló úgynevezett proszópografikus kutatásának fő hozadéka, hogy nagy bizonyossággal állíthatjuk: Pál hangsúlyozottan utalt a római keresztyénség zsidókeresztyén eredetére, annak ellenére, hogy a nevek alapján a levél megírása idején a gyülekezeteknek csak mintegy 15%-a lehetett zsidókeresztyén, a többség a pogánykeresztyének közül került ki. Lampe kutatásai abban is nagy segítséget jelentenek, hogy tényként állíthatjuk: a római gyülekezetek zsinagógái örökségüknek megfelelően önálló egységekben, magánházak köré csoportosulva éltek a világvárosban. Az eddig elmondottakból az is következik, hogy Lampe kutatásai erős érvet adnak azok kezébe is, akik a 16. részt a levél integráns részének tekintik: a 16. rész „referencia–személyei” a páli üzenet és az apostol szavahihetőségének is garanciái Rómában.

Peter Stuhlmacher²⁰ sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít a levél értelmezésében a tervbe vett hispániai útnak, mint bárki más. Pálnak elsősorban nem Rómában van dolga, hanem a nyugati misszió terve lebeg a szeme előtt, s ennek végrehajtásához van szüksége egy erős és egységes római keresztyénségre. A levél megírása idején viták szabdalta közösség egyértelműen hátráltatta Pál távlati terveit, ezért akarta rendezni az ottani viszonyokat. Stuhlmacher a levél történeti partikularizmusa miatt óv attól, hogy a magyarázók önmagában a páli teológia summáját lássák benne: csupán a többi levéllel együtt, azokkal egybevetve lehet megállapítani, hogy mi volt a páli tanítás lényege. Jervellhez hasonlóan fontosnak látja még a jeruzsálemi konfrontációra való előkészületeket is a levél megírásában. Odáig azonban már nem jut el, hogy jeruzsálemi címzetteket is feltételezzon, csupán kiemeli, mennyire összekapcsolódott Pál gondolkodásában a jeruzsálemi radikális zsidósággal és annak ősgyülekezeti reprezentánsaival való vita és a megoldásra váró római konfliktus.

A durham–i egyetem újszövetségi tanszékének vezetése valamilyen titokzatos oknál fogva feltételezi egy Római levél kommentár megírását. J. D. G. Dunn két nagy tanszéki elődét, C. K. Barrettet és C. E. B. Cranfieldet követve megírt kétkötetes kommentárjában²¹ igyekszik komolyabban számolni a római gyülekezetek helyzetével. Ugyanakkor Dunn meg van győződve arról, hogy a Római levélben Pál teológiai megoldást kínál az alapvetően teológiai problémák (például a törvény szerepe) miatt kialakult gyülekezeti helyzetre. Szerinte Pál arra akar rámutatni, hogy a római zsidóság, és az ahhoz lojális zsidókeresztyének hibát követnek el akkor, amikor a törvényben kizárólagos „határjelzőt” (boundary marker) látnak, amely minőségileg és szótériológiai értelemben is végérvényesen elválasztja őket a pogányoktól. Pál arra akarja ráébreszteni őket, hogy Isten Krisztusban – aki a törvény „értelme” vagy „végcélja” –, megszüntette a törvény zsidókat és pogányokat elválasztó szerepét. Dunn ezzel a meglátásával nem csak a Római levél értelmezéstörténetében, hanem a törvény 1. századi szerepéről folytatott, a „New Perspective” képviselői által generált vitában is sajátos helyet foglal el. Erről a későbbiekben még szólni fogunk.

W. S. Campbell²² már valamivel korábban, mint Dunn, szintén a teológiai interpretációból kiindulva közelítette meg a levél kortörténeti háttérét. Neki köszönhetjük azt a megfigyelést, hogy a levél nem három egymástól független egységből, egy „dogmatikai tanításból” (1–8. részek), egy bizonytalan eredetű és célú exkurzusból (9–11. részek) és egy

²⁰ A Római levél értelmezésével kapcsolatos nézeteit több írásában is megtalálhatjuk: „Der Abfassungszweck des Römerbriefes” in *ZNW* 77 (1986), 180–193. o. E cikk angol fordítása megtalálható a *The Romans Debate* oldalain (231–244. o.); *Der Brief an die Römer*. Das Neue Testament Deutsch 6. Göttingen–Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989; vö. még „The Theme of Romans” in *The Romans Debate*, 333–345. o.

²¹ *Romans*. Word Biblical Commentary, vol. 38a/38b. Dallas: Word Books, 1988; vö. még „The Formal and Theological Coherence of Romans” in *The Romans Debate*, 245–250. o. és *The Theology of Paul the Apostle*. London–New York: T & T Clark, 1998. 159–161. o.

²² „Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter” in *NovT* 23 (1981), 22–40. o.

„etikai tanításból” (12–16. részek) áll, mint ahogyan ezt olyan sokáig tartották az exegéták. Campbell kimondja, hogy a levél központi gondolata, Isten igazsága, a Krisztusban hívők megigazulása és az ebből fakadó keresztyén egység kérdése rövid előkészítés után már teljes megfogalmazást nyer a 3,21–26-ban, hogy azután más formában újra és újra visszatérjen a levélben, azzal a céllal, hogy félreérthetetlen teológiai s egyszersmind etikai útmutatást adjon a széthúzó római keresztyéneknek.

3. „Külső” információk: Történelem és irodalom

3.1. Róma történelme a korai császárság idején²³

„A kereszténység, hasonlóan a judaizmushoz, sokkal inkább politikai-társadalmi mozgalom volt, mint mondjuk Isis vallása. Hogy mélyebben megértsük az eredetét, nem csak a teológiát kell vizsgálnunk (noha részben a teológiát is) vagy a vallást (hiszen a kereszténység bizonyos értelemben vallás is), de a tágabb értelemben vett történelmet is, a római világ történelmével együtt.”²⁴

3.1.1. Augustus, Kr.e 31 – Kr.u. 14²⁵

Octavianus számára az actiumi csata az egyeduralmat, a rómaiaknak pedig a polgárháborúk évtizedei után a nyugalmat és a biztonságot jelentette. Hosszú politikai előkészületei beérték, s a kiszámítható jövő érdekében igyekezett megtenni a szükséges óvintézkedéseket: Alexandriába érve megölette Antonius fiát és az ifjabb Caesart, Julius Caesar fiát. Minden valószínűség szerint ő kínálta fel az öngyilkosság lehetőségét Cleopatrának, akit potenciálisan veszélyes lett volna életben hagyni a keleti területeken.²⁶ Cleopatra többi gyermekét ugyanakkor életben hagyta, a *clementia Caesaris* (Caesar irgalmassága) jegyében, amelyet nevelőapja, Julius Caesar az egyik legfontosabb tulajdonságának tartott,²⁷ s amit Octavianus is igyekezett elsajátítani. A győztes csata után mihamarabb igyekezett biztosítani a birodalom lakóit arról, hogy személyében vége a hatalmi harcoknak. Amnesztiát hirdetett Antonius támogatóinak, a *legiók* számát lecsökkentette és a megmaradó katonákat bevonta a közmunkákba. Az egyiptomi hadjáratból befolyó összegekből kifizethette a katonákat és elengedte a súlyos adóhátralékokat. Sikerült elkerülnie az újabb párthus háborút, és miután pompás diadalmenetben visszatért a városba, a hosszan tartó béke jeleként 29-ben bezáratta a Janus-templomot. Ezután Octavianus minden tette a beköszöntött „aranykor” érzetét erősítette. Átalakította a város szociális rendszerét, átszervezte a birodalmi adminisztrációt és a hadsereget, majd a saját képére formálta a szenátust.²⁸ Octavianus tanult

²³ Egy általános kortörténeti összefoglaló a korai császárság időszakáról, egy Római levélről írott dolgozat elején talán feleslegesnek tűnhet az ókortörténészek számára. Az itt következő adatok és összefüggések a terjedelmi feltételek miatt szükségképpen nem haladják meg egy lexikoncikk vagy egy kézikönyv alaposságát. Ugyanakkor mégis szükségesnek tartom, mégpedig abból a célból, hogy később, a levél közelebbi kortörténetére utalva feltételezhessem az olvasó szükséges háttérismereteit. A témáról szóló modernebb általános művek: Smallwood, E. M., *Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero*. London: Cambridge University Press, 1967; Garzetti, A., *From Tiberius to the Antonines: A History of the Roman Empire A.D. 14-192*. London: Methuen, 1974; Braund, D. C., *Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History 31 B.C. – A.D. 68*. London and Sydney: Barnes & Noble, 1985; Syme, R., *The Augustine Aristocracy*. Oxford: Oxford University Press, 1986; Sherk, R. K., *The Roman Empire: Augustus to Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Raaflaub, K. és Toher, M., szerk., *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*. Berkeley és Los Angeles: University of California Press, 1990; Rudich, V., *Political Dissidence Under Nero: The Price of Dissimulation*. New York: Routledge, 1993; Wells, C., *The Roman Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

²⁴ Stephen Benko és John J. O’Rourke (szerk.), *Early Church History – The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*. London: Oliphants, 1972. 24. o.

²⁵ Vö. Raaflaub, K. és Toher, M., szerk., *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*. Berkeley és Los Angeles: University of California Press, 1990.

²⁶ *Cambridge Ancient History* vol. 10. New York: Cambridge University Press, 1996. 110. o.; R. Syme, *The Roman Revolution*. New York: Oxford University Press, 1960. 298-299. o.

²⁷ lásd *Bellum Gallicum*, passim.

²⁸ Benko-O’Rourke, 39. o.

Julius Caesar sorsából, és teljhatalmi rendszerét úgy rendezte be, hogy annak minden további nélkül továbbra is a köztársaság nevet adhassa: önmagát — pusztán érdemei miatt — első polgárnak (*civis princeps*) nevezte – rendszere innen kapta a *principatus* nevet. Rómában a teljhatalomnak, különösen pedig a királyságnak igen rossz emléke volt, s ezt Octavianus is tudatosan igyekezett tiszteletben tartani. Ugyanakkor a monarchikus jellegű kormányzás immár történelmi szükségszerűség volt, hiszen a köztársaság válsága és a polgárháború éppen azért következett be, mert a régi politikai keretek alkalmatlanná váltak a kiterjedt Birodalom irányítására. Octavianus a régi politikai keretek megtartásával, ugyanakkor a valódi végrehajtó hatalom birtokában immár sikeresebben végrehajthatta elképzeléseit, mint elődje, Julius Caesar.

27 januárjában lemondott a teljhatalomról, a szenátus tiltakozására azonban beleegyezett abba, hogy néhány provincia (Hispania, Gallia, Szíria és Egyiptom) felett ellenőrzést gyakoroljon (*imperium proconsulare*).²⁹ A többi provinciával továbbra is a szenátus rendelkezett. 23-ban a szenátus megerősítette előjogaiban, sőt ráruházta a teljhatalmat Róma városában, a háború meghirdetésének és a béke- valamint a szövetségkötések jogát is.³⁰ Az *augustus* címet adományozták neki, amely a keleti uralkodók *sebastos* (fenséges, magasztos) címének latin megfelelője volt. Tiszteletére elnevezték a *Sextilis* hónapot *Augustus*nak. Augustus nem volt türelmetlen, évekig várt, míg Lepidus halálával megüresedett a *pontifex maximus* tisztséget,³¹ amelyet Kr.e. 12-től ő töltött be. Kr.e. 2-ben a haza atyja (*pater patriae*) címet adományozták neki. A szenátust erős kézzel irányította, s jöllehet formálisan csupán annyi előjoga volt a szenátusi üléseken, hogy elsőként nyilvánított véleményt a különböző ügyekben, ez mégis bőven elegendő volt arra, hogy megszabja a szenátus döntéseinek irányát.

Augustus tisztában volt azzal, hogy ez a rendszer igen nagy felelősséget ró a *princeps*re: valaki könnyen zsarnokká válhat, de helyes arányérzékkel akár nagyszerűen vezetheti is az államot. Ő is lázasan kereste azt az utódot, aki majd továbbviheti uralmát. Scribonia nevű feleségétől – akitől elvált –, egyetlen leánya született, Julia. Őt tizennégy éves korában Augustus feleségül adta unokaöccséhez, M. Claudius Marcellushoz, akit sokáig utódjának tekintett. Marcellus azonban Kr.e. 23-ban meghalt, ezért Augustus új férjet keresett Juliának, Agrippa, régi barátja és fegyvertársa, Actium hőse személyében. Agrippa akkoriban már Marcellának, Octavia leányának volt a férje,³² ezért Augustus parancsára elvált feleségétől, és elvette Juliát, aki három fiút szült: Gaiust Kr.e. 20-ban, Luciust 17-ben és Agrippa Postumust (mert apja halála után született) 11-ben. Agrippa halála ismét megfosztotta Augustust az alkalmas utód reményétől. Agrippa gyermekei közül Agrippa Postumusról hamar kiderült, hogy alkalmatlan a kormányzásra, két bátyja azonban ígéretesnek tűnt, Augustus ezért igyekezett kipróbálni őket kormányzati szerepben is: Josephus szerint például a heródesi dinasztia uralmára panaszkodó és római protektorátust kérelmező zsidó küldöttséget Augustus helyett Gaius fogadta Kr.e. 4-ben.³³ Augustusnak azonban nem sikerült az utódlás kérdését véglegesen rendeznie: Lucius Kr.u. 2-ben meghalt Galliában, Gaiusszal pedig az arméniai harctéren szerzett sebe végzett.³⁴ Agrippa Postumust később, Augustus halála után azonnal lemészárolta az őrizetére kirendelt testőrparancsnok, Tacitus szerint bizonytalan, hogy vajon Augustus utasítására, vagy Tiberiuséra.³⁵ Augustus har-

²⁹ 36-ban már megkapta a néptribunusi rangot (*tribunicia potestas*), amely személyi sérthetlenséget biztosított számára, i. m. 40. o.

³⁰ Vö. *Lex de Imperio Vespasiani*, A.D. 69 in N. Lewis and M. Reinhold (szerk.), *Roman Civilization vol 2*. New York: Columbia University Press, 1955. 89kk o.

³¹ *Res Gestae Divi Augusti* 10.2.

³² Suetonius, *Augustus* 63.

³³ Josephus, *Antiquitates* 17.229.

³⁴ Benko-O'Rourke, 41. o.

³⁵ Vö. *Annales* 1.6.

madszor is férjhez adta Juliát, ezúttal fogadott fiához, Tiberiushoz. Ehhez Tiberiusnak el kellett válni szeretett feleségétől, Vipsaniától, Agrippa leányától. A kényszerházasságból született gyermek rövidesen meghalt, s talán ez is hozzájárult ahhoz, hogy Kr.e. 6-ban Tiberius elhagyta Rómát és Juliát, hogy egy ideig – visszavonulva a közéletől – Rodosz szigetén éljen. Julia ezután szabados szerelmi élete miatt sorozatos botrányokba keveredett, amit a szigorú erkölcsi elveket hirdető Augustus már nem tűrhetett tovább; Kr.e. 2-ben Pandateria szigetére száműzte leányát. Julia Kr.u. 14-ben önkézével vetett véget száműzésben töltött életének.

Augustus, még Octavianusként másodszor is megnősült, és annak a Tiberius Claudius Nerónak a feleségét vette el, aki Julius Caesar halála után jutalmat kért a zsarnokölőknek a szenátus ülésén, tehát semmiképpen sem lehetett a későbbi princeps elvbarátjának nevezni: T. C. Nerót Octavianus Kr.e. 40 körül száműzte, majd 39-ben egy általános amnesztia keretében visszaengedte Rómába. Augustus ekkor ismerkedett meg T. C. Nero feleségével, Liviával.³⁶ Az ekkor második gyermekét, Drusust váró Liviát Kr.e. 38-ban vette feleségül. Mostoha fiait, Tiberiust és Drusust Octavianus kivételes figyelemmel nevelte, a szenátussal számos privilégiumot adományoztatott nekik. A két fiú meg is hálálta Octavianus bizalmát, különösen a germániai hadszíntéren mutatott teljesítményeikkel: Drusus egészen az Elbáig hatolt előre seregeivel (bár ezután még hosszú évekig nem sikerült pacifikálni az „elfoglalt” területeket), így Kr.e. 11-ben Tiberiusszal együtt *ovatio*ban részesült, és két évvel később megkapta az *imperator* címet. Drusus gyanús lovasbalesetben hunyt el még ugyanabban az évben (Kr.e. 9), s Augustus unokái halála után Kr.u. 4-ben Tiberiust nevezte ki hivatalosan is utódjának.

Augustus uralmát gyakran nevezik a béke korszakának (*Pax Romana*), és kétségtelenül ő maga is azt akarta, hogy így emlékezzen teljesítményére az utókor. Ugyanakkor Augustus alatt csak a polgárháború ért véget, a Birodalom határain talán több háború folyt, mint bármikor korábban (a Duna alsó vidéke Kr.e. 30-29; *Aethiopia*, Kr.e. 26; *Arabia* és *Hispania* északi része Kr.e. 25; *Gallia* Kr.e. 20; *Germania: Noricum* és *Raetia* Kr.e. 14; *Armenia* és *Parthia* hosszú éveken át folyamatosan; *Pannonia* Kr.e. 13-9). Ugyanakkor Róma történelmének talán legsúlyosabb katonai veresége is Augustus uralmához köthető: az a Quintilius Varus, aki Nagy Heródes uralmának utolsó éveiben *Syria* legátusa volt, és az Archelaos római útja idején kitört zsidó felkelést vérbe fojtotta,³⁷ Kr.u. 9-ben három *legió*val vette üldözőbe a germánokat fellázító Arminiust, aki a máig pontosan beazonosíthatatlan Teutoburg környékén mesteri módon törbe csalta és mind egy szálig lemészárolta a római katonákat. A vereség nem csak a rómaiak katonai verhetetlenségének mítoszát rombolta szét, de személyesen Augustusnak is hosszú évekig fájó szégyenfolt maradt.³⁸ A vereség azt is megmutatta, hogy a Birodalom katonai teljesítőképessége határaihoz érkezett.³⁹

3.1.2. Tiberius, Kr.u. 14-37

Tiberius Kr.e. 42-ben született, így Augustus halálakor 55 éves múlt. Nem vágyott a princepsi szerepre, és a források egybehangzó véleménye szerint vonakodva fogadta el a szenátus felkérését.⁴⁰ Bár a princeps kegyének köszönhetően korát megelőzően járhatta végig

³⁶ I. m. 24. o.

³⁷ Josephus, *Antiquitates* 17.250kk; 17.299 valamint *Bellum* 1.620.; 2.45; 2.66kk.

³⁸ Suetonius, *Augustus* 23.

³⁹ Augustus tisztában volt azzal, hogy a Birodalom nem terjeszkedhet tovább, ez része volt politikai végrendeletének. Vö. Grant, R. M., *Augustus to Constantine – The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. London: Collins, 1971. 17. o.

⁴⁰ Vö. Tacitus, *Annales* 1.11-12.

a *cursus honorum*ot (Kr.e. 23-ban *consul*; *quaestor* Kr.e. 22-ben; *tribunus plebis* Kr.e. 6-ban),⁴¹ apja (T. C. Nero) keserű sorsa, kikényszerített házassága Juliával és másodlagos szerepe Drusus, sőt mostohafiai (Augustus unokái, Gaius és Lucius) mögött nem szerzett neki sok örömet. Jól tudta, hogy az utód szerepet Augustus csak jobb híján, unokái halála után ruházta rá. Sorozatos kiábrándultságot okozott számára az is, hogy katonai tehetsége és folyamatos sikerei ellenére Augustus csak Kr.e. 7-ben engedélyezett *triumphust* a számára. Önkéntes, de Augustus által jóváhagyott száműzetése alatt is folyamatos gúny és megvetést tárgy volt,⁴² nem utolsó sorban felesége, Julia botrányos híre miatt. Gaius és Lucius halála után Augustus parancsára és mint a princeps hivatalos utódja visszatért Rómába és a közéletbe. Germániában újabb sikereket aratott, majd leverte a *pannoniai* felkelést. Kr.u. 13-ban a szenátus újabb tíz évre meghosszabbította *tribunusi* hatalmát, és az Augustuséhoz hasonló *imperium proconsularé*ban részesítette. Augustus halálhíre *Illyricum*-ban érte, ahonnan azonnal Rómába sietett. Minél hamarabb konszolidálni igyekezett a Birodalom katonai helyzetét, amiben a legnagyobb segítséget fogadott fia, Germanicus jelentette a számára. Germanicus évekkal a teutoburgi katasztrófa után rendezte Germániában a rómaiak pozícióit (Kr.u. 17-ben *triumphust* tarthatott), majd a következő évben a keleti tartományokba ment, hogy *proconsuli* hatáskörrel és diplomáciai eszközökkel elkerülje az újabb párthus háborút.⁴³ Kr.u. 19-ben azonban Germanicus váratlanul meghalt Antiókiában, a szóbeszéd szerint nem természetes halállal.⁴⁴

Tiberius belpolitikája hosszú ideig az augustusi hagyományokat követte, és igyekezett a szenátussal egyetértésben kormányozni.⁴⁵ Kezdeti visszahúzódo természetét mindvégig megőrizte, ez némely intézkedésén is látható: ellenérzéseket táplált a színházzal és a gladiatori játékokkal szemben, ezért Kr.u. 23-ban elűzte a színészeket Rómából, a gladiatori küzdelmeket pedig rendeletben korlátozta. A zsidókat egy római incidens miatt (bővebben lásd 3.3.1.) száműzte a városból Kr.u. 19-ben.⁴⁶ Amikor az egész birodalom gyászolta az ifjú Germanicust, Tiberius nem jelent meg a temetésen, ahogyan anyjának és Augustus özvegyének, Liviának a temetéséről is távol maradt (Kr.u. 29). Kr.u. 23-ban meghalt szeretett feleségétől, Vipsaniától született fia, Drusus, akit utódjának szánt.⁴⁷ Ez végleg elkésérettette a magába fordult uralkodót, aki Kr.u. 26-ban másodszor is elhagyta Rómát, hogy ezúttal Capri szigetéről, leveleken keresztül kormányozza a szenátust és a Birodalmat. Legfőbb bizalmasa Lucius Aelius Seianus, a testőrség parancsnoka (*praefectus praetorio*) ott maradt a városban, s gyakorlatilag ő képviselte a távollévő Tiberiust. Seianusról köztudott, hogy gyűlölte a zsidókat, s ez meg is látszott az „uralkodása” alatt *Iudeába* delegált procuratorok politikáján.⁴⁸ Seianus mesterien használta fel a még Augustus által hozott felségsértési (*crimen laesae maiestatis*) törvényt ellenfeleinek eltávolítására, s közben hatásosan manipulálta Tiberiust a távolból, szembefordítva még a császári család tagjaival is. Igyeke-

⁴¹ Vö. Benko-O'Rourke, 46. o. Emellett uralomra lépésekor Augustus vagyonának kétharmadát, a mintegy 150 millió sesterciust is megörökölte (Suetonius, *Augustus* 101).

⁴² Suetonius, *Tiberius* 13.

⁴³ A párthus fenyegetés szinte állandó eleme volt a római történelemnek a késői köztársaság óta. Ezúttal is a legfontosabb ütközőállam, Armenia (és az arméniai király személye) miatt robbant ki a konfliktus. Lásd Benko-O'Rourke, 47. o.

⁴⁴ Tacitus szerint a szíriai proconsul, Piso állt Germanicus halála mögött. (vö. *Annales* 2.71)

⁴⁵ Tacitus ironikus beszámolója természetesen érzékelteti, mennyi alakoskodás és félelem, megfélemlítés és taktika húzódott meg a látszólagos „egyetértés” mögött (vö. *Annales* 1.7skk)

⁴⁶ Talán ez szolgáltattott precedenst Claudius hasonló rendeletéhez, 30 évvel később.

⁴⁷ Érdekes kapcsolópont a zsidóság történetéhez Agrippának, Nagy Heródes unokájának a személye, aki jó barátságban volt Drussusszal, Tiberius fiával. Barátja halála után Tiberius kegyéből Drusus fiának Gemellusnak lett a nevelője. A potenciális császárt azonban — helyesen — Gaiusban ismerte fel, s később az ő kegyeltje lett. (vö. Whittaker, M., *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 7. o.; Agrippa halálához vö. ApCsel 12,20-23)

⁴⁸ Poncius Pilatus is Seianus kegyeltje volt. Josephus, *Bellum* 2.169kk; *Antiquitates* 18.55kk és 168kk.

zett eltávolítani az útból Germanicusnak, Tiberius testvérének a gyermekeit: Agrippinát és Nerót Kr.u. 29-ben száműzte (Nero 30-ban öngyilkos lett), Drusust pedig fogságba vetette.⁴⁹ 31-ben azonban fény derült Seianus mesterkedéseire, és Tiberius Capriból rendelkeztetett letartóztatásáról és kivégzéséről.⁵⁰ Utóbb kiderült, hogy Tiberius fia, Drusus is Seianus és Drusus felesége, Livilla bűnös üzelmeinek esett áldozatul. A színen csupán két lehetséges örökös maradt: Gemellus, Tiberius unokája és Gaius, a „nagy” Germanicus fia, Tiberius unokaöccse (akinek mellékneve Caligula volt).

A magánember Tiberiusról a korabeli források (főleg Tacitus és Suetonius) igen sok rosszat állítanak, s valószínűleg a római nép sem kedvelhette, hiszen halálhírére népünnepélyeket tartottak. Talán közrejátszott mindebben Tiberius visszahúzódó, mogorva természetete is. Politikai és gazdasági hagyatéka alapján ítélve azonban – különösen utódaival összevetve – gondos, megfontolt és bölcs *princeps* volt, hiszen egy jó gazdasági állapotban lévő, politikailag szilárd államot hagyott az utódjára.⁵¹

3.1.3. Gaius, Kr.u. 37 – 41

Tiberius halála után a szenátus értelmetlennek minősítette és érvénytelenítette a *princeps* végrendeletét, amelyben Gemellust és Gaiust közösen jelölte meg utódként. A választás Gaiusra esett, aki azonnal meghirdette az augustusi elvekhez való visszatérést. A száműzötteket és a színészeket visszaengedte Rómába. A szenátus tekintélye helyreállni látszott, hiszen a levelekben kapott utasítások helyett ismét megvitathatták az ügyeket a szenátusi üléseken pontosan megjelenő Gaiusszal, aki tisztelettel viseltetett a szenátus iránt.⁵² A harmónia azonban rövid életű volt: a hatalom súlyát Gaius sem tudta elviselni. Gemellust hamarosan kivégezték, ami már előrevetítette a későbbi gondokat.

Gaius a Caligula melléknevet, amely latinul „csizmácskát” jelent apja, Germanicus katonáitól kapta, akikkel gyermekkorában együtt táborozott Germániában: a katonák között élő kis Gaius katonai ruhákat, kis katonai csizmát hordott, innen a mókás elnevezés. Nem csak Tiberiust, az ő személyiségét is meghatározta a háttér: elkísérte apját a keleti útjára is, ahol Germanicus – gyanús körülmények között – meghalt. A felnövekvő Gaiusnak folyamatosan Seianus ármánykodásától kellett tartania, aki két testvére haláláért is felelősség terhelt. Ilyen előzmények után jutott a teljhatalom birtokába. Germániában sikeresen viselt háborút 39-ben, majd elkezdte a britanniai invázió előkészítését. A tervezett invázió elmaradt, Gaius pedig Rómába visszatérve hatalmas diadalmenettel ünnepelte északi hadjáratát. Sajnos figyelme ezután keletre fordult, ahol teljesen összezavarta a Tiberius által korábban megteremtett erőegyensúlyt. Száműzte Armenia klienskirályát, de ezzel felkínálta az üres trónt a párthusoknak, akik éltek is az alkalommal. Klienskirályságokat hozott létre a keleti határszélen, köztük egyet, Fülöp tetrarcha és Lysanias területéből összevonva kegyeltjének, Agrippának adott, királyi címmel együtt. Heródes Antipás tetrarcha ezt kifogásolta, de hiába ment Gaiushoz panaszra, Agrippa már megelőzte, és bevádolta Gaiusnál. Antipás Heródes sorsa a száműzetés lett, a galliai Lugdunumban fejezte be életét, területét pedig Gaius Agrippához csatolta. Erre az időszakra datálható a híres alexandriai zsidóellenes felkelés, amelyet közvetlenül Agrippa látogatása robbantott ki, Kr.u. 38-ban.⁵³

⁴⁹ Drususról utóbb megtudta Tiberius, hogy segített Seianusnak testvére, Nero eltávolításában, ezért meg kellett halnia. Benko-O'Rourke, 49. o.

⁵⁰ Vö. Tacitus, *Annales* 4.1-6.50.

⁵¹ I. m. 51. o.

⁵² Vö. Suetonius, *Caligula* 13-21 és Dio Cassius, *Historia* 59.6-7.

⁵³ Alexandriai Philón két művének ezek az események adták az alapját: a *Legatio ad Gaium* a Philón által az uralkodó elé vezetett küldöttség történetét dolgozza fel, míg az *In Flaccum* vádbeszéd Flaccus, az alexandriai

Gaius rövid uralmának vége tehát – különösen ami a zsidóság helyzetét illeti – viharos volt, de nem csak Alexandriában. A Tiberius által hátrahagyott gazdasági tartalékokat hamar felélte Gaius: pompás játékokat rendezett, és jóltartotta számtalan kegyencét. A kiürülő államkasszát új adókkal próbálta feltölteni, és bevezette a polgárháborús időszak jól bevált eszközét, a vagyoneklobzást.⁵⁴ Fokozatosan megerősödött benne a gondolat, hogy ő isteni tekintélyű uralkodó. Még a szenátoroktól is megkövetelte a keleti isten-uralkodóknak kijáró térdhajtást (*proskynésis*). Amikor Kr.u. 40-ben oltárt állíttatott magának Jamniában, a zsidók ledöntötték azt. Gaius a szíriai legátust, Petroniust bízta azzal, hogy válaszul emeljen egy hatalmas Gaius-szobrot Jeruzsálemben. A helyi körülményeket ismerő Petronius igyekezett húzni az időt, mert tudta, hogy ez nyílt lázadáshoz és vérontáshoz vezetne. Agrippa is igyekezett jobb belátásra bírni az utókor szerint elborult elméjű Gaiust, aki már elküldte a késlekedő Petroniusnak az öngyilkosságra felszólító parancsot, amikor 41. január 24-én a testőrei, a *praetorianusok* meggyilkolták.

3.1.4. Claudius, Kr.u. 41-54⁵⁵

Gaius természetesen nem gondoskodott, de hirtelen halála miatt nem is gondoskodhatott az utódlásról. A szenátorok jelentős része a köztársaság visszatérésében reménykedett, mások azt szerették volna, hogy ne Augustus utódai közül válasszanak princepsset.⁵⁶ Eközben azonban a praetorianusok egy csoportja császárrá kiáltotta ki Claudius, Gaius nagybátyját, aki a galliai Lugdunumban született. A „választást” a szenátus természetesen elfogadta, s bár az ókori híradások szerint Claudius vonakodott, végül ő lett a princeps.⁵⁷ Ez az első alkalom a római császárság történetében, hogy a katonaság közvetlenül beleszólt az uralkodó személyébe: hosszú hagyomány vette itt kezdetét.

Elsősorban az ókori híradások (például Suetonius) alakították ki azt a képet Claudiusról, amelyet ma is ismerünk: bolond, gyenge, ugyanakkor vérszomjas zsarnok. Mivel azonban már 50 évesen került a „trónra”, és korábbi életéből nem bírunk ilyen információkkal, feltehetően ezeket a látványos tulajdonságokat csupán megjátszotta, hogy így biztosíthasson önmaga számára védelmet a véres császári intrikák közepette, és egyetlen elődje számára se tűnjék veszélyes ellenfélnek. Az elődök tapasztalata arra is megtanította, hogy csupán a Julius-házból származó princepsok (Augustus vérrokonai) számíthatnak feltétlen hűségre a szenátus illetve a testőrség részéről, mindenki másnak számolni kell az állandó felkelésekkel. Claudius – aki vér szerint nem volt Augustus leszármazottja –, ezért folyamatosan kereste a kapcsolatot a Julius-házzal.⁵⁸ Ennek egyik jele volt például, hogy elődeitől eltérően a Caesar címet vette fel. Látványosan Augustust hirdette példaképének, s az ő politikai elveit igyekezett követni. Hálája jeleként addig soha nem látott jutalomban részesítette a praetorianusokat, sőt növelte a létszámukat is. A szenátus jóindulatát az irántuk tanúsított túlzott tisztelettel, a nép kegyét pedig *circusi* játékokkal biztosította. Ugyanakkor igyekezett a szenátusi munkát hatékonyabbá tenni: rendszeresen részt vett az üléseken, és a jelenlétet a szenátoroktól is megkövetelte (a hiányzást igazolni kellett). Az általa méltatlannak ítélt szenátorokat lecserélte, és a provinciákból is jelölt szenátorokat, amire addig nem volt példa. Ha úgy ítélte meg, hogy bizonyos ügyekben a szenátus képtelen vagy nem akar

praefectus urbi ellen.

⁵⁴ Vö. Suetonius, *Caligula* 34-42 és Dio Cassius, *Hist.* 59.9-10.

⁵⁵ Vö. Scramuzza, V. M., *The Emperor Claudius*. Harvard Historical Studies 44. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

⁵⁶ I. m. 53. o.

⁵⁷ Suetonius, *Claudius* 10.1kk.

⁵⁸ Salmon, E. T., *A History of the Roman World 30 B.C.—A.D. 138*. London: Methuen, 1966. 158. o.

hatékonyan intézkedni, saját hatáskörébe vonta az ügyet, mint például Ostia kikötőjének kibővítése, vízvezetékek vagy utak építése esetében.⁵⁹

Uralkodása második évében fellázadt ellene Furius Camillus Scribonianus, a dalmát légiók parancsnoka, akit Caecina Paetus is támogatott. Összesen legalább hat lázadás tört ki ellene, ezek közül a fontosabb szenátori jellegűek a Statilius Corvinus és Asinius Gallus által, a lovagi jellegűek közül a Cn. Nonius (47-ben) által vezetettek voltak. Mindezek hatására a gyanakvás és a féltékenység jellemezte uralkodását. A források szerint uralkodása első 30 napján elővigyázatosságból be sem lépett a szenátusba, s uralkodása alatt különböző okokból 35 szenátort és mintegy 300 lovagrendűt végeztetett ki.

A rómaiak számára Britannia kitartó ellenállása botránykő volt (elsőként Julius Caesar vezetett ott légiókat),⁶⁰ ezért Claudius saját népszerűsége érdekében fontosnak tartotta a sziget végleges pacifikálását. Előtte, mintegy próbaképpen megbízta Suetonius Paulinust és Hosidius Getát a nyugtalan *Mauritania* leigázásával. A területet két provinciára osztotta, *Caesariensis*-re és *Tingitanára*, mely utóbbit soha sem sikerült véglegesen megszállás alá hozni. Claudius külső indoka a hódításra a civilizálás szándéka volt: római szemmel az akkor még virágzó druidizmus emberáldozatai és kegyetlen rítusai tűrhetetlenek voltak, s mindenki tudta, hogy Galliát sem lehet addig véglegesen pacifikálni, amíg Britannia független. A reális célok között azonban inkább a bányászati és kereskedelmi kizsákmányolás húzóerő volt, valamint az a fontos szempont, hogy a veszélyes germán segédc csapatok energiáit is le lehet kötni távol a hazájuktól. Nem elhanyagolható hajtóerő volt azonban a már korábban említett nacionalista szemlélet: Róma nagyságának érzékeltetése.⁶¹ 42-ben minden készen állta a hadjáratra: a rajnai és pannóniai légiókat A. Plautius Silvanus vezette, kb. 50 ezer embert. 43-47-ig Plautius vezette a sikeres hadműveleteket, akkor P. Ostorius Scapula vette át az irányítást. Claudius 54-ben bekövetkezett halálakor a római csapatok már a mai Wales határán álltak.

Claudius a sikerek jeleként szimbolikusan kiterjesztette a római városfalat (*pomerium*), és felvette a „birodalom kiterjesztője” címet. Uralma lényegének különös módon mindig is a katonai teljesítményt tekintette, s ennek jegyében hódította meg *Palmyrát* és a Fekete-tenger partvidékét. Annektálta *Lyciát* (43-ban), *Judea* keleti klienskirályságait (44-ben),⁶² *Thrákiát* (46-ban) valamint 49-ben *Itureát* is *Syriához* csatolta. Erős asszimilációs politikát folytatott az alávetett területeken. Ugyanakkor elődeihez képest jelentősen kiterjesztette a római polgárjogot és a latin jogokat is.⁶³ Claudius nem követelt magának isteni titulust, bár eltúrte, hogy – főleg a keleti tartományok lakói – istenként tiszteljék.

Igyekezett „tudományos” és kulturális eredményekkel is gyarapítani a Birodalmat: három új betűvel bővítette a hagyományos latin ábécét (digamma, antisigma és Y) és újjászervezte a *haruspex*ek kollégiumát. 47-ben megtartotta a százados játékokat (*Ludi Saeculares*), majd két évvel később kitiltott Rómából több gyanús tevékenységet folytató vagy éppen eredményesen „misszionáló” idegen kultuszt, többek között a zsidó vallás követőit is.⁶⁴ Centralizált bürokrácia kiépítésén munkálkodott, amely Augustus uralma óta folyamatosan növekvő szerepet játszott az állam vezetésében. 44-ben saját felügyelete alá vonta az államkincstárt (*aerarium Saturni*). Soha nem látott szabad mozgásteret adott a szabado-

⁵⁹ Kiváló utakat (Via Claudia Valeria az adriai tengerpart felé) és vízvezetéseket épített Rómában (Aqua Claudia és Anio Novus). Benko-O'Rourke, 55. o.

⁶⁰ Lásd J. Caesar, *Bellum Gallicum* és Salway, P., *A History of Roman Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 20-33. o.

⁶¹ Salmon, 160. o.

⁶² I. Agrippa halála után Claudius nem nevezte meg az utódot, hanem provinciává alakította a területet. Lehetséges, hogy ez a lépése a nacionalista zsidó csoportok pozícióját erősítette, és Nero uralma idején végső soron hozzájárult a zsidó felkelés kitöréséhez. Lásd Benko-O'Rourke, 54. o.

⁶³ Salmon, 163. o.

⁶⁴ ApCsel 18,2; Suetonius, *Claudius* 25.4.

soknak az állami adminisztrációban, ugyanakkor nem hagyta magát befolyásolni általuk.⁶⁵ Hatalmas tanácsadói testületet tartott fenn, akiknek a véleményét döntései előtt többnyire kikérte. Következetes fegyelemre és rendre törekedett a provinciákban is. Büntette a kalózkodást, a lázadást és a rablást: az alexandriai görögöknek megtiltotta a zsidók elleni pogromokat, ugyanakkor a zsidókat is eltiltotta a további polgárjogi küzdelmektől és az alexandriai állampolgárság megszerzésétől.⁶⁶ Folyamatosan növelni próbálta a kereskedelmi- és pénzforgalom volumenét, hogy ezzel is elősegítse a gazdasági egyensúlyt. Bármely római polgár számára megközelíthetővé tette a császári udvart jogi fellebbezési ügyekben: a római polgárok bármelyik provinciális kormányzó ítéletét megfellebbezve a császárhoz fordulhattak.⁶⁷

Claudius 30 évvel fiatalabb feleségét Messalinát (aki a harmadik felesége volt) az ókori források kéjvágyó szörnnyetegnek festették le; ehhez talán a kettejük közötti különbség adhatott alapot. Két gyermekük született, Octavia és Britannicus. Később Claudius Messalinát egy szenátorhoz, Gaius Siliushoz kényszerítette, akivel együtt később kivégeztette. Ekkor vette feleségül unokahúgát, Agrippinát. A házasság nyilvánvalóan nem érzelmi alapon kötött: Claudius ezzel is a Julius-házhoz akart közelebb kerülni.⁶⁸ Claudius saját fiát, Britannicust háttérbe szorítva az „inkább Julius” leszármazott, 5 évvel idősebb L. Domitius Athenobarbust (Nero), Agrippina első házasságából származó fiát jelölte örökösének. Claudius nem akart Tiberius hibájába esni, aki nem fordított kellő figyelmet utóda, Gaius képzésére. Nero útját Claudius már korán egyengetni kezdte: Nero 51-ben, 14 évesen öltött *toga virilist*. 53-ban feleségül vette Claudius lányát, Octaviát. 58-ban consul lett, noha még csak 21 éves volt (ekkoriban hagyományosan 35 év volt a consuli tiszt korhatára), és felvette a hivatalos utódnak járó *princeps iuventutis* címet. A következő évben *praefectus urbis* lett. Megkapta a *proconsuli* hatalmat is, amely gyakorlatilag társuralkodóvá tette.

Agrippina vélhetően olyan sötét intrikus lehetett, amilyenek Tacitus is lefestette. Feltett szándéka volt, hogy Nero trónra lépése után gyakorlatilag régensként a világ ura legyen (ezt igazolja, hogy már a Claudius által veretett érmék túloldalán is az ő arcképe szerepelt, s ez így maradt Nero uralkodása elején is). Mivel azonban Claudius halála késett, 54-ben kitervelte az öreg uralkodó megölését. Claudius szeptember 13-án halt meg „szarvasgomba-mérgezésben”. Kérdés, hogy mi készítette Agrippinát erre a kegyetlen lépésre. Talán a császár titkára, Narcissus arra kezdte biztatni Claudius, hogy ruházza át az örökös jogokat inkább Britannicusra?⁶⁹ Vagy a 64 éves Claudius még túl fiatalnak és egészségesnek tűnt ahhoz, hogy Nero fiatalon, tehát még befolyásolható uralkodóként kerüljön hatalomra? Nem lehet pontosan eldönteni. Claudius isteni titulussal ruházták fel halála után, bár nyílt titok volt, hogy Nero udvartartása körében sokat gúnyolódtak a megistenülés helyett „tökké vált” Claudiuson.⁷⁰

⁶⁵ Salmon, 167. o.

⁶⁶ Vö. Josephus, *Antiquitates* 19.5.2-3. Salmon, 169. o. Benko-O'Rourke, 54. o. Smallwood, *Documents*, 370. o.

⁶⁷ Vö. Pál apostol esetét in ApCsel 25,6-12; vö. még Salmon, 170. o.

⁶⁸ I. m. 172. o.

⁶⁹ Az udvar másik mindenható hivatalnokával, Pallással ellentétben Narcissus nem Nerót pártfogolta, hanem Britannicust. Agrippina Nero hatalomra kerülése után azonnal ki is végeztette.

⁷⁰ Vö. Seneca, *Apocolocyntosis Claudii*.

3.1.5. Nero, Kr.u. 54-68⁷¹

A mindössze tizenhét éves Nero hatalomra kerülése zökkenőmentesen végbement, a praetorianusok és a szenátus beleegyezésével. Beköszönő beszédét, amelyben Augustus példájának követését ígérte, Seneca írta. Agrippina azonnal kivégeztette a Neróra esetleg befolyást gyakorló riválisokat, Narcissust és Junius Silanust, *Asia* proconsulját. Valójában Agrippina lett a régens. Seneca és a befolyásos testőrparancsnok, Burrus ugyanakkor azt sugallták Nerónak, hogy nincs szüksége anyja gyámkodására. Nero nem csupán a művészeteknek hódolt, de az érzéki élvezeteknek is. Othóval, a későbbi császárral és Claudius Senecióval járta az éjszakai Rómát, olcsó kalandokat keresve (erről bővebben a Róm 13,13 kapcsán szólunk). A hatalomból lassan kiszoruló Agrippina Claudius saját gyermekeit, Britannicust és Octaviát kezdte pártfogolni Neróval szemben,⁷² és ezzel meg is pecsételte a sorsukat. Kulturális-gazdasági szempontból Nero uralkodásának első öt éve (54-59: „*quinquennium Neronis*”) egyike volt a korai császárkor legjobb időszakainak, legalábbis Traianus császár visszaemlékezései szerint. Ekkor még teljes mértékben Seneca és Burrus befolyása érvényesült: látványos középítkezések folytak, általános volt az emberek elégedettsége.⁷³ Nero ekkoriban még teljesen Senecára hagyta az uralmat, aki a szenátorokkal közösen kormányzott. Nero Seneca tanácsára még az örökös consuli címet is visszautasította, noha felajánlották neki. Látszólag úgy tűnt, mintha visszatért volna a köztársaság aranykora, és az államot a szenátus kormányozta volna.⁷⁴ Minderre azonban csak az uralkodó felé irányuló feltétel nélküli hízélgés árán volt lehetőség, s a közfeliratok tanúsága szerint lassan visszakéredztek a gaiusi idők. A látszólagos nyugalom mögött tehát már ekkor a feltétlen abszolútizmus rejtőzött.

Seneca komoly pénzügyi szaktekintély volt a korban, aki tovább akarta vinni Claudius reformjait: 56-ban a quaestorokat császári praefectusok váltották fel a szenátusi *aerarium* élén. Szorosabbra fogták a *publicanus*okat is a provinciákban, a korrump kormányzókat pedig bíróság elé állították. A császár javasolta a közvetett adók megszüntetését, hogy ezzel is elősegítse a kereskedelmet, sőt, elképzelhető, hogy a közvetlen adók is a javaslat részét képezték. Amikor azonban kiderült, hogy ez milyen gyakorlati nehézségekbe ütközne, elvetették az ötletet.⁷⁵

Egyre inkább megromlott a viszony anya és fia között, és Nero a szeretője, Poppaea Sabina (Otho felesége) javaslatára Misenumban megölette Agrippinát.⁷⁶ A becstelen tettől önmaga is megrémült, és szegényében Nápolyba vonult vissza. Seneca és Burrus közben azt híresztelték, hogy Nero alig tudott megmenekülni anyja orgyilkos merényletétől. A szervilis szenátus nagy pompával visszahívta Nerót Rómába. A népet adományokkal és játékokkal (*iuvenalia*) nyerték meg. Nero büntetlenségén felbátorodva elhitte, hogy mindent megtehet. Gyakran mutatkozott kocsihajtóként vagy zenészként, sőt leereszkedett az aréna homokjára is, és nem egyszer ugyanerre kényszerített tekintélyes szenátorokat vagy lovagokat. Nyilvános előadásain egyaránt veszélyes volt túl lagymatagon vagy túl lelkesen ünnepegni őt, Tacitus szerint mindkettőért korbács járt. Poppaea ezután Seneca és Burrus befolyása ellen kezdte hangolni Nerót.

⁷¹ Vö. Griffin, M. T., *Nero, the End of a Dynasty*. New Haven - London: Yale University Press, 1984; Champlin, E., *Nero*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

⁷² Agrippina 55-ben legbefolyásosabb támogatóját veszítette el Pallas személyében, akit Seneca és Burrus állítottak félre. Benko-O'Rourke, 56. o.

⁷³ Salmon, 177. o.

⁷⁴ Tacitus természetesen már erről az időszakról is másként emlékezik: szerinte (vö. 4.8.) a zsarnokság látszólag pozitív eredményei mögött mindig szörnyű titkok rejlenek.

⁷⁵ Frank, T., *Economical Survey of Ancient Rome V. vol.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1934-40. 42. o., 23. jegy.

⁷⁶ Nero 59-ben először megpróbálta balesetnek álcázni anyja elleni merényletét, de Agrippina túlélte a hajóbalesetet. (Tacitus, *Annales* 14.4-6) 62-ben az elhagyott feleségnek, Octaviának is meg kellett halnia.

Nero a római gladiatori játékoknál jobban vonzódott a görög látványosságokhoz: amphiteátrumot, *gymnaseiont* és nyilvános fürdőt építtetett a Campus Martiuson és a Vaticanus-völgyben. 60-ban megtartotta a *Neronia* játékokat, amelyeken természetesen ő nyerte az első díjat költészetben és szónoklatban, de szerepelt atlétikában, szekérhajtásban és zenében is.⁷⁷ 62-ben meghalt Burrus, talán rákban (azt terjesztették, hogy Nero megmérgeztette). Helyét a sötét lelkű *praefectus praetorio*, Ofonius Tigellinus és Faenius Rufus vette át, aki addig a gabonaelosztás *praefectusa* volt. Seneca érezte, hogy a két intrikus ellenséges vele szemben, ezért inkább visszavonult a közéletől.

Nero hamarosan felújította a felségsértési pereket, amelyeknek uralkodása elején még mint a zsarnokság eszközeit elítélte. Octaviát elűzte, és Poppaeát vette feleségül. Octaviát kétszer is száműzték házasságtörés vádjával, előbb Campaniába, majd Pandateriába, végül 62-ben császári parancsra meggyilkolták. Nero ugyanakkor megölette Rubellius Plautust, Tiberius unokáját, és Cornelius Sullát, Claudius vejét is. Junius Silanusnak 64-ben öngyilkosságot kellett elkövetnie, szintén utasításra.

64. július 18-án kigyulladt Róma, egy hétig égett és tizennégy kerületéből három teljesen, hét pedig részben megsemmisült. Bár általános volt a gyanú, hogy Nero felelős a tűzvészért, ezt nem tudhatjuk.⁷⁸ Feltehetően, mindent megtett a tűz elfojtásáért és a hajléktalanná vált rómaiak ellátásáért (megnyitatta a középületeket). Volt azonban oly tapintatlan, hogy azt nyilatkozta: a tűzvészt az istenek küldték, hogy végre újjáépíthesse a zsúfolt Várost. Annyian gyanakodtak azonban rá, hogy feltétlenül másra akarta terelni a figyelmet. A szokásos bűnbakokat, vagyis a zsidókat most Poppaea védte (bár ő maga nem volt zsidó, szimpatizált a monoteista vallással),⁷⁹ ezért kerülhettek sorra a keresztyének. Ekkor már annyira elterjedtek voltak Rómában, hogy könnyen megkülönböztették őket a zsidóktól, ugyanakkor azokkal egyetemben közutálatnak „örvendtek” (a keresztyének Nero alatti üldöztetéséről lásd 3.3.2.).

Nero hamarosan háborút hirdetett a nemesség ellen is: szüksége volt a vagyonukra. A nemesség ellenállást szervezett, amelynek élén a *consul designatus* Plautius Lateranus, Faenius Rufus és a költő Lucanus álltak.⁸⁰ Az volt a céljuk, hogy C. Calpurnius Pisót emeljék a trónra Nero helyett, sőt szóba került Seneca neve is. Az összeesküvést még éppen idejében felfedezték, s tizenkilenc vezetőjét vagy kivégezték, vagy öngyilkosságra kényszerítették (köztük Senecát és Lucanust is). Nero ettől kezdve rettegett személyes biztonságáért. Tigellinus segítségével besúgók ezreivel kutatta Rómát újabb veszélyforrásokra utaló információk után. A nemesség „ellenálló” vagy republikánus érzelmű része a volt consul P. Clodius Paetus Thrax körül összpontosult. Erre a csoportra jellemző volt a sztoicizmus iránti érdeklődés, amely Brutus és ifjabb Cato óta hagyományosan republikánus filozófiai irányzatnak számított. De nem csak a *nobilitas* köreiből volt Nero népszerűtlen, akadtak ellenségei a katonaságban is. Nem fordított figyelmet a veteránok iránti gondoskodásra, és nem látogatott el a távoli légiók szálláshelyeire. A tűzvész, illetve az azt követő pestisjárvány következményeként már elveszítette a római csőcselék kegyeit is. Az iránta megnyilvánuló ellenszenvet egyre kíméletlenebb elnyomással viszonzta. Számptalan név került fel a kivégzendők listájára, köztük 66-ban Annius Vinicianusé, aki szintén összeesküvést szőtt Nero ellen, Gaius Petroniusé, a *Satiricon* szerzőjéé (ő valószínűleg Tigellinusnak állt az útjában), valamint Thraxéé. Nero módszeresen megsemmisítette a régi nemességet, amelyet utódaitól örökölt. A későbbi uralkodókra várt a feladat, hogy létrehozzanak egy újat. Hatalmas költségeit fedező új pénzt veretett, s annak nemesfém tartalmát csökkentette, negatív precedenst teremtve a későbbi császárok számára.

⁷⁷ Salmon, 180. o.

⁷⁸ I. m. 181. o.

⁷⁹ Josephus *theosebésnek* nevezte őt. *Antiquitates* 20.8.11.

⁸⁰ Salmon, 184. o.

Nero uralkodásának külpolitikai eseményei közül jelentőségét tekintve kiemelkedett Boudicca lázadása Britanniában, 60 körül. Prasutagus brit törzsfőnök özvegyét férje halála után kikorbácsolták az örökségéből, leányain pedig a szeme láttára erőszakot tettek a rómaiak. A lázadó királyné mellé sorban csatlakoztak az adószedők sanyargatásaiba belefáradt brit törzsek. A kezdetben katonailag is sikeres lázadást végül Suetonius Paulinus kormányzó fojtotta el.

Problémát jelentett még a párthus fenyegetés. 51-ben erős király lépett *Parthia* trónjára Vologasés személyében, aki hamarosan fivérét, Tiridatést ültette az ütközőállam szerepét játszó *Armenia* trónjára. Amikor 55-ben Vologasésnek belső ellenfelekkel kellett megbirkóznia, Seneca és Burrus cselekvésre szánták el magukat. Corbulót nevezték ki *Galatia Cappadocia* élére, aki a négy szíriai légióval indult a párthusok ellen. 58-ban elfoglalta Armenia fővárosát, Artaxatát, s elűzte onnan Tiridatést, aki Parthiába menekült. Ekkor Nero és tanácsadói ügyetlenül kihirdették Armenia anektálását. Az általuk kinevezett tehetségtelen Caesennius Paetus azonban katonai alkalmatlanságával és konfrontatív fellépésével elveszítette Armeniát. Corbuló fellépésére volt szükség a status quo helyreállításához Róma és a Párthus Birodalom között. Armenia királyát ezután a párthus uralkodó nevezte ki, de Róma jóváhagyásával. Jóllehet Nero soha nem járt Armeniában, az események után diadalmenetet tartott, és hatalmas szobrot állíttatott magának Rómában. Mindez természetes módon vezetett a caligulai hagyományok, a keleti modorú uralkodókultusz bevezetéséhez.⁸¹

Mivel a Római levél kortörténetét meghatározta az a helyzet és korhangulat, amely végül elvezetett hozzá, meg kell említeni Nero uralkodása utolsó évének legkomolyabb katonai erőpróbáját, a zsidó felkelést is. Nero idején Júdea *procurator* által vezetett *provincia* volt, négy régióval: *Galilea*, *Samaria*, *Judaea* és a Jordánon túli *Peraea*. A zsidók mindig is nehezen megrendszabályozható alattvalók voltak, de Júdea kevert lakossága csak nehezítette a helyzetet. Hasonló ellenségeskedést látunk itt is a zsidó és a görögök lakosság között, mint Alexandriában, csak a népességi arányok voltak éppen fordítottak. Ezt a helyzetet csak súlyosbította a keresztyének fellépése, akiket a nacionalista zsidók szintén gyűlölték. 62-ben, amikor a területnek éppen nem volt *procurator*, a szaduceus főpap kihasználva az alkalmat megölette az „Úr testvére” Jakabot.⁸² Nero uralkodása kezdetén Antonius Felix volt a *procurator*, Claudius pénzügyi titkárának, Pallasnak a testvére. Nyolc éves szolgálati ideje alatt (52-60) hasznosan segítette őt zsidó felesége, Drusilla, II. Heródesz Agrippa („Agrippa király” az ApCsel 25,13-ban) testvére. Felix zűrzavaros helyzetet örökölt elődjétől, Ventidius Cumanustól (48-52). 60-ban felerősödtek a lázongások, s Felixnek csak nehezen sikerült Pál apostolt a feldühödött tömegeből kiragadnia, s védőőrizetbe helyeznie. Mivel a júdeai helyőrségben csak háromezer katona állomásozott, Felixnek nem kis ügyességre volt szüksége, hogy megőrizze a rendet. Utódjáról, Porcius Festusról (60-62) nem sokat tudunk. Az őt felváltó Albinus (62-64) azonban pénzsóvársága miatt egyértelműen felelős a később kialakult eseményekért. Amikor a főpap megtagadta, hogy a császár üdvéért áldozatot mutasson be Jahvének, kitört a felkelés a rómaiak ellen.⁸³ A tehetetlen Florus a szíriai helytartót, Cestius Gallust hívta át a rend helyreállítására, de az kudarcot vallott a zsidók gerilla-hadviselésével szemben. A megerősített Jeruzsálem önbizalmat adott a felkelőknek, akik Josephus vezetésével és hatvanezer emberrel Galileában akarták megállítani a rómaiakat. A hadjárattal a császár T. Flavius Vespasianust bízta meg, aki britanniai expedíciói után éppen *Africa* kormányzójaként szolgált. 67-ben Galilea elesett, Josephus Jopatanál megadta magát. 68-ban elesett *Peraea* és *Samaria*. Vespasianus éppen be-

⁸¹ Tacitus, *Annales* 13.8.1.

⁸² Vö. Josephus, *Antiquitates* 20.9.1.

⁸³ A lehető legrosszabbkor, hiszen Nerónak ugyanekkor kellett volna fellépnie a szarmaták és az etiópok ellen is. Benko-O'Rourke, 58. o.

vonult Judaeába, amikor utolérte őt Nero halálhíre. 69-ben elindult Rómába, hogy felválalja a császári címet, s a háború befejezését Titus fiára hagyta, aki 70-ben bevette és földig rombolta a belső megosztottságtól és a frakciók közötti belháborúktól is sújtott Jeruzsálemet.

Ekkorra már Nero is saját isteni mivoltának megszállottjává vált. Pénzerméin nap-sugarakkal a feje körül ábrázolta magát, Rómát pedig át akarta keresztelni Neropolisszá. Mivel a fővárosban folyvást nőtt az iránta megnyilvánuló ellenszenv, 66 szeptemberében elhagyta Itáliát, és Görögországba ment: a görögök kénytelenek voltak minden nemzeti sport- vagy művészeti versenyüket egyetlen évben, 67-ben megtartani. Nero szinte minden versenyszámban elindult, s 1808 első helyezést ért el.⁸⁴ 67. november 28-án ünnepélyesen kihirdette Görögország felszabadítását, pontosabban azt, hogy *Achaia* tartomány mentesült *Macedonia* kormányzójának fennhatósága alól. Ezáltal a provincia egészen olyan adómentességet és autonómiát adott, amit addig csak Spárta és Athén élveztek. Mivel Macedonia szenátusi provincia volt, a szenátus kieső jövedelmét Szardínia szigetének átadásával pótolta.

Nero igen jól érezte magát a keleti tartományokban, ahol a római uralkodókat hagyományosan isteneknek kijáró tisztelettel vették körül, de további keleti utazását megakadályozta a Júdeában kitört felkelés. Mivel irtózott a katonai táboroktól, 68-ban inkább visszatért Rómába. Ott már teljes fejetlenség fogadta: a város kormányzására hátrahagyott szabadosok vezetője, Helius ügyetlensége miatt elakadtak a szokásos gabonaosztások. A gall provinciák egyik vezetője, C. Julius Vindex fellázadt ellene, miután sikerült egybe-egyűjtenie mintegy százezer főnyi sereget. A gall törzsek belső villongásai és Felső-Germania kormányzójának, L. Verginius Rufusnak intézkedései azonban megghiúsították terveit. Április 2-án *Hispania Tarraconensis* kormányzója, S. Sulpicius Galba is Vindex mozgalma mellé állt. Katonái császárrá kiáltották, s elnyerte Othónak, *Lusitania* kormányzójának támogatását is. Nero *consullá* nevezte ki magát, és elhatározta, hogy leszámol a zendülőkkel, akikhez időközben *Africa* kormányzója, Clodius Macer is csatlakozott. Tigellinus a bajban dezertált, ezért Nero már a testőrségére sem számíthatott. Amikor Nymphidius Sabinus 30 ezer sesterciust ígért a praetorianusok minden egyes tagjának, aki szembefordul Neróval, az uralkodó sorsa végleg megpecsételődött. Június 8-án, miután megtudta, hogy a provinciális légiók mindegyike szembefordult vele, elmenekült Rómából. A szenátus közellenségnek nyilvánította, s Nero rémületében egy Róma melletti villában hűséges szabadosát, Epaphroditust kérte meg, hogy legyen segítségére az öngyilkosságban. Suetonius szerint halála pillanatában fájdalmasan így kiáltott fel: „*qualis artifex pereo*” („micsoda művész hal meg bennem!”).⁸⁵ Személyében egyszersmind az utolsó Julius-sarj is meghalt.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a korai császárkori Róma történelmének áttekintése során szemtanúi lehetünk annak, ahogyan Róma a köztársaság kor belső válságából egy rövid stabilizáció (Augustus uralkodása) után ismét válságba kerül. Ennek oka nem az egyeduralom rendszere, hanem ennek a rendszernek a találkozása a megfelelő egyeduralkodó személyének hiányával. Az augustusi rendszer kiválóan működött egy Augustus formátumú vezetővel, de egy Gaius vagy egy Nero kezében az államhatalom és a közélet igen könnyen káoszba fordult. A Római levél megírásának idején, Nero regnálása alatt a válság éppen tetőzött, annak minden társadalmi következményével együtt (bizonytalan státusú, de egyre növekvő számú keleti bevándorlás Rómába, a felső rétegek lét- és vagyonbizonytalansága, szükségszerűen erősödő szembenállás a zsidó és a nem zsidó római lakosság, így a zsidók és a hozzájuk lojális zsidókeresztények illetve a pogánykeresztények között).

⁸⁴ Salmon, 187. o.

⁸⁵ *Nero* 49.1.

3.2. Róma vallási élete Augustustól Neróig⁸⁶

Természetes módon a Római Birodalom Krisztus előtti utolsó két században bekövetkezett területi növekedése nem csak a politikai életben okozott visszafordíthatatlan változásokat, hanem a vallási életben is. Általánosan megfigyelhető volt a hagyományos római vallás meggyengülése. Ennek talán a legnyilvánvalóbb jele a hagyományosan a római hadviseléshez szervesen hozzátartozó *evocatio* gyakorlatának visszaszorulása, majd eltűnése volt.⁸⁷ Ebben feltehetően szerepe volt annak a ténynek is, hogy éppen akkor, amikor több római istent is hagyományosan görög istenekkel azonosítottak, római gyakorlatilag uralma alá vonta Hellászt, mintegy megcáfolva azt a korábbi antik teológiai axiómát, amely szerint a győzelem az adott fél isteneinek felsőbbrendűségét bizonyítja a leigázottak felett. A hagyományos római istenekbe vetett partikuláris hit megrendülését erősíthette az a jelenség is, hogy a kereskedelmi kapcsolatok révén már egyébként is latinizálódó nyugati területek katonai annektálása betetőzte az *interpretatio Romana* vallási gyakorlatát. Africa, Hispania és Gallia⁸⁸ provinciává alakításával a pun, ibér és kelta istenek római nevet kaptak, és beolvadtak a hagyományos római pantheonba. A tartósan a leigázott lakosság között állomásozó katonák átvették a helyi vallási szokásokat, s azoknak az isteneknek a tiszteletét, akiknek valamilyen közük volt a katonai próbatételekhez és a győzelemhez.⁸⁹

3.2.1. A késő köztársaság vallási élete

Mivel az augustusi vallásreform két fő programpontjának, a vallási és a morális megújulásnak a kiinduló tétele az volt, hogy a polgárháború korában mind a vallás, mind pedig a közerkölcsök mélypontra zuhantak,⁹⁰ érdemes megvizsgálnunk ebből a két szempontból az augustusi érárt közvetlenül megelőző időszakot is.

A késő köztársaság idején, elsősorban Panaetius és a Scipio-kör közvetítésével nyert teret Rómában a sztoicizmus, amely mintha új értékeket kínált volna a társadalomnak és a közéletnek, miután lassan de megállíthatatlanul beszűkült a nyilvános politizálás lehetősége. Cicero több írása mögött is az a konfliktus húzódott meg, hogyan hozza összhangba korá-

⁸⁶ Modernebb általános művek: Carcopino, J., *Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at the Height of the Empire*. Ford. E. O. Lorimer, Penguin Books, 1956. 106-140. o.; Ogilvie, R. M., *The Romans and Their Gods*. London: Book Club, 1969. Ferguson, J., *The Religions of the Roman Empire*. London: Thames and Hudson, 1970. MacMullen, R., *Paganism in the Roman Empire*. New Haven, CT: Yale University Press, 1981. Wardman, A., *Religion and Statescraft Among the Romans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982. Henig, M. és King A., szerk., *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford: Oxford Committee for Archeology Monograph 8. 1986. Grant, M. és Kitzinger, R., szerk., *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome. Volume II*. New York: Charles Scribner's Sons, 1988. Simon, E., *Die Götter der Römer*. München: Hirmer Verlag, 1990. Dowden, K., *Religion and the Romans*. London: Bristol Classical Press, 1992. Klauck, H.-J., *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.

⁸⁷ Momigliano, A., „Roman Religion: The Imperial Period” in *Encyclopedia of Religion Vol. 12*. Mircea Eliade (szerk.). New York: Macmillan, 1987. 462. o.

⁸⁸ Baal Hammont Saturnusként, női társistenét, Tanitot pedig Juno Caelestisként tisztelték. Galliában Mars, Mercurius, Jupiter és Diana megfelelőit ismerték fel, vö. Julius Caesar, *Bellum Gallicum* 6.17.

⁸⁹ Így lett egyre népszerűbb Hercules Victor/Invictus és Apollo, Niké/Victoria, Venus Victrix vagy később Mithras (*Sol invictus*) kultusza.

⁹⁰ Kurt Latte a római vallástörténészek általános véleményét foglalja össze, amikor a hagyományos vallás végéről beszél ebben a korban („...für die Oberschicht hatte die römische Religion im letzten Jahrhundert der Republik jede Kraft verloren”). Vö. *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft. München: Beck, 1960. 287. o.

nak felvilágosult embere az ősök tradicionális hitét és a felismert vagy elfogadott filozófiai igazságokat. A jóslásról szóló művében például meglepően racionalista módon megkérdőjelezi az auguri és haruspeji jóslástechnikák szavahihetőségét,⁹¹ aminek némileg ellentmond, hogy az első könyvben – általánosságban, sztoikus alapon, ugyanakkor mint jó római – még pozitívan beszél a jóslásról (1.118-119).⁹² Lucretius *De rerum Natura* c. tankölteménye azonban (kegyetlen materializmusával, epikureus alapon) szélsőséges jelenség még ebben a korban is.⁹³ A kor kiváló képviselőinek személyes kételyei ellenére azonban hivatalosan a vallásnak még fontos szerepe volt.⁹⁴ A római naptárt is felülbírálván bármilyen törvénykezési napot, választási gyűlést megakadályozhatott az, ha valaki baljós előjeleket észlelt (villám, gyanúsán viselkedő madarak, szokatlan természeti jelenségek, vagy bármi más lehetett rossz *omen*).⁹⁵ A késő köztársaságban találunk először példát arra, hogy a jóslással politikai téren visszaéltek, ennek az első triumvirátus előtt még nincs nyoma.⁹⁶ Nincs okunk megkérdőjelezni a régi rómaiak őszinte hitét a jóslás erejében. Marxi alapokon vagy a keresztyénség pogány vallási jelenségek iránti gyanakvásával könnyen gondolhatnánk, hogy a római jóslás nem volt más, mint a politikai uralkodó osztály és a jóslással foglalkozó papi testületek „összejátszása” a tömegek megtévesztése céljából. A rómaiak azonban nem így viszonyultak a valláshoz: teljesen természetes volt számukra, hogy a vallási szertartások és azokon keresztül az istenek egyes társadalmi rétegeket előnyben részesítenek, azok kivételezett helyzetét megőrzik.

A késő köztársaság korát tehát a vallási racionalizmus folyamatos térhódítása jellemezte, ami azonban önmagában nem jelentette a tradicionális vallási formák azonnali megtagadását.⁹⁷ A hagyományos római vallás mindazonáltal egyre inkább eltávolodott az emberek mindennapjaitól, hogy a tudósok és filozófusok munkáiban éljen tovább. Az is nehezítette a tradicionális vallás életben maradását, hogy a polgárháborúban (főleg a *proscriptio*ók révén) széttzilálódott a nemesség, márpedig ez a réteg volt a római vallás letéteményese.⁹⁸ A háborúk hatására a városba áramló gyökértelen népeesség inkább a látványosabb és talán személyesebb keleti kultuszok iránt volt fogékony, amelyek ekkoriban kezdtek Rómába áramolni: Marius bevallottan Magna Mater (Kybelé) követője volt, útjai során mindig egy szír prófétanő kísérte. Sulla Cappadociából hozta Ma istennő tiszteletét, akiben az ősi római hadiistennő, Bellona jellemzőit ismerte fel.⁹⁹ A Kr.e 50-es években egyes régi vallási szokásokat már csak hírből hallottak, bizonyos istenek azonosítása pedig még Varro számára sem volt könnyű (vö. *dii incerti* kifejezés).

Ami a moralitást illeti a késő köztársaság korában, egy előzetes megjegyzést kell tennünk. Augustus hangsúlya a két terület összekapcsolásán csak első látásra tűnik természetesnek, nem következik magától értetődő módon a római vallás természetéből. Bár való

⁹¹ *De divinatione* 2.36-37 és 2.56.

⁹² Ugyancsak Cicero révén közismert Cato mondása arról, hogy nem érti, miért nem nevet egyik haruspex a másikon, ha szembetalálkoznak. Vö. *De divinatione* 2.24.

⁹³ Altheim érdekes megfigyelése, hogy Lucretius inkább az új, keleti eredetű vallásosságot kritizálja, mintsem a hagyományos római vallást. Ennek ellenére Lucretius mégis a *religio* kifejezést használja az erre megfelelőbb *superstitio* helyett. Altheim, F., *A History of Roman Religion*. London: Methuen, 1938. 334. o.

⁹⁴ Cicero és Clodius hatalmi viszályában például visszatérő fegyver egymás ellen a szentségtörés (*sacrilegium*) vádja.

⁹⁵ Liebschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Clarendon, 1989. 2-3. o.

⁹⁶ I. m. 16. o.

⁹⁷ Talán még a sztoicizmusnál is fontosabb filozófiai hatást gyakorolt Rómára a korban az „új akadémia”, amely egyértelműen pozitívan viszonyult a valláshoz. Varro ennek alapján osztotta fel a vallást három kategóriára: 1. a költők vallása 2. az állami vallás és 3. a filozófusok vallása (az „igaz” vallás). Ez a felosztás nagyon népszerű volt a korban. Vö. Augustinus *De civitate Dei* 6.3-4. és Altheim, 334. o.

⁹⁸ Kr.e. 87-től Augustus intézkedéséig senki sem vállalta a számtalan megkötöttséget jelentő *flamen Dialis* tiszteletét, több alacsonyabb papi tisztséget csak részben töltöttek be, a *fratres Arvales* és a *fratres Titii* pedig teljesen eltűntek. Altheim, 331. o.

⁹⁹ Momigliano, 463. o.

igaz, hogy a rómaiakat élénken foglalkoztatták a morális kérdések, s a római irodalom döntő hányada is morális töltetű, ennek nem az istenek haragjától és büntetésétől való félelem szolgáltatta az alapot (mint a vallásnak általában), hanem a hagyományok, a közvélekedés és a cenzori rendeletek, intézkedések. A keresztyén értelemben vett erkölcssteológiai kérdéseket a római vallás nem ismerte.¹⁰⁰ A római ember számára a helyes viselkedési modell, a helyes és a helytelen közötti különbségtétel a történelmi példákon keresztül vált világossá, amelyeket a generációk hagyományoztak egymásnak.¹⁰¹ Természetesen találhatunk e kijelentés alól kivételeket is, amelyek arról árulkodnak, hogy voltak az erkölcsnek vallási vetületei is.¹⁰² Az eskü megszegését például isteni büntetéssel fenyegették,¹⁰³ mégpedig annak az istennek a büntetésével, akinek nevére az esküt tették. A vérfertőzés¹⁰⁴ és a rokongyilkosság mint különösen visszataszító bűn, szintén az istenek (*a dii penates*) büntetése alá esett. Kérdés, hogy a vallás és a morál legfontosabb közös római kulcsfogalma, a *pietas* milyen mértékig jelentette a vallási és milyen mértékig a szülők iránti erkölcsi kötelesség megtartását.¹⁰⁵

3.2.2. Augustus reformja

A köztársaság végének küzdelmeitől meggyötört római polgár bizalommal tekintett a jövőbe Octavianus színrelépésekor (vö. Horatius, *Epistulae* 16; Vergilius, *Eclogae* 4). Számunkra talán már nehéz elképzelni, de Octavianus-Augustusban őszintén felismerni véltek valami istenit a kortársak (vö. Vergilius *Eclogae* 1).¹⁰⁶ Ahogy a polgárháborús évtizedek a keleti kultuszok megjelenésével jártak együtt, Augustusban a tradicionális római vallás újjáéledését ünnepelték.¹⁰⁷ Ő pedig nem csak eleget tett az elvárásoknak, de okos politikával generálta is azokat. Az actiumi győzelem¹⁰⁸ után megszerzett teljhatalom birtokában nemcsak az általa szükségesnek ítélt politikai intézkedéseket tette meg, de elindította vallási és morális reformprogramját is.

A vallási reformhoz kiváló előtanulmányokat végzett Varro, aki Kr.e. 47-ben Caesarnak ajánlotta *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri* („Az emberi és isteni dolgok régiségeinek könyvei”) c. művét.¹⁰⁹ Augustus korának írásművészei alkotásaikkal valamilyen formában mind Augustus törekvéseit szolgálták: Horatius, Tibullus, Propertius vagy Ovidius műveiben rég feledésbe merült rítusok újrafelfedezésével és -értelmezésével, valamint a hagyományos római kegyesség, a *pietas* dicsőítésével találkozunk. Vergilius például a római múltnak és a saját korának is vallási-filozófiai síkon adott új értelmezést, ami tökéletesen illeszkedett az augustusi paradigmába.

¹⁰⁰ Vö. „Roman religion was concerned with success not sin.” in Ogilvie, 17. o.

¹⁰¹ Horatius, *Satirae* 1.4.105-119.

¹⁰² Plautus vígjátékaiban még egyszerű volt a képlet: az istenek a jót jutalmazzák, a rosszat büntetik. Persze felvetődhet, hogy a plautusi vígjátékok még inkább a görög alapművek erkölcsiségét hordozták.

¹⁰³ Cicero, *De legibus* 2.9.

¹⁰⁴ Cato, *De Agricultura* 64.412.

¹⁰⁵ A 64. carmen alapján Catullus a *pietas* elhanyagolásában látta a vallási és erkölcsi hanyatlás legfőbb okát, a *fas* és *nefas* összekeveredését. Vö. Liebschuetz, 47. o.

¹⁰⁶ Seneca szerint sem azért tekintették istennek Augustust, mert muszáj volt nekik („...*deum esse non tamquam iussi credimus*”). Vö. *De clementia* 1.10.3

¹⁰⁷ Amikor Vergilius leírja Aeneas pajzsát (amelynek díszein Augustus és a római istenek küzdenek Antoniuszal és a kelet démonaival), akkor a kortársak számára világosan meghirdeti Augustus vallásreformjának elveit. Vö. Vergilius *Aeneis* 8.675kk. Vö. még Altheim, 338. o.

¹⁰⁸ Octavianus régóta készült a vallási restaurációra: Cleopatra elleni háborúját már ősi római módon, *fetialis*-ként hirdeti meg. Vö. Altheim, 355. o.

¹⁰⁹ Vö. Cardanns, B., „Varro und die römische Religion” ANRW II. 16. 1. 80-103. o.

Mint fentebb már említettük, Rómában korábban a nemesség volt a vallás letéteményese és a *ius sacrum* („a szent jog”, a vallási rendszabályok összességének) őrzője: a vallás hivatalos képviselői, a különféle papi testületek tagjai természetes módon ebből a társadalmi csoportból kerültek ki, anélkül persze, hogy ez hivatalosan valaha is kodifikálva lett volna. Augustus e hagyományos vallási tisztségek fokozatos felvételével formált jogot a vallás átalakítására (Kr.e. 48-ban *pontifex*, 41-40-ben *augur*, 37-ben *quindecemvir sacris faciundis*, 16-ban *septemvir epulonum*, majd *frater Arvalis*, *sodalis Titii* és *fetialis*, fentebb már említettük, hogy a *pontifex maximus* címre Kr.e. 12-ig várt¹¹⁰). Elsősorban saját pozícióját erősítendő (*divi Iulii filius*) véghezvitte Julius Caesar istenné nyilvánítását (*apotheosis*). Arra törekedett, hogy a második Romulusként jelenjen meg a rómaiak előtt. Egy ideig kérdéses volt, hogy felvegye-e a Romulus nevet, mivel azonban annak a testvérgyilkosság miatt, valamint az Ovidius által is megörökített dicstelen halál (halálra sújtotta a villám vagy megölték a szenátorok?) miatt balszerencsés csengése volt, inkább az „augurok által kiválasztott, szerencsésnek tartott” jelentést is sugalló Augustus nevet választotta.¹¹¹ De nemcsak Romulus szerepét igyekezett felvenni, hanem Servius Tulliusét is (a rómaiak hatodik mitikus királya, az „építkező”): teljesen átépítette Rómát, 14 *regiones*-ra és 265 *vici*-ra osztotta. A *vici* korábban a *lares* védelme alatt álltak, ezután a *lares Augusti* és a *Genius Augusti* őrködtek a nyugalomuk felett.¹¹² Augustusnak *pontifex maximus*-ként a Forumon erre a célra kijelölt házban kellett volna laknia, ő azonban nem akart elköltözni, ezért inkább közterületté nyilvánította a saját házát, s mellette felszenteltetett egy Vesta-ligetet (a *pontifex maximus* nem szakadhatott el a hivatalos Vesta-kultusztól),¹¹³ a vonakodó szenátorokat pedig saját személyes példájával biztatta arra, hogy leányaikat Vesta-szűznek adják. Megújította a köztársaság végén elsorvadt papi testületeket: a *Fratres Arvales* kollégiumát újraalapította, tagjait ezentúl a szenátorok közül választotta, ugyanígy a *fetiales*, a *Salii*-papok és a *Sodales Titii* kollégiumait, nyilván nem függetlenül attól, hogy ő maga is tagja lett e testületeknek. Kétségtelenül ezek a testületek a politikai lojalitás színterei voltak: egyrészt tagjait csak a nemesség hozzá hűségű tagjai és kegyeltjei közül választotta, másrészt a kollégiumok tényleges vallási szerepe kimerült az uralkodóért és családjáért mondott imákban és áldozatokban.¹¹⁴ Felélesztette az *augurium salutis* szertartását, és régen elfeledett ünnepeket újított fel: a *Lupercaliát* és a *Pariliát*.

Augustus teljesen saját hatásköre alá vonta a templomépítés jogát: újjáépítette a frígiai Magna Mater templomát, aki Aeneas védőistene volt. Apollónak is templomot emelt, s oda vitette a Jupiter templomból a Sybilla-könyveket. Marsnak is templomot emelt, s így Mars kultusza is a Campus Martiusról a városfalon belülre került. Az augustusi vallásreform hivatalos teológiája szerint Apolló és Mars lettek a fő istenek,¹¹⁵ felváltva a korábbi triászt, Jupitert, Iunót és Minervát. Ennek több oka is volt. Apollót az tette alkalmassá erre a szerepre, hogy a Julius *gens* és személyesen Augustus védőistene volt, és nem utolsó sorban, mert ellenfelei is tisztelték (pl. Brutus¹¹⁶) Annak is bizonyosan szerepe volt Apolló kiválasztásában, hogy mint a Nap isteni megfelelője (vö. *Phoebus Apollo*, vö. még Servius ad Vergilius, *Eclogae* 4.6) a mitikus aranykort jelenítette meg, amelynek megte-

¹¹⁰ Suetonius, *Augustus* 31.

¹¹¹ Az Augustus név jelentéséhez lásd még 3.1.1.

¹¹² Beard, M., North, J. és Price, S., *Religions of Rome*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 184. o.

¹¹³ Az akkor népszerű teológia szerint a római vallás alapjai a Vesta-kultuszig nyúlnak vissza: még Aeneas hozta el Vesta tüzét a pusztuló Trójából, Romulus és Remus pedig köztudottan egy Vesta-szűz, Rhea Silvia fiai voltak. Vö. i.m. 189. o.

¹¹⁴ Hoffmann Lewis, M. W., *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians*. Rome, 1955. 19. o. 57. jegyzet. Vö. még Liebeschuetz, 64. o.

¹¹⁵ Vö. Vergilius, *Eclogae* 7.4.10. Actiumhoz közel, Nicopolisban is templomot emelt Apollónak, és játékokat alapított az istenség tiszteletére. Beard-North-Price, 199. o.

¹¹⁶ Vö. Plutarchos, *Brutus* 21.3.

remtésére Augustus hivatottnak érezte magát. Talán az sem volt elhanyagolható szempont, legalábbis Liebeschuetz¹¹⁷ szerint, hogy a kor uralkodó filozófiai irányzata is gyakorlati szempontból nézve egy főisten létét pártfogolta, aki pedig a keleti teológiákban nyilvánvalóan nem lehet más, mint a napisten. Mars kiválasztását más indokok magyarázták: Mars segítette Octavianust, hogy megbosszulja (vö. *Mars Ultor*) nevelőapját, Caesart és Cras-sust, aki a párthusok ellen harcolva vesztette életét. Emellett Mars istent Romulus atyjának is tartották, így természetesen lett a „második Romulus” egyik főistene. Augustus saját bevallása szerint 82 templomot újjátott fel.¹¹⁸ *Forum Iulium* néven új fórumot is avatott, amely az állami kultusz hivatalos központja lett.

Bár a legnagyobb szerepe a római vallásban a nemesi elitnek, elsősorban is a szenátoroknak volt, a lovagok is lehettek *luperci* vagy alacsonyabb rangú *pontifices* és *flamines*. Már említettük, hogy a közigazgatási egységeknek is fontos szerepe volt az Augustus személye körüli kultusz kialakulásában: a *vici* határainál felállított kultuszhelyeken és a helyi játékok (*ludi compitalici*) szervezésében szerepet kaphattak az felszabadított rabszolgákból lett *magistratusok*, sőt akár szolgálk is.¹¹⁹

Augustus számára a vallás és az erkölcs szorosan összetartozott. A köztársaság felbomlásának szörnyű kísérőjelenségeiért nem csupán a vallás elhanyagolását, hanem az erkölcsi züllést is okolta. Ennek a felfogásnak Cato óta hagyománya volt a római közéletben.¹²⁰ Livius a maga visszatekintésében következetesen képviselte azt a nézetet, hogy a vallási megújulás egyben morális felemelkedéshez is vezet, s ezt pontosan így látta Augustus is.¹²¹ A morális megújulást persze törvények meghozatalával kezdte, két lépésben, először Kr.e. 29-28-ban, majd 18-17-ben. A *leges Iuliae de Maritandis ordinibus* és a *de adulteriis* a Birodalom polgárainak szaporodását, a családi élet és a házasság szentségét és sérthetlenségét szolgálták, nem teljesen egyértelmű eredménnyel.¹²²

3.2.3. Az uralkodó-kultusz¹²³

A korai császárkori Róma egyik jellemző vallási jelensége a kezdődő uralkodó-kultusz, amelynek eredőit megtalálhatjuk egyrészt Róma mitikus múltjában, másrészt a közel-keleti, hellenisztikus hagyományokban. Először Romulusról tartották, hogy halála után az istenek közé emelkedett,¹²⁴ de a görög filozófiai hagyományban sem volt ismeretlen az elgondolás, hogy az istenek valamikor kivételes képességű emberek voltak, akik haláluk után érdemeiknek köszönhetően isteni tiszteletet nyertek az emberektől. Ennek ellenére a római erkölcs számára visszaszító volt az a gondolat, hogy élő embert istennek tekintsenek.¹²⁵ Hosszú időbe telt, amíg megbékéltek a gondolattal, bár a magukat istennek tekintő császárok szükségszerűen erőszakos halála jól mutatja, hogy ez a megbékélés tökéletlen maradt. Már az Augustus által elkezdett vallási restaurációban megjelennek az uralkodó-kultusz csírái, eleinte természetesen beleépítve a régi vallási formák megújításának folyamatába.¹²⁶

¹¹⁷ Liebeschuetz, 85. o.

¹¹⁸ *Res Gestae*, 20.4. Vö. Horatius, *Carmina* 3.6 és Livius 4.20.7.

¹¹⁹ Beard-North-Price, 261. o.

¹²⁰ Vö. Sallustius, *Catilina* 10; Livius 1.21.1; Polybius 6.51.3.

¹²¹ Vö. Suetonius, *Augustus* 35.3.

¹²² Liebeschuetz, 98. o.

¹²³ A kérdéshez vö. Gesche, H., *Die Vergottung Caesars*. Frankfurter althistorische Studien 1, Kallmünz, 1968; Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West*. Leiden: Brill, 1987.

¹²⁴ Ovidius, *Fasti* 2.492kk.

¹²⁵ Dio Cassius 51.20.8.

¹²⁶ Beard-North-Price, 169. o. A római uralkodókultusz keleti/görög előzményeihez vö. Bowersock, G. W., *Augustus and the Greek World*. Oxford, 1965.

A keleti tartományokban szolgálatot teljesítő római tisztviselők és hadvezérek ugyanakkor már korán szembesültek azzal, hogy istennek kijáró tisztelettel fogadták őket.¹²⁷ Ezzel a gyakorlattal – ami beosztottait illeti – Augustus igyekezett leszámolni,¹²⁸ azt azonban már végképp nem tudta megakadályozni, hogy mint *princeps*, a keleti tartományokban istennek tekintsék (ünnepi játékokkal, áldozatok bemutatásával, számára dedikált ajándékokkal), különösen hogy a személyére nézve ezt hízelgőnek találta.¹²⁹ Ha lehetett, Augustus ügyelt arra, hogy a provinciákban neki emelt templomokat Roma istennő templomainak nevezzék (Kr.e. 12-ben ilyen épült a galliai Lugdunumban és Germaniában, Oppidum Ubiorumban),¹³⁰ amelyben „mellesleg” az ő szobrát vagy oltárát is felállították. Keleten megjelentek Augustus papjai is. Egyesek szerint a keleti tartományokban az uralkodókultusz és a misztérium-kultuszok egyfajta keveréke is megjelent: ezekben a *mystagogés* az uralkodó személyével kapcsolatos titokba avatta be a *mystést*.¹³¹ Rómában és Itáliában, ahol az ilyen túlzásokat nem nézték jó szemmel, Augustus azt az áthidaló megoldást találta ki, hogy a személyéhez kötődő kultusz tárgya nem az élő uralkodó, hanem annak *geniusa*, amelyet a keresztutakon (a *vici* határán, lásd fentebb) tisztelt *larokkal* (*lares compitales*) együtt tiszteltek, külön erre a célra emelt kis szentélyekben. Az uralkodó *geniusának* tisztelete kétségtelenül fontos lépés volt az uralkodókultusz kialakulásában. A mindennapi életbe is beszüremlett, hiszen az esküket szokásosan megerősítő istenségek (pl. Jupiter) helyett sokan már Augustus *geniusára* esküdtek.¹³² Augustus halála előtt nem sokkal Tiberius emelt oltárt Rómában Augustus *numenjének*, ahol a papi kollégiumok tagjai évente mutattak be áldozatokat. Önmagával kapcsolatban Tiberius azonban szigorúan megtiltotta, hogy istenítsék, még a keleti provinciákban is. Claudius is hasonlóan viszonyult saját személyéhez.¹³³ A szakirodalom nem teljesen egységes abban a tekintetben, hogy az excentrikus kivételeket (mint az örült Gaius, Nero¹³⁴ vagy Domitianus, aki „dominus et deus”-nak szólította magát¹³⁵) leszámítva vajon mennyire kell „komolyan vennünk” a római uralkodókultuszt az 1. században. Ebben az időszakban Domitianus esetétől eltekintve még nem beszélhetünk a keresztyén monoteizmussal szemben megfogalmazott császárkultusról, mint a középső- vagy a késői császárkorban, ezért a jelenség és a források értékelésénél óvatosnak kell lennünk: az irodalmi emlékekben, levelekben megjelenő isteni jelzők bizony sokszor inkább tekinthetők baráti gesztusoknak,¹³⁶ évődésnek, esetleg iróniának, mint egy komoly vallási jelenség bizonyítékainak.

¹²⁷ Vö. Cicero, *Ad Atticum* 5.21.7.; Pleket, H. W., „An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries” in *HTR* 58 (1965), 331-347. o.

¹²⁸ Momigliano, 464. o.

¹²⁹ Pseudo-Acro Horatius, *Epistulae* 1.3.17-hez írott jegyzete szerint Augustus a Palatinuson álló könyvtárban *habitu ac statu Apollinis* szobrot állíttatott magának. Világos utalás a kortársaknak.

¹³⁰ Momigliano, 465. o. Altheim, 360. o.

¹³¹ Pleket, H. W., „An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries” in *HTR* 58: 331-347. 331. o.

¹³² Vegetius (1.5) szerint ez olyan általános gyakorlattá vált, hogy még évszázadokkal később, a keresztyén Rómában is „*per Deum et per Christum et per Spiritum Sanctum et per maiestatem imperatoris*” (Istenre, Krisztusra, a Szentlélekre és a császár fenségére) esküdtek fel a katonák.

¹³³ Altheim, 445. o.

¹³⁴ Nero hatalmas istenszobrához vö. Suetonius, *Nero* 31.1.

¹³⁵ Suetonius, *Domitianus* 13.2.

¹³⁶ Vitruvius ezekkel a szavakkal dedikálta művét az uralkodónak: „*divina tua mens et numen, imperator Caesar*” (isteni elméd és hatalmad, Uralkodóm, Caesarom) Horatius egy ódájában (1.2.) Augustus a testet öltött Mercuriusként szerepel.

3.2.4. Keleti kultuszok

A keleti kultuszok Rómára gyakorolt hatásáról már igen korai időszakból vannak emlékeink. Az első ilyen kultusz Kybelé vagy Magna Mater nevéhez köthető, még a Krisztus előtti 3. századból. A város történelmének egy kritikus pillanatában, a Sibylla-könyvekkel konzultálva vezették be hivatalosan a – Tróján és a rómaiak ősatyjaként tisztelt Aeneason keresztül akár „rómainak” is tekinthető – frígiai istennő kultuszát: a számára emelt templom a *pomeriumon* belül kapott helyet,¹³⁷ bár az istennő papjairól és szolgáiról (az extatikus felvonulásaikon önmagukat kasztráló *galli-t*)¹³⁸ a korai császárkori források mindig gyanakvással és megvetéssel beszélnek.¹³⁹ Attis kultusza később összekapcsolódott Magna Mater ünnepeivel, amelyeken megjelent a szent bika megölésének rítusa (*taurobolium*).¹⁴⁰

Isis (és Serapis) kultuszának elsődleges vonzereje talán abban rejlett, hogy igazi női istenség volt, aki – bár papjai férfiak voltak – a női hívekre hatott. A források szerint követői elé olyan komoly etikai elvárásokat állított az Isis-kultusz, mint a tisztaság, a szülők iránti tisztelet vagy a férjek feleség iránti szeretete.¹⁴¹ Legismertebb irodalmi emléke, Apuleius *Metamorphoses* (magyarul *Aranyszamárként* ismert) című műve szerint az Isis-kultusz a Kr.e. 1. századi híveire elsősorban mint misztériumvallás hatott. Gaius egyik kedvence volt az Isis-kultusz, bár az augustusi hagyományok miatt ő is csak a városfalon kívül, a *Campus Martiuson* emelt templomot Isisnek (vö. *Isis Campensis*).¹⁴²

A Mithras-kultusz terjedésének virágkora a Kr.u. 1. század második fele volt, tehát nagyjából a kereszténység római megjelenésének időszaka. Elsősorban a Duna mentén jelentek meg a Mithras-barlangok, valamint Itáliában, főleg Ostiában és a római városfal mentén. Időrendi tekintetben az is összeköti még a kereszténységgel, hogy látványos megjelenése csak a 2. századra tehető, addig rejtetten, nem az utcákról, hanem a magánházakból nyíló szentélyeik voltak, amelyeket csak a beavatottak ismerhettek.¹⁴³ Híveit elsősorban a katonák között találjuk, beavatottjai kizárólag férfiak lehettek. Fejlett teológiai rendszere volt, a zodiákus jeleinek megfelelő beavatási fokozatokkal, előjárói rangsorral. Híveitől katonai erényeket, szexuális önmegtartóztatást követelt, ezért cserébe a beavatottnak felemelkedést ígért az égi szférákba. A Mithras-kultusznak is fontos eleme volt a bika rituális leölése, amelyet a vallás tanítása szerint maga Mithras, a legyőzhetetlen napisten hajt végre mintegy szimbolikus győzelmet aratva a sötétség felett. Ezt a tettet ismételték meg a hívek, majd közösen fogyasztották el a szent ételeket. A 2. századi Tertullianus felháborodva a kereszténységhez hasonló elemeken, a Krisztus-hit kigúnyolásának nevezte a kultuszt.¹⁴⁴ A mithraizmus különösen a 2-3. században jelentett komoly kihívást a terjedő kereszténység

¹³⁷ Még Augustus határozata volt, hogy idegen kultusz nem kerülhet a városfalon belülrre. Vö. Dio Cassius 53.2.4 és 54.6.6.

¹³⁸ Magna Mater kultuszának hivatalos résztvevői, a papok és a papnők általában felszabadított rabszolgák voltak, mert a köztársasági kortól kezdve minden ilyen tevékenység tilos volt a római polgárok számára. Vö. Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*. Handbuch der Altertumswissenschaft. München: Beck, 1960. 320. o.

¹³⁹ Ezen a negatív képen cseppet sem javít, hogy Suetonius szerint Nero is kedvelte Magna Mater kultuszát (*Nero* 56). Érdekes kérdés maradt mindig is, hogy Magna Mater kultuszát vajon a római vallás részének lehet-e tekinteni.

¹⁴⁰ Ennek a szertartásnak egy érdekes értelmezési kísérletével találkozunk az ókeresztény költőnél, Prudentiusnál (*Peristephanon* 10.1006-1050).

¹⁴¹ Bővebben: Momigliano, 466. o.

¹⁴² Meglehetősen későn, hiszen Isis kultusza ekkor már Itália szerte nagy népszerűségnek örvendett, vö. Vitruvius, *De architectura* 1.7.1. A templom csak a beavatottak számára volt nyitott, de Isis ünnepén a kultusz hívei megmutatták magukat a városnak: nagy ünnepi felvonulást tartottak az utcákon, vö. Juvenalis, *Satirae* 6.522-41. Apuleius leírása ugyan Korinthusra vonatkozik, de valószínűleg Rómában is hasonlóképpen zajlott az Isis-ünnep, vö. Apuleius, *Metamorphoses* 11.9-10.

¹⁴³ Beard-North-Price, 266. o.

¹⁴⁴ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 40.

számára, akkor, amikor a hadsereg szerepe soha nem látott méreteket öltött a Birodalom életében.

Az eredetileg frígiai Sabazios kultuszáról meglehetősen keveset tudunk. Athénban már a Kr.e. 5. században ismerték, de Rómában csak 300 évvel későbből maradtak nyomai. Ókori források néha összekeverik a judaizmussal, de valódi szinkretizmusról nincsenek bizonyítékaink. Az kétségtelen, hogy Sabazioszt gyakran azonosították Zeusszal illetve Jupiterrel. Érdekes maradványaira bukkantak a kultusznak a Kr.u. 3. századi Vincentius-katakombában, ahol közösségi étkezést és a túlvilági ítéletet ábrázoló rajzok egészítik ki a Sabazios-kultuszhoz tartozó feliratokat. Ekkor már a keresztyénség hatása feltehetően olyan erős volt, hogy beszivárgott a különböző misztériumok szertartásaiba is. Egy másik, katonák között népszerű keleti kultusz a Commagenéből eredő Jupiter Dolichenusé, amely azonban igen rövid életű lévén (Kr.e. 1-3. század) nem valószínű, hogy a kora császárkori Rómában jelen volt.

Nagy kérdés, hogy ezek a keleti eredetű vallások milyen mértékben járták át a korai császárkori Róma társadalmát. Vajon ellenhatást jelentettek a hivatalos augustusi vallással szemben? Mondhatjuk-e, hogy a hivatalos kultusz személytelen volt, míg a misztériumvallások a személyességben és az individuum megszólításában illetve a közösségalkotásban nyerték el értelmüket? Valószínűleg ez a valóság leegyszerűsítése volna. A hivatalos császári kultusz sem hagyta érintetlenül a kisebb közösségeket, amelyek többségében felszabadított rabszolgákból álltak (Augustales), és egy-egy város uralkodó-kultuszáért feleltek, bizonyára teljesen önkéntes alapon. A vallási közösségek többnyire egyszerre jelentettek szociális, jótékonyági és gazdasági összetartozást is. A szakmai alapon szerveződő „érdekvédelmi” csoportok tagjai magától értetődő módon vettek részt a hivatásukat patronáló istenség(ek) kultuszában, a szegények pedig rendszerint saját jól felfogott érdekükből csatlakoztak valamelyik temetési testülethez (*collegium*), amely megfizethető tagdíj fejében biztosította a maguk és családtagjaik végtisztességét haláluk után. A vallási kötődés tehát elsősorban a mindennapok ritualizálását jelentette.¹⁴⁵ Ezt erősíti az a tény, hogy nemcsak Rómában, de a Birodalom nyugati felén sehol sem találunk nyomokat a gyermekek vallásos neveléséről. Míg a görögök között az *epheboi* bizonyos mértékig teret adott a fiatal fiúk vallási oktatására, addig Rómában nyomát sem találjuk ennek. A gyermekek valószínűleg otthon kaptak bevezetést a *pater familias* által vezetett családi kultuszba, de felnőtt korukban már a lakóhelyük, a szakmájuk vagy a társadalmi helyzetük szabta meg, hogy milyen vallási közösséghez tartoztak. Ezért van az, hogy az egyes kultuszhelyeken talált feliratok részletesen elmondják a látogatónak, hogy az adott istenség kicsoda, mit tett vagy mire képes, és mi szükséges a tiszteletéhez.

3.2.5. *Superstitio* vagy *religio*¹⁴⁶

A keleti kultuszok megjelenése és elterjedése Rómában felvetette a legitim vallás definiálásának problémáját. Természetesen Augustus idején a kérdés eldöntése egyszerű volt: amit Augustus engedélyezett, az volt a legitim vallás. Tudjuk róla, hogy kifejezetten elleanzte a keleti kultuszokat (természetesen a hagyományos görög istenek nem tartoztak ebbe a kategóriába, az eredetileg görög isten, Apollo sikertörténetét pedig már említettük). Amikor Egyiptomban járt a hadsereggel, nem látogatta meg a hírest Ápisz szentélyt, és fiának,

¹⁴⁵ Momigliano, 467. o.

¹⁴⁶ A fogalmakhoz vö. Otto, W., „Religio und superstitio” in *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), 533-554. o.; Calderone, S., „Superstitio” ANRW I.2. (1972), 377-396. o.; Janssen, L. F., „»Superstitio« and the Persecutions of the Christians” *VC* 33 (1979), 131-159. o.

Gaiusnak is azt tanácsolta, hogy ne áldoztasson és imádkozzon Jeruzsálemben, vagyis a keleti kultusznak tartott zsidó vallásról sem volt jó véleménnyel.¹⁴⁷ Ugyanakkor veszélyesnek csak azokat a kultuszokat tartotta, amelyek nem rendelkeztek régi hagyománnyal, *antiquitassal* (vö. Suetonius, *Augustus* 93; Philón, *Legatio* 157), a zsidó vallás azonban a kor embere számára minden „ellenszenves” vonása ellenére egyet jelentett a „régiséggel”.¹⁴⁸ Augustus halála után szükség volt a pontosabb meghatározásra. A kor irodalmi emlékeiben minduntalan két fogalom tér vissza: a *religio* mint a hivatalos és „helyes” vallás kifejezése és a *superstitio*, a „destruktív” vallás. Seneca (*De clementia* 2.5.1) szerint a *religio* megadja a helyes tiszteletet az isteneknek, míg a *superstitio* megrontja azt. Persze a rómaiak nem olyan elvek mentén gondolkodtak a vallásról, mint a keresztyének, így nem is keresztyén módra tettek különbséget „igaz” és „hamis” vallás között: számukra talán a döntő különbség *religio* és *superstitio* között a kiegyensúlyozottság, mértékletesség megléte vagy hiánya volt.¹⁴⁹ Tacitus (*Historiae* 4.54.4) a rómaiak számára visszataszító rítusaik miatt *superstitiónak* nevezi az egyiptomiak és a kelta-gall druidák vallását, s érdekes, hogy amikor a zsidók vallásáról beszél, be kell illesztenie néhány egyértelműen téves és általa sem ellenőrzött visszataszító részletet (például a szamarfej imáadását Jeruzsálemben, *Historiae* 5.4-5) ahhoz, hogy az egyébként „régisége miatt engedélyezett” vallást sommásan *superstitiónak* nevezhesse. Seneca beszámol arról, hogy fiatalkorában egy ideig a *pythagoreus* tanoknak hódolt, és ezért nem evett húst, de mivel akkoriban az idegen *superstitiók* híveit száműzéssel fenyegették Rómában, apja tanácsának engedve visszatért a normál étrendre (*Ep.* 108.22). Ezek szerint még akár egy filozófiai irányzat is kiérdemelhetette a *superstitio* elnevezést, ha túlságosan szokatlanul viselkedtek a követői.¹⁵⁰ Claudiusról tudjuk, hogy az etruszk eredetű béljósást Kr.e. 47-ben azért romanizálta és újította fel, mert szerinte az idegen kultuszok elterjedése miatt méltatlanul háttérbe szorult (vö. Tacitus, *Annales* 11.15).

3.2.6. A népies vallásosság¹⁵¹ és a mágia

Nehéz értékelni az olyan személytelen istenségek vagy „értékek” tiszteletét, mint *Concordia* (Egyetértés), *Fides* (Hűség), *Fortuna* (Szerencse), *Honos* (Becsület), *Libertas* (Szabadság), *Pietas* (Kegyesség: a szülők és az istenek tisztelete), *Pudicitia* (Szemérem-Tisztség), *Spes* (Jóreménység), *Tutela* (Oltalmazás-Gondoskodás), *Victoria* (Győzelem), *Virtus* (Erő-Erény). Ezeknek feltehetően nagy szerepe volt abban a morális kurzusban, amelyet elsősorban Augustus, de utána más uralkodók is igyekeztek meghonosítani, kihangsúlyozva a polgárháborúk vérvizataros évtizedei és a principátus belpolitikai békéje közötti különbséget. Szerepüket tehát nem annyira a személyes etikai meggyőződés kifejeződésében, hanem inkább az állam iránti lojalitás megerősítésében kereshetjük.

A jóslás, a mágia és az asztrológia mintegy ideológiai hídként szolgált a különböző kultuszok és vallási közösségek között. A jóslás az *augurok* (madárjósok) a *haruspexek* (béljósok) és a Sibylla-könyvek révén mindig is hozzátartozott a római valláshoz, bár a státusukban megfigyelhetők bizonyos változások. Augustusról is tudjuk, hogy elrendelte kétezer jóskönyv (*fatidici libri*) megsemmisítését (vö. Suetonius, *Augustus* 31.), ami egyálta-

¹⁴⁷ Beard-North-Price, 228. o.

¹⁴⁸ Korántsem véletlen Josephus Flavius apologetikus-népszerűsítő szándékkal megírt művének névválasztása: *Antiquitates Iudaeorum*.

¹⁴⁹ Beard-North-Price, 217. o.; vö. még Lührmann, D., „Superstitio – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer” in *TZ* 42 (1986), 193-213. o.

¹⁵⁰ Az igazsághoz tartozik persze, hogy a pythagoreus iskola legalább annyira volt vallás vagy szekta, mint filozófiai irányzat.

¹⁵¹ A témához vö. Fowler, W. W., *The Religious Experience of the Roman People*. London: Macmillan, 1911.

lán nem azt jelenti, hogy nem hitt volna a jóslásban. Intézkedése inkább politikai óvatosság volt (nehogy valaki megjósolja uralma közeli végét, és ezzel aláássa az uralmát). A mágia, mint sok primitív vallásban, a rómaiaknál is jelen volt a kezdetektől fogva. A „jó” varázslás (például a termésért, valaki gyógyulásáért vagy szerelmi célból) engedélyezett volt, de az ártó szándékú mágiát már a tizenkét táblás törvények is büntették.¹⁵² A principátus korában is bizonyosan népszerű volt a közemberek között, a felvilágosult költők és írók azonban inkább csak élcelődtek rajta, és világosan megkülönböztették a vallástól.¹⁵³ A *pythagoreus* tanok térnyerésével azonban újra akadtak követői a műveltebbek között. Nero sokat kísérletezett a mágiával (vö. Plinius, *Naturalis Historia* 30.5-6), és az idősebb Plinius világszemléletére is rányomta a bélyegét a mágia komolyan vétele.¹⁵⁴ Augustusról¹⁵⁵ és Tiberiusról is tudjuk, hogy – magánemberként – lelkes hívei voltak az asztrológiának.¹⁵⁶ Nincs kétségünk afelől, hogy így volt ez valamennyi uralkodóval az 1. században. Az asztrológusok nem egyszer veszélyes mértékű befolyást nyertek az udvar ügyeiben, ezért aztán Kr.e. 33 és 93 között tíz alkalommal üzték ki őket Itáliából.¹⁵⁷

A korra jellemző szinkretizmusnak alapvetően nem gyakorlati háttere volt, hanem filozófiai. A különböző istenségek azonosítása, felcserélhetősége mögött talán az a sztoikus alapelv húzódott meg, hogy végső soron valamennyi istenség a világot összefogó rendezőelv, a *logos* (vagy más, végső hatalom) kifejeződése. Ezt keresztyén elfogultsággal nézve – kis túlzással – akár monotheizmusnak vagy még inkább pantheizmusnak is nevezhetnénk, bár a sztoikusok ezt biztosan visszautasították volna, hiszen egyáltalán nem zavarta őket az egymás mellett párhuzamosan tisztelt istenségekbe, vagy a közvetítő szerepet betöltő „szellemi középlényekbe”, démonokba (*daimonia*),¹⁵⁸ erőbbe, hatalmasságokba (*archai, exusiai, ta stoicheia tu kosmu*)¹⁵⁹ vetett hit.¹⁶⁰

A nők vallási szerepe a korban külön is említést érdemel.¹⁶¹ Ez valószínűleg összefüggött azzal, hogy ekkoriban a vagyonosabb nők (akár családjuk miatt, akár megözvegyülve tettek szert a vagyonra) teljes szabadságot élveztek anyagi javaik felett. Házuk népével (*domus*) szabadon rendelkezettek, költözhetek a Birodalom határain belül bárhová. A módosabb nőknek egyes kultuszok terjesztésében és helyi gyakorlásában is nagy szerepük volt (lásd fent az Isis-kultuszról mondottakat).¹⁶²

¹⁵² Vö. „...ne quis alienos fructus excantassit.” (Senki se átkozza meg a más termését!) Seneca, *Quaest. Nat.* 4.3.2.

¹⁵³ Servius az Aeneis 4.493-hoz írt kommentárja szerint: „*Qui cum multa sacra Romani suscipere semper magica damnarunt.*” (A rómaiak, akik sok idegen vallást befogadtak, a mágiát mindig is elvetették.)

¹⁵⁴ Liebeschuetz, 133. o. Tacitus műveiben is nagy szerepe van a mágiának, bár nála alig lehet igazán eldönteni, hogy mennyire veszi komolyan a mágiáról és annak hatásáról szóló történeteket, és mennyire csak mosolyog rajtuk: vö. Germanicus halála (*Annales* 2.69.5; 3.14.2-3), Lollina Paulina félreállítása (*Annales* 12.22), Agrippina vádjá Statilius Taurus ellen (*Annales* 59.3).

¹⁵⁵ Őt egy személyes élménye tette az asztrológia csodálójává. Vö. Suetonius *Augustus* 94.12.

¹⁵⁶ Fowler, W. W., *Roman Ideas of Deity*. London, 1914. 140. o.

¹⁵⁷ Név szerint ismerjük Tiberius (Thrasyllus), Claudius és Nero (Balbillus) házi asztrológusait, akik gyakran komolyan befolyásolták az uralkodók politikai döntéseit. Vö. Liebeschuetz, 124. o.

¹⁵⁸ Vö. Apuleius, *De deo Socratis*.

¹⁵⁹ Vö. Gal 4,3; Kol 1,16; 2,20.

¹⁶⁰ Nero kortársa, a sztoikus Lucanus a polgárháborúról írott művében (*Pharsalia*) nem beszél személyes istenekről, de annál inkább sorsról (*Fatum*), szerencséről (*Fortuna*) és a jóslás, illetve a mágia hatalmáról.

¹⁶¹ Vö. Cantarella, E., *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Ford. M. B. Fant. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

¹⁶² Lásd még a különböző újszövetségi példákat: ApCsel 9,36 (Dorkas); 16,14 (Lydia); 18,2 (Priscilla, aki valószínűleg társadalmilag előkelőbb volt férjénél); Kol 4,15 (Nympha); 2Jn 1 (Kyria?). Valamivel később Plutarchosz Isisről és Osirisről írott könyvét egy bizonyos Clea papnőnek, Diogenes Laertios pedig a görög filozófusokról szóló művét egy platonista nőnek ajánlotta. Vö. Momigliano, 468. o.

3.2.7. Ünnepek a korai császárkorban

A nyilvános ünnepek¹⁶³ többsége Róma őskorából eredt, s általában elmondható róluk, hogy a köztársaság idején hanyatlásnak indultak, hogy azután Augustus ismét felélessze őket. Ovidius *Fasti* című művének nyilván fontos célja volt az ünnepek eredetének és valódi jelentésének tisztázása. Az ősi ünnepek közül első helyen kell kiemelnünk a február 15-én tartott *Lupercaliát*, amelyet eredete Romulushoz köt, de később egyszerű látványosságá és egyfajta termékenységi ünneppé vált (vö. Ovidius, *Fasti* 2.363-382 és Augustinus, *De civitate Dei* 18.12). A *Sacra Argeorum*, amelyet mindig május idusán tartottak, Plutarchos szerint (*Questiones Romanae* 86; vö. még Dionysios Hal., *Antiquitates Romanae* 1.38) a legnagyobb megtisztulási ünnep volt, kissé homályos eredettel (egyesekek szerint a korai Rómában gyakorolt emberáldozatot tükrözte, vö. Plinius, *Nat. Hist.* 28.12 és Livius 22.57.6). Az biztos, hogy korai császárkori formájában az ünnep megtartásában a Vesta-szüzeknek volt döntő szerepe. A valószínűleg december 11-én tartott *Septimontium* ünnepének nevével ellentétben nem volt köze Róma hét dombjához (a névben a *saepiti* szó rejtőzik, amely egy terület elkerítésére utal): ezen az ünnepen kérték az istenek áldását a város határán belül eső területekre.¹⁶⁴

Az újév ünnepek különböző rituáléit a köztársaság kori naptár szerint január 1-én (a hagyományos naptár szerint március 1-én) tartották: közülük némelyek a *Salus*-papokhoz (vö. Ovidius, *Fasti* 3.383-392), mások Anna Perennához (3.523-532) kapcsolhatók.

A gabona növekedéséhez és az aratáshoz egy sor nyilvános ünnep kapcsolódott, többségük Tellus vagy Ceres védnöksége alá tartozott, kezdve a tavaszi Cerialiától (április 19.) a virágzás-ünnepen (Floralia, május 3.) át az aratási ünnepekig (például a Consualia augusztus 21-én vagy az Opiconsivia augusztus 25-én).

Fontosak voltak a nőkhöz kapcsolódó közösségi ünnepek. Ilyen volt a Veneralia (április 1-én) vagy Mater Matuta ünnepe (június 11., vö. Ovidius *Fasti* 6.475), amelyen a nők unokaöccseikért és unokahúgaikért könyörgöttek. Bona Dea egyik ünnepén a források szerint¹⁶⁵ Kr.e. 62-ben P. Clodius (Cicero esküdt ellensége) női álruhában kileste a csak nők által tartott szertartást. Magna Mater ünnepe (április 4-én) is szigorúan zártkörű volt, csak nők vehettek részt rajta.

Az uralkodókhöz kötődő ünnepek¹⁶⁶ is nagy tömegeket mozgattak meg Rómában. Ezek általában *feriaenak* számítottak, amelyeken nyilvános könyörgéseket (*supplicationes*) tartottak, áldozatokat mutattak be, s az ünneplőbe öltözött emberek szabadon bemehettek a kinyitott templomokba. Gyakran játékok (*ludi*) követték a szakrális eseményeket.¹⁶⁷ Augustus korából nagyon sok ünnepi naptár maradt fenn, utódai idejéből már jóval kevesebb, de ahogyan a legtöbb vallási intézkedés esetében, az ünnepeknél is feltételezhetjük, hogy legalább a Julius-Claudius dinasztia idején érvényben maradtak az Augustus által elrendelt ünnepek.

Minden uralkodó esetében két döntő dátum számított ünnepnapnak: a születésnap (*dies natalis / genethlia*)¹⁶⁸ és az uralkodó „trónra lépése” (*dies imperii / diadematos genethlios*). Augustus születésnapját szeptember 23-án (már a Kr.e. 3. század óta ünnepnap, vö. Suetonius, *Augustus* 5. és Gellius 15.7.3), győzelmét Alexandriában augusztus 1-én *ludi Martialesszel* ünnepelték, március 6-án *pontifex maximusszá* választását, október 12-

¹⁶³ A témához vö. Fowler, W. W., *Roman Ideas of Deity*. London: Macmillan, 1914; Harmon, D. P., „The Public Festivals of Rome” (1978) in *ANRW II.16.2*. 1440-1468. o.

¹⁶⁴ I. m. 1460. o.

¹⁶⁵ Több helyen is, például Cicero, *Ad Atticum* 1.12.

¹⁶⁶ A témához vö. Herz, P., „Kaiserfeste der Prinzipatszeit” (1978) in *ANRW II.16.2*. 1135-1200. o.

¹⁶⁷ Liebschuetz, 81. o.

¹⁶⁸ Mint már az uralkodó-kultusz kialakulásával kapcsolatban említettük, a jelenség elsősorban keleti hellenista gyökerű volt, innen a görög elnevezés.

én tartották az *Augustaliát*, Rómába való sikeres visszatérésének emlékére. Az Augustus-kori ünnepek között nem hagyhatjuk említés nélkül a vallási reformjai csúcspontjának szánt százados játékok (*Ludi Saeculares*) megtartását Kr.e. 17-ben. Az eredetileg régi köztársasági ünnepel, amelyet a polgárháborúk viharai közepette elfelejtettek megünnepelni, Augustus dicsőségének és az új aranykornak igyekeztek felejtethetetlen emléket állítani (méltó irodalmi emléke az ünnepnek a Horatius által írt himnusz).

Tiberiusnak már Augustus idején tíz saját ünnepe volt: köztük születésnapja november 16-án¹⁶⁹ (a *dies imperii* datálása homályos maradt, mintegy tükrözve az Augustus halála és Tiberius trónra lépése körüli sok kérdést¹⁷⁰). Gaius Caligula születésnapja augusztus 31-re esett, március 18-án hatalomra kerülését ünnepelte, 28-án pedig bevonulását Rómába. Születésnapját egybevonta a *templum divi Augusti* felavatásával (augustus 30.), és kétnapos *ludi Megalenses*t hirdetett, amely egyben „emberszeretetének” (*philanthrópia*, vö. Dio Cassius 59.16.8-11 és Suetonius, *Gaius* 16.4) ünnepe is volt. Gaius esetében az utókor általi *damnatio memoriae* (tkp. „legyen átkozott az emléke is”) teljesen természetes: egyetlen ünnepe sem élte túl a halálát.¹⁷¹ Érdekes volt Claudius ünnepeinek a sorsa: ő természetesen törölte Gaius ünnepeit, és hatalomra lépését annak ellenére megünnepelte, hogy egybeesett Gaius halálának napjával (január 24.). Ünnepeket rendelt el Livia megistennülése (vö. Dio Cassius 60.5.2), testvére Germanicus születésnapja (vö. Suetonius, *Claudius* 11.2) alkalmából is. Kr.u. 47-ben, Augustus ünnepéhez képest kissé előbbre hozva, Róma alapításának 800. évfordulóján ő is megtartotta a százados játékokat. Bár hivatalosan Nero tiszteletben tartotta Claudius hagyományait, a valóságban több ünnepéről egyszerűen elfelejtkeztek, és még az emlékére emelt templomot is Vespasianusnak kellett befejezni (vö. Suetonius, *Claudius* 46. és *Vespasianus* 9.1). Nero számtalan ünnepet vezetett be: *dies natalis* december 15-én; *dies imperii* október 13-án; *Neronia* játékok, *Iuvenalia* játékok első borotválkozása emlékére (vö. Dio Cassius 61.21.1 és Tacitus, *Annales* 14.20.1). Morbid módon anyja, Agrippina halálát *Quinquatrus* néven megünnepelte, születésnapját pedig *dies nefastus*sá nyilvánította; a Piso-féle összeesküvés leleplezését fogathajtó versenyekkel ünnepelte (vö. Tacitus, *Annales* 15.23.3). Talán mondanunk sem kell, hogy a Flaviusok Nero valamennyi ünnepét eltörölték.

Az eddig elmondottakból is világossá vált, hogy az 1. századi Rómában ésszerűtlenül sok ünnep volt: míg a század elején még évi 77 ünnepi játékot (*ludi*) tartottak nyilván, ez a szám a 4. századra 177-re nőtt.¹⁷² Ennek tükrében nehéz is „római hétköznapokról” beszélni a korai császárkorban, hiszen a hivatalos és nyilvános ünnepek gyakorlatilag egymást érték. Ezekhez járultak még a magánszféra vallásos ünnepei. Ezek ugyan jórészt Róma régmúltjából erednek, amikor a város még nem a tárgyalt időszak metropolisza volt majd egy millió lakossal, hanem elsősorban földművelők és állattartók falusias közössége, mégsem lehet őket kizárni a császárkori római lakosság vallásosságának vizsgálatából.

Harmon a témáról írott cikkében¹⁷³ a római ünnepek Festus általi kategorizálást idézi: nyilvános vagy közösségi ünnepek és magán vagy családi ünnepek („*publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaequae pro montibus, pagis, curis, sacellis: et privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*”). Utóbbiakról igen kevés adatunk van. A *Lares*, a *Penates* és a *Genius* körüli ünnepek a legszűkebb családi körben zajlottak. A *Lar familiaris* (vagy többesben a *lares*) a családhoz tartozó földterület felett őrködtek, akiket ennek megfelelően az útkeresztezésekben, földhatároknál tiszteltek, a házi szentélyekből származó kis bábuk és gyapjúlabdacskok felakasztásával.¹⁷⁴ A *Penates* a

¹⁶⁹ *Dies natalis*át halála után baljós, szerencsétlen nappá (*dies nefastus*) nyilvánították.

¹⁷⁰ Herz, 1158. o.

¹⁷¹ I. m. 1162. o.

¹⁷² Beard-North-Price, 262. o.

¹⁷³ Harmon, D. P., „The Family Festivals of Rome” (1978) in *ANRW II.16.2*. 1592-1603.

¹⁷⁴ Dumézil, G., *Archaic Roman Religion*. Ford. P. Krapp. Chicago: Chicago University Press, 1970. 341. o.

ház urának minden tulajdontárgya felett őrkdő istenségek voltak, akiknek a jelenlétét a házi tűzhelyhez kötötték. A *Genius* neve valószínűleg a „nemzés” szót őrzi (ezt találjuk a szentnek tartott nászágy, a *lectus genialis* nevében is), s mint ilyen a *pater familias* személyes istene volt, akit a ház urának születésnapján tiszteltek.¹⁷⁵

Ünnepek kapcsolódtak még a gyermekek születéséhez, az apa általi elismeréséhez (vö. *ius tollendi*) és megtisztulásához (*dies lustricus*, vö. Plutarchos, *Q. R.* 102; Arnobius 3.4) valamint felserdüléséhez (*sollemnitas togae purae*, vö. Tertullianus, *De idololatria* 16); a házassághoz (*conferreatio*, *coemptio* és *usus*) és a halálhoz-temetéshez (a temetés utáni kilencnapos gyászt, amely egyben megtisztulási időszak is volt, egy halotti tor, a *novendialis cena* vagy *novendiale sacrificium* zárta le.¹⁷⁶Ezután a család kapcsolata már megváltozott az elhunyttal, hiszen az a *di parentum*, a családi istenségek sorába lépett).¹⁷⁷

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy a korai császárkori Róma vallási élete, csakúgy, mint a politikai, alapvető változásokon ment át az 1. század második felében. Az augustusi reformok hivatalosan újjáélesztették a régi római vallást, s ezt a tényt Augustus utódai is többnyire tiszteletben tartották. A régi vallás elsősorban a vallás és a politika kapcsolópontjain, a hivatalnokok megválasztásában, a hivatalok működésében és az ünnepekben játszott fontos szerepet.¹⁷⁸ Ugyanakkor a mindennapokban már más vallási formák uralták a terepet, elsősorban a keletről érkező kultuszok és a mágia. Ezek között az uralkodók kedvük és beállítottságuk alapján válogattak, de a térnyerésüket általában igyekeztek visszafogni. A zsidóság bizonyos értelemben osztozott ezeknek a keleti kultuszoknak a sorsában, de néhány fő vonása, főként a körülmetélkedés, a tisztasági törvények és a szombat megtartása el is különítette azoktól. Az első római keresztyéneket gond nélkül azonosították a rómaiak a zsidósággal, a megítélésükkel kapcsolatos problémák azonban éppen akkor kezdődtek, amikor a pogánykeresztyének térnyerésével éppen a zsidóság kardinális jellemvonásai kérdőjeleződtek meg a közösségen belül. Amint ez a folyamat megkezdődött, a keresztyéneket az „új” keleti kultuszok közé való besorolás és az abból fakadó állami szankciók veszélye fenyegette.

¹⁷⁵ Harmon, „Family Festivals”, 1595. o. A *pater familias* és a gyermeki *pietas* családon belüli szakrális szerepéhez az antikvitásban vö. Balla, P., *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*. WUNT 155. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. 44-55. és 62-76. o.

¹⁷⁶ Vö. Servius ad loc. Vergilius, *Aeneis* 6.218; Ovidius, *Tristia* 3.3.43; Tacitus, *Annales* 6.5 és Petronius, *Satyricon* 65.

¹⁷⁷ Vö. Harmon, „Family Festivals”, 1603. o.

¹⁷⁸ A kérdéshez vö. Brown, P., *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

3.3. Jellemző antik irodalmi források

3.3.1. Zsidóság¹⁷⁹

3.3.1.1. Tacitus, *Historiae* 5.4-5

A legbővebb etnográfiai beszámolót a zsidóságról Tacitus hagyta ránk történeti művének abban a részében, amelyben Titus hadműveleteit írja le, Jeruzsálem elfoglalása előtt (Kr. u. 66-70). Tacitus nem kivételezik a zsidókkal, szokása volt, hogy a leigázott népekről – mintegy szórakoztató kitérőként – rövid ismertetést adjon olvasóinak. Nehezen lehet megítélni, hogy milyen források alapján dolgozott, talán azt sem lehet kizárni, hogy a bibliai elbeszélésektől már elidegenedett, asszimilálódott, romanizált zsidók látták el őt az itt leírt zavaros eredetmondákkal. Mivel Tacitus elbeszélése számtalan ponton informatív azzal kapcsolatban, hogy a rómaiak mit tudhattak vagy gondolhattak a zsidóságról, érdemes részletesebben is ismertetni.

Tacitus szerint Mózes ravasz politikus volt, aki azért, hogy biztosítsa uralmát a zsidók felett, új szertartásokat és törvényeket vezetett be, amelyek teljesen ellentétesek voltak a többi nép szokásaival. Amit más népek (köztük a rómaiak) szentnek tartottak, azt a zsidók szentségtelennek és fordítva. A jeruzsálemi templomban egy szamárfej-szobrot állítottak fel és azt imádták, arra való emlékezésül, hogy amikor a pusztai vándorlás idején szomjaztak, egy szamár mutatott utat nekik a vízhez. Az egyiptomi Ammon és Apis istenek gúnyolásaként kosokat és bikákat áldoznak fel a templomban. A disznóhústól azért tartózkodnak, mert egyszer ettől az állattól kaptak járványos fertőzést. A böjtölés szokását egy nagy éhínség emlékére őrzik, s az Egyiptomból való sietős távozás emlékére esznek élesztő nélkül sült kenyeret. A sabbatot és a hetedik évet azért tartják meg, mert akkor értek véget a szenvedéseik. Tacitus itt megemlíti, hogy egyesek szerint ezt vagy Saturnus tiszteletére teszik (amelyik a hetedik, legmagasabb bolygó az univerzumot alkotó hét közül)¹⁸⁰ vagy az Ida hegy lakosai miatt, akiktől származnak ők maguk is. Tacitus egy érdekes megjegyzést tesz ezen a helyen azzal kapcsolatban, hogy bármilyen visszatartó eredete legyen is ezeknek a szokásoknak, a „régiségük” mégis szentesíti őket (ti. a rómaiak szemében). Tacitus elítélően szól azokról a rómaiakról (prozeliták), akik megvetve őseik vallását csatlakoznak a zsidókhoz, és elküldik a templomadót Jeruzsálembe, ezzel is növelve a zsidók gazdagságát. A zsidók jellemzőjeként írja le Tacitus azt is, hogy bár rendkívül könyörületesek és törődők egymás iránt, kibékíthetetlenül gyűlölnék mindenki mást. Nem esznek együtt másokkal, nem alszanak egy helyen másokkal, és bár rendkívül érzéki emberek, tartózkodnak az idegen népek asszonyaitól. A körülmetélkedés szokása is az elkülönülést szolgálja (*ut diversitate noscantur*).¹⁸¹ Akiket mégis maguk közé fogadnak, azoknak először is az istenek, a hazájuk, a szüleik, a gyermekeik és a testvéreik iránti megvetést tanítják meg (*contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere*).¹⁸² Előszeretettel fogadnak be prozelitákat, de csak azért, hogy növeljék a létszámukat. Bűnnek tartják a nem kívánt csecsemők kitevését (elpusztítását),¹⁸³ és azt vallják, hogy a csatában elesettek és a kivégzettek lelke halhatatlan.¹⁸⁴ Ezért nem zenek olyan sok gyermeket és ezért nem félnek a

¹⁷⁹ A források legbővebb listáját megtaláljuk in Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 2 kötet. Jerusalem, 1976-80. A mi felsorolásunk ehhez képest természetesen erősen leszűkített és válogatott, a jellemző és reprezentatív példákra szorítkozik, amelyekből ugyanakkor már leszűrhetőek általános következtetések.

¹⁸⁰ Amint lentebb majd látni fogjuk Justinosnál (*Apologia* 1.67), Rómában a szombatot Saturnus napjának hívták.

haláltól. Ahelyett, hogy elégetnék, inkább eltemetik halottikat,¹⁸⁵ akiknek a rómaiakhoz hasonlóak nagy tisztelettel adóznak, s az alvilággal kapcsolatosan is hasonló elképzeléseik vannak, ugyanakkor az istenekkel kapcsolatosan a rómaiakétól teljesen ellentétesek. Míg az egyiptomiak állat alakú illetve félig állat félig ember formájú isteneket tisztelnek, a zsidók szerint az isteni egy, és csak értelemmel ragadható meg (*mente sola unumque numen intellegunt*).¹⁸⁶ Istentelennek tartják azokat, akik ember formájú és múlandó anyagból készített istenszobrokat tisztelnek, mert szerintük az isteni és az örökkévaló utánozhatatlan és halandó, ezért kerülnek is ezeket a városaikban és a templomaikban,¹⁸⁷ s ezért a császárokat sem tisztelik ily módon. Mivel papjaik füstöltetnek és zenélnek, borostyánkoszorút hordanak, és a templomukban bort is áldoznak, egyesek szerint a kelet leigázóját, Libert¹⁸⁸ tisztelik, bár ez a nézet ellentmond a szokásaiknak: Liber vidám szertartásokat alapított, míg a zsidók rítusai búskomorak és különösek.

Tacitus ismertetése egyrészt több pontos információt tartalmaz, másrészt meghökentő – talán szándékos – tudatlanságról és előítéletről árulkodik. Érdekessége, hogy az egyébként szokásos *interpretatio Romana* csak mérsékelten van jelen benne, ami felveti a fent említett római zsidó forrás lehetőségét. Különös látni, hogy Tacitus vádjai és feltételezései hogyan élnek tovább a modern antiszemitizmus érvrendszerében. Mint majd látni fogjuk, az antik források a keresztyénekkal szemben is osztották ezeket az előítéleteket, ezért szomorú fejlemény az ógyházban, majd a késő antikvitásban és főleg a középkorban az, amikor az őskeresztyén identitáskeresést (például Pál, Máté vagy János írásaiban) összekapcsolják ezekkel az antik zsidóellenes érvekkel és úgy építik be a hivatalos teológiába.

3.3.1.2. Juvenalis, *Satirae* 14.96-106

A Kr.u. 1. század második felében alkotó költő és társadalomkritikus szatíráinak kedvenc céltáblái a zsidók. A megjelölt szatírarészletben Juvenalis azon élcelődik, hogy akiknek az apja még csak kacérkodik a zsidóság tanításaival (*metuentem sabbata patrem*),¹⁸⁹ azok már teljesen prozelitává válnak: először csak a felhőket¹⁹⁰ és az égi istenséget imádják (*nil praeter nubes et caeli numen adorant*), egyformán borzasztónak találják az emberhús és a

¹⁸¹ A pontos ismeretet Tacitus döbbenetesen keveri az előítélettel. A körülmétkedés valóban Isten népét a többitől elkülönítő „szentség” volt. Tacitus itt az *odium generis humani* (az emberi nem gyűlölete) jeleként értékeli, jóllehet biztosan tudta, hogy a körülmétkedés más keleti népeknél is szokásban volt. Vö. “Tacitus on Jewish History” in *JSS* 29 (1984), 33-44. o.

¹⁸² Tacitus elfogult és zavaros leírása ezen a helyen valószínűleg valós konfliktusokat takar, amelyek a prozeliták és pogány családtagjaik között szükségképpen előfordultak. Amit Tacitus kifogásol, az a tradicionális római *pietas* (lásd 3.2.2.) elhagyása. A zárójelben idézett szöveg az *impietas* tökéletes definíciója.

¹⁸³ Az egyik legősibb római szokás, elsősorban az életképtelen gyermekekkel és a leány csecsemőkkel szemben alkalmazták.

¹⁸⁴ Vö. 2Makk 7,10-11 és 14,46.

¹⁸⁵ A zsidó katakombák jelenléte Rómában teljesen nyilvánvaló volt Tacitus számára.

¹⁸⁶ Az egyiptomi és zsidó kultuszok a rómaiaknál igen gyakran azonos elbírálás alá estek. Vö. Suetonius, *Tiberius* 36.

¹⁸⁷ Tacitus itt biztosan a zsinagógára gondolt, bár később látni fogjuk, hogy Rómában mennyire bizonytalan terminológia uralkodott a zsidó közösségekkel és a zsinagógákkal kapcsolatban.

¹⁸⁸ Bacchust, aki a mitológia szerint leigázta az indiaiakat, mielőtt Hellászban megalapította kultuszát, ekkor már teljesen azonosították a római Liberrel.

¹⁸⁹ A latin *metuens* a görög *sebomenos* fordítása. Juvenalis tisztában volt azzal, hogy mi a különbség az „istenfélő” apa és a majdan prozelita fiú között (a különbségről lásd bővebben a következő fejezetben).

¹⁹⁰ Mivel a görög-római templomoktól eltérően a jeruzsálemi templomnak tető nélküli része (udvara) is volt, a rómaiak úgy gondolhatták, hogy a zsidók a felhőket imádják (vö. Petronius, *Fragmenta* 37).

disznóhús evését (*nec distare putant humana carne suillam*), majd körülmetélkednek, megvetik a római törvényeket, kitanulják és hűséggel szolgálják a zsidó törvényeket (*Iudaicum ediscunt...et servant...ius*), és Mózes titkos könyveit alapján (*tradidit arcano... volumine Moses*) mindenkit megvetnek. Csak a saját szentségeiket¹⁹¹ tisztelőknak adnak útmutatást a városban (*non monstrare vias eadem nisi sacra colenti*), s ha valaki megszemjázva kutat keres,¹⁹² csak akkor segítenek rajta, ha ő is körülmetélt (*verpus*)¹⁹³. Juvenalis gúnyos szavai igen hasznos információt jelentenek az 1. századi zsidóság társadalmi elfogadottsága (illetve annak hiánya) tekintetében, valamint rámutatnak arra, milyen sok rómaint érintett a zsidóság missziós tevékenysége. Tacitustól eltérően Juvenalis biztosan nem végzett történeti kutatásokat a zsidó szokásokról. Azt rögzítette, amit az utcán látott vagy hallott, mégpedig nem mint kirívó érdekességet, hanem mint a korabeli Róma egyik „kortünetét”.

3.3.1.3. Varro (in Augustinus, *Ev. Harm. 1.22.30*)

Ebben a rövid szövegrészletben Augustinus a híres római antikvárius polihisztort idézi, akiről az előzőekben már mint az Augustusi vallásreform egyik előkészítőjéről és ideológusáról szóltunk. Augustinust felháborítja a pogányok tudatlansága, aki a zsidók Istenét (és így természetesen a keresztyénekét is) Saturnusszal vagy Jupiterrel azonosítják. Tacitusnál már olvastunk a Saturnusszal való azonosítás okáról, Varro pedig úgy vélte, hogy mivel a rómaiak között Jupiter a legfőbb isten, a zsidóság Istenének valószínűleg ő lehet a megfelelője. Varro interpretációját még az is befolyásolhatta, hogy Jupitert (de főleg görög megfelelőjét, Zeust) a „levegőég” istenének tekintették (vö. fentebb Juvenalisnál: *caeli numen adorant*)

3.3.1.4. Galenus, *De usu partium corporis 11.14*

A 2. századi orvos-filozófus ebben a szövegrészletben komolyan vizsgálja annak az okát, hogy a szempilla miért nő mindig azonos hosszúságúra, és miért marad egyenes. Ennél a kérdésnél azonban számunkra talán még fontosabb, hogy miközben ezen elmélkedik, összehasonlítja az epikureusok, a sztoikusok és Platón istenről és anyagról alkotott nézeteit Mózesével, akit ebből következően filozófusnak tekint. Érdekes, hogy – talán Philón hatására? – Mózes „nézeteit” vagyis az 1Móz teremtéstörténetében leírtakat leginkább a sztoikus nézetekkel azonosítja, és arról az oldalról közelíti meg, hogy a teremtő Isten számára minden lehetséges, vagyis a természet lehetőségei (például egy követ emberré változtatni) nem jelentenek korlátot a számára. Az érvelés filozófiai részletei ebben az esetben nem is annyira fontosak számunkra, mint az a tény, hogy a Kr.u. első két században voltak olyan képzett rómaiak, akik valamilyen közvetítő csatornán keresztül vagy akár a LXX fordításában közvetlenül is ismerték az ószövetségi írásokat. Nem véletlenül használjuk ez esetben az Ószövetség kifejezést, hiszen a 2. században már különösen is fennáll annak a lehetősé-

¹⁹¹ Az *arcantum* és a *sacra* szavak használata azt sugallja, hogy Juvenalis számára a judaizmus is egy volt a számtalan római misztériumvallás közül.

¹⁹² Az idegenekkel szembeni vendégszeretet hiánya is visszatérő vád az antikvitásban, amellyel már Josephus is igyekezett felvenni a küzdelmet (vö. *Contra Apionem* 2.211). Természetesen az Ószövetség ennek éppen az ellenkezőjét tanítja (vö. 1Móz 18,1-5 és Péld 25,21), bár elképzelhető, hogy az ellenséges környezetben élő diaszpóra zsidóság (vö. Mt 5,43) vagy a megszállt Palesztina lakossága (vö. Lk 10,25-37 és Jn 4,1-9) talán már átértékelte az „idegen” fogalmát.

¹⁹³ A kortárs és barát Martialis használja még előszeretettel ezt a becsmérlő kifejezést.

ge, hogy keresztyén közvetítéssel is eljuthattak ilyen jellegű ismeretek az érdeklődő rómaiakhoz.¹⁹⁴

3.3.1.5. Josephus Flavius, *Antiquitates* 14.213-216

Nem tudhatjuk, milyen történeti hitelessége van a Josephus által itt idézett levélnek, amelyet egy Gaius nevű római *consul* címzett a Kis-Ázsia északnyugati részén fekvő Parium¹⁹⁵ magisztrátusához. A *consul* Julius Caesar rendelkezéseire hivatkozva kifogásolja, hogy a hírek szerint a magisztrátus olyan intézkedést hozott, amely megtiltja a zsidóknak, hogy őseik szokásai és rendelkezései szerint éljenek. A zsidókat barátainak és szövetségeseinek nevezi,¹⁹⁶ akiknek Rómában Caesar teljes vallásszabadságot biztosított és megengedte nekik, hogy közös étkezéseikre és ünnepeikre pénzt gyűjtsenek, jóllehet ugyanettől minden más vallásos társaságot határozottan eltiltott.¹⁹⁷ A levél küldője szigorúan megfenyegeti a városi tanácsot, hogy oldja fel a tilalmat a zsidókkal kapcsolatban (a többi vallásos társaság esetében nem!), ellenkező esetben szankciókra számíthatnak. A levél tartalma azért fontos a számunkra, mert a későbbiekben Caesar példája valóban maradandó precedenst teremtett a római hatóságok számára. A diaszpóra zsidóság vallásának támogatott státusa azonban természetesen nem jelentett akadályt a rómaiak számára abban, hogy a zsidóság politikai ambícióival könyörtelenül leszámoljanak, amikor erre birodalmi szempontból szükség volt (Kr.u. 70 és 135).

3.3.1.6. Philón, *Legatio ad Gaium* 155-158

A Kr.u. 38-ban kirobbant alexandriai felkelés és Gaius császár azt követő zsidóellenes intézkedései tették szükségessé Philón római látogatását és az ennek kapcsán megírt művet. Ebben Philón arról igyekszik meggyőzni a császárt, hogy politikája ellentétes azzal, amelyet Augustus örökül hátrahagyott. Philón beszámolója szerint Augustus tudta, hogy a Tiberisen túli nagy területet, a mai Trasteverét jórészt zsidók lakták, akiket még hadifogolyként hoztak Rómába. Gazdáik azonban hamar felszabadították, anélkül, hogy őseik szokásainak elhagyására kényszerítették volna őket. Augustusnak arról is tudomása volt, hogy a zsidóknak zsinagógáik vannak, amelyet gyülekezőhelyként használnak, főként szombatokként, amikor nyilvánosan tanulnak az ősi filozófiáról. Azt is tudta, hogy tizedükből szent pénzt gyűjtenek, és azt elküldik Jeruzsálembe követek révén, akik áldozatot mutatnak be a templomban. Mindennek ellenére Augustus nem űzte ki őket Rómából, és nem fosztotta meg őket római polgárjoguktól¹⁹⁸ pusztán azon az alapon, hogy éltek zsidó polgárjogukkal is. Nem hozott a zsidók ellen büntető intézkedéseket, nem tiltotta meg, hogy a törvény felolvasására összegyűljenek és nem tiltotta meg a tizedgyűjtést sem. Sőt, olyan tiszteletet

¹⁹⁴ A Kr.u. 2. század végére szinte teljesen abbamaradt a zsidók pogányok felé irányuló missziója, és kezdetét vette a teljes befelé fordulás időszaka. Vö. La Piana, *Foreign Groups*, 392. o.

¹⁹⁵ Egyesek itt Parost olvasnak, amely egy sziget Délos közelében.

¹⁹⁶ Nagy Heródes a polgárháborúban J. Caesart segítette Pompeiusszal szemben.

¹⁹⁷ A polgárháború időszakában gyanús és ezért tiltott volt minden nagyobb tömeg összegyűlékezésére alkalmas adó megmozdulás, rendezvény, így a vallásos *collegia* működése is. Ezt a rendelkezést Augustus is érvényben hagyta.

¹⁹⁸ Valószínűleg a római polgár által végrehajtott *manumissio* eredményeképpen a felszabadított zsidó rabszolgák elnyerték a római polgárjogot. Ezt az automatizmust később Tiberius már korlátozta. Vö. Lampe, *Christians*, 84. o.

mutatott a zsidó szokások iránt, hogy családjával együtt értékes ajándékokkal gazdagította a jeruzsálemi templomot, ő maga pedig elrendelte, hogy költségére mindennap égőáldozatokat mutassanak be a legfőbb Istennek.¹⁹⁹ Ezen a ponton valószínűleg Philón is tudta, hogy ingoványos talajon jár, de apologetikus céljai érdekében megkockáztatta ezt a kijelentést: a rómaiak emlékezetében feltehetően még élénken élt, hogy Augustus általában nem volt jó véleménnyel a keleti kultuszokról. Philón azzal folytatja érvelését, hogy ezek az áldozatok még az ő idején is rendszeresen bemutatásra kerültek Jeruzsálemben, a zsidók birodalomhű magatartásának egyértelmű jeleként. Philón itt megint szándékosan nagyvonalúan fogalmaz, hogy elfedje a lényeges különbséget, amely a zsidók teológiai engedékenységére és a gaiusi politika követelése között feszült. A zsidók legfeljebb arra voltak hajlandók, hogy a császár üdvéért (*pro salute imperatoris*) de mindig csakis Istennek mutassanak be áldozatot. Ezzel Augustus és Tiberius a béke kedvéért és mivel nem kívánták ráerőltetni alattvalóikra személyük isteni tiszteletét, megelégedtek. Csakhogy Gaius követelése éppen az volt, hogy *neki* mutassanak be áldozatot.²⁰⁰ Philón utal még a Rómában hagyományos pénz- és gabonaosztásokra. Szerinte ettől sem tiltotta el Augustus a zsidóságot, sőt, ha az osztás szombatára esett, utasította a felelősöket, hogy a zsidó lakosság részét különítsék el a következő napra. Ennek a megjegyzésnek a pontosságát szintén nehéz ellenőrizni. Annyi biztos, hogy az Augustus-kori Rómában a pénzosztások nem voltak rendszerezettek, s a gabonaosztásból is csak a polgárok részesülhettek, a nem római polgár zsidóság azonban nehezen.²⁰¹

Philón szövege nyilvánvalóan kétségbeesett meggyőző szándéka ellenére is fontos dokumentuma annak, hogy egy kiegyensúlyozott politikai légkörű Rómában (Gaius Caligula Rómája távolról sem volt az) a zsidóság igen széles jogkörökkel rendelkezett, amelyek néha kiegészítették a római polgárjogot, néha átfedést mutattak azzal. Erre egyetlen más bevándorló keleti kultuszközösség esetében sincs példa. Ennek magyarázatára feltehetően kevés a zsidók Julius Caesar iránti lojalitása. A római hatóságok (pontosabban Julius Caesar és Augustus) nyilván tudatában voltak annak a ténynek, hogy a zsidóság egyedülálló módon nem csak vallás és nem is csak egy keletről bevándorló népcsoport, hanem szétválaszthatatlanul mindkettő. Felismerték és megértették, hogy ami a kiváltságokat illeti, a zsidóság esetében nem létezik vallástól független etnikai identitás. Ezért fordulhatott elő, hogy a római polgárjogot elnyert zsidók esetében is eltűrték, hogy azok továbbra is áldozatkész tagjai maradjanak a zsidó közösségnek. Ez mások esetében elképzelhetetlen lett volna, hiszen a római polgárjog már egy egészen más szintre (az abszolút és feltétlen birodalmi lojalitás szintjére)²⁰² emelte a *peregrinit*, akik közé a keleti jövevények tartoztak.

¹⁹⁹ Josephus ezt másképp tudta, vö. *Contra Apinem* 2.77.

²⁰⁰ Josephus ugyanebben a kérdésben megint sokkal pontosabban fogalmaz. Szerinte külön szertartást vezettek be a császárért mondott imádság és az áldozat kedvéért, amelyet a zsidók a saját költségükre végeztek el. Ennek azonban a törvény szerint világosan el kellett különülnie az Istennek bemutatott áldozattól. Vö. *Contra Apionem* 2.6, vö. még La Piana, *Foreign Groups*, 377. o.

²⁰¹ Vö. Beard-North-Price, vol. 2, 323. o. 4. jegyzet.

²⁰² Vö. La Piana, *Foreign Groups*, 375. o.

3.3.2. Keresztyének²⁰³

3.3.2.1. Suetonius, *Claudius* 25.4 (vö. még Orosius, *Hist.* 7.6.15kk; Dio Cassius 60.6.6kk; Apcsel 18,2)

Ezek a szövegek mind ugyanarról az eseményről tanúskodnak, Claudius 49-es rendeletéről, amellyel elűzte a zsidókat Rómából. A legismertebb megfogalmazás Suetoniusé, amely szerint: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantes Roma expulit* („a zsidókat, akik Chrestus izgatása miatt folyamatosan zavargásokat okoztak, kiűzte Rómából”). A korántsem egyértelmű szakasz a legtöbb kutató szerint bizonyíték legalább a következő feltételezésekre: 1. A keresztyénség Rómában először a zsinagógákban jelent meg, tehát csak zsidókról és pogány „istenfélőkről” vagy prozelitákról lehet szó. 2. A keresztyének Krisztusról való bizonyágtétele zavargásokhoz vezetett. 3. A zavargások vezetőit bizonyosan, de talán valamennyi résztvevőjét kiűzték a városból. 4. Mindez a 40-es évek végén történt, s egy hosszabb időszakot (*assidue*) zárt le.

A suetoniusi forrás történetiségének vizsgálatát azzal a megjegyzéssel kezdhethetjük, hogy döbbenetesen egybevág azzal a visszatérő képpel, amelyet Lukács az Apostolok Cselekedeteiben fest a jeruzsálemi keresztyének konfliktusairól (6,8-15) valamint Pál és munkatársainak zsinagógái látogatásairól szerte Kis-Ázsiában és a görög területeken, valahányszor csak a Krisztust hirdető misszionáriusok miatt „felzúdulás támadt” (13,44-52; 14,1-6.19; 17,5.13; 18,12-17). A 49-es datálás, amelyet Orosius említ,²⁰⁴ pontosan egyezik a források közül legkorábbi ApCsel kronológiájával: Gallio korinthusi *proconsulatusa* más forrásokból²⁰⁵ pontosan azonosítható (Kr.u. 51-52), s ha ebből levonjuk az ApCsel 18,11-ben említett 18 hónapot, valamint a 18,2 „nemrég” (*prospatós*) kifejezését, akkor megkapjuk a Kr.u. 49. esztendő. Az ApCsel 18,2 tudósítása a feltehetően már keresztyén Aquiláról és Priscilláról,²⁰⁶ akik Korinthusban találkoztak Pállal, megerősítést nyer az 1Kor 1,14-16-ból, mert Pál nem említi őket a korinthusi megtértek/megkereszteltek között, pedig azon a helyen szemmel láthatóan teljességre törekszik (*uk oida ei tina allon ebaptisa*). Megerősítik még az 1Kor 4,12; 9,5; 16,19 is. A Chrestus név eltérése a Christus-tól csak látszólag okoz gondot: az e és i hangzók cseréje igen gyakori a latinban, különösen a görög nevek átvételénél.²⁰⁷ Hátravan még az a kérdés, hogy vajon milyen mértékű volt a zsidók kiűzése. Lukács a *pantas tus Iudaius* kifejezést használja, Suetonius azonban egyszerűen csak „zsidó-

²⁰³ Természetesen a források vizsgálatánál mindvégig tisztában kell lennünk két ténnyel. Az egyik a források kora. Mivel a Kr.u. 1. századból a római keresztyénekre vonatkozóan Pál Rómaiakhoz írt levelén, az Apostolok Cselekedetén és Kelemen első levelén kívül gyakorlatilag nem áll rendelkezésünkre írott forrás, a későbbi források értékelésénél figyelembe kell vennünk a megírás idejét, akkor is, ha az 1. század Krisztus-hívőire vonatkoznak. Ha nem az 1. századi Rómára vonatkoznak, még óvatosabbnak kell lennünk a következtetések levonásánál. A másik a közvetettség. Sok információról csak másod- vagy harmadkézből szerzünk tudomást: a keresztyénekre vonatkozó, pogányoktól származó véleményeket gyakran keresztyén szerzők idézik. Ezek esetében is figyelemmel kell eljárunk a következtetések levonásánál.

²⁰⁴ *Anno eiusdem nono expulsos per Claudium Urbe Iudaeos Iosephus refert* („Josephus elbeszélése szerint uralkodásának kilencedik évében Claudius kiűzte a zsidókat a városból”). Mint korábban szoltunk róla, Claudius 41-ben került hatalomra.

²⁰⁵ Vö. Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. 394-395. o. Jewett, R., *A Chronology of Paul's Life*. Philadelphia: Fortress, 1979. 38-40. o. Ogg, G., *The Chronology of the Life of Paul*. London: Epworth, 1968. 104-111. o.

²⁰⁶ Lampe érdekes vitát folytat a radikális nézeteiről ismert Lüdemannal azzal kapcsolatban, hogy vajon lukácsi redakciónak vagy az egyértelmű öskeresztyén tradíciónak kell-e tulajdonítani, hogy az ApCsel 18,2 nem nevezzi keresztyénnek a zsidó házaspárt. A vitát egyszerűen eldönti Lampe azon érve, hogy ha nem voltak keresztyének, akkor azért üzték el őket Rómából, mert a zavargás „másik oldalán” álltak. Ebben az esetben azonban igen nehéz lenne elképzelni róluk, hogy Pált segítették volna Korinthusban. Vö. Lampe, *Christians*, 12-13. o.

kat” említi. Lampe szerint Claudius csak a zavargás vezetőit üzte el, mert ha minden zsidót elűzött volna, Josephus és más történétírók nem hallgattak volna az eseményről. Emellett a *pas* kedvenc lukácsi kifejezés, amelyet esetleg megalapozatlanul is használhatott az Ap-Csel szerzője. Lampe harmadik érve, hogy az *assidue tumultantes* korlátozó értelmű határozó.²⁰⁸ A kérdést nehezen lehet eldönteni, bár ha a római zsidóság akkori létszámát 30 és 50 ezer közé tesszük,²⁰⁹ igen nehéz elképzelni egy ekkora „költözködést”. Valószínűleg a kiűzés nem vonatkozott a teljes római zsidóságra, csak az érintett zsinagógákra, azok vezetőire, és természetesen többé-kevésbé a teljes római zsidókeresztyén közösségre.

3.3.2.2. Tacitus, *Annales* 15.44

Tacitus beszámolója a Nero alatti keresztyénüldözésről jól ismert, de újra és újra megke-
rülhetetlennek bizonyuló forrás a korai keresztyénség kutatói számára. Bár a szerző a 2.
század távlatából idézi fel az eseményeket, a megszokott tacitusi tömörséggel rajzolt ese-
ménysor viszonylag kevés adata is nagyszámú és nem haszontalan következtetésre ad lehe-
tőséget. Érdemes a teljes szövegrészletet magyar fordításban, az érdekesebb részeknél az
eredeti szöveg feltüntetésével is közreadni.²¹⁰

Ezekről is gondoskodtak, már ami az emberi óvintézkedéseket illeti. Ezután az istenek bo-
csánatáért esedeztek és a Sibylla-könyvekhez fordultak, amelyek alapján Vulcanushoz és
Cererhez valamint Proserpinához könyörögtek. Iunót a matronák kérlelték, először a Capi-
tolumon, majd a közeli tengernél, az onnan hozott vízzel pedig meghintették az istennő
templomát és szobrát; a férjes asszonyok istennő-lakomákat rendeztek és éjszakai ünnepsé-
geket.

De sem emberi intézkedésre, sem a princeps megvesztegető ajándékaira vagy az is-
tenek engesztelésére nem akart szünni a szóbeszéd (*infamia*), olyannyira, hogy azt hitték,
parancsra lobbant fel a tűzvész. Ezért Nero, hogy megszüntesse a híreszteléseket (*abolendo
rumori*), vádlottakat koholt (*subdidit reos*), és a legválogatottabb büntetésekkel (*quaesitis-
simis poenis*) sújtott olyanokat, akiket a tömeg utálatos tetteikért gyűlölve (*per flagitia in-
visos*) *Christianinak* nevezett. A nevüket *Christusról* kapták, akit Tiberius uralkodása ide-
jén Pontius Pilatus *procurator* kivégeztetett (*per procuratorem Pontium Pilatum supplicio
affectus erat*); a rövid ideig elfojtott dögletes babona azonban újra kitört, nemcsak Júdea
szerte, ahonnet ez a romlás eredt, de még a Városban is, ahová mindenfelől árad és köve-
tökre talál a förtelem és szégyenletesség minden fajtája. Így aztán először azokat fogták el,
akik annak vallották magukat (*qui fatebantur*), majd az ő útmutatásai alapján hatalmas tö-
meget ítéltek el, nem is annyira a gyújtogatás bűne, mint inkább embergyűlöletük miatt
(*deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde incrimine incendii quam odio huma-
ni generis convicti sunt*). A haldoklókból úgy űztek gúnyt, hogy állatbőrökbe bújtatva a ku-
tyákkal szétéptették őket vagy keresztre feszítve és napnyugta után lánggra lobbantva éjsza-
kai világítás gyanánt elégték. Nero megnyitotta kertjét e látványosság előtt és az ott lévő
cirkuszban játékot rendezett, kocsiajtó jelmezben elvegyülve a nép között vagy a fogatán
állva. Ezért aztán még e halálbüntetést érdemlő bűnösökkel (*sontes et novissima exempla*

²⁰⁷ Vö. „...chrestiani pronuntiatu a vobis” (Tertullianus, *Ad Nationes* 1.3), „*immutata littera Chrestum so-
lent dicere*” (Lactantius, *Divinae institutiones*. 4.7). Lampe saját kutatásaira hivatkozva megjegyzi, hogy a
betűcserét az is okozhatta, hogy a Chrestus, szemben a Christussal, gyakori név volt Rómában. Vö. Lampe,
Christians 13. o.

²⁰⁸ Vö. Lampe, *Christians* 14. o.

²⁰⁹ Edmundson, G., *The Church in Rome in the First Century*. London: Logmans, 1913. 7. o.

²¹⁰ A szöveg forrása: Cornelii Taciti *Annalium libri XIII-XVI*. ed. H. Pitman. Oxford University Press, 1953.

meritos) szemben is feléledt a szájalom (*miseratio*), hiszen nem közérdekből, hanem egyetlen ember kegyetlensége miatt (*in saevitiam unius absumerentur*) pusztultak el.

Mint a keresztyén másolóknak köszönhetően fennmaradt antik szövegek esetében mindig, ha azok a keresztyénségre utalnak, e szöveggel kapcsolatban is felmerülhet a kérdés, hogy mennyiben tekinthető irodalmi tekintetben autentikusnak és megbízhatónak? A másik, talán még fontosabb kérdés, hogy a szöveg mit jelent, milyen valós információ-értékkel bír a római őskeresztyénséggel kapcsolatban?

Egy esetleges keresztyén átdolgozás feltételezésének történeti akadályja nincs, hiszen a legkorábbi rendelkezésünkre álló Annales-kézirat 11. századi, tehát a keresztyén másolóknak alkalmuk nyílhatott a szöveget saját tetszésüknek megfelelően „javítani”. Figyelemreméltó tény, hogy a 4. századig egyetlen más antik forrás²¹¹ sem hozza összefüggésbe a keresztyéneket a 64-es tűzvésszel, jóllehet említik. Ezzel az érveléssel szembeállítható azonban, hogy maguk a korai keresztyén szerzők²¹² sem kapcsolják össze a 64-es tűzvészt és a keresztyénüldözést, még akkor sem, amikor a Nero-féle üldöztetésről beszélnek,²¹³ ezért teljességgel valószínűtlen, hogy a későbbi keresztyéneknek érdekükben állt volna korrigálni a korábbiak által teremtett hagyományt, méghozzá egy ennyire kellemetlen adalékkal, mint a gyűjtogatás vádja. A keresztyénekkal szemben alkalmazott válogatottan kegyetlen bánásmód leírása irodalmilag ugyan könnyen rokonítható a keresztyén mártír-akták vagy más apokrif írások (vö. például a bűnösök pokolbéli szenvedései Péter Apokalipszisében) stílusával, de persze ez semmit nem jelent, ha valóban úgy történt minden, ahogy Tacitus leírta.²¹⁴ Nem elhanyagolható különössége a tacitusi megfogalmazásnak, hogy a *per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat* elkerülhetetlenül felidézi az olvasóban az első keresztyén credók „történelmi kapcsolódási pontjait” (vö. *crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato passus et sepultus est* – a Niceai Hitvallásban). Ez ugyan utalhat némi apologetikus célzatú szövegmódosításra, de mint érv meglehetősen gyenge és szubjektív. Sokkal erősebbek a keresztyén „javítás” lehetősége elleni érvek. Nehéz elképzelni a keresztyén szerzők önmegjelöléseként a „dögletes babona”, az „utálatos tetteikért gyűlölt”, a „romlás”, az „embergyűlölet” és a „bűnös” kifejezéseket, amelyek mellesleg teljesen megfelelnek a tacitusi stílusnak: tömörök, súlyosak és a szerző arisztokratikus távolságtartását fejezik ki minden gyanús keleti kultusszal és babonával szemben. Nem elhanyagolható érv továbbá, hogy – amint fentebb láthattuk – a szerző majdnem pontosan ezekkel a szavakkal írja le a zsidóságot és a zsidó vallást egy korábbi művében. Ha összevetjük a keresztyén interpolációk példájaként sokszor idézett *Testimonium Flavianum*-mal²¹⁵ kitűnik, hogy a tacitusi szakasz mennyire szűkszavú, s a „keresztyén szemléletet”

²¹¹ Sem Suetonius, sem Dio Cassius, sem az idősebb Plinius. A 4. század végi Sulpicius Severus szövege is szinte szó szerint Tacitusra támaszkodik: „igitur vertit invidiam in Christianos, actaeque in innocuos crudelissimae questiones: quin et novae mortes excogitatae, ut ferarum tergis contacti laniatu canum interirent, multi crucibus affixi aut flammati usti, plerique in id reservati, ut cum defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur” (*Chron.* 2.29).

²¹² 1Kel 5,6; Tertull. *Apologia* 5; Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 2.25.

²¹³ Vö. Keresztes, P., „The Imperial Roman Government and the Christian Church, I. From Nero to the Severi” *ANRW* II.23.1. 256. o.

²¹⁴ Különös Lampe érvelése (83. o.), amely szerint Nero nem volt különösen kegyetlen, hiszen a keresztre feszítés, élve elégetés, állatbőrbe varrás a gyilkosok és gyűjtogatók törvényes büntetése Rómában, már a XII táblás törvények szerint is (*Qui aedes acervumque frumenti iuxta domum positum combusserit, vincetus verberatus igni necari iubetur, si modo sciens prudensque id commisit*. Vö. Gaius, *Institutiones* 47.9.9). Ez számonkara valószínűtlen, mert a törvények a Tacitus által leírt „válogatott” kegyetlenséget nem követelik meg. Ráadásul így teljesen erőtlenné válik a szöveg több lényeges kifejezése: *quaesitissimis poenis, miseratio, saevitiam unius*. Lampe célja, hogy ezzel az érveléssel igazolja, a keresztyének jellemzően nem rendelkeztek polgárjoggal, de ezt a tömeges kivégzések tényéből egyébként is beláthatjuk.

²¹⁵ Josephus, *Antiquitates* 18.3.3: „Ebben az időben élt Jézus, ez a bölcs ember, ha ugyan szabad öt embernek neveznünk. Ugyanis csodákat művelt és tanította az embereket, akik szívesen hallgatják az igazságot és sok

nélkülöző. Az sem perdöntő, hogy Tacitus is *Christust* és nem *Iesust* mond, hiszen itt az etimológiai kapcsolat megteremtése volt a fontos a *Christiani* kifejezéssel.

Felvetődhet a *qui fatebantur* értelmezésének kérdése,²¹⁶ vagyis hogy az elfogott keresztyének mit vallottak be: a keresztyénségüket vagy a gyújtogatás tényét? Anélkül, hogy a két lehetőség értelmezését részletesebben tárgyalnánk, meg kell említenünk, hogy ha az előbbi lehetőség az igaz, akkor ez is érvként szolgálhat a keresztyén interpolációt pártolók számára, lévén a „megvallani, hitvallást tenni, tanúskodni” ókeresztyén terminusok. Ezzel szemben azonban két érv lehet: a) Nem a keresztyénségüket vallották be, hanem a gyújtogatást (válogatott kínzások közepette elképzelhető). b) Latin nyelvi szempontból a *fateor* egyszerű bírósági kifejezés és teljesen helyénvaló itt. Egy esetleges keresztyén interpoláció szerzői találhattak volna pregnánsabb kifejezést is a „hitvallásra”.²¹⁷ Hasonló gyanút keltethetne a *multitudo ingens* keresztyén jellege (vö. ApCsel 5,14; 6,7) Ezzel szemben sokkal egyszerűbb, ha a) itt az írói *hyperbolé* eszközét látjuk, b) tényleg „hatalmas tömegről” volt szó.²¹⁸ Nem tudhatjuk pontosan, hogy a 60-as évek közepén hány keresztyén élt Rómában. Meglehet, hogy a kifejezés korántsem volt túlzó. A számba vett érvek mérlegelése alapján elhanyagolható annak a lehetősége, hogy a tacitusi beszámoló keresztyén kéz műve. A tacitusi stílusjegyeket kétségtelenül magán hordozza, és nem találtunk olyan perdöntő érvet, amely a szöveg egységét vagy eredetiségét döntően megkérdőjelezte volna. E kissé hosszadalmas eredetiség-vizsgálat után ideje, hogy a szöveg információértéke felé forduljunk.

Az előzményekről annyit tudunk, hogy a tűzvész Rómában 64. július 19-én ütötte fel a fejét. Hat napon és éjszakán keresztül tombolt, majd rövid ideig alábbhagyott, de csak azért, hogy utána még újabb három napig pusztítson.²¹⁹ Tacitus szerint a 14-ből mindössze négy kerület maradt épen. Nyomban felvetődött a kérdés, hogy ki a felelős a tűzvészért? Az ókori hagyomány ebben a tekintetben egységes. Idősebb Plinius (*Naturalis Historia* 17.1.5), Suetonius (*Nero*, 38) és Dio Cassius (62.16) is Nerót nevezik meg felelősként. Vannak olyan „újabb” vélemények is,²²⁰ amelyek szerint több felelős volt, mégpedig a PISO-féle összeesküvés tagjai (Catilina óta Rómában az összeesküvők fő „tevékenysége” a gyújtogatás).

Tacitus azonban – hűen önmagához – csak sejteti, hogy Nero okozta a szerencsétlenséget, de fenntartja a baleset lehetőségét is. Az *infamia*, *rumor* vergiliusi reminiscenciákkal sejteti, hogy a keresztyének vesztét nem más, mint a „rossz hír” okozza, méghozzá két szinten is: egyrészt saját rossz hírük (*per flagitia invisos*), másrészt Nero bűnösségének rémhíre. Az előzőekben már említést tettünk a *qui fatebantur* értelmezési nehézségeiről, és arra a megállapításra jutottunk, hogy a kifejezés nem támasztja alá egy későbbi interpolátor munkáját. Ha azonban elszakadunk a redakciókritikai problémától, akkor is megmarad a két fő értelmezési lehetőség, vagyis hogy a) az elfogottak bevallották keresztyén voltukat, illetve b) nyilvánvalóan a kínvallatás hatására, bevallották, hogy ők követték el gyújtogatást. Az előbbi esetén a mondat folytatása (*deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde incrimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*) azt jelenti, hogy az útmutatásuk alapján hatalmas keresztyén tömeget ítélték el, mégpedig azért, mert az emberek gyűlölték őket. Ha azonban az utóbbi lehetőség az igaz, akkor az útmutatásuk alapján a további lehetséges „gyújtogatók” hatalmas tömegét tartóztatták le, s akkor az *odio generis*

zsidót és sok görögöt megnyert. Ő volt a Krisztus. És ámbár főembereink följelentésére Pilátus keresztre feszítette, most is hívek maradtak hozzá azok, akik addig szerették. Mert harmadnap feltámadt és megjelent köztük, mint ahogy Istentől küldött próféták ezt és sok más csodálatos dolgot előre megjövendöltek felőle. S még ma is megvan a keresztyének felekezete, amely róla vette a nevét.” (Révay József fordítása)

²¹⁶ Vö. Koestermann, E., *Cornelius Tacitus, Annales*. Band IV. Buch 14–16, Heidelberg, 1968. 256. o.

²¹⁷ Például *confiteor, profiteor, testimonium perhibeo* vagy *do, testor, contestor, testificor*.

²¹⁸ Megerősíti ezt az 1Kor 6,1 *poly pléthos* kifejezése is.

²¹⁹ Keresztes, 249. o.

²²⁰ Vö. de Franco, V., *L'incendio di Roma e la congiura di Pisone*. Catania, 1946.

humani kifejezés genitivus subiectivusa arra utal, hogy a gyújtogatásban a rómaiak a keresztyének ellenük és az emberi faj ellen érzett gyűlöletének megnyilvánulását látták. Hogy tovább bonyolítsuk a kérdést, javasolhatunk még egy megoldást, amely számunkra a legvalószínűbbnek tűnik: az elfogott keresztyének azt vallották be, hogy keresztyének, és azért kellett meghalniuk, mert ugyanazt tartották róluk, mint a zsidókról, hogy gyűlölnék mindenkit, aki nem tartozik közéjük. Tacitus szövege mind a három értelmezési lehetőséget megengedi.

Természetesen az embergyűlölet vádjára már a zsidók esetében is hamis volt és torz ismereteken nyugodott, a keresztyének esetében azonban talán még érthetlenebbnek tűnik, hogy miért érthette őket ez a vád: a krisztusi evangélium nyitottsága és befogadó jellege ennek éppen ellentmond.²²¹ Az egyetlen valódi megoldás az lehet, hogy a keresztyének ebben az időszakban a nyilvánosság szemében még nem teljesen különültek el a zsinagógától. Csakis a beavatottak, maga a római zsidó közösség és a keresztyének ismerhették a köztük lévő különbség mértékét. Mindkét népcsoport elsősorban a Tiberis túlszéljén lévő Trasteverében lakott, néhányan a Mars mező (az *Annales* 15.39 szerint Nero itt állított fel menedékhelyeket a tűzvész miatt hajléktalanná váltak számára) illetve a Via Lata és Flaminia környékén: ezeket a negyedeket pedig különös módon éppen elkerülte a tűzvész. Innen érthető meg annak a jelentősége, hogy miután Tigellinus azt javasolta Nerónak, hogy a zsidókat vádolja meg gyújtogatással, a judaizmussal rokonszenvező Poppaea személyében hathatós védelmezőjük akadt, s Nero figyelme talán éppen az ő tanácsára a „tőlük nem sokban különböző” keresztyének felé fordult.²²² A keresztyének azért is kiváló célpontot jelenthettek Nero tervéhez, mert nagyon kevés római polgár akadt közöttük, így hosszadalmasabb jogi procedúra nélkül kivégezhetők voltak, szemben a zsidókkal, akik között ekkor már számos római polgár volt.²²³

A forrás vizsgálata szempontjából nem mellékes, Tacitus hogyan foglalt állást a keresztyének bűnössége kérdésében. Amikor azt mondja, hogy Nero „vádoltakat koholt” (*subdidit reos*), akkor egyértelműen felmenti a keresztyéneket a konkrét vád alól. A tacitusi „egyensúly” fenntartása érdekében a szakasz végén azért azt mondja róluk, hogy „halálbüntetést érdemlő bűnösök” (*sontes et novissima exempla meritos*), tehát nem munkált benne jóindulat a keresztyének, e homályos és a római erkölcsökre veszélyes társaság iránt. Bűnösök voltak mindenképp, ha nem is éppen a Nero által koholt vádakban. A szerző hozzáállásának kérdéséhez tartozik még a problémás *convicti* olvasat. A legrégebbi kéziratot tartalmazó Codex Mediceus a 11. századból még a *coniuncti* olvasatot hozza. Mindkét olvasat igen könnyen értelmezhető, és a másolók is könnyen téveszthették össze őket, hiszen gyakorlatilag két betű a különbség, egy esetleges rövidítésben még annyi sem. A döntő szót nyilvánvalóan az általuk kínált jelentéskülönbségnek kell eldöntenie. Tudjuk, hogy az ilyen rendzavarással járó bűnügyeket általában a *praefectus urbi* vizsgálta ki, az ún. *cognitio extraordinaria* keretében.²²⁴ Ez az eljárás hírhedten szubjektív volt, gyakorlatilag a *magistratus* bölcs belátásán (*arbitrarium*) múlt, hogy a vádlott ellen felhozott akár a legképtelenebb vádak közül is mit tart bizonyítottnak. Valószínűtlen azonban, még ilyen eljárás

²²¹ Lampe felveti annak a lehetőségét, hogy talán a hatóságok és Nero tudomására jutott, hogy a római keresztyének között vannak, akik egy apokaliptikus tűzvész képében várják a világvégét. Kétségtelen, hogy az első keresztyének között létezett ez a felfogás (vö. 2Pt 3,7), de mind Péter második levele, mind a Lampe által említett apokrif Pál akták 2. századiak, ráadásul ez utóbbi szinte bizonyosan kis-ázsiai eredetű, tehát a római keresztyének elleni vádak megértését nem segítik. Vö. Lampe, *Christians*, 47. o.

²²² Így Spence-Jones, H.D.M., *The Early Christians in Rome*. London: Methuen, 1911. 27. o. Lampe is felveti annak a lehetőségét, hogy esetleg a zsidóság sugallta az ötletet befolyásosabb prozelitáin keresztül Nerónak, mert misszionáló tevékenységüket egyre inkább zavarta Pál és Péter jelenléte és az erősödő keresztyén pogánymisszió. Vö. Lampe, *Christians*, 47. o. Vö. még 1Kel 5,2kk. A zsidóság prozelitizmusához lásd még Dio Cass. 57.18.5; Horatius, *Satirae* 1.4.142; Tertullianus, *Scorpiae* 10.

²²³ Vö. fentebb, Philón, *Legatio ad Gaium* 155-158. Vö. még Lampe, *Christians*, 83. o.

²²⁴ Keresztes, 253. o.

rás mellett is, hogy valaki vádként fogalmazna meg egy olyan megfoghatatlan fogalmat, mint az *odium humani generis*, mi több, hogy ennek alapján azután a keresztyéneket el is ítélték volna (*convicti sunt*). Ez tehát a *convicti* olvasat ellen szól. Úgy gondoljuk, a probléma egyszerűen feloldható, ha feltételezzük, hogy az „embergyűlölet” vádja nyilvánosan nem került elő, ezt csak Tacitus említi, jöhet már ott is mindenki tudta, hogy ez húzódik meg a gyűjtogatás vádja mögött. Arról van szó, hogy az *odium humani generis* a *Christianus esse* vagy a *Iudaeus esse* szinonimája, ilyen vádról pedig többször említést tesz az antik irodalom, elég, ha csak a fiatalabb Plinius Traianushoz írt levelére²²⁵ vagy Tertullianus *Apologiájának* fő érvelésére²²⁶ gondolunk. Természetesen a *coniuncti-convicti* olvasat alternatíva ismét felveti az *odium humani generis* genitivusának milyenségét, hiszen ha „egyek voltak” (*coniuncti*) a vádban és a gyűlöletben, akkor genitivus obiectivus, ha pedig „elítélték” őket (*convicti*), akkor a (feltételezett) saját gyűlöletük miatt, tehát genitivus subiectivus.²²⁷ Ezeket a lehetőségeket azonban már fentebb tárgyaltuk. Ismét csak oda tér vissza a szöveg közelebbi vizsgálata, hogy a zsidók és a keresztyének ebben az időszakban egyként osztoztak a pogány római környezet irracionális és elfogult gyűlöletében.

A forrásszöveg alapos vizsgálata alapján egységesnek, történetileg megbízhatónak és az 1. századi római keresztyénség kutatásában nélkülözhetetlennek kell neveznünk Tacitus szövegét, még akkor is, ha Tacitus történeti megbízhatóságát sokan²²⁸ bírálták már. Valószínű, hogy először a 64-es tűzvészt követő eseményekben kerültek a keresztyének önálló csoportként a római hatóságok látókörébe. Ettől az „üldözéstől” kezdve folyamatosan „megfigyelés alatt” tartották őket. A fentebb már említett 4. századi Sulpicius Severus szerint (*Chron.* 2.29) a 64-es tűzvészt és keresztyénüldözést követően a keresztyén vallást törvényi rendelkezésekkel és ediktumokkal is betiltották. Ennek ellenére az 1. század utolsó évtizedéig, Domitianus uralkodásáig nincs írásos nyoma szervezett keresztyénüldözésnek.²²⁹

3.3.2.3. Justinos Martyr, *Apologia* 1.24-26,66

A 2. század második felében élő keresztyén apológéta, tanítványával Tatianossal együtt a legfontosabb forrásunk arra az időszakra nézve, amikor a keresztyénség megpróbált konszolidálódni a római társadalomban. Mint vallás, komoly ellenérzésekkel és megvetéssel nézett szembe, nem utolsósorban „újdonsága” miatt. Rómában minden új dolgot hagyományosan gyanakvással szemlélték, s a *res novae* (szó szerint „új dolgok”) a forradalom és a felforgatás szinonimája volt. Mint láhattuk, a zsidóság is gyűlöletes vallás volt, de „régisége” miatt türelmet élvezett. A keresztyén hit azonban, amely ugyan a külső szemlélő számára az 1. század végén sem sokban különbözött a zsidó vallástól, római szempontból azonnal a megbocsáthatatlan tulajdonsággal rendelkezett, hogy alig néhány évtizedes múltat tekintett vissza. Persze a keresztyének ezt nem így látták, legkevésbé maga Pál apostol, mint azt majd a későbbiekben látni fogjuk. Ők az ószövetségi próféták és az íráskönyvek örökösének tekintették magukat, de ezt az értelmezést természetesen a Kr.u. 70 után sajátos irányba fejlődő zsidóság nem fogadta el, és ennek igyekezett is minden fórumon hangot adni. A keresztyén apológéták, köztük Justinos is felismerték, hogy ha vallásként a keresztyénséget

²²⁵ “*Hanc igitur primam causam apud vos collocamus iniquitatis odii erga nomen Christianorum...*”

²²⁶ “*Non licet esse vos...*”

²²⁷ H. Fuchs a *convicti* olvasat mellett érvel, mások ellenében in „Tacitus über die Christen”, in *VC* 4, 1950. p. 84, jegyzet 33.

²²⁸ Például Canfield, L. H., *The Early Persecutions of the Christians*. New York, 1913.

²²⁹ Poitiers-i Hilarius (*Contra Arianos*, 3) egy felsorolásban Vespasianust is említi a hit üldözői között, de erről semmi közelebbit nem tudunk. Hilarius szövegének értékeléséhez vö. Spence-Jones, 40. o. 3. jegyzet.

szinte lehetetlen is elfogadtatni, mint filozófiai iskola vagy irányzat igenis létjogosultságot nyerhet Rómában, ahol ezeknek a mozgalmaknak nagy hagyománya volt. Miközben Justinos a római császárnak, Antoninus Piusnak írott hitvédelmi írásában azt próbálja elmagyarázni, hogy a keresztyénség az egyedül érvényes, logikus és konzekvens filozófia és világmagyarázat, fontos információkat közöl az első római keresztyének antik valláshoz és kultúrához való viszonyáról és saját belső viszonyaikról.

Justinos, mint az első római keresztyének többsége, keleti bevándorló volt, aki a samáriai Flavia Neopolisban született.²³⁰ Természetesen görögül írt, mert a római keresztyénség – jóllehet a latin nyelvű keresztyének száma folyamatosan nőtt – alapvetően még a 2. század közepén is görög nyelvű. Szövegünkben Justinos a császár szemére veti, hogy bár a keresztyén tanok nagyon hasonlítanak a görögök tanaihoz, Krisztus nevéért gyűlölet övezi a keresztyéneket, és bár semmi rosszat nem tesznek, mint gonosztevőket ítélik el őket (vö. az egybeesést az előző tacitusi szöveggel!). A keresztyének elleni egyik pogány kifogás Justinos szerint, hogy mást és másképp imádnak, mind a többiek. Justinos érvelése szerint azonban a politeista pogányok is szükségképpen mind mást-mást imádnak, amit az egyik istenként imád, azt a másik egyszerű vadállatnak tartja, vagy éppen feláldozza egy másik isten oltárán. A másik vádra, mely szerint a keresztyének nem hisznek az antik görög-római mitológiában, azzal válaszol, hogy felsorolja a mitológiai személyek legellentmondásosabb vagy „erkölcstelenebb” cselekedeteit, s felteszi a kérdést, vajon elítélendők-e a keresztyének, ha nem hiszik el ezeket a történeteket, amelyek hallatán a pogányoknak is szégyenkezniük kellene. A keresztyének szerint ezek a történetek gonosz démonok találmányai. Következetlenséggel vádolja a rómaiakat, akik nem hogy üldözték volna a Rómába érkező Simon mágust, aki istennek nevezte magát, de egyenesen még istenítették is.²³¹ A samáriai Simon mágust, a keresztyén apokrif akták egyik fő ellenségét már Justinos a római gnosztikusok ősatyjának nevezi, amikor elmondja róla, hogy prostituált kísérőjét, Helenát az első Ideának nevezte, amely belőle mint istenségből eredt. Justinos ezután a szintén samáriai Menandrost, Simon tanítványát említi, aki először Antiókiában zavarta össze az embereket, és s akinek tanai még Justinos idején is éltek Rómában. Ha eretnekekről esett szó a 2. századi Rómában, Marcion neve nem maradhatott ki, Justinus is elmondja, hogy milyen sokakat megtéveszt azokban a napokban is Rómában, miközben Simonhoz, Menandroshoz és még más eretnekekhez hasonlóan – a démonok segítségével – keresztyénnek nevezi magát. Azt Justinus nem tudja megmondani, hogy ezekre az eretnekekre igazak-e azok a vádak, amelyekkel a keresztyéneket vádolták (varázslás, erkölcstelenség, emberhús evés), de arra a kiáltó igazságtalanságra felhívja a figyelmet, hogy ezeket az eretnekeket a római hatóságok nem üldözik, és nem ítélik halálra, vagy ha mégis, nem tévtanításaik miatt. Justinus a démonok találmányának nevezi a misztériumvallásokat is, amelyek a keresztyénséghez hasonló rítusokat gyakorolnak, mint például a Mithras-kultusz, amelyben kenyéret és vizet fogyasztanak szent szavak kíséretében.

²³⁰ Saját elbeszélése szerint először sztoikus filozófiát hallgatott, majd egy peripatetikus tanítványául szegődött, de csalódott, mert a tanítót egy filozófushoz képest túlságosan pénzsóvárnak találta. Ezután egy pythagoreus mesternél akart tanulni, de az elutasította, mert Justinos nem rendelkezett a felvételhez szükséges alapvető geometriai, zenei és asztronómiai ismeretekkel. Így aztán inkább platonistának állt. 135 körül keresztyénné lett, majd Rómába költözött, ahol mártírhaláláig keresztyén „filozófiát” tanított. Tanítványai és a justinosi „iskola” tagjaiban ugyan kötődött a római gyülekezethez, de minden egyéb tekintetben független volt. Az önéletrajz hitelességéhez vö. , *Christians*, 257-259. o., a tanítványi körhöz 277-78. o.

²³¹ Jól ismert Justinos filológiai tévedése ezen a ponton. Egy latin nyelvű feliratot említ (*Simoni Deo Sancto*), amelyet a Tiberis két hídja között álló szobor talapzatán látott, és amelyet így értelmezett: „Simonnak, a szent istennek”. Azóta már tudott, hogy ez valószínűleg a Tiberis szigetén talált *Semo Sanco Dius Fidius* felirat (ILS 3474 illetve CIL 6:30994) lehetett (esetleg annak egy dativus esetbe tett fogadalmi variánsa), amely egy szabin eskü-istenre utal. Keleti jövevényként ezt Justinos nem tudhatta. Vö. Beard-North-Price, vol. 2., 331. o. 1. jegyzet. Vö. még Lampe, *Christians*, 269. o.

Bár Justinos már a 2. század római keresztyénségéhez tartozik, néhány új információval szolgál az első keresztyénekről is: 1. Pontosabban azokkal a vádakkal illették őket a pogányok, mint a zsidókat (mást imádnak, elutasítják az antik pantheont, képtelen erkölcsatlenségeket művelnek egymás közt), kivéve Krisztus nevét, amely feltehetően már Claudius idejétől kezdve a „zsidó” rendezavarás szinonimája volt. 2. A római keresztyének a kezdetektől fogva erősen megosztottak voltak, s a különböző csoportok mind keresztyénnek tartották magukat. 3. A római keresztyénség csoportjait meghatározták az elsősorban Palesztinából érkező jövevények.

3.3.2.4. Justinos Martyr, *Apologia* 1.67

Justinos beszámolója a legkorábbi forrásunk a keresztyének istentiszteletéről, nem csak Rómában, hanem általában is. Miután valaki keresztyénné lett, vagyis megkeresztelkedett és először vett rész az úrvacsorában (eucharisztia), egy olyan közösség tagja lett, amelynek fő tevékenysége az emlékezés volt: Krisztusra, a keresztségre és a közösségre, amelyet az úrvacsora teremt a gyülekezet tagjai között. A gazdagok segítették a rászorulókat, és a közösség tagjai mindenben összetartottak.

Ezen a ponton meg kell szakítanunk Justinos mondandóját és egy kitérőt kell tennünk. Bár elméletileg így kellett lennie az első római keresztyének között, vannak arra jelek, hogy a gazdagok-szegények viszonyában a gyülekezetekben nem mindig ment minden tökéletesen. A 2. század elejének helyzetét tükröző Hermas *Pastor*ában (tehát Justinos előtt néhány évtizeddel) a gazdagokhoz szóló intelmek között ki kell olvasnunk a gyülekezet szegényeinek helyzetét is (*Sim.* 2.5-8; 4.9.5; 6; 9.20.2; 9.30.4kk; 10.4.2-4; *Mand.* 2.4-6; 10.4kk), amely Hermas számára aggodalomra adott okot.²³² Justinos *Apológiájában* azonban az esetleges árnyoldal – a műfaji követelmények miatt – nyilván nem kaphatott helyet. Tovább haladva Justinos szövegében, megtudhatjuk, hogy vasárnap gyűltek egybe a keresztyének istentiszteletre, hogy felolvassanak az apostolok emlékirataiból és a próféták írásaiból. Ezt követően a gyülekezet elnöke bátorító beszédben biztatta a gyülekezetet, hogy kövessék a hallottakat. Ezután a gyülekezet felállva imádkozott, majd következett az úrvacsora (kenyér, bor és víz, amely utóbbinak a szerepét Justinus nem magyarázza). Az elnök hálát adott az ajándékokért, amelyre a gyülekezet ámennel felelt, majd elosztották az edelt és az italt. A diakónusok a távolmaradók részét félretették. Ezután következett a felajánlás, amelyet az elnök gyűjtött össze. Az elnöknél őrzött „diakóniai alapot” az árvák, az özvegyek, a betegek vagy más rászorulókat, a foglyok és a gyülekezetenél tartózkodó jövevények megsegítésére fordították. Justinos a vasárnap (ahogy a római olvasók számára érthetően megfogalmazza: a Saturnus napja utáni nap) kiemelt szerepét a teremtéssel és Krisztus feltámadásával indokolja. Az első római istentiszteleti beszámolóból feltehetően minden akadály nélkül az 1. századi keresztyéneinek helyzetére is vonatkoztathatjuk: 1. a vasárnap Krisztus feltámadásához kapcsolódva már igen korán átvette a szombat szerepét, ugyanakkor megtartotta a „pihenőnap” jellegét. A vasárnapot a keresztyének teljesen az istentiszteletnek szentelték. 2. Az istentiszteleten az apostolok írásai mellett a legnagyobb szerep a prófétáknak jutott. Világosan látható, hogy a Krisztusra vonatkozó vagy vonatkoztatható szövegek átvették a törvény szerepét (amelynek felolvasása központi szerepet töltött be a zsi-

²³² Lampe érdekes elmélete szerint ezzel a helyzettel van szoros kapcsolatban Hermas teológiai tanítása a keresztség utáni megtérésről/bűnbocsánatról. Míg a Zsidókhöz írt levél (10,26-27) még azt tanítja, hogy aki az „igazság megismerése után” (értsd „a keresztség után”) vétkezik, annak nincs bűnbocsánat, Hermas úgy látja, hogy ez a tanítás elidegenítette a gyülekezettől a gazdag keresztyéneket, akik az üzleti életben szükségképpen vétkeznek. Hogy rehabilitálja a gazdagokat, akik így távol maradtak a gyülekezettől (és a szegények segítségének szolgálatától), lehetőséget ad nekik a második megtérésre. Vö. Lampe, *Christians*, 91-99. o.

nagógai istentiszteleten) 3. A diakóniában az első keresztyének nem távolodtak el a zsidóság gyakorlatától (ami természetes, ha a Mt 25,31-46; Jak 1,27 és hasonló újszövetségi szövegek alapjaira, például az 5Móz 15,7-re, az Ézs 58,7-re gondolunk). Az ószövetségi értelmű „jövevények támogatása” nagy segítséget jelenthetett a keletről Rómába érkezőknek, de azoknak is, akik a nagyszámú római „proletariátus” soraiból csatlakoztak a gyülekezethez.

A római zsidóságra és a keresztyénekre vonatkozó antik irodalmi utalásokról összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a zsidóság sorsa egyrészt a félreértés és a gúny volt, másrészt bizonyos fokú elismertség is, de kizárólag a zsidó vallás „régiségének” köszönhetően. Akadtak a római elit tagjai közül, akiket személyesen megragadott a szigorúan monoteista zsidó vallás morális többlete, de ezt a vonzódást szigorúan titkolniuk kellett e szimpatizánsoknak, hacsak nem akarták magukra venni a társadalmi kirekesztettség terhét. A keresztyének megítélése ennél lényegesen rosszabb volt, hiszen „újdonságuk” és a tény, hogy alapítójuk a hatályos római törvények alapján halálra ítélt köztörvényes bűnöző volt, eleve eldöntötte, hogy milyen besorolásba eshettek római szemmel. A római pogánykeresztyének társadalmi emancipálódása tekintetében pozitív tény lehetett a hagyományos zsidó stigmák (körülmetélkedés, tisztasági törvények, szabbat) elvetése, ugyanakkor a felemelkedést nagyban gátolta az új keresztyén identitás kiforratlansága. Pál levele ebben az értelemben létfontosságú igényt szolgáltat ki, és döntő fontosságúnak tekinthető.

3.4. Közvetlen kortörténeti háttér

4.3.1. A zsidók Rómában²³³

A zsidóság legkorábbi megjelenéséről Rómában a Tiberius idején író Valerius Maximus tudósít bennünket.²³⁴ Elmondja, hogy Kr.e. 139-ben milyen intézkedésekkel szorította vissza a *praetor peregrinus* (a bevándorlókra felügyelő, „idegenügyi” tisztviselő) a zsidókat, akik egy bizonyos Jupiter Sabazios kultuszával megrontották a római szokásokat. Ez a tudósítás nagyjából arról az időszakról beszél, amikor – a Makkabeusok első könyvének tanúsága szerint is (vö. 1Makk 8,17-32) – a zsidóság baráti kapcsolatokat épített ki a római szenátussal és néppel, tehát ha a részletekben lehetnek is kétségeink a zsidóság e korai felbukkanásával kapcsolatban, egyáltalán nem meglepő, hogy akár küldöttség formájában, zsidók ekkor már járhattak Rómában. Hogy pontosan mi lehetett ez a „Jupiter Sabazios” kultusza, nem tudjuk. Legvalószínűbb, hogy egy tipikus *interpretatio Romaná*t láthatunk benne.²³⁵ Az is elképzelhető, hogy a zsidóságnak Rómában semmi köze sem volt Sabazios kultuszához s a név pusztán Jahve Sabaóth-ra utal, esetleg általában a szombat ismeretére. Fentebb már láthattuk, hogy Tacitus habozás nélkül Saturnushoz kapcsolja a szombatot. Bár nem valószínű, azt sem zárhatjuk ki, hogy Maximus egy létező szinkretista jelenséget ír le, s Rómában egyes zsidók bizonyos formában tényleg átvették Sabazios tiszteletét.

A következő határkö Kr.e. 63, Pompeius palesztinai hódítása, ami a zsidó hadifoglyok tömeges Rómába áramlását eredményezte (vö. Josephus Flavius beszámolóit in *Antiquitates* 14.71.120 ill. *Bellum* 1.154.180). Ezek a hadi rabszolgák felszabadulván²³⁶ – a többi keleti jövevénnyel együtt – jobbra a főbb kikötők, Nero előtt különösen Puteoli, majd később a Claudius által kibővített Ostia közelében telepedtek le.²³⁷ Számukat folyamatosan gyarapították a Rómába áramló zsidó kereskedők és mesteremberek. Cicero Kr.e. 59 októberében, tehát alig néhány évvel az első nagyobb beáramlás után elmondott Flaccus mellett mondott védőbeszédében már megvető módon *turbának* („csöcselék”) nevezi azokat a római zsidókat, akik jelen voltak a tárgyaláson.²³⁸ Néhány évvel később már Horatius²³⁹ és Ovidius²⁴⁰ is utal arra, hogy a zsidók milyen lelkesen térítették maguk közé az érdeklődő rómaiakat.

A zsidóság Rómán belüli elhelyezkedését a különböző típusú (például irodalmi, régészeti) források összevetésével lehet megállapítani. Ezek alapján a kikötőkben megka-

²³³ A témát feldolgozó modernebb művek: Leon, H. J., *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960. (reprint kiadás: Hendrickson, 1995); Smallwood, E. M., „Jews and Romans in the Early Empire” *History Today* 15 (1965); W. Wiefel cikke in *The Romans Debate*, 100-119.o.; Solin, H., „Juden und Syren im westlichen Teil der römischen Welt” ANRW II.29.2. (1983), 587-789. o.; Linder, A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem, 1987; Lieu, J. és mások szerk., *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London – New York: 1992; Slingerland, H. D., *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism in Rome*. Atlanta: Scholars Press, 1997; Gruen, E. S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge-London: Cambridge University Press, 2002.

²³⁴ *Facta et Dicta* 1.3.3.

²³⁵ A kérdéshez vesd össze 3.2.4.

²³⁶ Vö. 3.3.1.6. A nagyszámú felszabadításnak az lehetett az oka, hogy a zsidók vonakodtak vagy egyszerűen nem voltak hajlandók olyan munkákat elvégezni, amelyek miatt rituálisan tisztátalanná válhattak. A kétkezi munkát végző rabszolgák feladatai között elég sok ilyen volt. Vö. La Piana *Foreign Groups*, 345. o.

²³⁷ Ezek a kikötők voltak Róma keleti kereskedelmi kapui. Vö. Lampe, *Christians*, 7. o.; Hermansen, G., *Ostia: Aspects of Roman City Life*. Edmonton, Alberta: University of Alberta Press, 1982.

²³⁸ „Sequitur auri illa invidia Iudaici...Ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est...” *Pro Flacco* 66.

²³⁹ „...veluti te / Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.” *Sermones* 1.4.142-143.

²⁴⁰ „Nec te praetereat Veneri ploratus Adonis, / Cultaque Iudaeo septima sacra Syro.” *Ars Amatoria* 1.76.

paszkodó, majd a városba költöző zsidók, illetve azok, akiket rabszolgaként eleve a városba vittek, legnagyobb részben a Trasteverét lakták.²⁴¹ A délkeleti irányba futó Via Appia melletti három zsidó temető ugyan a régészek szerint kb. Kr.u. 3. századi, de mutatja, hogy a temetők felé vezető út mellett már jóval korábban is nagy volt a zsidó lakosság koncentrációja.²⁴² A város északi részén, a Via Salariával párhuzamos Via Nomentana mellett is feltártak zsidó sírokat, emellett korabeli feliratok²⁴³ bizonyítják, hogy volt egy zsidó imaház a Kr.u. 1. században a Porta Collina és a Porta Esquilina környékén (a Via Nomentana két oldalán). Később Juvenalistól (*Satirae* 3.12-16) arról értesülünk, hogy nem csak a Trasteverén, hanem a Tiberis másik oldalán, a Porta Capena (közel a Circus Maximushoz) mellett is laktak zsidók. Mint fentebb, a tűzvészről szóló tacitusi forrásnál már utaltunk rá, az innen észak-nyugatra fekvő Mars mező szélén is laktak zsidók.²⁴⁴ Talán az 1. században még nem, de hamarosan a Via Nomentana és Tiburtina találkozásánál fekvő és üzleti negyednek számító Suburát is zsidók lakták, erre utal az egyik ott talált zsinagóga görög elnevezése (*tón Siburésión*).²⁴⁵ Összegzésül elmondható, hogy a Kr.u. 1. században három nagy koncentrációja volt Rómában a zsidóságnak: a Trastevere,²⁴⁶ a város északkeleti részén a Porta Collina és a Porta Esquilina környéke, valamint a Porta Capena előtti terület.

A zsidóság a többi keleti néphez hasonló módon és hasonló okok miatt került Rómába és hozzájuk hasonlóan alapvetően görög nyelvű volt. Ezeket a tényezőket leszámítva azonban minden másban (például szociális helyzetük, jogi és vallási státusuk tekintetében) különbözött tőlük. A zsidóság egyedülálló volt abban, hogy számukra a nemzet és a vallás szétválaszthatatlan egység volt, s a diaszpóra-szituáció, amely a Júdeában élő nemzet testéből való kiszakadást jelentette, kialakította bennük a még szorosabb összetartozás és a teljes önállóság igényét. Teljesen egyértelmű volt, hogy mint etnikum, vagyis politikai és gazdasági közösség, aktív és hasznos tagjaivá válhatnak a római társadalomnak, ugyanakkor számos gazdasági és jogi ügyletben (például szerződéskötések esetében, amelyek a római istenekkel kapcsolatos esküt vagy áldozatot követeltek meg a szerződő felektől) saját elbírálást követeltek maguknak, mégpedig vallási alapon. Ez a kettősség és a belőle fakadó sajátos igény nehezen megoldható helyzet elé állította a római hatóságokat, de mint Julius Caesar példája mutatja, a római gyakorlatiasság számára ez sem volt lehetetlen. Caesar, aki politikai lojalitása miatt egyébként is hálás volt Nagy Heródesnek, sajátos előjogokban részesítette a zsidóságot, nem csak Rómában vagy Palesztinában, hanem szerte a Birodalomban.

A Caesar által adott, majd Augustus által helybenhagyott előjogok közé tartozott, hogy a zsidók a szombat-évben nem adóztak; ünnepeiken és szombaton nem kellett katonáskodniuk és a bíróságon megjelenniük; saját esküformulát használhattak, amely nem sértette a mózesi törvényt, de elfogadható volt a római joggyakorlat számára is; saját piacaik, boltjaik, ételleik, fürdőik, iskoláik és könyvtáraik lehettek. Joguk volt - akár katonai védelem alatt - istentiszteletet, zarándoklatot tartani és áldozatot bemutatni.²⁴⁷ A zsidó diaszpóra-közösségek megtarthatták azt a szokásukat, hogy évente elküldték Jeruzsálembe a tagjaiktól beszédett templomadót. Mi több, az összeget minden évben birodalmi katonai őrizettel (a hajózás igen veszélyes volt a kalózok miatt!) vihették Jeruzsálembe. Természetesen

²⁴¹ La Piana, *Foreign Groups*, 346. o. Lampe, *Christians* 38. o.

²⁴² Ezt erősíti meg Juvenalis, *Satirae* 4.117 egy scholionja, amely tud arról, hogy a zsidók a 2. században Ariciába költöztek, a Via Appia pedig éppen Ariciába vezet. Vö. Lampe, *Christians*, 39. o.

²⁴³ CIJ 1:531/CIL 6:9821.

²⁴⁴ Lampe, *Christians*, 40. o.

²⁴⁵ La Piana, *Foreign Groups*, 346. és 357. o. Lampe, *Christians* 40. o.

²⁴⁶ Egészen a középkor végéig itt volt a város „zsidó negyede”, a gettó, amelyet 1556-ban átköltöztettek a folyó túlsópartjára. Edmundson, 5. o. 2. jegyzet.

²⁴⁷ Josephus felsorolja a különböző kiváltságokat kihirdető ediktumokat (*Antiquitates* 14). Vö. még Wilson, T., *St Paul and Paganism*. Edinburgh: T&T Clark, 1927. 137-138. o. Grant, 37. o.

ezt a gyakorlatot a zsidó háború felülírta. A győztes Vespasianus a maga logikája szerint teljesen jogosan szüntette meg a templom-adót, s azt a Jupiter Capitolinus templomának fizetendő adóra változtatta. Ugyanerről írta jóval később Suetonius, hogy Domitianus nagyon szigorúan ellenőrizte a behajtását, s emiatt nem egy zsidó igyekezett a származását is eltitkolni.²⁴⁸ La Piana ugyanakkor fontosnak tartja kiemelni, hogy a többi privilégium 70 után is megmaradt, mert azokat a zsidóság egyetemlegesen birtokolta (szemben Momm-sennel, aki úgy vélte, hogy a jogok gyakorlása 70 után átszállt a zsinagógákra, mégpedig területi alapon, mintegy a nem létező „zsidó állam” helyett).²⁴⁹ A zsidók többsége Rómában a *peregrini* („jövevények”) közé tartozott, de sokan megkapták a római állampolgárságot is, ami azonban nem változtatott azon, hogy élhettek zsidó előjogaikkal. A római hatóságok nagy figyelmet fordítottak a vallási jogok védelmére, a templomrablásokat vagy más, a *sacrilegium* körébe eső tevékenységet szigorúan büntették, s a szent helyek védelme vonatkozott a zsinagógákra is. Aki megzavarta a zsinagóga békéjét, az *atrox iniuriát* (súlyos törvénysértést) követett el, s ha nem volt római polgár, még akár bányába is küldhették büntetésül.²⁵⁰

Különösen feltűnő Caesar azon rendelete, hogy a zsidók zsinagógái mint *thiasoi*, tehát vallási *collegiumok* saját tagjaik felett ítélkezési jogkörrel rendelkeztek, és az állami hatóságok a bevételeik felett nem gyakorolhattak ellenőrzést; ezzel éppen ellentétes volt Julius Caesar és Augustus egyesületekkel kapcsolatos általános politikája.²⁵¹ Mint arról fentebb már szóltunk, az is igen meglepő kiváltsága volt a zsidóságnak, hogy római polgárjogot elnyert tagjai tovább is élhettek zsidó előjogaikkal, tehát azzal is, hogy nem kellett áldozniuk és esküdniük sem a pogány istenekre, sem később az uralkodó *geniusára*. Ez elképzelhetetlen lett volna más római polgárok esetén. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy a római zsidóság veszteségnek érezte Julius Caesar halálát, és látványos szimpátia-felvonulást rendezett a halotti máglyánál, akkor, amikor a politikai merénylet után közvetlenül még meglehetősen bizonytalan volt a hatalmi helyzet.²⁵²

Tiberius azonban korántsem volt olyan előzékeny a zsidókkal, mint elődei, és Kr. u. 19-ben a polgárjoggal nem rendelkező zsidókat kiűzte a városból,²⁵³ a fiatalabb polgárjoggal rendelkező férfiakat pedig az egészségtelen klímájú Szardínia szigetére deportálta, hogy ott harcoljanak a lázongó őslakosokkal.²⁵⁴ Az olyan naiv indokok, mint a Josephus által elmesélt történet is, még ha igazak is, feltehetően inkább csak ürügynek tekinthetők az ilyen fajsúlyú politikai döntések meghozatalánál. Inkább arról lehetett szó, hogy a különféle állami kedvezmények és a sikeres prozelita-misszió miatt a növekvő létszámú zsidóság nem volt túl népszerű a rómaiak előtt, s mint ilyen, igen alkalmas volt arra, hogy hangulatjavító intézkedések eszközéül szolgáljon.

Claudius már említett 49-es rendelete is valószínűleg ebbe a sorba illeszkedik, s a keresztyén csoportok zsinagógától való függetlenedési törekvései csak indokot szolgáltatnak. Claudius zsidókhöz való viszonya ugyanakkor nem egyértelmű. Nem gyűlölte őket,

²⁴⁸ „*Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est*” Suetonius, *Domitianus* 12.

²⁴⁹ La Piana (*Foreign Groups*, 348-349. o.) azzal indokolja feltételezését, hogy a rendelkezésre álló adatok alapján a zsinagógák Rómában nem területi alapon szerveződtek.

²⁵⁰ Vö. Hippolytos, *Philosophumena* 9.12. Vö. még La Piana, *Foreign Groups*, 376-377. o.

²⁵¹ Bezáratták azokat a vallási egyesületeket, amelyek nem tudták igazolni ősi előjogaikat, és általában erősen korlátozták a gyülekezési szabadságot. Részletesebben lásd még Edmundson, 5. o.

²⁵² „*In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est praecipueque Iudaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt*” Suetonius, *Caesar* 84.5.

²⁵³ Josephus *Antiquitates* 18.3.4 szerint a császár haragját az keltette fel a zsidók ellen, hogy közeli jóbarátjának, Saturninusnak a feleségétől, a prozelita Fulviától hamis indokokkal kicsalták a „templomadót”.

²⁵⁴ „*Iudaeorum iuventutes per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent*” Suetonius, *Tiberius* 36. Az eseményt Tacitus is megerősíti azzal a megjegyzéssel, hogy ha az egészségtelen éghajlatot nem bírják elviselni, nem kár értük („*si ob gravitatem caeli interiissent, vile damnum*” *Annales* 2.85).

mint például Gaius: intézkedéseit a politikai realitások diktálták. Nem sokkal hatalomra lépése után azonnal (41-42-ben) megerősítette kiváltságait, amikor azonban I. Agrippa meghalt, a zsidóság nagy felháborodására egyszerűen provinciává alakította az addig elvben önálló „királyságot”.

Köztudott, hogy Nero alatt a zsidók teljes szabadságot élveztek, bizonyosan nem függetlenül attól, hogy a császár tragikus sorsú felesége, Poppaea Sabina rokonszenvezett velük.²⁵⁵ A zsidóság iránt megnyilvánuló szimpátia Nero környezetében különösen figyelemreméltó akkor, ha összevetjük a zsidóság általános megvettségével és az ekkor még a zsinagóghoz valamennyire kötődő keresztyéneket sújtó gyűlölettel, amely a Nero alatti tömeges keresztire feszítésben kifejezésre is jutott.²⁵⁶

A római zsidók későbbi sorsáról a legtöbbet azok a katakombafeliratok tanúskodnak, amelyeket a Rómából kivezető, fentebb már említett főbb utak mentén találtak meg. A mintegy 580 felirat háromnegyed része görög, negyed része latin nyelvű, s csak elvétve találtak héber vagy arám feliratot a falakon.²⁵⁷ Ez az arány árulkodó, mind a zsidó közösségek, mind pedig a Pál korabeli keresztyén gyülekezetek nyelvi összetételével kapcsolatban is, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Peter Lampe kutatásai szerint az első keresztyén közösségek is nagyjából ezeken a területeken koncentráálódtak (a fentebb említett három területből kettőben, a Trasteverén és a Porta Capena előtt mindenképpen).²⁵⁸ A zsidó temetőkhöz arra is találni nyomokat, hogy a római zsidóság érzékelte a körülöttük uralkodó ellenszenvet, és amennyire vallási hagyományaik és szabályzataik engedték, igyekeztek az *odium generis humani* kegyetlen vádjá ellen tenni. Csak ezzel a törekvéssel magyarázhatóak a sírfeliratok, amelyek azt sugallták az élőknek, hogy az elhunyt mindenki számára kedves (*pasi philé, pasi philétos*), az embereket szerető (*philolaos*) és mindenki barátja volt (*omniorum [sic] amicus*),²⁵⁹ valamint az a sajátosan római zsidó jelenség, hogy a második parancsolat ellenére ember alakokkal és bibliai jelenetekkel díszítették sírjaikat.²⁶⁰

Ugyanezek a feliratok sokat elárulnak a római zsidóság szervezeti felépítéséről is.²⁶¹ Ellentétben alexandriai sorstársaikkal, a római zsidók nem egyetlen hatalmas tömbben vagy városrészben éltek, hanem több, önálló közösségben. Mivel a római zsidóság nem alexandriai, hanem alapvetően palesztinai hatású volt, a zsinagógák valószínűleg nem területi jogkörrel rendelkeztek, hanem a szabad gyülekezési jog alapján, magyarul mindenki ahhoz a zsinagóghoz tartozott, amelyhez akart, nem feltétlenül a hozzá legközelebb esőhöz. Legalábbis ezt a következtetést sejteti az a nehézség, amellyel akkor találja magát szembe a régész, amikor a zsinagógákra vonatkozó feliratokat és a feliratok helyét próbálja összehangba hozni a sírfeliratokból nyert adatokkal és nevekkkel.²⁶²

Pál idején bizonyosan számos zsinagógái közösség élt Rómában, amelyeket a kor jogi szemlélete szerint ugyan vallásos egyesületnek kellene neveznünk, mégis az egyesületektől sok szempontból különböztek és azoknál sokkal több feladatot láttak el. A zsinagóga a vallási-gyülekezeti alkalmakon túl adminisztratív, oktatási és jogi feladatokat is ellátott, s a gyülekezet tagjai rajta keresztül tartották a kapcsolatot a római hatóságokkal. A *collegi-*

²⁵⁵ *Antiquitates* 20.195.

²⁵⁶ Részletesen lásd fentebb: Tacitus, *Annales* 15.44. Vö. Suetonius, *Nero* 16.2 ill. 19.3.

²⁵⁷ Vö. „Judaism (Rome)” szócikk in: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3. New York: Doubleday, 1997. 1074. o. Vö. még Beard-North-Price, 294. o.

²⁵⁸ Lampe, *Christians* 43. o.

²⁵⁹ La Piana, *Foreign Groups*, 392. o.

²⁶⁰ I. m. 367. o.

²⁶¹ A római zsinagógák részletesebb jellemzését lásd La Piana, *Foreign Groups*, 348-357. o.

²⁶² A források több tucat zsinagógát említenek a császárkori Rómában, de pontosan egyet sem sikerült beazonosítani közülük. Elképzelhető az is, hogy nagyobb magánházak szolgáltak zsinagógaként, ezért nem maradt régészeti nyoma később ezeknek a gyülekezőhelyeknek. Ostiában feltártak egy Kr.u. I századi zsinagógát. Ez a város szélén állt, de mégis könnyen megközelíthető, forgalmas helyen. Beard-North-Price, 267. o.

ummal ellentétben a zsinagóga tagjai jövedelmükkel arányos, rögzített összegű tagdíjat fizettek, amelyet a közösség karitatív célokra fordított.

Egyes zsinagógák elnevezéseiből (például *tón kalkarésión* „a mészkőbányászoké”, *vernaculi* „háznál született rabszolgák”) arra következtethetünk, hogy az azonos foglalkozásúak vagy az azonos társadalmi helyzetűek szívesen tartoztak egy közösséghez. Más elnevezésekből inkább az derül ki, hogy egyes zsinagógai közösségeket a közös származási hely (például *Sekeni* vagy *tón sekénón*)²⁶³ jellemzett. Megint más zsinagógákat (*Augustéseón* „Augustus-pártiaké”, *Agrippésión* „Agrippa-pártiaké”, „Heródiánusoké”)²⁶⁴ a felavatás körülményei vagy a közösség *benefactora* (pártfogója, segítője) után neveztek el. Néha nem is csak az épületet nevezték zsinagógának, hanem az egész közösséget, sőt esetleg magát a zsidó negyedét is. A terminológia sem volt egyértelmű a feliratok tanúsága szerint, hiszen a következő nevek közül bármelyik jelölhette a zsinagógát: *politeuma*, *politeia*, *katoikia*, *thiasos*, *proseuché*, *synodos*, *stemos*, *ethnos*, *laos*, *universitas*, *corpus*, *Iudaei*, *Hebraioi*. A zsinagóga a tanítás helyeként is szolgált, ahol görögül tanulták, tanulmányozták a Szentírást, bár kétségtelenül voltak olyan írástudók Rómában is, akik ismerték a héber nyelvű Írásokat. A zsinagógák „tudományos” szerepe nyilván hozzájárult ahhoz, hogy a pogány környezet szemében mint „filozófiai iskola” jelent meg a judaizmus.²⁶⁵ A római zsinagógák élénk kapcsolatokat ápoltak főként Jeruzsálemmel,²⁶⁶ de más keleti diaszpórák közösségekkel is, részben a folyamatos bevándorlás révén, részben a birodalom minden tájáról érkező „vendégelőadó” írástudók révén, akikkel megvitatták a közös örökség értelmezési kérdéseit. Fontos jellemzője volt azonban a római zsidóságnak, hogy az élénk keleti kapcsolatok ellenére soha nem alakított ki alexandriai vagy jeruzsálemi mintára spekulatív teológiai iskolákat vagy irányzatokat. Ebben az értelemben is a gyakorlatias természetű város hatása alá kerül, amelynek nagy hagyománya volt abban, hogy a keletről érkező filozófiai irányzatokat az *utilitas* mérlegén értékeli.

A zsinagóga feje az *archisynagógos*, a zsinagógai elöljáró volt Rómában is, mint mindenütt a diaszpórában és Júdeában (vö. Mk 5,22; Lk 8,49; 13,14 és ApCsel 13,15). Első volt az egyenlők között egy vénekből álló testület (*gerusia* vagy *archón*-tanács, vö. Mt 9,18; Lk 8,41) élén, akinek a szava döntő volt minden a közösséget érintő kérdésben. Amint láthattuk a zsinagóga-elnevezések esetében, a zsinagógai elöljárók megnevezései is elképesztően sokfélék, és csak találgathatunk, hogy melyik tisztség volt valóban egy adott területért felelős személy megnevezése, és melyek pusztán szinonim fogalmak vagy esetleg ugyanazt a tisztséget jelölik, de különböző zsinagógai közösségekben, különböző hagyomány szerint: *exarchón*, *gerusiarchés*, *hierosarchés*, *prostatés*, *archon alti ordinis* [görög-latin kevert kifejezés], *archón pasés tés timés* [hibás latin átírással: *archon pases tessimen*], *archón*, *proarchón*, *mellarchón*, *presbytés*, *hiereus*, *didaskalos*, *nomomat-*

²⁶³ F. G. Moore szerint emögött a galileai Siknin helységnév rejlik, amelynek többnyire keresztyén (!) lakói a város elpusztítása után Rómába mentek. Mivel ez a második háború és Hadrianus alatt történt a Talmud (Gittin 57a) szerint, egy késői római zsidókeresztyén gyülekezet létrejöttének különös bizonyítéka lehet. Másik, kevésbé merész etimológia szerint egyszerűen az „idős” héber szó rejlik mögötte, és tkp. a „vének” zsinagógáját jelöli. Vö. La Piana, *Foreign Groups*, 357. o. Edmundson (8. o. 1. jegyzet) még azt is megkockáztatja, hogy az *Elaias* nevű zsinagóga a Róm 11,17-24 (az olajfa metaphora) hatására jött volna létre, a Pálhoz közeli zsidókeresztyének közül. Szép hatástörténeti gondolat, de sajnos bizonyíthatatlan.

²⁶⁴ Grant, 37. o.

²⁶⁵ Láthattuk például fentebb, a Galenus-féle szöveg kapcsán. Ugyanakkor ezt a felfogást erősítette Philón munkássága, és ezt a kapcsolópontot használta Josephus is, ha meg akarta értetni pogány olvasóival a zsidó vallás sajátosságait vagy az egyes irányzatok közötti különbségeket. Ez az örökség nyilvánvaló a 2. századi keresztyének, például Justinus vagy Tatianus munkásságában, akik talán nem véletlenül, filozófiai iskolájuk érvrendszerében sokkal gyakrabban idézik az ószövetségi szövegeket, mint az apostoli írásokat. Az előbbieik számára előkészítettebb volt a talaj Rómában.

²⁶⁶ A templom pusztulása után is fennmaradt a kapcsolat a kontinuitást képviselő palesztinai patriarchátussal, amely „apostolai” útján adott tanácsokat a diaszpóra-közösségeknek. Hogy az elnevezést befolyásolta-e a keresztyének ekkor már bevett terminológiája, nem tudjuk. Vö. La Piana, *Foreign Groups*, 373. o.

*hés, grammateus, mellogrammateus, hypéretés, patér synagógés, patronus, hierisa, mater(!) synagogae.*²⁶⁷ Ez utóbbi elnevezés felhívja a figyelmet arra a fontos jelenségre, amely minden valószínűség szerint jellemezte a római zsidó közösségeket (és majd a keresztyéneket is!) az 1. században: a nők meghatározó szerepére. Figyeljük meg, hogy ez a sokszínű terminológia, csakúgy, mint a zsinagógák elnevezései is, azt sugallja, mennyire összetett és sokszínű volt a római zsidóság!

A temetkezés az antikvitásban minden népcsoport számára fontos kérdés volt, sőt, a városi szegények számára talán a legfontosabb.²⁶⁸ A szegénység következménye lehetett legrosszabb esetben a méltó temetés hiánya, ami a görögök és a rómaiak szerint is megakadályozza az elhunytat az örök nyugalom elérésében.²⁶⁹ Ez segít megértenünk, hogy az ókori városokban miért is volt olyan jelentősége a különböző temetkezési társaságoknak, amelyek egy rendszeres alacsony összegű tagdíj fejében kezességet vállaltak az illető és családja tisztaságáért. Pontosan így volt ez a zsidóság esetében is, sőt, a testi feltámadás hitének előtérbe kerülésével (kb. Kr.e. 2. század) még inkább. A római zsidóság irtózott a hamvasztás római gyakorlatától, a tisztaság és rituális temetkezést pedig csak úgy tudták megoldani, hogy közösségi tulajdonba vették a temetőket, ahová csak a közösség tagjai temetkezhetek: egyetlen pogány temetés rituálisan tisztátalanná tehetne volna az egész zsidó közösséget. Ez is sajátosan a városi- és a diaszpóra-lét követelménye volt, hiszen Palesztinában külön-külön, magánsírokba temetkeztek a zsidók. A római temetők több zsinagógai közösség közös tulajdonában álltak, mintegy a rituális közösség és egység zálogaként.²⁷⁰

A fent említetteken kívül a római zsidóság még két fontos területen érintkezett a hatóságokkal. Az egyik a császárkultusz és annak megjelenési formái a mindennapi életben, a másik a prozelitizmus kérdése. Azt már korábban említettük (lásd 3.2.3.), hogy a császárkultusz egy folyamatosan kialakuló, az egyes császárok által eltérő módon és mértékben eltúrt vagy megkövetelt jelenség volt, amely egészen más formát és fontosságot kapott Rómában és a keleti provinciákban.²⁷¹ A Philóntól származó forrásunk vizsgálata során láthattuk, hogy a zsidóság igenis igyekezett a maga teológiai lehetőségeihez képest alkalmazkodni a római uralkodókultuszhoz, ez azonban érthető módon legfeljebb az uralkodó egészségéért bemutatott áldozatban és imádságban (*vota pro salute imperatoris*) fejeződhetett ki. Hogy ez az uralkodó számára kielégítő volt-e vagy sem, az az uralkodó személyétől függött. Augustust és Tiberiust ez szemmel láthatóan nem zavarta, Gaiust igen, ő kifejezetten saját isteni személyének szóló áldozatokat követelt a zsidóktól. Claudius nem kívánta isteníteni magát, ezt kifejezetten hangsúlyozza az alexandriai zsidóságnak küldött levelében. A dolog érdekessége, hogy a levél kézbesítője a levél felolvasása és az abban leírtak ellenére az isteni császár imádsására szólította fel a hallgatóságot.²⁷² Ebben ismét láthatjuk a kettősséget, amelyet a császárkultusz megjelenésétől kezdve hordozott: még olyan császár-

²⁶⁷ La Piana, *Foreign Groups*, 360. o.; vö. még Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe 2. The City of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

²⁶⁸ Ez azért volt jellemzően városi probléma, mert a dolog természeténél fogva vidéken könnyebben „megoldható” volt a temetés.

²⁶⁹ Ezért becstelenítették meg és égették el gyakran a keresztyén vértanúk holttesteit, mint például 177-ben, a lyoni keresztyénülözés során. Stevenson, J., *The Catacombs – Rediscovered Monuments of Early Christianity*. London: Thames and Hudson, 1978. 10. o.

²⁷⁰ Különös a párhuzam a 2. századi római keresztyénségben végbemenő változásokkal. Az addig jórészt magánkézben lévő temetőket és katakombákat a 3. század elejétől a római keresztyének közös, egyházközségi (*tituli*) kezelésbe vették, mégpedig szintén az egység formálása és megőrzése érdekében: az volt a római eretnekmozgalmak virágzásának időszaka, s ha egy temető eretnek magánszemélyek felügyelete alá került volna, az komolyan fenyegette volna a közösség hitének tisztán tartását. Vö. La Piana, G., „The Roman Church at the End of the Second Century” in *HTR* 18:3 (1925). 270. o.

²⁷¹ Vö. *Dictionary of Paul and His Letters*. G.F. Hawthorne és R.P. Martin szerk. InterVarsity Press, 1993. 791. o.

²⁷² La Piana, *Foreign Groups*, 379. o.

rok alatt is előrehaladt a folyamat, akik egyébként nem értettek egyet vele. A feltétlen hűségüket bizonyítani akaró, pozíciójukat féltő vagy előnyökben reménykedő hivatalnokok és udvaroncok nyilvánvalóan a folyamat kiteljesítésében voltak érdekeltek: ez a jelenség azóta is minden önkényuralmi rendszerben megjelenik. Az igazsághoz tartozik persze, hogy a zsidók „lélekben” soha sem váltak, nem is válhattak igazán lojális alattvalóivá a Birodalomnak. Eszkatologikus gondolkodásukban Isten feltétlen uralmát remélték megvalósulni, amihez hozzátartozott Róma bukása.²⁷³

A római zsidó prozelitizmus kérdése sem független az eszkatológiától. A zsidóság hitében a kiválasztottság és az ezzel szorosan összefüggő elzárkózás hagyománya (például a deuteronomista történetírásban, az ezsdraí „teológiában”) mindig kiegészült az univerzalizálás igényével és ígéretével, amely irodalmi szinten olyan művekben jutott kifejezésre, mint Ruth vagy Jónás könyve, de teológiai kiteljesedését (deutero)Ézsaiásnál érte el. Az eszkatologikus univerzalizmus szerint Izrael Isten papja a népek között, s az utolsó időkben a népek Jeruzsálembe özönlenek, hogy tanítást nyerjenek Jahve igaz tiszteletében. Izrael a szent javakat szolgáltatja, a népek pedig ellátják a papi szolgálatot végző Izraelt anyagi javaikkal.²⁷⁴ A diaszpóra létben e teológiai kettősség megmutatkozik egyrészt a szigorú befelé fordulásban, másrészt a pogányok felé irányuló misszióban, a prozelitizmusban. A vallási szinkretizmus és bizonytalanság korában a pogányok között nagy volt a befogadókészség a judaizmus egyszerű, ellentmondásmentes monotheizmusa felé.²⁷⁵ Azt pontosan nem tudhatjuk, hogy milyen mértékű volt a prozelitizmus az 1. századi Rómában. Egészen biztosan nem beszélhetünk nagy tömegekről a valódi prozeliták esetében, hiszen a prozelitává válás nem csak a zsidó Írásokkal való megismerkedést jelentette, hanem a kultuszi törvények teljes átvételét, természetesen a körülmetélkedést is. Ez komoly megterhelést jelenthetett egy rómainak, amihez hozzájárult a környezet megvetése és a zsidóságon belüli „másodrangú” státusz. Az állam szemében a prozelitákra nem vonatkoztak a zsidóság előjogai, ezért a római prozelitákat két oldalról is gyanakodva szemlélték: egyrészt a pogánysággal való minden kapcsolat a zsidóságból való kizárással, másrészt a római örökség megtagadása a legszigorúbb hatósági büntetéssel fenyegette őket.²⁷⁶ A már idézett megvető vélemények (Tacitus, Juvenalis) mellett arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy a római állam komoly veszélyt, az állam iránti lojalitás megsértését látta a prozelitizmusban. Feltűnő, hogy a prozeliták között többségben voltak a nők, aminek az is oka lehetett, hogy nem volt olyan sok kapcsolatuk a hatóságokkal (közvetve a pogány kultusszal), mint a felnőtt római férfiaknak, így kevesebb konfliktussal is kellett számolniuk. A fennmaradt feliratok tanúságával ellentétben szinte biztosra vehetjük, hogy a prozelitáknál többen voltak az ún. „istenfélők” (*sebomenoi, metuentes*), akiket azonban a prozelitáktól eltérően nem temettek a zsidó temetőkhöz, sírfelirataikon pedig az utódok nem büszkélkedtek el elhunyt

²⁷³ Vö. „Ezeknek a királyoknak az idejében támaszt a menny Istene egy királyságot, amely nem semmisül meg soha, és a királyi uralom más népre nem száll át” Dán 2,31-44; 7,2-8. Természetesen a negyedik fenevad Dániel könyve megírásának idején még legfeljebb a Szeleukidák uralmát jelölhette, de ahogyan az értelmezési horizont a történelem előrehaladtával folyamatosan szélesedett, az 1. századi zsidóság (és az ősegyház, vö. Jel 13.18) számára már nyilvánvalóan Rómára vonatkozott. Vö. még az ekkor születőben lévő rabbinikus zsidóság Titus császárral kapcsolatos megnyilatkozásait a Mishnában (vö. „Titus” in *Jewish Encyclopedia*. 10 kötet, New York és London, 1907. Vö. még Leon, 33. o.).

²⁷⁴ Vö. Ézs 49,6; 52,15. Mint később látni fogjuk, ezek a szakaszok kulcsszerepet játszanak Pál számára a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének gyülekezeten belüli egységének megteremtésében (pl. Róm 15,7-21). Vö. még Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, The Age of the Tannaim*. 3 kötet, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927-30. I./230. o.

²⁷⁵ Még olyan művelt római filozófus is, mint Seneca, elismerően szólt a zsidók egyistenhitéről (Augustinus idézi in *De civitate Dei* 6.11).

²⁷⁶ Nem tudni, hogy ennek az állami gyakorlatnak nem volt-e köze a keresztyénekkal szembeni fellépés kegyetlenségéhez, már rögtön az első pillanattól kezdve. Elképzelhető, hogy hivatali szempontból a nagyszámú pogánykeresztyének, akik – ha másként nem is – zsidókeresztyén testvéreik révén még kapcsolatban álltak a zsinagógákkal, egyszerűen atyáik hagyományait megtagadó prozelitáknak tűntek.

szeretteik sajátos „hóbortjával”, így kevesebb adat maradt fenn róluk.²⁷⁷ A római prozeliták és istenfélők kérdésköréhez a keresztyénekkal kapcsolatban még hamarosan visszatérünk.

A római zsidóság az alexandriai vagy a kürénéi diaszpórához hasonlítva nem volt tehetős. A főleg hadifogolyként Rómába érkezett zsidók csak lassan tudtak előrelépni a meglehetősen statikus római társadalomban. A katakombá-feliratok is többnyire a szegénység jeleit mutatják (dísztelenség, egyszerű szarkofágok, nyelvi hibáktól hemzsegő sírfeliratok). A Trastevere szociográfiai kutatásai arra mutatnak, hogy a zsidó népesség jobbára szegény kétkezi munkásokból,²⁷⁸ üvegekészítőkből, takácsokból, ruhafestőkből és kisebb üzlettel rendelkező kézművesekből állt. Az ostiai és a Puteoliban lakó zsidóság soraiban bizonyosan voltak kereskedők is, de a zsidó kereskedők valójában majd csak a 4. században alapozzák meg hírnevüket, amikor már szinte az egész Földközi tengeri rabszolga kereskedelem valamint a város gabonaellátása az ő kezükben volt. A Rómában fényűző életet élő és udvartartást vezető I. Agrippa, Gaius és Claudius barátja ebben a tekintetben, az 1. században még mindenképpen kivételnek tekinthető. Josephus Flavius sem lehet jó ellenpélda, hiszen nem Rómában nevelkedett, és minden becsvágya, sőt bizonyos fokú irodalmi tehetsége ellenére sem juthatott feljebb a római társadalmi ranglétrán a megtúrt hadifogolykegyenc státusánál. Pál idejében a mintegy egymillió lélekszámú Rómában hozzávetőlegesen 20-30 ezer zsidó élt. Ez az arány természetesen megváltozott 70 után, amikor is Josephus szerint 100 ezer zsidó rabszolga talált gazdára a városban, akiket jobbára a nagy városi építkezéseken foglalkoztattak.²⁷⁹

3.4.1.1. Exkurzus: A római katakombák szerepe

Már a római zsidósággal kapcsolatban előkerült a katakombá kifejezés, amellyel a legkorábbi keresztyének vizsgálata során is szembe kerülünk, ezért rögtön az elején hasznosnak látszik néhány szót szólni a „híres” római katakombákról. Az emberek a katakombá²⁸⁰ szó hallatán rögtön arra gondolnak, hogy ezekben a titkos föld alatti temetőekben rejtőztek el a keresztyének az üldözések idején, s gyakorlatilag ezekben éltek, itt tartották istentiszteleteiket. Ezek az elgondolások, bármilyen romantikusan hangzanak is az utókor számára, javarészt tévesek. A katakombákban legfeljebb néhány zarándok vagy gyászoló számára van elegendő hely, arra nem, hogy ott nagyobb közösségek összegyűljenek, különösen, hogy hosszú ideig ott tartózkodjanak. Emellett a katakombák kívül estek a városfalon (*pomerium*) hiszen azon belül nem volt szabad temetkezni, ezért távol voltak a keresztyének lakóhelyeitől: veszély esetén hosszadalmas lett volna ott keresni menedéket. Titkoságról sem lehet szó, hiszen a katakombák bejáratai jól felismerhetőek voltak mindenki számára, és többnyire forgalmas utakra néztek, mint amilyen a Via Appia Antica vagy a Via Salaria. A katakombák háborítatlanságát, minden más temetkezési helyhez hasonlóan éppen eléggé biztosította a rómaiak azon hiedelme, hogy a halottak szellemei megbüntetik azt, aki megzavarja őket nyugal-

²⁷⁷ Vö. Finn, T. M., „The God-Fearers Reconsidered” in *CBQ* 47 (1985), 75-84. o.

²⁷⁸ Vö. Martialis gúnyos megjegyzését: „*a matre doctus rogare Iudaeus*” *Ep.* 12.57.

²⁷⁹ *Bell.* 6.420. Vö. még Martialis *Ep.* 7.55: „*pusilla... quae de Solymis venit perustis... tributis*”

²⁸⁰ A katakombá szónak semmi köze a „temető”-höz (*coemeteria*), valójában egy keresztyén kultuszhely (*ad catacumbas*, téves szóösszetétel a görög *kata kumbas* „a völgyben, a mélyedésnél” kifejezésből) nevéből ered, amelyet a Via Appia Antica mentén Péter és Pál emlékére alakítottak ki a Kr.u. 3. században. A legenda szerint a mártírhálált halt Péter és Pál testét a testvérek ki akarták vinni a városból, de egy vihar miatt csak *ad catacumbas* jutottak a nehéz holttestekkel. Ezért egy ideig ebben a sírban nyugodtak a vértanúk. Szkeptikusabb kutatók szerint a 3. századra már túl szűknek bizonyult az eredeti *memoria* a mai Szent Péter bazilika alatt, ezért „nyitottak” egy másik zarándokhelyet, amely ma Szent Sebestyén vértanú nevét viseli. Pál teste az ógyházi hagyomány (Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 2.25.7) szerint a *S. Pauli extra muros* emlékhelyen nyugszik. Stevenson, 8-10. és 33. o.

mukban.²⁸¹ A keresztyén katakombák különlegességét azonban nem tagadhatjuk, hiszen sajátosan római illetve itáliai jelenségnek tűnik.²⁸²

A legkorábbi feltárt katakombák, zsidók és keresztyének által használtak egyaránt csak kb. Kr.u. 150-ig vezethetők vissza, azt megelőzően, tehát Pál idején egészen bizonyosan a zsidók és a keresztyének is a föld felett, ún. *columbarium*okban (szó szerint „galambdúc”) temetkeztek, ahogy a pogány kultuszok (Bona Dea Caelestis, Hercules, Magna Mater) tagjai és a rómaiak is. Általános jelenség volt Rómában, hogy a 2. század elején felhagytak a föld feletti temetkezéssel (mivel a pogány temetők is a föld alá költöztek, az ok nem lehetett a keresztyénüldözés),²⁸³ és elkezdték erre a célra használni a város körüli földalatti járatokat, amelyek a Róma alatti vulkanikus tufa-mezők ki-termelése után üresen maradtak.²⁸⁴ A keresztyének először valószínűleg a módosabb családok²⁸⁵ telkei alatt építették ki ezeket a földalatti sírokat (*hypogea*), majd ezeket, ha lehetett,²⁸⁶ összekötötték egymással, úgy, hogy a keresztyén katakombák végül összesen mintegy ezer kilométernyi folyosót alkottak, amelyekből körülbelül egy méter széles és két-három méter magas galériák nyíltak. Ezekben összesen több mint 6 millió halott számára volt hely. Az egész keresztyén közösség számíthatott arra, hogy egy jelképes temetkezési díj²⁸⁷ fejében jut hely mindenkinek. A folyosókban egymáshoz közel illatosító edényeket helyeztek el, amelyek a bomlás szagát voltak hivatottak elnyomni. A falakra akasztott mécseseket segítették a halottaikat látogató keresztyéneket az eligazodásban. Már említettük fentebb, hogy a 3. század elejétől a katakombák a felettük lévő földterületet birtokló családoktól átkerültek az egyházközségek tulajdonába, a temetőgondnokokat pedig a püspök fizette.

A legtöbb katakombára vizsgálata valójában csak közvetett módon használható az 1. századi keresztyénekkal kapcsolatban. Lampe például topográfiai vizsgálódása során – hogy kiderítse, mely városrészeket lakták az első római keresztyének –, csupán egy részeredményként kezelte a katakombák elhelyezkedését és tulajdonságait, s ezeket csak akkor vette figyelembe, ha azt más kutatások is megerősítették. Ugyanakkor a hagyomány által 1. századnak mondott Domitilla-katakomba²⁸⁸ érdekes információval szolgál az általunk vizsgált időszakról is. A Domitilla-katakomba környékén talált négy felirat (CIL 6:8942; 6:948; 6:16246 és 6:949) külön-külön arról tanúskodnak, hogy Flavia Domitilla, esetleg azonos nevű édesanyja egy földdarabot adományoztak felszabadított rabszolgáiknak, temetkezés céljából. A feliratok semmilyen keresztyén jelleget nem mutat-

²⁸¹ Vö. Jeffers, J. S., *Conflict at Rome – Social Order and Hierarchy in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. 50. o.

²⁸² A keresztyének keleten föld feletti temetőket használtak. Itálián kívül még Észak-Afrikában találunk keresztyén katakombákat, bár egészen bizonyos, hogy ezért az észak-afrikai és római keresztyénség szoros kapcsolata és kölcsönhatása felelős. Vö. Kirsch, J.P., *The Catacombs of Rome*. Ford. Giulio Belvederi. Rome: Societa „Amici Delle Catacombe”, 1946. 1-4. o.

²⁸³ Egyesek a váltás mögött gazdasági okokat látnak: a temetők földterületeit is művelésbe vették. Bővebben vö. Jeffers, 59. o.

²⁸⁴ Stevenson, 12-14. o. Érdekes, hogy ebben a tekintetben nincs különbség a pogányok, a zsidók vagy a keresztyének között. Meglepő módon, a zsidó katakombák (hét ilyen találtak, a Monte Verde, a Via Nomentana és a Via Appia környékén) semmivel sem korábbiak a keresztyén katakombáknál.

²⁸⁵ A katakombák egy része, nem véletlenül éppen a legkorábbiak nevükben még őrzik e családok vagy magánszemélyek emlékét: például Priscillae (Lampe szerint 190 körül, talán korábbi), Praetextati (200 körül), Domitillae (ha De Rossi merész datálása igaz, a Flaviusok idejéből való). Vö. Lampe, *Christians* 23-37. o. De Rossi, G. B., *La Roma sotterranea cristiana*. 3 kötet, Roma, 1864-77. 1:186kk és 266kk o.

²⁸⁶ A magántulajdont nagyon tiszteletben tartották, ezt mutatja, hogy a katakombák folyosói néha hirtelen és logikátlan módon véget érnek vagy elkanyarodnak, feltehetően azért, mert a katakombára feletti földterület tulajdonviszonyai is megváltoznak. Vö. Lampe, *Christians* 27. o.

²⁸⁷ A Hippolytosnak tulajdonított 2. századi *Apostoli hagyomány* rögzíti, hogy a szegényekkel csak a sírásók (*fossarii*) bérért és a galériák vagy a folyosók falába vájt egyéni sírhelyet (*loculus*, családok esetében *cubiculum*) lezáró kőlapot kell megfizettetni. A gazdagabbak nyughelyeül szolgáló boltív alakú, esetleg díszített *arcosolia* jóval drágább volt. Vö. *Traditio Apostolica* 40. Stevenson, 18. o.

²⁸⁸ A hagyomány szerint a Flavius családhoz tartozó Domitilla emlékét őrzí, akit Domitianus császár Kr.u. 96-ban „istentelenség” (*enkléma atheotétos*) és „zsidós hiedelmek” (*ta tón Iudaión*) miatt száműzött, férjét pedig kivégeztette, vö. Cass. Dio, 67.14.1-2; Suetonius, *Domitianus* 15.1 „*tenuissima suspicio*”-t említ; Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.18.4 már egyértelműen keresztyén hitről beszél: „*tés eis Christon martyrias*”. Világosan nyomon követhető a hagyomány erősödése, ugyanakkor ez a történetiséget nem zárja ki. Vö. Lampe, 198-205. o.

nak (de különösebben pogány jelleget sem: a szövegekben gyakran előforduló *divi Vespasiani* szerintünk az uralkodó szokásos méltóságjelzője, nem pogány hitvallástétel),²⁸⁹ ugyanakkor a keresztyén Domitilláról szóló hagyománnyal együtt megbízhatóan tanúskodnak arról a gyakorlatról, hogy a gazdagabb keresztyének a gyülekezet, és különösen az ahhoz tartozó felszabadított rabszolgák *benefactoraiként* léptek fel.

3.4.2. A keresztyének Rómában²⁹⁰

3.4.2.1. Exkurzus: ApCsel 28,11-31

Pál apostol Rómaiakhoz írt levelén kívül a római keresztyénekről a legkorábbi írásos forrás Lukács tudósítása az ApCsel 28,14-31-ben található. Fontos, hogy a szöveg „közeli olvasásával” rekonstruáljuk az itt leírtakat, és néhány szóban értékeljük Lukács tanúságtételét is. Pál és kísérete már Puteoliban találkozik a keresztyén testvérekkel. A római zsidóság vizsgálatakor már szóltunk Puteoli szerepéről: ekkor még nem Ostia, hanem a jóval távolibb Puteoli volt Róma legfontosabb keleti bejárata, a hajókba ugyanis itt rakodták be a keleten keresett campaniai termékeket (olaj, bor, cserépedények). Lukács jelenete tehát alátámasztja azt a feltételezést, hogy a keresztyénség a zsidóság nyomdokain haladva jutott el Rómába. Egy hetet töltöttek Pálék Puteoliban, majd onnan Rómába indultak. Az ApCselben korábban feljegyzett események után a kíséretére rendelt katonák már szinte a barátai voltak, nem csoda, hogy Pál maga határozhatta meg, mennyi időt és hol tölt, mielőtt Rómába érnének. A római hatóság nem számított az érkezésére, hiszen nem küldtek érte katonákat egy hét alatt sem. A Puteoliban lakó keresztyének azonban annál élénkebb kapcsolatban voltak a Via Appia mellett lakó rómaiakkal, mert azonnal hírt adtak nekik az apostol érkezéséről. A hír futótűzként terjedhetett a római keresztyének között, ezért a Via Appia mellett lakók után a távolabbi negyedből, a Trasteveréből is küldöttséget meneszthettek az érkező vendégek elé. Az elbeszélés szerint Pálék Rómától először 65 kilométernyire, Tres Tabernae-nél, majd újabb 15 kilométer megtétele után a Forum Appii mellett találkoztak a két csoporttal. Pált a lelkes fogadtatás hálával és megnyugvással töltötte el (*elabe tharsos*), amely végig kitart majd római tartózkodása során (vö. 28,31 *kéryssón...didaskón...meta pasés parrésias*). Nyilván aggodalommal töltötték el a római gyülekezetéről korábban érkezett hírek (vö. Róm 3,8; 16,17-18), amelyeket most a személyes találkozás erősen más megvilágításba helyezett.

Pál, miután Julius *centurio* a Festustól kapott kísérőlevéllel (*litterae dimissoriae* vagy *apostoli*) együtt átadta őt a „táborparancsnoknak” a *stratopedarchos*nak (lat. *princeps exercitus* vagy *princeps peregrinorum*), egyedül (*kath' heauton*) és a saját költségén fenntartott bérleményben lakott (*en idió misthómati*, vö. 28,31), afféle „szabad fogságban” *custodia liberában*, amelyre valószínűleg a *stratopedarchos* felettese, az akkori *praefectus praetorio* Sextus Afranius Burrus adhatott engedélyt (akiről fentebb már említést tettünk, vö. 3.1.5.): csak az őrzetével megbízott katona

²⁸⁹ Szemben például: Jeffers, 53-54. o.

²⁹⁰ A témához általában vö. Bevan, G. M., *Early Christians of Rome*. New York: MacMillan, 1927; Judge, E. A. és Thomas, G. S. R., „The Origin of the Church at Rome: A New Solution?” in *RTR* 25 (1966), 81-94. o.; Barnard, L. W., „The Early Roman Church, Judaism, and Jewish Christianity” in *ATR* 49 (1967), 371-384. o.; Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.; Johnson, S. E., „Jews and Christians in Rome” in *LexTQ* 17.4. (1982), 51-58. o.; Brown, R. E., „Further Reflections on the Origins of the Church of Rome” in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*. R. T. Fortna, B. R. Gaventa szerk. Nashville: Abingdon, 1990. 98-115. o.

volt vele.²⁹¹ Az a tény, hogy Pál maga fizette a szállását, erősen meggyengíti azokat az elméleteket,²⁹² amelyek szerint Pálnak a Római levél megírásával az elsődleges célja „önmaga ajánlása” volt, vagyis hogy arra számított, a levelével elérheti, hogy az általa nem ismert római keresztyének ugyanúgy támogassák, ahogyan a filippibeliek tették keleti missziója során. Ezzel szemben Pál római eljárása pontosan megfelelni látszik a többi leveléből megismert missziói elveinek (vö. 1Kor 9,12.15; 2Kor 11,9; 12,13).

Ami ezután következik, az több ponton nehezen értelmezhető. Egyrészt Lukács semmi továbbit (esetleg vö. még 28,30-31) nem mond a római gyülekezetről és Pál közöttük végzett szolgálatáról, amit pedig nagyon régóta tervezett (vö. Róm 1,13 és 15,22-23). Kizárólag a római zsidóság vezetőivel való találkozásra koncentrál. Pál védekezéssel kezdi a mondandóját: arra számít, hogy azok, akik Jeruzsálemben az életére törtek, már korábban informálták a római zsidóságot az érkezéséről. Ezért elmondja, hogy ellenségei miatt kényszerült arra, hogy fogolyként, a császárnál keresve jogorvoslatot érkezzék Rómába, nem pedig azért, hogy bármivel is vádolja a zsidóságot. Ha Lukács ezen a helyen pontosan idézi Pált (ami egyáltalán nem lehetetlen, jóllehet a beszéd hemzseg a lukácsi reminiscenciáktól,²⁹³ így irodalmi megtervezettségé vitathatatlan), akkor Pál (Lukács tolmácsolásában) döbbenetes érzékenységet árul el a római zsidóság külső megítélésével, érzékenységgel és félelmeivel kapcsolatban, amelyeket a korábban vizsgált antik irodalmi forrásaink is jól megvilágítottak. Pál azzal zárja a mondandóját, hogy „Izrael reménységéért (*heneken...tés elpidos tu Israél*) viseli magán ezt a láncot”. Ezt a magyarázatot tökéletesen értelmezhetjük a lukácsi irodalmi szöveggörnyezetben is, vagyis hogy Pál azzal védekezett mindvégig: a feltámadás és a halottak reménysége miatt vádolják mint hitű farizeust. Ha azonban római környezetben és a Római levél kontextusában vizsgáljuk a kifejezést, akkor két olyan jelentést kapunk, amelyek külön-külön és komplementer módon együtt is magyarázzák Pál római útját. Itt a Róm 4,18-hoz (*par' elpida ep' elpidi episteusen* ti. Ábrahám) tartozó szöveggörnyezetre gondolunk, amelyben Pál azzal érvel, hogy Ábrahám a látható lehetetlenség (saját életkora és Sára elhalt méhe) ellenére is nagy nép atyjává lesz Isten ígérete szerint. Ábrahám Pálnál (de nem kevésbé a korabeli zsidóság gondolkodásában is, vö. Mt 3,9; Lk 1,73; 13,16; 16,22kk; Jn 8 passim; ApCsel 7,2; 13,26) egyértelműen Izrael őse, „az első zsidó”, aki pogányból lett Isten választottjává. Az „Izrael reménysége” tehát 1. genitivus subiectivusban értelmezve arra utalhat, hogy Pál Ábrahám hitét tulajdonítja a római zsidóknak, s jövételének célja, hogy meghirdesse, a „sok nép atyjává tettelek” ígéret (1Móz 17,5; Róm 4,17) a pogánymisszióban beteljesedett. 2. A kifejezés jelentése genitivus obiectivusban értelmezve kissé módosul, s Pál Izrael iránti reménységére vonatkozik, amely egészen Rómáig vezette őt, szintén minden eddigi keserű tapasztalata ellenére: ha ugyanis Rómában megértésre talál a zsidóság részéről, elérte a célját. Ez az értelmezés, valljuk meg, a mai ApCsel és Pál kutatás szinte konszenzuális nézeteihez képest sokat feltételez abban a tekintetben, hogy Lukács mennyire volt tisztában Pál teológiájával. A szinte egyöntetű újszövetséges konszenzus szerint kevésbé ismerte. A magunk részéről azonban nem tartjuk kizártnak, hogy Lukács nagyon is pontosan ismerte Pál teológiai-missziói motivációit a római úttal kapcsolatban, még akkor is, ha a páli levelek közvetlen, szó szerinti ismeretét valóban nehéz tetten érni nála.²⁹⁴

²⁹¹ A NA főszövegből hiányzó részlet (16. vers: *ho hekatontarchos paredóken tus desmius tó stratopedarchó, tó de Pauló epetrapé...*), bár az A és B kódexek és a Vulgata nem hozzák, a kisebb kéziratok többségében szerepel, ezért figyelmet érdemel. A kiegészítésből arra kellene következtetnünk, hogy Pált ezután a *Castra Peregrinorum*-ban, a Coelison tartották fogva, külön elbánásban, de nem így történt. Pál egész fogsága Caesareától Rómáig azt sugallja, hogy egyrészt meglepően magas társadalmi rangot tulajdonítottak neki, másrészt Pál ebben az időszakban nem volt szűkében a pénznek. Ezt igazolja még az is, hogy útítársai (Lukács és Aristarchos) fogságában elkísérhették (ami foglyok esetében ritka volt, vö. Plinius, *Epistulae* 3.16).

²⁹² Különösen Peter Stuhlmacher képviseli ezt (a Róm 15,24 alapján) két munkájában is. Az egyik a már idézett cikk a *The Romans Debate* lapjain (231-242. o.), a másik a Róma-kommentárja: *Der Brief an die Römer*. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 212. o.

²⁹³ „*andres adelphoi*” (vö. ApCsel 7,2; 13,26; 22,1); „*enantion tó laó*” (vö. ApCsel 21,28); „*paredothén eis tas cheiras tón Rómáion*” (vö. ApCsel 21,11; 27,1); „*médemian aitian thanatu*” (vö. ApCsel 23,29); „*antilegontón tón Iudaion*” (vö. ApCsel 13,45); „*heneken ...tés elpidos tu Israél*” (vö. ApCsel 23,6; 24,15; 26,6).

²⁹⁴ Vö. erről a kérdéstről korábban írott tanulmányomat: „Paul According to Luke: A Contribution to the Issue of »Paulinism« in Acts” in *Symposium: A Discussion of Key Issues in Reading Like and Acts*. GTU Seminar Papers on Luke-Acts. Berkeley, 1998.

A különös a római zsidóság vezetőinek válasza is. Elmondják, hogy sem írásban (*utegrammata*), sem követek útján (*ute paragenomenos tis tón adelphón*) nem kaptak Jeruzsálemből semmi rossz hírt Pállal kapcsolatban (*ti peri su ponéron*). Véleményünk szerint már ez önmagában lehetetlen, de ha hozzá vesszük az a megjegyzést, hogy azért szeretnék magát Pált hallani, mert erről az irányzatról (*peri...tés hairesios tautés*) csak annyit hallottak, hogy mindenki mindenütt felháborodva elutasítja őket (*pantachu antilegetai*), akkor csak két lehetőségünk van: vagy teljes tudatlansággal vádoljuk meg a szerzőt vagy egy tudatos irodalmi eszköz, az ironia alkalmazását tulajdonítjuk neki: 1. A rendelkezésre álló kortörténeti adatok alapján lehetetlen, hogy a római zsidók nem ismerték Pált és eleddig semmit sem hallottak felőle. Jeruzsálem és Róma között folyamatos volt az összeköttetés Pál idejében, ezért egy olyan horderejű ügy, mint Pál letartóztatása Jeruzsálemben, megvádolása, átszállítása Caesareába, majd két évig tartó fogsága nem maradhatott titokban, legalább is éppen a római zsidóság előtt. 2. Ami általában (és különösen a római) keresztyéneket illeti, lehetetlen, hogy mintegy tíz évvel a tömeges száműzetést okozó „Chrestusszal” kapcsolatos összeütközés után a római zsidóság vezetői annyit tudnak róluk, „hogy mindenütt elutasítják őket”. A magunk részéről inkább a másik lehetőség, vagyis a szerzői ironia mellett foglalunk állást. A vezetők kijelentése (hogy semmit sem tudnak róla) az objektivitás látszatát kelti Pállal kapcsolatban, ugyanakkor egészen természetes módon kötik személyét és mondandóját a keresztyénekhez, vagyis valójában pontosan tudják, kivel állnak szemben. Ebben a kontextusban a *hairesis*²⁹⁵ *hauté* szintagma is a megvető, gúnyos hangsúlyt jelzi.

Igen különösnek tűnik az is, amit később olvasunk: kitűztek egy napot, amelyen sokan elmentek Pál egy római vendégbarátjának a házához (*eis tén xenian*, vö. ApCsel 21,16 és Filem 22), hogy meghallgassák, amint a törvényből és a prófétákból kifejti és tanúbizonyságot tesz az Isten országáról. Ha valóban elmentek a zsidók vezetői közül sokan Pállal együtt a megbeszélthelyre, akkor különösen is igazolva kell látnunk az előbb mondottakat. Pontosán tudták, hogy Pál nem egy a közönséges vándortanítók közül, ezért mint egyenlő felek találkoztak vele, és nem ők rendelték Pált magukhoz, az egyik zsinagógába. A római zsidóság előjárói nagyon is jól ismerték Pált hallomásból, és amikor találkoztak vele, pontosan tudták, hogy mire számítsanak. Amit Lukács beszámolójából megtudunk Pál római igehirdetésének tartalmáról (*exetitheto...tén basileian tu theu...peithón te autus peri tu Iésu*), az nem mondható sajátosan pálinak. Pál leveleiben az Isten országa mindössze tízszer (ebből háromszor a vitatott levelekben) fordul elő, és többnyire (nyolcszor) nem centrális szerepben, hanem etikai intésekhez kapcsolva, szófordulatként (Róm 14,17; 1Kor 4,20; 6,9.10; 5,21; Ef 5,5; 1Thessz 2,12; 2Thessz 1,5). A „Jézusról” kitétel is túl általános. Részleteiben tehát nem tudhatjuk, Pál hogyan közelítette meg igehirdetésében a római zsidóságot. Bár a hallgatóság egy része elfogadhatónak tartotta igehirdetését (*hoi men epeithonto*), a többség – mint várható volt – elutasította azt. Pál keserűen reagál az igehirdetés eredménytelenségére: Ézsaiást idézi, éppen úgy, mint a Róm 11,7-8-ban, amikor magyarázatot próbál adni Izrael hitetlenségére.²⁹⁶ Lukács ezzel zárja az apostolok missziójáról adott körképét az Apostolok Cselekedeteiben. Ami Jeruzsálemben történt Pál körül, az pontosan meghatározta római fogadtatását is. Izrael és a Krisztus-mozgalom útjai végérvényesen szétváltak, és Pálnak tudomásul kell vennie azt, még akkor is, ha a felszínen még talán évtizedek múltán is szoros kapcsolatokat ápol a római zsinagóga és az egyház.

Ezen a ponton is meg kell ismételnünk, amit a lukácsi kép történetiségéről mondtunk: annak ellenére, hogy ezzel a záradékkal Lukács helyére illeszti az őskeresztyén misszió hatalmas mozaikjának utolsó darabját, a szituáció tökéletesen elképzelhető a Római levél megírása után néhány esztendővel. A római zsidóság egésze elmozdíthatatlan az evangélium felé, és mint ilyen, hű tükörképe a Birodalom más részeiben élő zsidóságnak. A vitatható eredetiségű 29. vers (*apélthon hoi Iu-*

²⁹⁵ A *hairesis* az Újszövetségben semleges hangsúllyal szerepel, ha a zsidóság különböző irányzatait jelöli (vö. a szadduceusokról ApCsel 5,17; a farizeusokról ApCsel 15,5; 26,5), a keresztyénekkal és a keresztyén közösségeken belüli csoportokkal kapcsolatban azonban mindig elítélő hangsúllyal (vö. ApCsel 24,5.14; 1Kor 11,19; Gal 5,20). Vö. Dr. Varga Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest: a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1996. 22. o.

²⁹⁶ Ebben is megmutatkozik, Lukács milyen kiválóan ötvözi saját irodalmi-teológiai szándékait a történetileg pontos tudósítással: az ApCsel történetészövésének egyik építőeleme a Jézus és apostolai, de különösen Pál sorsában mutatkozó párhuzamosság. Jézus is ezzel az ézsaiási idézettel reagált honfitársai ellenséges magatartására: Mk 4,12; Mt 13,14; Lk 8,10; Jn 12,40.

daioi pollén echontes en heautois syzétésin) nem relativizálja a helyzet komolyságát: amennyiben figyelembe vehetjük, akkor is csak arról beszél, hogy egyes római zsidókeresztyének még nem szakítottak teljesen a zsinagógai közösséggel. Pál két esztendeig maradt bérelt szállásán, tanítva és igét hirdetve azoknak, akik fogságában felkeresték. A lukácsi beszámoló ezen a ponton – szándékosan – abbamarad. Pál római sorsáról és a római keresztyénekről nem tudunk meg többet.²⁹⁷

Peter Lampe Róma város első két századi keresztyénségéről írott könyvében igencsak igyekezett elkerülni az általánosítás vádját, amely többnyire joggal éri ezen időszak kutatóit. Az általánosítás szinte elkerülhetetlen következménye három tényezőnek: a rendelkezésre álló kevés korabeli forrásnak, a megmagyarázásra váró jelenségek tömkelegének, valamint a római keresztyénség nyilvánvaló fontosságának, már közvetlenül az első keresztyén századtól kezdve. Lampe úgy igyekezett elkerülni az általánosítás látszatát, hogy mind a topográfiai vizsgálat (amellyel az első római keresztyének városon belüli elhelyezkedését kutatta), mind a „diachronikus” vizsgálatok (a római keresztyénség szociológiai összetételének megállapítása korabeli forrásokból) során csak azokat az eredményeket tekintette megfontolandóknak, amelyeket több különböző, egyenként ugyan kevésbé értékes forrás is megerősített. A megerősítés mértékétől függően az eredmények „minőségét” táblázatokban is rendszerezte.

A mi feladatunk bizonyos szempontból nehezebb, más szempontból azonban könnyebb. Egyrészt nehezebb, mert minket a Római levél közvetlen történelmi környezete érdekel, vagyis csak az 1. század. Emiatt értelemszerűen jócskán lecsökken az értékelhető források száma. Másrészt könnyebb a helyzetünk, mert nem részletes szociológia megírása a célunk, hanem a Római levél tartalmának, befogadónak és írójának kontextusba helyezése. Ennélfogva az általánosításoktól sem kell olyan kínosan óvakodnunk, hiszen a levél tartalmának pontosabb megértéséhez óhatatlanul meg kell találnunk a „legvalószínűbb” helyzetet, amelyet ugyanakkor talán lehetetlen is minden oldalról kielégítő módon igazolni. Mindezek előrebocsátása mellett megkíséreljük vázolni az 1. századi Róma keresztyénségének főbb jellemvonásait.

Ahogy a fenti beszámoló Lukácstól pontosan érzékelteti, a Krisztus-mozgalom a zsidóság nyomában, a zsinagógai közösségekben megjelenve, a Puteoli-Róma tengely mentén jutott el a Birodalom központjába. Az egyidejű archeológiai leletek egyike – még a gyakran idézett Rotas-négyzet²⁹⁸ – sem ad megbízható információt az Itáliában másutt élő keresztyénekről az 1. század közepén. Lampe kutatásai azt mutatták, hogy Rómában majdnem pontosan a zsidó településekkel azonos helyekre utalnak a különböző bizonyítékok:²⁹⁹ a keresztyének a Trasteverét, a Via Appia két oldalát, talán az Aventinust és a Mars mező szélét lakták. Ezek a területek nem csak közel estek a keletre vezető utakhoz, de a római dombok közötti alacsony, mocsaras, egészségtelen levegőjű, tehát a szegényebb jövővé-

²⁹⁷ Lukács történetírói szándékáról a vizsgált szakasszal összefüggésben vö. Gempf, C., „Luke’s Story of Paul’s Reception in Rome” in *Rome in the Bible and the Early Church*. P. Oakes szerk. Carlisle: Paternoster Press, 2002. 42-66. o.

²⁹⁸ Nevezik Sator-négyzetnek is, egy Pompeii-ben talált felirat, amely 5x5 betűből áll, amelyeket balról jobbra vagy jobbról balra olvasva azonos szavakat kapunk, s a szavak egyik lehetséges csoportosítása a „pater-noster” kifejezést eredményezi. A talán mágikus célokot szolgáló felirat keresztyén eredete nehezen bizonyítható, bár az 5. századtól a keresztyének már utalnak rá. Nem kizárható az sem, hogy zsidó vagy mithraikus eredetű. Vö. H. Hofmann, „Sator-quadrat” in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1839-. 15. kiegészítő kötet, 519kk o.

²⁹⁹ Lampe külön-külön megvizsgálta 1. a helyi hagyományokat, amelyek a legtöbb *tituli*-t az ősi római házi gyülekezetekhez és vezetőikhez kötik (pl. tituli Prædixis és Pudentis = Pál és Péter; Titulus Priscæ = Aquila és Priscilla; Titulus Nicomedis = Péter római szolgája; Titulus Clementis = Római Kelemen), 2. a sírokat (lásd fentebb), 3. a zsidó negyedeket (lásd fentebb), 4. a *tituli* koncentrációját Rómában (bár a titulusok a késő antikvitás idejének lakossági helyzetét tükrözik, utalhatnak az 1. századi keresztyén központokra), és 5. az irodalmi nyomokat (például Hippolytus, *Refutatio* 9.12, Hermas *Vis.* 4.1.2), s ezek eredményeit vetítette egymásra. Lampe, *Christians*, 19-47. o.

nyek számára is „megengedhető” negyedek voltak.³⁰⁰ Lampe azt is megkockáztatja, hogy ebből bizonyos kronológiai mozgásra következtesen: az első római keresztyének a Trastevere-től a Mars mezőn át a Via Lata vagy Flaminia felé, északkeleti irányban terjeszkedhettek. Fontos, hogy ezek a területek kívül estek a *pomeriumon*,³⁰¹ amely a keleti kultuszokat elválasztotta Rómától.

Ha az első római keresztyének társadalmi státusára vagyunk kíváncsiak, Lampe részletes szociológiai kutatása csak megerősítik azt a széles körben elterjedt nézetet, hogy a Krisztus-hit a legszegényebbek között terjedt a leggyorsabban. A beazonosított lakóhelyek közül a Trastevere igazi kikötői, munkás- és szegénynegyed volt, a város legnagyobb népsűrűségével a korai császárság idején. Közvetlenül a folyóparton feküdt, s mivel az itt dolgozó cserzővargák (*corarii*) műhelyei folyamatosan penetráns bűzt árasztottak, a legkellemetlenebb lakóhelynek számított (vö. Martialis, *Epigrammata* 6.93). A Via Appia sem volt sokkal jobb hely. Leginkább kézművesek és szállítómunkások laktak. Juvenalis (*Satirae* 3.13-16) és Martialis (*Epigrammata* 12.57) szerint a Porta Capena környéke tele volt koldusokkal. A *lex Iulia* miatt a teher- és személyszállító kocsik csak éjjel közlekedhettek, ezért itt szinte elviselhetetlen volt az éjszakai zaj és a forgalom (vö. Juvenalis, *Satirae* 3.236-238 és Martialis, *Epigrammata* 4.64). Az egyébként előkelő Aventinus domb (vö. Martialis, *Epigrammata* 12.18.3) délnyugati tövében lakó keresztyének is egy kikötő- és raktárnegyed társadalmának részét alkották. A népszerű üdülő- és szórakozó övezetnek számító Mars mező³⁰² szélét a 2. századra több emeletes tömbházak (vö. Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 7) borították, amelyek a szegényebbeknek szolgáltak lakóhelyül. Mindebből azt a következtetést lehet levonni, hogy a legfeljebb az Aventinus mellett lakók között kereshetünk „középosztálybeli” keresztyéneket. A többség a legszegényebb szabadok közé tartozott. Részben ez is felelőssé tehető a római keresztyének megvetett státuszáért: a görög-római antikvitás embere irtózott a szegénységtől és a szegényektől,³⁰³ s a legkevésbé sem élt benne a keresztyén hitre jellemző empátia az elesettekkel szemben. Ugyanakkor az első római keresztyének szociológiai vizsgálata kapcsán arra is vigyáznunk kell, hogy a szükségképpen általánosító képet még inkább torzíthatja az őskeresztyénség „idealizáló” tendenciája, már ami a szegénységet illeti (vö. „ebionita” mozgalom). Ha voltak is (márpedig a későbbiekben látni fogjuk, hogy voltak) az első keresztyének között gazdagabbak, azt semmiképpen nem híresztelték, sőt, konvencionálisan inkább szegénynek tartották és mondták magukat.³⁰⁴

A korai keresztyénség kutatását sokáig meghatározta Friedrich Engels indítótézise, aki elsősorban a gazdasági szempontokat figyelembe véve azt állította, hogy a keresztyének voltak a modern proletariátus ókori elődei, s a keresztyénség a rabszolgák, felszabadított rabszolgák és a jogfosztottak vallása volt. Ezzel szemben Max Weber³⁰⁵ csak a társa-

³⁰⁰ A magasabb területek, dombok a városokban akkor is, mint ma, a gazdagok kiváltságos lakóövezetei voltak. Vö. Martialis, *Epigrammata* 4.64 és 5.22.

³⁰¹ Ez a „városfal” inkább szakrális határ volt, mintsem valódi erődítmény-vonal. Az eredeti Servius Tullis-i *pomerium* az 1. századig három nagy kibővítést ért meg (Sulla, Caesar és Claudius alatt), s ebben az időszakban már felölelte az Aventinust is (ami bizonytalanná teszi, hogy ott lakhattak-e keresztyének). Vö. „pomerium” in *Oxford Classical Dictionary*. 1213. o.

³⁰² A templomok, sportlétesítmények, fürdők és színházak mellett Tacitus, *Annales* 15.37 szerint volt itt egy mesterséges tó (*stagnum Agrippae*) ahol Nero kegyencei társaságában szívesen dorbézolt.

³⁰³ Beard-North-Price, 296. o.

³⁰⁴ A helyzet változásához vö. Countryman, L. W., *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations*. New York – Toronto, 1980.

³⁰⁵ Weber szerint 1. a kongregacionalista berendezkedésre törekvés, 2. a jövő-orientált kompenzációs hit (üdvösség) és 3. a racionalista etikai rendszer (vö. „házitáblák”) társadalmi szinten is vonzóak voltak a szegényebb rétegek számára. Ahhoz, hogy a gazdagabb rétegeket is megszólíthassa a keresztyénség, gyengülnie kellett az eszkhatológiai irányultságnak (lásd 2. pont). Vö. Gager, J. G., „Religion and Social Class in the Early Roman Empire” in Benko-O’Rourke, 115. o.

dalmi tényezőket, Ernst Troeltsch pedig csak a vallási mozgatórugókat tartotta érvényesnek a vizsgálatban. A gazdasági-társadalmi megközelítések közös problémája, hogy minden hasznos megfigyelésük ellenére nem tudják megmagyarázni azokat az elenyésző számú, de fontos kivételeket, amikor vagyonosabb emberek is csatlakoztak az első Krisztuskövetőkhöz. Kétségtelen tény, hogy Rómában a hagyományos vallás letéteményese a nemesség és a szenátori rend volt: ennek tagjai teljesen érthető módon maradtak távol a keresztyénségtől. Ez a második keresztyén generációtól kezdve némileg változhatott ugyan, amikor a provinciális származású nemesek is megjelentek a szenátusban (először Claudius alatt), de döntően nem.³⁰⁶ Az egyszerűsítő-általánosító elméletek veszélye az is, hogy nem számol a rabszolgák valós helyzetével ebben az időszakban, valamint nem tesz különbséget a rabszolgák és a felszabadított rabszolgák között. Kétségtelen, hogy a rabszolgák társadalmi-gazdasági helyzete általában nem volt irigylésre méltó, de az is igaz, hogy a korábbi időszakoknál összehasonlíthatatlanul könnyebb volt a helyzetük az 1. századi Rómában. Feltűnő, hogy a polgárháború időszakával együtt megszűntek a rabszolgalázadások, mert egyszerűen jobban vigyáztak a rabszolgákra. A városi rabszolgák (akik között a keresztyénség terjedt) helyzete a vidékiekhez képest kifejezetten javult, és egyre több privilégiumuk volt.³⁰⁷ Gazdasági-társadalmi szempontból nézve ez a tény ellentmond a keresztyén misszió sikerének, ha azt pusztán a „gazdasági előnyök megszerzése” vagy „az osztályöntudat” szempontjából magyarázzuk. A felszabadított rabszolgák teljesen eltérő helyzetben éltek. Kis túlzással a kor sikerembereinek vagy a középosztálynak is nevezhetnénk őket.³⁰⁸ A korai császárság politikájának „célközönségeként” és haszonélvezőiként semmi nem indokolta volna, hogy csatlakozzanak a marginális keresztyén közösségekhez.³⁰⁹ Lampe kutatásai (például éppen a Róm 16 névlistájával kapcsolatban) mégis arra utalnak, hogy sokan voltak a keresztyének között (számunkra indokolatlan határozottsággal ő is inkább a „*plerique pauperes*” kategóriába sorolja őket).

Nem elhanyagolható társadalmi jellemzője az első római keresztyéneknek (különösen is a Római levél és a páli misszió vonatkozásában) a nők feltűnően aktív és megbecsült szerepe. A római gyülekezetben mindenképpen általános³¹⁰ társadalmi jelentőségükön felül képviseltették magukat. Ennek oka részben az 1. századi Róma társadalmi változásaival magyarázható, részben a keresztyén közösség sajátosságaival.³¹¹ A nők kiemelt szerepének nyomai nem csak a Róm 16 személyes köszöntéseiben, a sírfeliratokban és a katakomba-elnevezésekben találhatók, de a 2. század közepén írt, feltételezhetően korábbi anyagot őrző apokrif apostol-aktákban is. A Tertullianus, *De praescrptione* 41-re („...*ipsae mulieres haereticas, quam procaces! – quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere.*”) utalva Lampe megjegyzi, hogy a heretikus csoportokban később is mindig aktív szerepet játszottak a nők. Ezt az információt talán az-

³⁰⁶ Lampe kutatásai (vö. Lampe, 148. o.) az első három században (!) mindössze 32 szenátori rangú keresztyén nevéhez vezettek. Ha ehhez hozzávesszük azokat, akikről a források hallgatnak vagy akik magas tiszttségük miatt nyilvánosan nem vállalták a hitüket, még akkor is elenyészően kis számot kapunk a becslések szerint (vö. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 43.11) 10-30 ezer keresztyénhez képest. Jellemző, hogy Augustinus 400 körül írt Vallomásaiban (8.2.3) is még arról panaszkodik, hogy az egész római *nobilitas* bálványimádó.

³⁰⁷ Vö. Benko-O'Rourke, 131. o.

³⁰⁸ Tipikus képviselőjük Trimalchio a Nero-kortárs Petronius *Satyricon*jában.

³⁰⁹ Frazer arra gondolt, hogy ez a gazdaságilag „feltörekvő” réteg éppen a szociális felelősség és „közteherviselés” elkerülése végett csatlakozott az „antiszociális” keresztyénséghez. Ezzel az elmélettel szemben azt kell hangsúlyoznunk, hogy egyetlen korabeli keresztyén dokumentum sem sugall „antiszociális” viselkedést az állammal szemben (vö. Róm 13; 1Pt 2,13-17). Vö. Benko-O'Rourke, uo.

³¹⁰ A nők általános szerepéhez a görög-római városi társadalomban lásd Meeks, W.A., *The First Urban Christians – The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press, 2003². 23-25. o.

³¹¹ Vö. Winter, B. W., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Roman Women in the Pauline Communities*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

zal a magyarázó megjegyzéssel használhatjuk fel, hogy a születőben lévő „új” közösségekben a nők kevesebb társadalmi kötöttségüknél, több szabadidejüknél de talán nagyobb közösségi felelősségérzetüknél fogva is mindig meghatározó szerepet játszanak. A megszilárduló vallási közösségekben azonban már mindig előtérbe kerül a hierarchia és a hagyomány, ezeket pedig hagyományosan a férfiak képviselték az antik társadalomban. Ennek a törvényszerűségnek a római gyülekezetre alkalmazhatóságát támasztja alá, hogy a következő római keresztyén generációban, amelyet Kelemen első leveléből és Hermas *Pastorá*ból ismerünk, már nyomát sem találjuk a nők kiemelt helyzetének.

A régészeti leletek szerint a keresztyének által lakott negyedekben, a Mars mező kivételével (amely a hivatalos római vallás egyik központja volt) a keresztyének szoros közelségében éltek a legkülönbözőbb keleti kultuszok és misztériumvallások hívei is: az 1. századi Trastevere adott otthont Dea Syria (Atargatis), a heliopolisi főisten Hadad, a palmyrai napisten Sol, Cybelé és Isis valamint Adonis követőinek; a Via Appia környékén Martialis szerint (*Satirae* 3.47) Hercules és Cybelé kultusza virágzott; az Aventinus mellett szinkretista jellegű szobrokat találtak, amelyek Isis-Serapis, Sol, Mithras és Luna (keleti holdistennő) kultuszára utalnak.³¹² Ezt a vallásilag kevert, szinkretisztikus környezetet folyamatosan szem előtt kell tartanunk, amikor a római keresztyénekkal kapcsolatban a Római levélben a bálványimádás, a tiszta-tisztátalan, a bűn, a pogány-zsidó fogalmak kerülnek elő.

A római keresztyének nyelve, a római zsidóságéhoz hasonlóan az első két században meghatározóan a görög volt. Ezzel azonban semmilyen feltűnést nem keltettek sem szűkebb környezetükben, ahol a keleti bevándorlók és kultuszaik ugyanezt a nyelvet használták, sem tágabb értelemben, a korai császárkori Rómában,³¹³ ahol a legfelső szenátori köröktől a rövidebb-hosszabb ideig a provinciákban szolgálatot teljesítő lovagokon és a keleti szigeteket gyakran látogató kereskedőkön át a többnyire keleti származású rabszolgákig és az általuk tanított gyerekekig szinte mindenki jól-rosszul, de beszélt a görögöt. A római keresztyének között ez a görög nyelvűség csak a 2. század közepétől kezd megváltozni, a latin javára. A latin persze valamilyen mértékben mindvégig jelen lehetett az első keresztyének között, erre utal, hogy megszületése után szinte azonnal szükség volt már Kelemen első levelének és Hermas művének (amelynek görög szövegében több latinizmus is található, pl. *Sim.* 5.1.1, *statio* = „böjtölés”!)³¹⁴ latin fordítására. Mindkét latin fordítás meglehetősen primitív, iskolázatlan latinsággal íródott, szolgálaián követve az eredeti görög szöveget. A fordítók még így is biztosan a gyülekezet legjobb „latinosai” közül kerülhettek ki, ami mutatja, hogy a római gyülekezet(ek) latinul beszélő tagjai többnyire a legszegényebb réteghez tartozhattak. Ugyanerre a következtetésre juthatunk a kb. 2. századi Muratori kánon (amely talán szintén fordítás) és a tévesen Cyprianusnak tulajdonított *De montibus Sina et Sion* (szerzője valószínűleg egy latinul beszélő zsidókeresztyén volt) szövege alapján.

A római keresztyénség gyökereit is azon a két úton elindulva kereshetjük meg, amelyet az Apostolok Cselekedetei ad elénk. Az őskeresztyének két nagy csoportot, a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének csoportját alkották, s gyakorlatilag az első ötven év minden fontos eseménye, belső küzdelme, teológiai jelensége és „dogmatikai” fejlődése erre a kettősségre vezethető vissza.³¹⁵

³¹² Vö. Lampe, *Christians*, 50-63. o.

³¹³ Vö. Juvenalis, *Satirae* 3.60kk és Seneca, *Ad Helviam* 6.

³¹⁴ Vö. Lampe, *Christians*, 143-145. o. A további irodalmat a római gyülekezet és a latin nyelv kapcsolatához lásd ott.

³¹⁵ A 60-as évektől (Rómában természetesen még korábban), és egyre erősödő hangsúllyal, ehhez járult hozzá a keresztyénség (immár a „győzedelmeskedő” pogánykeresztyén ág) antik görög-latin kultúrához való viszonyának kérdése.

1. A rendelkezésünkre álló hagyományok szerint (amelyeket a fent vázolt szociológiai, topográfiai és egyéb információk is megerősítenek), Rómába az evangélium a megtért zsidók közvetítésével jutott el. Lehetséges, hogy valóban az ApCsel pünkösdi történetében rejlik a kulcs, amely az ünnepre érkező zarándok diaszpóra-zsidók között említi a rómaiakat is (...*hoi katoikuntes...Phrygian te kai Pamphylian, Aigypton kai ta meré tés Libyés tés kata Kyrénén, kai hoi epidémuntes Rómaiói...* 2,9.10). Lukács szerint Péter pünkösdi beszédét követően „akik elfogadták a beszédet, megkeresztelkedtek, és mintegy háromezer lélek csatlakozott hozzájuk” (*hoi men un apodexamenoi ton logon autu ebaptisthésan kai prosetethésan en té hémera ekeiné hósei trischiliai.* 2,41) Teljesen logikus feltételezés, hogy ezek a „jövevény rómaiak” hazatérve magukkal vitték a Jézus Krisztusról szóló evangéliumot.

Wilckens³¹⁶ egy hasonlóan eredeti megoldással állt elő: szerinte a „hellenisták” (*hoi hellénistai*), tehát a görögül beszélő jeruzsálemi zsidók vezetőjéig, Istvánig kell visszavezetni a római keresztyénséget. István halálát (ApCsel 7) egy szemmel láthatóan főként (vagy kizárólag?) a hellenistákat érintő üldözés vette kezdetét Jeruzsálemben (*egeneto... diógmós megas... pantés de diesparésan... plén tón apostolón.* ApCsel 8,1). Az Istvánt követő felszabadított zsidók (*liberti*, vö. fentebb, a Philón-féle forrással), akik a *manumissiót* követően Rómából költöztek Jeruzsálembé, most újra költözni kényszerültek, logikus módon vissza a birodalmi fővárosba. Elképzelhető tehát, hogy az ő közvetítésükkel terjedt el az evangélium Rómában. Két igen korai dokumentum is megerősíti e két elmélet valószínűségét. A) Az ún. marcionita prológus a 2. századból, amely szerint a levél címzettjei *Rómani sunt in partibus Italiae. Hi praeventi sunt a falsis apostolis et sub nomine domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. Hos revocat apostolus ad veram et evangelicam fidem scribens eis a Corintho [ab Athenis]* („Itáliában lévő rómaiak. Ezeket hamis apostolok akadályozzák, és a mi Urunk Jézus Krisztus neve ürügyén a törvényre és a prófétákra tanítják őket. Ezeket hívja az apostol az igaz és evangéliumi hitre, Korinthusból (vagy Athénből) levelet írva a számukra”). Az idézett szöveg, jellemzően a marcioni szemléletre, erősen torzít. Természetesen fel sem tételezi, hogy zsidók is lehettek a római gyülekezetben. Ellenben magától értetődőnek tekinti, hogy a rómaiakat fenyegető hatás, amelytől Pál óvni akarta őket, a zsidókeresztyének hatása volt, akik a törvény és a próféták követezésére buzdítottak. E marcioni „görbe tükrön” keresztül is látható azonban, hogy közvetlenül a kezdeteknél a római keresztyének és a zsidókeresztyénség útjai legalábbis keresztek egymást. B) A másik dokumentum a 4. századi Ambrosiaster³¹⁷ kommentárjának egy részlete, amelyben a római keresztyénség kezdeteire utal. Eszerint a Rómában lakó keresztyén zsidók *tradiderunt Romanis ut Christum profitentes, Legem servarent* („arra tanították a rómaiakat, hogy Krisztusról vallást téve megőrizzék a törvényt”), és a rómaiak *ritu licet Judaico, in verbis potius quam in sensu* („meglehetősen zsidós módon, inkább szavakban, mintsem a lényeg szerint”) fogadták be a Krisztus-hitet, *non enim expositum illis fuerat mysterium crucis Christi* („mivel még senki nem fejtette ki a számukra a Krisztus keresztyének titkát”).³¹⁸ Tehát Ambrosiaster is egyértelműen amellett foglal állást, hogy zsidókeresztyén közvetítéssel érkezett az evangélium Rómába. A zsidókeresztyénséggel kapcsolatos negatív mellézköngék a 4. századi teológiájának nyomát hordozzák, amely számára már teljesen feledésbe merült az, hogy zsidókeresztyének a Krisztus-mozgalom legelső és teljesen legitim képviselői voltak.

³¹⁶ Wilckens, U., *Der Brief an die Römer*. EKK 6/1-3. Zürich - Neukirchen, 1978-1982. 1./38. o.

³¹⁷ Floruit 366-384. Az egyébként ismeretlen szerző a nevét onnan kapta (Erasmus óta), hogy írásai a híres milánói püspök, Ambrosius munkáival együtt hagyományozódtak. A legenda szerint megtért zsidó szerzetes volt Rómában, aki később ismét visszatért a judaizmushoz. A 13 páli levél (Vulgata előtti!) latin szövegéhez írt kommentárokat.

³¹⁸ A marcionita és Ambrosiaster-idézetek forrása: Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ICC. 2 kötet. Edinburgh: T & T Clark, 1975. 1./20. o.

2. A másik út a pogánykeresztyénségé. Mint Palesztinán kívül mindenütt, valószínűleg a római keresztyénség kezdeteinél is ott vannak a zsidósághoz lazább vagy erősebb szálakkal kötődő istenfélők és prozeliták. Ezek között a pogányok között annál is sikeresebb lehetett a keresztyén misszió, mert az evangélium felölelte mindazokat a vallási vonásokat, amelyek miatt ezek a pogányok a zsidó valláshoz vonzódtak. Ilyenek voltak az egyszerű vallási követelmények és a Genezisből fakadó világos világmagyarázat, a határozott monoteizmus és a hozzá kapcsolódó kérlelhetetlen fellépés minden bálványimádás ellen, a világos erkölcsi irányelvek, az eszkatológiai irányultság és ebből fakadóan az egyén iránt ellenséges külvilággal (földi hatalom, sors / *tyché*, emberi társadalom) szembeni integritás. Amikor Tatianos a görögökhöz intézett beszédében (*Oratio ad Graecos* 29) elmondja „megtérése” okait, vagyis hogy a pogány vallástól és filozófiától mi vonzotta őt a keresztyénség felé, pontosan ezeket a szempontokat sorolta fel. Az istenfélők és prozeliták felé szóló keresztyén misszió még egy nagyon fontos előnnyel rendelkezett a judaizmussal szemben: megszüntette a megtérő pogányok „másodrangú” státuszát, amely a zsidósághoz tartozó prozeliták és istenfélők nagy terhe volt. A zsidóvá lett pogány ugyanis soha nem lehetett teljes értékű tagja a választott népnek.³¹⁹ Mielőtt azonban levonnánk a gyors következtetést, hogy természetesen az evangélium univerzalitása eltörölte ezeket az etnikai korlátokat, óvatosan kell fogalmaznunk. A krisztusi evangéliumban benne rejlett az univerzalitás lehetősége, de ez messze nem volt olyan egyértelmű az első keresztyén generáció minden tagja számára, mint Pál számára. A pogánykeresztyének helyzete tehát elsősorban attól függött, hogy milyen szemlélet határozta meg azt a keresztyén közösséget, amelybe kerültek (a Római levél megírása idején fennálló általános helyzetről és feszültségekről majd a következő fejezetekben szólunk bővebben). A római zsidókeresztyén-pogánykeresztyén viszony sajátosságát éppen a közösség sajátos története adja meg.

Nem valószínű, hogy bármit is megtudhatunk a római zsidókeresztyén gyülekezetéről a pogánykeresztyének megjelenése körüli időszakból. A 49-es Claudius-féle ediktum az egyetlen támpontunk.³²⁰ Annak köszönhetően ugyanis döntően megváltozott a római közösség etnikai összetétele. A „zsidók kiűzése” értelemszerűen csak a zsidókeresztyéneket érintette, nekik valószínűleg szinte teljes létszámban el kellett hagyniuk Rómát. Peter Lampe rekonstrukciója szerint a törvénytisztelő zsidókeresztyének és az istenfélő pogányokból lett pogánykeresztyének egy ideig épp olyan könnyen együtt tarthatták istentiszteleteiket a római zsinagógákban, mint ahogy a zsidóság is együtt tartotta istentiszteletét a zsinagóga szélén helyet foglaló pogány istenfélőkkel. Lampe felveti, hogy talán a konfliktus akkor kezdődött el, „amikor a törvénytisztelő zsidók és a körülmetéletlen pogánykeresztyének megpróbálták bevezetni a keresztyén úrvacsorai hagyományt, és együtt, közös asztalnál étkezni.” Sőt tovább megy, és függőben hagyja a kérdést, vajon a Claudius-féle ediktum nem ennek a konfliktusnak az eredménye-e?³²¹ A magunk részéről az a komoly fenntartásunk ezzel az elmélettel szemben, hogy 1. feltételez egy olyan időszakot (49 előtt!) a római keresztyénség történetében, amikor a keresztyének (zsidó- és pogánykeresztyének egyaránt) úgy tartottak istentiszteletet, hogy közben nem tartottak úrvacsorát, ami egyszerűen elképzelhetetlen. 2. Lampe elméletének további implikációja, hogy csak a zsidókeresztyéneket üzték el Rómából, vagyis a pogánykeresztyének és a nem keresztyén zsidók közösségei

³¹⁹ A keresztyénség a judaizmusnál artikuláltabban hirdette meg azt a „gyakorlati filantrópiát”, amely később, miután a keresztyének a külső szemlélők számára világosabban elkülönültek a zsidóságtól, sok filozófiailag képzetesebb pogányra vonzóan hathatott. Vö. Lucianus, *De morte peregrini* 12; Julianus, *Ep.* 84a és 430d.

³²⁰ Az ediktum és a claudiusi politika „hagyományos” értelmezéséhez lásd Hoerber, R. O., „The Decree of Claudius in Acts 18:2” in *CTM* 31 (1960), 690-694. o.; Benko, S., „The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus” in *TZ* 25 (1969). 406-418. o.; Witherington, B. III., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (Cambridge: The Paternoster Press), 1998. 539-545. o.

³²¹ Lampe, *Christians*, 70. o.

érintetlenül maradtak. Ebből az következik, hogy a zsinagógától való elszakadás valójában nem következett be, és egy olyan abszurd helyzet állt elő, amelyben ez a két csoport közö- ségben maradt egymással. Sőt, a folyamatosság fennmaradt a zsidókeresztyének visszaér- kezése után is. Ez Pál Római levelének és az ApCsel 28,11-31 fentebb vizsgált képének is teljességgel ellentmond. Sokkal valószínűbb, hogy a Claudius-féle ediktumot a zsinagóga- ból való formális elszakadás „krisztológiai” vitái idézték elő, és nem a zsidókeresztyének és pogánykeresztyének közötti harmónia megbomlása. Következtetésünk szerint, ha a két csoport között nincs bizonyítékunk a konfliktusra, akkor az „apostoli zsinat” szabályozó rendelkezései előtti időszakban ez csak egy módon volt lehetséges: külön-külön úrvacso- ráztak, ami meglehetősen példa nélküli. A zsidókeresztyén– pogánykeresztyén kapcsolat- rendszer az ediktum elévülése és a zsidókeresztyének visszatérése után értelemszerűen megváltozott. A korábban „befogadott” pogánykeresztyének immár a gyülekezet többségét alkották (hiszen az ediktum 5 éve alatt tovább folyt a misszió a városban). Ők „fogadták vissza” a visszatérő zsidókeresztyén testvéreket. Ez pedig egészen más helyzetbe hozta őket, amit majd a Római levél vizsgálatánál fogunk értékelni.

A fentieket figyelembe véve a Kr.u. 51-ben³²² Jeruzsálemben eldöntött elvek (tar- tózkodjanak a bálványimádástól, a paráznaságtól, a fülva holt állat elfogyasztásától és a vértől, vö. ApCsel 15,20), amelyek mentén az ősegyház a pogánykeresztyének befogadásá- nak kérdését kezelte, gyakorlatilag problémamentesek voltak a római keresztyének számá- ra. Az „apostoli zsinat” ugyan csak az antiókhiai, szíriai és kilikiai testvéreket értesíti le- vélben a határozatról (vö. ApCsel 15,23b-29), mivel a kérdés ott volt a legégetőbb, de könnyen elképzelhető, hogy rövidesen a római keresztyének is értesültek az elvi eljárásról. Hogy keleten a döntés mennyire elvi maradt, azt éppen az „antiókhiai konfliktus” (vö. Gal 2,11-14) mutatta meg, amely az asztalközösség kérdésének gyakorlati rendezetlensége mi- att robbant ki a pogánykeresztyének teljes emancipációját képviselő Pál és a rituális tisztá- talanság látszatától féltő Péter között. Rómában ilyen konfliktus nem létezett, hiszen hiány- zott a „másik oldal”. Legalábbis Kr.u. 54 előtt. Az 54 utáni helyzet rekonstruálását majd a Római levél részletes vizsgálata során végezzük el.

3.4.2.2. Exkurzus: A Péter-hagyomány Rómában

Míg Pál Római tartózkodásáról Lukács révén biblikus forrásunk van, addig Péter római látogatása(i) inkább az Újszövetség utáni korból dokumentálhatók. Hagyományosan persze Péter római tartózkodásának újszövetségi bizonyítékát látják a Róm 15,20-ban (*hina mé ep' allotrion themelion oikodomó*), az 1Pt 5,13 „*aspazetai hymas hé en Babilóni [ekklésia]*” kifejezésében,³²³ és a Jn 21,18-19 proféciajában és annak magyarázatában. Az első bizonyíték exegetikai szempontból nagyon gyenge, míg a második mögött ott áll az erős érv, hogy valószínűleg csak Rómából küld- hették a levelet (érvek: 1. az igazi Babilon a Kr.u. 1. században jelentéktelen romváros volt, és 2. Babilon azonosítása Rómával őskeresztyén közhely, vö. Jel 17). A jánosi szakasz is komoly bizo- nyíték: már a péteri mártírhalál-hagyomány világos ismeretéről árulkodik. Mivel a 19. vers egy a János evangéliumára jellemző „írói-szerkesztői” megjegyzés, a datálása nem egyszerű.³²⁴

Az ókeresztyén hagyomány megingathatatlanul egységesnek és megbízhatónak tűnik. Az 1Kel 5 is arra utal, hogy Péter Pállal együtt halt mártírhalált (*martyrésas*) Rómában. Időrendileg a következő nyomot a posztapostoli kor nagy öregjének, Ignatiusnak (35k-107k) a Rómaiakhoz írt

³²² Más datálás szerint lehetett 48-ban vagy 49-ben is. Az ezzel kapcsolatos nehézségekhez vö. Alexander, L. C. A., „Chronology of Paul” in *DPL*, 122-123. o.

³²³ A kiegészítő *Rómé* olvasatot csak az 1072-ből származó (2138-as) kódex és még néhány kisebb kézirat hozza. Szövegkritikailag egyértelműen másodlagos, de a hagyományos értelmezést jól mutatja.

³²⁴ János evangéliumának szerzői „rétegeivel” kapcsolatban vö. Bolyki, J., „*Igaz tanúvallomás*” *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris, 2001. 33-35. o.

levelében (4.2) találjuk, aki megerősíti, hogy a római gyülekezet számára Péter és Pál különleges tekintéllyel bíró apostolok voltak. Irenaeus, az egyik fő forrás (vö. *Adversus Haereses* 3.1.2 és 3.3.1) szerint ketten alapították a római egyházat (*tu Petru kai tu Paulu en Rómé euangelizomenón kai themeliuntón tén ekklesián*) és fektették le a püspöki szukcesszió alapjait. Irenaeus mellékel egy listát is az első tizenkét püspökről a saját koráig (174-ig), Eleutheros püspökkel bezárólag.³²⁵ Tertullianus is tanúskodik a két apostol mártírhaláláról (*Scorpiace* 15), Péter kereszteleseiről a Tiberisben (*De Baptismo* 4), és arról, hogy Péter Kelemen szentelte fel püspökké (*De praescriptione* 36). A 2. század végi Alexandriai Kelemen tud arról, hogy Péter római hallgatói kérték Márkot, hogy jegyezze le az apostol szavait. (vö. *Historia Ecclesiastica* 6.14). Ugyancsak Eusebius idézi Gaiust, a római presbitert (2.25), aki arról beszél, hogy meg tudja mutatni az apostolok *memoriait* a Vaticanus dombon (Péter) és a Via Ostensis (Pál) mentén.³²⁶ Eusebius egy másik helyen (3.1.2) Órigenésre hivatkozva leírja Péter keresztre feszítését, és hogy ő választotta meg, hogyan történjék. Az először Jeromos által képviselt huszonöt évig tartó püspökség hagyománya már bizonytalanabbnak és mindenképpen későbbinek tűnik, mint maga a tény, hogy Péter Rómában járt.

Azzal kapcsolatban már közel sincs egység e forrásokban, hogy Péter mikor érkezett először Rómába, Pál előtt vagy után. Van, aki szerint a Római levél és ApCsel római jelenetének hallgatása Péterről csak úgy magyarázható, hogy Péter Pál után járt Rómában. Más rekonstrukció szerint talán már 42-ben oda ment (ekkor „tűnik” el az ApCsel narratívájából: *eporeuthé eis heteron topon*, 12,17), majd 7-8 év múlva Claudius ediktuma miatt visszatért Palesztinába, ott részt vett az apostoli zsinaton, majd 63-ban ismét Rómába ment, ahol 67-ben kivégezték.³²⁷ Eusebius Nero idejének legvégére teszi Péter halálát (68); a hagyomány egy későbbi fejlődése, hogy összekapcsolják Pál mártírhalálával, mindkettőjük halálát a 64-es tűzvészt követő eseményekhez kötve. Ennek talán a nevüket őrző közös ünnepnap lehetett az oka, amely azonban inkább az ereklyék elszállításának a napját jelölheti.³²⁸ Az apokrif Péter akta a Simon mágussal való összeütközéshez köti Péter Rómába jövetelét. Simon mágus alakja azonban már sokkal inkább a legendák, mintsem a megbízható irodalmi források világába vezet minket.³²⁹

³²⁵ Irenaeus szavahihetőségét két tény gyengíti. Először is nem sokkal a fent idézett mondat előtt jegyzi meg (a 3.1.1-ben), hogy Máté *en tois Hebraiois té idia dialektó autón* írta meg az evangéliumát, amit bár Eusebiusnál (*Historia Ecclesiastica* 8.2) Papias is megerősít, ma már biztosan állítható, hogy (legalábbis ami a ma kezünkben lévő evangéliumot illeti) tévedés. Másodszer az általa adott püspöklista (3.3.3) az első neveket illetően nem csak Hegesippus beszámolójával nem egyezik (aki 160 körül, római tartózkodása alatt készített egy *diadoché*t (hivatali lista) Anicetusig bezárólag, vö. *Historia Ecclesiastica* 4.22.1-3), de az 1Kel-ből és Hermas *Pastorá*ból megismerhető gyülekezetképpel (*episkopoi* és *diakonoi* a vezetők = presbiteriális rendszer) sem illeszthető össze. Vö. Streeter, B. H., *The Primitive Church*. London: MacMillan, 1929. 221. o. Lampe, *Christians*, 397-412. o.

³²⁶ Vö. Chadwick, H., „St. Peter and St. Paul in Rome: the Problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas” *JST* 8 (1957), 31-52. o.

³²⁷ Az első rekonstrukcióhoz vö. Streeter, 188. o.; a másodikhoz Spence-Jones, 8. o.

³²⁸ Vö. „Peter, St.” In *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. F. L. Cross szerk. Oxford University Press, 1957. 1050. o.

³²⁹ A Simon mágussal kapcsolatos kutatáshoz vö. Adamik Tamás számos publikációját, például „Simon mágus alakja a keresztyén hagyományban” in *Antik Tanulmányok* 44 (2000), 147-159. o.

3.5. Pál apostol előtörténete³³⁰

3.5.1. Apostolok Cselekedetei és a levelek

A Római levél kortörténeti olvasatához elengedhetetlen, hogy megismerjük Pál apostol személyes történetét is, mégpedig pontosan abból a kettős szempontból, amely a római gyülekezetet is meghatározta.

Pál teljes nevét nem ismerjük, bár római polgár statusából³³¹ következően feltehetően három neve is volt, köztük a szüleit felszabadító római családneve. Mi ezek közül csak a latin Paulus formát ismerjük, amelyet a leveleiben használt, s amely gyakorisága és szerény hangzása (lat. „kicsi”) miatt feltehetően igen alkalmas név volt a hellenizált diaszpóra területeken végzett munkára. Órigenés³³² után az ógyházi majd a skolasztikus³³³ szerzőket is elbűvölte Pál kettős nevének rejtélye és szimbolikus jelentősége. Ennek a mai kutatók már kevésbé tulajdonítanak jelentőséget, azt azonban nem zárhatjuk ki, hogy Pál számára a tudatos névválasztás, és a Saulus-lét (= „Dávid üldözője”/„az egyház üldözője”) fokozatos háttérbe szorítása összefüggött „új identitásával” a pogányok apostolaként. Az ApCsel 13,9 jelzi ezt az „identitásváltást”, mégpedig pontosan abban a pillanatban, amikor Pál misszionáriusként először kapcsolatba kerül a pogányság római képviselőjével (Sergius Paulusszal), Ciprus szigetén.

Pál önmagában nem tartotta fontosnak a kivételes társadalmi rangot jelentő polgárjogát, ezért csak akkor hozta mások tudomására, ha méltatlan megalázás fenyegette (ApCsel 16,37), közvetlen életveszélyben volt (ApCsel 22,15) vagy a missziói stratégiája úgy kívánta (ApCsel 25,11). Ugyanakkor természetesen teljesen tudatában volt a római polgárjog minden korabeli vonatkozásának, amint ennek az Apostolok Cselekedetei második fe-

³³⁰ Pál apostolról szóló irodalom áttekinthetetlenül nagy, és folyamatosan növekszik. A modernebb általános művek: Gunther, J. J., *Paul: Messenger and Exile: A Study in the Chronology of His Life and Letters*. Valley Forge: Judson, 1972; Bruce, F. F., *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977; Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM, 1977; Jewett, R., *A Chronology of Paul's Life*. Philadelphia: Fortress, 1979; Becker, J. C., *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980; Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1980³; Barrett, C. K., *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982; Jerwell, J., *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*. Minneapolis: Augsburg, 1984; Kim, S., *The Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984²; Lüdemann, G., *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology*. Philadelphia: Fortress, 1984; Sanders, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983. Watson, F., *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*. SNTSMS 56. Cambridge University Press, 1986; Hengel, M. és Heckel U., *Paulus, Missionar and Theologe und das antike Judentum*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991; Sanders, E. P., *Paul*. Oxford: Oxford University Press, 1991; Bornkamm, G., *Paulus*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1993 [első kiadás: 1969]; Murphy O'Connor, J., *Paul: A Critical Life*. Oxford: Oxford University Press, 1998; Lohse, E., *Paulus. Eine Biographie*. München: Beck, 2003; Schnelle, U., *Paulus: Leben und Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003; Dunn, J. D. G., szerk., *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³³¹ Ógyházi (Jeromos, *De viris illustribus* 5) és későbbi (Photius, 9. századi konstantinápolyi pátriárka, *Amphilochia*, 116) források azt is tudni vélik, amiről sem Pál sem az ApCsel nem beszél, hogy Pál szülei hadifogolyként kerültek Tarsusba, a júdeai Gishala városából. Akkor kaptak római polgárjogot, amikor gazdájuk felszabadította őket. Így Pál teljes joggal mondhatta a római *centuriónak* Jeruzsálemben, hogy római polgárnak született (*egó de kai gegennémai* ApCsel 22,28). A *provocatio* vagy *reiectio* (vö. Garnsey, P., „The *Lex Iulia* and Appeal under the Empire” in *JRS* 56 (1966), 167-189. o.) joga az ApCsel 25,10-ben és a Róm 13,6 *phorus teleite* kifejezése (a várt T/1. személy helyett) is erre utal. E biztos alapokon álló hagyományt újabban többen is kétségbe vonták – sikertelenül. Vö. Stegemann, W., „War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?” in *ZNW* 78 (1987), 200-227. o; Hengel, M., *The Pre-Christian Paul*. Ford. J. Bowden. Philadelphia: Trinity Press, 1991.

³³² Vö. Heither, T. szerk., Origen. *Commentarii in Epistulam ad Romanos*. 5 kötet, Freiburg im Breisgau: Herder, 1990-1995. 1.70.

³³³ Vö. Aquinói T., *In Omnes D. Pauli Apostoli Epistulas Commentaria*. Leodii, MDCCCLVII. ad Rom 1.1.

leben többször is tanúi lehetünk. Nagyon valószínű, hogy ez a tapasztalat hozzájárult ahhoz, hogy a Krisztusban hívő ember egzisztenciáját is több levelében a „kettős állampolgárság” fogalmának segítségével ragadja meg (vö. Róm 13,1-7; 1Kor 5,9-10; Fil 1,27 és 3,20; Kol 3,1-4; vö. még az erősen páli hatásokat mutató 1Pt 2,11). A jobbára kiszolgált római veteránok és leszármazottaik által lakott Filippi város gyülekezetével különösen szoros kapcsolatot ápolt, s a hozzájuk írt levélben többször is jelét adja a görög-római kultúra alapos ismeretének.³³⁴

Pál apostol nyilvánvaló polgárjogának és a görög nyelvben való sajátos járatosságának kérdésén kívül³³⁵ az Újszövetség-tudomány egy teljes korszakot (az ún. „vallástörténeti iskola”) szentelt annak a kérdésnek, hogy a korai birodalom „késői hellenisztikus” kultúrája mekkora hatást gyakorolt Pálra. Bár szülővárosa Tarsus híres volt sztoikus filozófusairól (vö. *eimi... uk asému poleós polités* ApCsel 21,39; 22,3), Pál valószínűleg már igen korán (kb. 12 éve korábban) Jeruzsálembé költözött. Görög nyelvű képzése Tarsusban legfeljebb az alapokra szorítkozhatott. Jeruzsálemben a Hillél rabbi irányzatához és családjához tartozó híres Tóra-tudós Gamáliel (vö. ApCsel 5,34) iskolájában tanult (ApCsel 22,3). Bár Martin Hengel kutatásai³³⁶ óta tudjuk, hogy Palesztina és maga Jeruzsálem sem volt érintetlen a hellenizmustól és a görög nyelvtől, s a jeruzsálemi iskolákban gyakran görög nyelvi és retorikai oktatás is folyt, ez ugyanakkor távolról sem jelenti azt, hogy Pál kivételes hellenisztikus műveltséget szerzett volna (vö. „*vir doctissimus*” Jeromos, *Epistula* 120.11). Az ilyen iskolák célja az volt, hogy alapos bevezetést adjanak a jómódúbb zsidó családok gyermekeinek (vö. JSirá 51,23-28) a szent Írásokba és a rabbinikus írásértelmezés műfajaiba: ez az ismeret Pál esetében valóban letagadhatatlan. Bár leveleiben gyakran találunk klasszikus stilisztikai formaelemeket és retorikai eszközöket³³⁷ is, ezek nem mutatnak túl az elemi grammatikai oktatás anyagán. Még ennél is nehezebb egyenes kapcsolatot találni Pál és a különböző hellenisztikus filozófiai iskolák tanításai között. H. Koester így foglalja össze az ezzel kapcsolatos kutatások eredményét: „...ha Pál ismerte is a görög filozófiát, az lényegesen nem befolyásolta teológiáját, mint ahogyan a görög filozófiai hagyomány egyetlen témájával sem foglalkozott sehol kritikai értelemben.”³³⁸ Kétségtelen, hogy a kynikus-sztoikus diatribé elemei Bultmann³³⁹ óta valóban kimutathatók Pál több levelében (különösen is, mint majd látni fogjuk, a Róm 1-11-ben). A diatribé mindazonáltal elsősorban nem akadémikus műfaj volt, hanem a Kr.e. 4-3. századi szofista filozófusok, majd nyomukban a „népszerű” hellenisztikus vándorfilozófusok látványos technikája túlzásokkal, megszemélyesítésekkel, rövid, csattanós mondásokkal (*chreiai*), történelmi példákkal,

³³⁴ Vö. Pecsuk, O., „Pál levele a filippiekhez” in *Bibliaismereti Kézikönyv*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2004. 598. o.

³³⁵ E. Norden szerint „...der wenigstens ich mir sehr schwer verstehe... ist auch sein Stil, als Ganzes betrachtet, unhellenisch.” (in Moulton, J. H. szerk., *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. IV. Edinburgh: T&T Clark, 1976. 86. o.). Pál stílusán általában, még leveleinek úgymond „irodalmi” részein is közvetett módon a hebraizmusok, közvetlenül pedig a LXX hatása érezhető. A „Formgeschichte” illetve később az irodalmi műfajokat vizsgáló „Gattung-kritik” kutatói megegyeznek abban, hogy Pál görög nyelvhasználatának gyökereit rabbinikus képzésében kell keresnünk. Vö. i.m. 87-93. o.

³³⁶ Többek között Hengel, M., *Judaism and Hellenism*. 2 kötet, Philadelphia: Fortress, 1981. Uő., *The „Hellenisation” of Judaea in the First Century after Christ*. Philadelphia: Trinity Press, 1989.

³³⁷ Pl. chiazmus (1Kor 3,17), litotés (Róm 1,28), alliteráció (Róm 1,29.31), oxymoron (2Kor 6,9); H. D. Betz Galata-kommentárja a klasszikus forenzikus retorika egységeinek (*exordium, narratio, propositio, probatio, exhortatio, peroratio*) feltárására épül. Vö. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979. Mások a meggyőző-retorika eszköztárát fedezik fel a levélben. Vö. Kennedy, G.A., *The Art of Rhetoric in the Roman World*. Princeton University Press, 1972.

³³⁸ Koester, H., „Paul and Hellenism” in *The Bible in Modern Scholarship*. Hyatt, J. P. szerk. Nashville: Abingdon, 1965. 187. o.

³³⁹ Bultmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

erény- és bűnkatalógusokkal, iróniával, szarkazmussal és paradoxonokkal, amelyek használatától elsősorban kreativitást igényeltek, nem iskolázottságot.

A vallástörténeti iskola másik nagy „fegyvertényéhez”, a hellenisztikus misztériumvallásokhoz és azok Pál apostolra gyakorolt hatásához is megfontoltabban közelítenek ma már a kutatók.³⁴⁰ Bultmann és követői még határozottan állították, hogy a páli sakramentológia (főleg a keresztségről – mint ami részesezés Krisztus halálában és feltámadásában – adott tanítás, a Róm 6 kapcsán³⁴¹) és eszkatológia (főleg az 1Kor 15) adása a hellenisztikus misztériumvallásoknak, akár azokhoz való hasonlóságában, akár azoktól való eltérésében. Ma már egyre teljesebb a konszenzus abban, hogy Pál nem használt fel semmit közvetlenül a misztériumvallások eszköztárából, legfeljebb szabadon és saját céljainak megfelelően használta azokat a kifejezéseket és képeket (pl. *sophia*, *gnósis*, *psychikos* és *pneumatikos anthrópos*, *myeó*, *teleios*, *mysterion*, *arréta rémata*), amelyek a kor vallásos nyelvének közös szókészletéhez tartoztak. Mindenekelőtt a Pál kulturális háttérét kutatóknak jobban kellett volna hallgatniuk magára az Apostolra, akitől – szükség esetén – nem állt távol a *kauchésis* („dicsekvés”) fogalma (sőt véleményünk szerint Pál megértésének egyik kulcsa ez a fogalom, amelynek vizsgálatára később még visszatérünk), és bátran dicsekedett mindabban, amit jogosan tudhatott a sajátjának. Így dicsekedett a Fil 3,5kk-ben mindazzal, amit korábban a legbüszkébb lehetett: származására, farizeus meggyőződésére és a törvény előtti fedhetetlenségére. Tanultsága azonban nincs ezek között. A korinthusiakkal való polémiája tetőfokán (2Kor 11,21-12,6) ismét származásával dicsekszik; mindazzal, amit Krisztus evangéliumának hirdetéséért elszenvedett, majd az Úrtól kapott kijelentéssel. Iskolázottságát itt sem említi. A 2Kor 10,10 súlyos vádját (*ho logos exuthenemenos*) pedig feltűnő módon cáfolatlanul hagyja. Ha tehát Pál apostol hellenisztikus görög-római iskolázottságával kapcsolatban (a szó formális értelmében legalábbis) óvatosabban is kell fogalmaznunk, azt a tényt semmiképpen nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Pál *benne élt* a Mediterraneum görög-római kultúrájában. Ha nem is volt tanult filozófus, irodalmár és történész, megtérése után bizonyíthatóan majd harminc évet élt Tarsusban, Antiókiában, Korinthusban, Efezusban és Rómában: a Birodalom hat legnagyobb városából ötben (alexandriai tartózkodásáról nincs tudomásunk), amelyek mindegyike a kor hatalmas kulturális, tudományos és vallási olvasztótégelye volt. Mind vallási, mind kulturális, mind kortörténeti tekintetben összehasonlíthatatlanul többet tudott tehát nálunk, akik arra kényszerülünk, hogy egy szűk intellektuális kisebbség, a *literati* hátrahagyott feljegyzéseiből és a legkülönbélebb tudományos interpretációknak kiszolgáltatott archeológiai leletekből következtessünk bonyolult összefüggésekre. Ez tehát már önmagában is mély alázatra és óvatos ítéletalkotásra kell hogy indítsa a páli levelek és általában az Újszövetség kutatóit.

Pál a már említett Fil 3,5kk-ben nem hellenisztikus műveltségével, nem is Tóra-tudós mivoltával, hanem „héberségével” (*„Hebraios ex Hebraión”*) dicsekszik. Ez a fogalom pedig átvezet bennünket Pál egy másik, ha lehet még az előbbinél is fontosabb háttéréhez. Ez a háttérváltás egyben a kutatás tudományos paradigmaváltását is jelzi: míg a 20. század elején a vallástörténeti iskola Pál hellenisztikus háttérét vizsgálta, abból remélve megérteni a páli leveleket valamint az őskeresztyénség jellemzőit, addig a 20. század második fele – nyilván nem teljesen függetlenül a második világháború tragikus eseményeitől és bűneitől –, „újra felfedezte” a zsidó Pált (ez az irányváltás egyébként a Jézus-kutatásban is egyértelmű).³⁴²

Pál a héber Saul („óhajtott gyermek”)³⁴³ nevet bizonyára a tragikus sorsú király után kapta (erre utal az ApCsel-ben több helyen idézett elhívás-jelenet: 9,4; 22,7; 26,14;

³⁴⁰ Wedderburn, A. J. M., *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background*. WUNT I.44, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987.

³⁴¹ Wagner, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*. J. P. Smith ford. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967.

³⁴² A Pál-kutatás történetének áttekintéséhez vö. Dr. Herczeg Pál, *Az Újszövetség teológiájának vázlata*. Budapest, 2004. 137-142. o.

vö. 1Sám 26,18), s megtérése után is ezen a néven ismerték zsidó(keresztyén) körökben (ApCsel 7,58-13,9 *passim*). Bár viharos életpályája miatt a rabbinikus iratokban egyenesen megkérdőjelezték zsidó származását,³⁴⁴ ahhoz semmi kétség nem fér: ő maga háromszor is hivatkozik rá, kétszer pedig arra, hogy Benjámintörzsből való (Róm 11,1; 2Kor 11,22 és Fil 3,5). A Fil 3,5 *Hebraios* önmegjelölése elsősorban az ApCsel 6,1 fényében nyerhet helyes értelmezést, ahol fogalom ellentéte a *Hellenistés*, görögül beszélő diaszpóra- vagy Jeruzsálembé visszaköltözött zsidó, szemben az arámul beszélő zsidókkal. Martin Hengel kutatásai kapcsán fentebb már említettük, hogy a hellenizált diaszpóra és a hagyományőrző „zsidó” Palesztina megkülönböztetése mesterséges, és nem fedti pontosan a valóságot. Természetesen a diaszpórában a görög nyelv magától értetődő kommunikációs eszköz volt, Palesztinában pedig elsődleges volt az arámi nyelv, ugyanakkor tudjuk, hogy Szíriában például komoly arámi nyelvű zsidóság volt, s Tarsus földrajzilag nem esett távol Szíriától.³⁴⁵ Láthatjuk, hogy a tarsusi diaszpóra-zsidó Pál megtérése előtt határozottan megkülönböztette önmagát a hellenisztikus kultúrát a görög nyelvvel együtt elsajátító hellénistáktól, akiknek egyik jellemzője feltehetően a törvénnyel és a templommal kapcsolatos „liberalizmus” volt. A Fil 3,5 többi önmegjelölése is ebbe az irányba mutat: Benjámintörzse egyike volt az Úr templomához hűséges két törzsnek Izráel két részre szakadása idején, s maga a templom is Benjámintörzsen területén állt (vö. Józ 18,28). A babiloni fogságból hazatértek között is Júda és Benjámintörzse alkotta az új közösség magját (vö. Neh 11): Pál tehát megtérése előtt a törvény és a templom iránti hűség örökös és letéteményesének tartotta magát, mai kifejezéssel élve „szélsőséges nacionalista” volt. A *kata nomon pharisaios* tovább pontosítja e rövid önéletrajzot. A farizeus megjelöléssel valószínűleg a szadduceus irányvonalától és annak tóraértelmezésétől különíti el magát Pál: míg a szadduceusok csak az írott Tórát tekintették isteni eredetűnek, a farizeusok számára a szóbeli módon hagyományozott (vö. a Gal 1,14 *patrikai mu paradoseis* kifejezésével, amely szintén a szóbeli hagyományozásra utal, vö. még *paradosis tón presbyterón* in Mk 7,5) törvény is a kijelentés részét képezte, s magukat e kijelentés továbbadóinak tekintették. A farizeusokat a palesztinai judaizmus legbefolyásosabb irányzatának kell tekintenünk,³⁴⁶ akiknek feltámadáshitét örökölték a keresztyének is. Az ApCsel több megjegyzését (15,5; 23,8.9. vsz. a 15,1 is) történelmileg is pontosnak kell tekintenünk abban az értelemben, hogy a jeruzsálemi gyülekezethez csatlakozott több megtért farizeus is, s általában a farizeus irányzat szimpatizált az első keresztyénekkel, vagy legalábbis sokkal toleránsabban viszonyult hozzájuk, mint a szadduceusok. Nem véletlen, hogy Pál utolsó jeruzsálemi útján a körülötte kialakult felfordulásban gyakorlati megfontolásból (és hihetően!) egyszerűen a farizeusokkal azonosult (vö. 23,6). Pál „Damaszkusz előtti” farizeussága feltehetően keresztyénként is erősen befolyásolta törvény-felfogását, amelyet pontosan csak a farizeus törvényfelfogásból kiindulva, s az attól való eltérésekkel együtt érthetünk meg pontosan.³⁴⁷ A Fil 3,6 a) *kata zélos diókón tén ekk-*

³⁴³ Ambrosiaster „nyughatatlanságnak”, „szenvedésnek” értelmezi a Saul nevet. (*Ambrosiastri Qui Dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, 81.9).

³⁴⁴ Jóval későbbi vád, amely az ebionita iratokban is megjelenik, hogy Pál prozelita volt, nem született zsidó. Vö. Epiphanius *Omnes Haereses* 30.16.6-9; Haacker, K., *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 3. o.

³⁴⁵ Stegner, W.R., „Jew, Paul the” in *Dictionary of Paul and His Letters*, 504. o.

³⁴⁶ A farizeusok közmondásossá vált „képmutatása” ellenére kegyességük valójában vitán felül állt a kortársak számára, s valószínűleg az evangéliumokban is Jézus azért vitatkozik velük sokkal többet, mint az elitista pápi renddel (szadduceusok), mert az ő törvényértelmezésükhöz (Jézus sem szó szerint értelmezte a törvényt!) és kegyességükhöz állt a legközelebb, s különbségeik éppen ezért voltak számára különösen fájdalmasak. Vö. Jézus jellemzése az „apokaliptikus farizeizmussal” in Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1979. 96. o.

³⁴⁷ A farizeusok törvényről vallott nézeteit nagyon nehéz pontosan rekonstruálni, hiszen az evangéliumok érthetően sajátos szempontból értékelik azt, a farizeus Josephus Flavius munkáinak tanúságtétele pedig azért problematikus, mert 1. nem lehet kizárni, hogy pusztán politikai megfontolásokból csatlakozott a farizeusok-

lésian; b) *kata dikaiosynén* c) *tén en nomó genomenos amelétos* kifejezése a „zsidó Pál apostol” három szorosán összetartozó tulajdonságát árulja el, amelyek farizeusságából eredtek. Érdemesebb az utóbbi kettővel kezdeni: Pál a törvény alapján való „igazság” (a) tekintetében „feddhetetlennek” (c) tartotta magát. Mindkét fogalomnak hosszú története van Pál írásaiban. A farizeusokhoz hasonlóan (vö. Mt 5,20 és Lk 18,9) Pál az emberi élet végcélját és értelmét az Isten előtti „igaz” állapot elérésében és megtartásában ismerte fel. A keresztyén Pál számára ez nem változott, ugyanakkor a „törvény szerinti igaz” állapotot megvalósíthatatlannak és Krisztus áldozata után feleslegesnek ismerte fel, s helyette a „Krisztusért” kapott „igaz” állapotot tartotta érvényesnek. A Galata és a Római levél érvrendszerében ez a szempontváltás döntő szerepet játszik. Pál „feddhetetlensége” és ennek tükrében a páli „robosztus” lelkiismeret (szemben az Augustinus és Luther képviselte „vívódó nyugati lelkiismerettel”) értelmezése a 20. század második felében Krister Stendahl-nak és a „New Perspective”-nek köszönhetően alapos vizsgálat alá került.³⁴⁸ Ezt a kérdést a későbbiek során – a Római levél tematikájához igazodva – még részletesebben tárgyaljuk, annyit azonban már itt leszögezhetünk, hogy sem maga Pál, sem a második templom korabeli zsidó irodalom nem igazolja a teljesíthetetlen törvény kötelékében vergődő judaizmus anachronisztikus és sztereotipizált képét, amelyet a keresztyén teológia alakított ki az ógyház korától kezdve.

Az egészen bizonyos, hogy Pál törvényen nyugvó és feddhetetlen „Isten előtti igazság”-felfogása volt az alapja, Isten iránti *zélósa* („buzgóság, féltő szeretet, féltékenység”, amit az idézetben fentebb az a) betűvel jelöltünk) pedig hajtóereje az első keresztyének elleni hajtóvadászatának (vö. ApCsel 7,58; 8,1; 9,1-2.5.13-14.21; 22,4-5.7.19; 26,9-11.14; 1Kor 15,9; Gal 1,13.23; Fil 3,6; 1Tim 1,13). A *zélósa* a Kr.u. 1. századi judaizmus történetének kulcsfogalma. E nélkül nem érthetjük meg sem az első keresztyének zsidósággal való szakításának, sem a zsidóság Róma elleni kétségbeesett szabadságharcának és végső bukásának okait, de végső soron magát Pál apostolt sem. A fogalom eredetét visszavezethetjük a Makkabeusokon, Jéhún (vö. 2Kir 10,16), Illés prófétán (vö. 1Kir 18,40; 19,14) és Saulon (*nomen est omen!*, vö. 1Sám 28,9) keresztül egészen Fineásig (vö. 4Móz 25,6-15; Fineás paradigmikus alakjához vö. még Zsolt 106,30; JSirá 45,28-32; 1Makk 2,26.54 és 1Kor 10,8!). Fineás híres cselekedete óta lett gyakorlat, hogy a választott nép Istentől elszakadó, bálványimádóvá, paráznává vagy más módon hűtlenné lett tagjait ki kell irtani a nép közül, hogy a „buzgó” igazak ezzel elfordítsák Isten haragját (féltő szeretetét, *zélósát*, ugyanaz a fogalom!) a nép iránt. Ez a *zélósa* munkált Mózesben, Józsuében, a prófétákban (pl. Zof 1; Ám 1), a Makkabeus szabadságharcosokban, az egyébként békés esszénusok „tudatalattijában” (amelynek hú tükre a Háborús Tekercs), a zélóták különböző irányzataiban, s – bármilyen nehéz is beazonosítani őket, bizonyára – a Pállal szembenálló judaizálókban is.³⁴⁹ A Kr.u. 70-hez vezető tragikus események mozgatórugóját is ebben kell keresnünk, és nem a felvilágosodásból táplálkozó, a romantikában kivirágzó modern „nacionalizmus” fogalmában, amelyet ismét csak anachronisztikus módon szoktak visszavetíteni az 1. századba. A „Damaszkusz előtti” Pál a Fil 3,5kk szerint osztozott ebben a hagyományban, s az első jeruzsálemi keresztyéneket, akik kivétel nélkül zsidók voltak, valószínűleg Isten haragját az

hoz (vö. *Vita* 12), 2. leírásait gondosan igyekezett olvasóihoz igazítani s ezáltal „torzítani”, a görög-római filozófiai terminológiára támaszkodva. A rabbinikus iratok törvényfelfogását is igen problematikus visszavetíteni a Kr.u. 70 előtti időszakra. Vö. Haacker, 5-6. o. illetve Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. 3 kötet, Leiden: Brill, 1971. Uő., *Judaism in the Beginning of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984. 3. fejezet.

³⁴⁸ Vö. Stendahl, K., „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” in *HTR* 56 (1963), 199-215. o. illetve in *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. 78-96. o. A kérdéshez legújabbban vö. még Westerholm, S., *Perspectives Old and New on Paul: The „Lutheran” Paul and His Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

³⁴⁹ Természetesen egészen eltérő hangsúlyokkal, de maga Jézus sem volt mentes a szent *zélóstól* (vö. Jn 2,17).

egész Izráelre hozó és ezért kiirtandó szakadár csoportnak tekintette.³⁵⁰ Pál előtörténetének e fontos fejezete nélkül lehetetlen megértenünk az evangéliumot elutasító Izráelhez fűződő viszonyát (amely olyan kulcsfontosságú fejezetekben tükröződik, mint a Róm 9-11). Nem véletlen, hogy amikor Pál a „megkeményedő” zsidóságról beszél, leírásai szinte az önvalomáshoz hasonlóan pontosak – mert bizonyos értelemben azok is.

A hellenisztikus és a zsidó Pál apostol arcképe azonban tökéletlen háttérrajz csupán, amely alapján még nem tudjuk megérteni sem teológiájának lényegét, sem magát a Római levelet megfogalmazó szerzőt. Pál apostolt a damaszkuszi úton a feltámadott Jézus Krisztus tette azzá, aki a Római levél megírásában előttünk áll. Történeti eszközökkel ez az élmény természetesen megragadhatatlan: Pál minden alkalommal „kijelentésként” (*apokalypsis*) hivatkozik rá (vö. 2Kor 12,1kk; Gal 1,15-16; Ef 3,5). A megtérése előtti Pál minden jellemvonása ettől az egy, döntő isteni beavatkozástól nyert új dimenziókat. Haacker megfogalmazása szerint: „Matematikai kifejezéssel élve, Pál sajátos teológiája korábbi életének »horizontális« erőiből és az isteni beavatkozás »vertikális« erővonalából tevődik össze.”³⁵¹ A damaszkuszi élményt Krister Stendahl óta szokás „elhívásnak” és nem megtérésnek nevezni, azon az alapon, hogy nem hordozta magán a nyugati kultúra klasszikus megtéréseinek (pl. Augustinus, Luther, John Bunyan, John Wesley) jellemzőit: Pál nem váltott vallást (hiszen akkor a Krisztus-hit szociológiai értelemben még nagyon is a zsidóság része volt), nem értékelté át a múltat, nem gyötrődött lelkiismeret-furdalástól és büntudattól (vö. *kata dikaiosynén ...amelétoš*) és nem jellemezte a vallásüldözö elnyomott tudatalatti szimpátiája üldözöttei iránt (tehát nem ez áll a Róm 7 háttérében sem!). Hosszú évszázadokig éppen ezen jellemzők miatt tekintették Pál damaszkuszi élményét a vallástörténészek és az Újszövetség kutatói a megtérés klasszikus példájának.³⁵² Az „elhívás” elmélet pártfogói szerint Pál a feltámadott Úrral való találkozás után lett a pogányok apostolává, de fő célja továbbra is Izráel dicsősége és megtérése maradt: a pogányok közötti munkája is ezt szolgálta (vö. Róm 11,13-16).

Véleményünk szerint a megtérés/elhívás vita meglehetősen mesterséges, és olyan külső (az egyik oldalról vallásfenomenológiai és pszichológiai, a másik oldalról valláspolitikai, ideológiai) szempontokat erőltet Pál damaszkuszi élményére, amelyek egyike sem képes önállóan megmagyarázni a „kijelentést”. A rendelkezésünkre álló szövegek mind a megtérés („a múlt átértékelése”: *hégumai panta zémian einai*, vö. Fil 3,4-11; fizikai szenvedés, a „régí én” halála: ApCsel 9,1-18 és 1Tim 1,13), mind az elhívás (*[ho theos] ho aphorisas me... kai kalesas dia tés charitos autu*, vö. Gal 1,11-23; *egó eis ethné makran exapostelló se*, vö. ApCsel 22,1-21) elemeinek meglétéről tanúskodnak. A terminológiai vitánál sokkal fontosabb az, hogy Pál számára mit jelentett a damaszkuszi élmény. A „kijelentés”-értelmezés Pál számára azt jelentette, hogy teljes öntudattal állította magát az apostolok³⁵³ sorába (vö. 1Kor 9,1; 15,8; 2Kor 11,5), mert nem emberi közvetítés útján kapta a megbízatást, hanem magától Jézustól. Pál a megtérésében/elhívásában elsősorban az isteni kegyelem jelentését tapasztalta és értette meg, s ez döntő befolyást gyakorol krisztológiájára-szóteriológiájára és eszkatológiájára is. Szigorúan monoteista háttérből érkezve (és abban is maradva!) megértette, hogy Isten előre elrendelő hatalma elsősorban a kegyelmet és

³⁵⁰ A tartalmában a Fil 3,5kk-kel rokon Gal 1,13 *Iudaïšmos* kifejezésének vizsgálata is ebbe az irányba mutat: nem egyszerűen „zsidóságot” (ÚF; Varga Zs., 474. o.) vagy „zsidó életformát” (NEB) jelent, nem is csak „judaizmust” vallási értelemben, hanem „elkötelezettséget vagy elszánt harcot egy tisztább és jobb Izráelért”. Vö. Haacker, 8. o. 11. jegyzet.

³⁵¹ I. m. 9. o.

³⁵² Vö. Nock, A. D., *Conversion*. London: Oxford University Press, 1933; James, W., *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier MacMillan, 1961; újabban Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Philadelphia: Fortress, 1987. 177-265. o.; Everts, J. M., „Conversion and Call of Paul” in *DPL*, 160-163. o.

³⁵³ A kifejezés természetesen némileg eltérő jelentéseket hordoz az evangélistáknál és az ApCselben (a 12 tanítvány), Pálnál (akiket Jézus személyesen hívott el és küldött ki az evangélium hirdetésének szolgálatára).

az irgalmat jelenti, tehát Isten a szabad akarattal rendelkező teremtményei szempontjából nézve irgalmassága és kegyelme miatt „igazságtalan” (vö. a Róm 9-11 gondolati láncolatát). Korának gyermekeként Pál pontosan tisztában volt azzal az ókori irodalmi toposzszal,³⁵⁴ amely szerint a másokat üldözők és kegyetlenül bántalmazók nem kerülhetik el az isteni igazságszolgáltatást és büntetést. Ezzel szemben ő nemcsak hogy elkerülte a feltámadott Krisztus jogos haragját és büntetését övéi üldözése miatt, de még apostolává is elhívott: nem meglepő, hogy e tapasztalat után a páli kegyelemtan készen állt a hirdetésre.

3.5.2. Pál a Római levél megírása idején

A cím kissé pontatlan, hiszen bár meglehetősen pontosan be tudjuk azonosítani a levél megírásának helyét (Korinthus, vö. Róm 15,25-27 és ApCsel 20,1-6; Róm 16,1; Róm 16,23 és 1Kor 1,14) idejét (56-57 tele,³⁵⁵ amikor Pál három hónapot töltött Korinthusban), arról nagyon kevés információnk van, hogy Pál mit csinált pontosan ebben a három hónapban. Pál körülményeinek, helyzetének történeti rekonstrukciójához azonban mégis elegendő információval rendelkezünk, mégpedig a korinthusi időszakot megelőző és a közvetlenül azt követő eseményeknek köszönhetően. A Róm 15,25kk-ben arról olvasunk, hogy Pál a keleti misszió és a jeruzsálemi gyülekezet részére szervezett gyűjtés végeztével Jeruzsálembé indul, azután pedig Róma érintésével Hispániába (*eis Spanian*) megy. Ezek a megjegyzések visszavezetik az olvasót Pál missziói munkájának kezdeteihez, a pogánymisszió hajnalához, a 30-as évek végéhez. Akkor játszódtak le azok az események, amelyeknek végső következményeit Pál 56-57 telén kénytelen számba venni.

A pogányok apostolának története értelemszerűen a pogánymisszió kezdeteihez vezethető vissza. A zsidóság rituális törvényeinek köszönhetően a törvényeket nem ismerő és nem követő pogányokat elvileg mindig is tisztátalanoknak tekintette, bár ez a gyakorlatban csak a jeruzsálemi templom környékén élőket kötelezte szigorú elzárkózásra, a diaszpóra zsidóságnak bizonyos mértékig mindig is meg kellett alkudnia azzal a helyzettel, hogy folyamatosan „tisztátalan” környezetben él. A Tannaim időszakától dokumentálható, de talán már az 1. században – a templom pusztulása előtt és a keresztyénekkal való szakítást megelőzően – is élő hagyomány az 1Móz 9-en alapulva számon tartotta, hogy melyek azok az előírások, amelyek a föld valamennyi népét kötelezik (*Genezis Rabbah* 34; babiloni *Sanhedrin* 56a; babiloni *Aboda Zara* 8.4; Jub 7,20-25). Azoknak a pogányoknak, akik ezen rendelkezéseket megtartották, a rabbinikus hagyományok szerint helyük lesz Isten országában, ez eljövendő üdvkorszakban. Az „igaz pogányok” vagy istenfélők számára a noéi rendelkezések mellett a szombat megtartása, a vér-tilalom és a kovásztalan páska ünnep is érvényes volt. Az istenfélők nagy számához képest a teljes prozelitizmus nagyon ritka lehetett az 1. században, nem utolsósorban a körülmetélkedés fájdalmas és a görög-római etika számára visszataszító és megvetett jellege miatt.³⁵⁶ E háttér előtt indult meg az első keresztyének missziója a pogányok felé.

³⁵⁴ Megjelenik ez többek között Philónnál (Flaccus halálával kapcsolatban, vö. *In Flaccum*), Lactantiusnál (vö. *De mortibus persecutorum*) és még az ApCsel 28,4-6-ban is.

³⁵⁵ A levelekből nyerhető páli kronológia bizonytalanságai főleg az apostoli zsinat időpontját (51/53 vagy 48/49 attól függően, hogy a Gal 1,16-18 három évét a Gal 2,1 tizennégy évéhez hozzáadjuk vagy beleértjük – az utóbbi valószínűbb) a Gal megírásának időpontját és az első macedóniai utazást (az antiókhiai konfliktus előtt vagy után?) érintik, az utolsó jeruzsálemi út előtti eseményeket nem. Vö. Alexander, L. C. A., „Chronology of Paul” in *DPL*, 117-119. o.

³⁵⁶ Vö. de Lacey, D. R., „Gentiles” in *DPL*, 336-337. o. A körülmetélkedés megköveteléséről, pontosan a gyakorlati hátrányok miatt, komoly vita folyt ebben az időszakban a rabbinikus hagyomány szerint. Hillél Shammaijal szemben azt az álláspontot képviselte, hogy a prozelita keresztség érvényes körülmetélkedés nélkül is (vö. babiloni Talmud: *Yebamot* 46a).

Az első lépést István, Fülöp és az úgynevezett hellenisták fellépése jelentette Jeruzsálemben. Először akkor hallunk róluk, amikor az ApCsel 6,1-6 szerint feszültség támadt a jeruzsálemi gyülekezetben a *hellenistai*, tehát a diaszpórából, az ApCsel 6,9 szerint főleg Kúrenéből, Alexandriából, Kilikiából és Kis-Ázsiából (de talán Rómából is) visszaköltözött vagy a már eredetileg Jeruzsálemben élő görög nyelvű zsidókeresztyének és a *hebraioi* (arám nyelvű jeruzsálemi zsidókeresztyének) között. A hellenistákat – István védőbeszédéből következtethetjük, vö. ApCsel 7 – a templom és a törvény iránti kritika jellemezte, amely a jeruzsálemi zsidóság körében általános ellenérzést váltott ki, és István megkövetéséhez majd a hellenisták üldöztetéséhez és elmeneküléséhez vezetett (vö. ApCsel 8,1). A hellenisták egy része Jeruzsálemen kívül is folytatta a missziót (Fülöp Samáriában és a partvidéken, ApCsel 8,4-13.26-40), egy jelentős részük pedig Antiókhiaiban telepedett le és intenzív misszióba³⁵⁷ kezdett. Talán ennek a folyamatnak állít emléket Péter liddai és joppéi majd caesareai látogatása (ApCsel 9,31-10,48). Pál megtéréséről Lukács ezen események közepette számol be, és általános az egyetértés abban, hogy Pál missziójának és talán teológiájának kezdeteit is az antiókhiai gyülekezet missziójában kell keresnünk.³⁵⁸

Antiókhia az Orontész partján igazi hellenista világváros volt az 1. században,³⁵⁹ ahol a keresztyén „út” (vö. ApCsel 9,2; 18,25; 19,9; 22,4; 24,14.22; talán 13,10 és 16,17 is) teljesen városi jelenséggé vált, s az is maradt egészen az ókor végéig (palesztinai közegben a jézusi keresztyén tanítás szociológiai értelemben még falusi-vidéki jellegű volt). Talán nem véletlen, hogy maga Pál is szinte kizárólag (nagy)városi méretekben végezte a missziót, s a városokban alapított gyülekezetekre várt a feladat, hogy missziói központokká válva a „vonzáskörzetükben” újabb és újabb gyülekezeteket hozzanak létre.³⁶⁰ Csak ennek tükrében értelmezhetjük a Róm 15,19 *peplérókenai to euangelion tu Christu* kijelentését, amikor Lukács leírása és a fennmaradt levelek tanúsága alapján tudjuk, hogy Pál a keleti Mediterraneum nagyobb városaiban munkálkodott csupán, és számtalan helyen egyáltalán nem is járt. Antiókhiaiban ekkorra már hagyománya volt a pogánymisszióknak, amelyet a palesztinai zsidók végeztek. Nagyon sok istenfélő pogányról és prozelitáról szólnak a korábbi források,³⁶¹ a hellenisták ugyanezt a munkát folytatták, immár a keresztyén evangélium hirdetésével. A jeruzsálemtől való viszonylagos távolság és a hellenisták törvénnyel kapcsolatos szabadabb felfogása eredményezhette, hogy a megtérő pogányoktól nem követelték meg a törvény betartását semmilyen formában.

A Barnabás által pártfogolt Pál (aki mögött ekkor már négy-öt éves arábiai, damaszkuszi, jeruzsálemi és tarsusi missziói tapasztalat állt, vö. ApCsel 9,26-30; Gal 1,17-18) megjelenése és bekapcsolódása a misszióba kétségtelenül lendületet adhatott az antiókhiai gyülekezetnek (vö. ApCsel 11,25-26). Az antiókhiai pogány lakosság között végzett

³⁵⁷ Az ApCsel 11,19-21 szerint az antiókhiai gyülekezet zsidó- és pogánymissziót is folytatott. Ez talán annak a jele, hogy Jeruzsálem egy ideig „felügyeletet” gyakorolt az antiókhiai keresztyének felett. Ez állhat a jeruzsálemi gyülekezet küldötteinek gyakori látogatásai mögött (vö. ApCsel 11,27; 15,1.22; Gal 2,11-12).

³⁵⁸ A „palesztinai zsidókeresztyének – hellenista zsidókeresztyének – Pál és a pogánykeresztyének – a pogánykeresztyének »győzelme« 70 után” F. C. Baurtól származó „evolúciós” elmélete helyett máig nem találni valószínűbb rekonstrukciót. Vö. Bultmann Pál teológiája elé írt fejezetét a hellenista gyülekezetéről. Bultmann, R., *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Koczó P. Budapest: Osiris, 1998. 67-156. o. Lásd még Jervell, J., *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*. Minneapolis: Augsburg, 1984. 13. o., aki alaposan korrigálni szeretné a bauri modellt (szerinte a 2. század első két évtizedéig a zsidókeresztyének voltak a meghatározó erő az egyházban).

³⁵⁹ Antiókhia Kr.e. 300-ban Nikator Szeleukosz alapította. Kr.e. 60 után Syria provincia fővárosa lett, *legattussal* az élén. Lakói elsősorban szírek, görögök, makedónok és zsidó katonák leszármazottai voltak. Vö. Bruce, F. F., *New Testament History*. London: Nelson, 1969. 250. o.; Brown, R. E. és Meier, J. P., *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist, 1983. 11-86. o.

³⁶⁰ Vö. Galsi Árpád és Pecsuk Ottó, „...dicsekszünk az Isten gyülekezeteiben... (A páli missziói gyülekezetek a levelek tükrében I.)” in *Református Egyház* LVI/4 (2004).

³⁶¹ Vö. Bruce, 1969, 251. o.

sikeres misszió eredményének tekinthető, hogy a római hatóságok az „út” követőit igen hamar megkülönböztették a helyi zsidóságtól, és a latin képzésű *christiani* nevet adták nekik (ez is utal arra, hogy nem a görög nyelvű „nép” nevezte el őket).³⁶² Az antiókhiai keresztyének pogánymissziója hamarosan felkeltette a jeruzsálemi gyülekezet radikálisabb irányzatának figyelmét (akik, mint már említettük, bizonyos mértékű ellenőrzést gyakoroltak Antiókhia felett is), s csak idő kérdése volt, hogy felszínre törjön az a konfliktus, amely Pál apostol munkásságának egész második felét meghatározta.

A zsidókeresztyének konzervatívabb irányzatai és a Pál apostol által vezetett pogánykeresztyén misszió közötti konfliktus történelmi háttérét a 40-es évek palesztinai feszültségei és Jeruzsálem folyamatos radikalizálódása jelentették. A gondok Gaius Caligula hatalomra kerülésével (Kr. u. 37) kezdődtek. Caligula kétségtelenül botrányos uralkodását az utóbbi időben némileg átértékelték, figyelembe véve a *damnatio memoriae* és a Caligulával szembenálló szenátori rend szempontjainak az antik római történetírói hagyományra gyakorolt hatását. Másképpen fogalmazva, talán Gaius nem is volt olyan örült, mint azt az utókor hinni szerette volna.³⁶³ Gaius zsidókkal szembeni intézkedései kapcsán ez az értelmezés különösen megfontolandó, ismerve a közte és Julius Marcus Agrippa (az Újszövetség I. Heródes Agrippája) közötti jó viszonyt, valamint Agrippa erőfeszítéseit, hogy jöndulatra hangolja az uralkodót a zsidóság iránt. Hogy ez nem vagy csak korlátozott mértékben sikerült neki, a mögött a történészek Gaius józan, reálpolitikai indítékait sejtik. Fentebb (vö. 3.1.3.) már beszámoltunk a Gaius és a jeruzsálemi zsidóság közötti konfliktusról, itt csak néhány kiegészítést kell tennünk. Amikor Gaius megparancsolta Petroniusnak, hogy állítsa fel az uralkodó szobrát a jeruzsálemi templomban, az valójában Gaius szempontjából jogos és arányos megtorlása volt a radikális zsidó csoportok szerződésszegésének. Gaius tudta, hogy Róma mindig is tolerálta a zsidóság vallási érzékenységét, ezért – hivatalosan³⁶⁴ – nem is emeltek pogány oltárokat vagy szentélyeket zsidó területeken. Ezzel szemben azonban elvárták a zsidók lojalitását és toleranciáját a hellenizált és jelentős görög lakossággal rendelkező palesztinai városokban. Ilyen volt a tengerparti Jamnia is, amely *Judaea* határán kívül feküdt. Amikor radikális zsidó fiatalok Jamniában leromboltak egy pogány oltárt, Gaius ezt az íratlan megállapodások és a római tolerancia-hagyomány megsértésének tekintette. Ezért rendelte el a szobor felállítását Jeruzsálemben. Kétségtelenül nem ismerte a zsidóság elszántságát, amellyel mind Agrippa, mind Petronius a helyszínen tisztában volt. Ideiglenesen sikerült lecsendesíteniük Agrippa haragját illetve késleltetniük a császári parancs kivitelezését, de valószínűleg Gaius előbb-utóbb végrehajtatta volna azt, és csak a merénylet (Kr.u. 41) akadályozta meg ebben. A jeruzsálemi radikalizálódás azonban ennek ellenére tovább fokozódott.

Amikor az új császár Claudius, Agrippa területeihez csatolta Júdeát, a zsidóság Nagy Heródes országának újjászületéseként értékelte azt, és Agrippát Jeruzsálem-szerte ünnepelték. Agrippa tudta jól, hogyan kell manipulálni alattvalóit, s látványos gesztusokat

³⁶² A latinban a „-nus” képzőnek van némi gúnyos felhangja, jelentősebb személyek követőit, clienseit nevezték így. Ugyanakkor az elnevezésben implicite benne van Jézus Krisztus messiási igényének elismerése is (Bruce, 1969, 252-253. o.), ami ismét csak valószínűsíti, hogy a pogány hatóságok (akik erre nem adtak) nevezték így az antiókhiai gyülekezet tagjait. Zsidó környezetben a keresztyéneket erős megvetéssel, a jelentéktelen Názáretre utalva inkább „nazarénusoknak” hívták (ApCsel 24,5; 26,9). Hengel hívja fel a figyelmet arra, hogy a keresztyének „elkülönülését” gyorsíthatta Antiókhiaiban, hogy Alexandriához hasonlóan Gaius Caligula idején ott is többször törtek ki zsidóellenes zavargások. Vö. Hengel, 1979, 103. o.

³⁶³ Neveltetése (katonák között nőtt fel) és személyisége nem igazán készítették fel a korlátlan hatalommal és a szenátori csoportokkal való bölcs bánásmódra. Más források arra engednek következtetni, hogy szokatlan és nyers humora volt, amelyet a környezete egyszerűen nem- vagy félreértett. Vö. Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian. 2: Roman Period*. Minneapolis: Fortress, 1992. 7-9. fejezetek. Uő., „Jewish History: Roman Period” in *DNTB*, 578. o.

³⁶⁴ Tudunk olyan esetekről, amikor a római hivatalnokok megsértették ezt a szabályt Jeruzsálemben, de ezek a provokációk mindig a hivatalnokkal szembeni állami retorziókat vontak maguk után.

tett a buzgó „vallásos nacionalisták” felé, amelyeket mind a Mishna (*Sotah* 7.8), mind Josephus Flavius (*Antiquitates* 19.7kk) megörökített. Nem zsidó környezetben ugyanakkor pontosan olyan felvilágosult (és tobzódó) hellenista *consularisként* (Claudius adott számára consuli rangot) viselkedett, mint római éveiben. A radikálisok iránti gesztusai közé tartozott az is, hogy az ApCsel 12,2-4 szerint 42-ben megölette a Zebedeus fia Jakabot (és talán Jánost is), majd börtönbe vetette Péter apostolt is, nyilvánvalóan ugyanilyen céllal. E körülmények között teljesen természetes volt, hogy az Úr testvére Jakab került a jeruzsálemi gyülekezet élére, akinek Tóra iránt elkötelezettsége és mintaszerű zsidó életmódja biztosította legalább a farizeusok jóindulatát. Az Úr testvére Jakab személye meglehetősen titokzatos az Újszövetségben, de az egészen nyilvánvaló mind az Apostolok Cselekedetei, mind az ógyházi források alapján (vö. Eusebius *Historia Ecclesiastica* 2.23; *Tamás evangéliuma*, 12. logion), hogy kivételes tekintélye volt az ősegyházban. A Tórával szemben kritikus István tragikus sorsa, a hellenisták elűzése Jeruzsálemből, a Zebedeus fia Jakab halála és Péter feltehetően kényszerű távozása (vö. ApCsel 12,17)³⁶⁵ egyértelművé tette a jeruzsálemi gyülekezet számára, hogy a kiéleződő politikai-vallási légkörben kizárólag az Úr testvére Jakab (és a nála jóval radikálisabb zsidókeresztény csoportok) biztosíthatják a túlélést a városban.³⁶⁶ Hengel szerint ezzel egy időben az ősgyülekezetben meggyengült a 12 apostol helyzete és az eredeti Jézus-hagyomány is, sőt megtörtént annak „legalista”, tehát törvényközpontú átdolgozása, aminek nyomait a Mt 5,18; 10,5; 23,2-3 és Lk 16,17 őrzik.³⁶⁷

44-ben Agrippa meghalt kegyetlen hasi fájdalom közepette (haláláról Lukács és Josephus Flavius is beszámol, vö. ApCsel 12,20 és *Antiquitates* 19.8.2), s fiát II. Agrippát Claudius alkalmatlannak ítélte az uralkodásra, ezért Júdeát ismét római provinciává minősítette. Ez újabb indulatokat kavart, és teljesen elmérgesítette a helyzetet a római hatóság és a zsidó radikálisok között. Ez volt az az időszak, amikor olyannyira megerősödtek a már korábban is létező ellenállási csoportok, hogy egész országrészeket tartottak uralmuk alatt, és az egymást követő római hivatalnokoknak folyamatos feladatot jelentett a helyzet ellenőrzés alatt tartása. Az orgyilkos *sicarii* elsősorban nem is a rómaiak ellen küzdöttek, hanem a megszállókkal együttműködő zsidókat terrorizálták. A mai közel-keleti módszerekhez kísértetiesen hasonló terrorista-technikákat alkalmazták, és tevékenységüket jórészt a gazdag főpapi családok tagjainak elrablásával kizsarolt váltságdíjakkal fedezték. A római hivatalnokok és a gazdag családok tagjai nem ritkán azért is fizettek nekik, hogy megbízás alapján ellenségeiket eltegyék láb alól. Különösen Galileát érintette ez a jelenség, amely már Nagy Heródes ideje óta hagyományosan a politikai felforgatók bölcsőjének számított. Hengel úgy véli, hogy pontosan ez állhat Pál és Lukács hallgatásának hátterében a keresztények galileai helyzetét illetően: a galileai „tűzvészekben” a keresztény közösségek sokkal gyorsabban felmorzsolódtak, mint Jeruzsálemben.³⁶⁸ Az időszak legkomolyabb lázadása is egy galileai névhez fűződik (vö. ApCsel 5,36). Theudast Cuspius Fadus *procurator* végül

³⁶⁵ A Kornéliusz-jelenet (ApCsel 10) és Péter más megnyilvánulásai (ApCsel 15,7-11) is valószínűsítik, hogy a Jézust személyesen ismerő apostol nem volt képes azonosulni a radikális és türelmetlen törvénytisztelő zsidókeresztény csoportokkal Jeruzsálemben, ezért lassan, főleg a fogsága után (ami nyilvánvalóvá tette, hogy nemkívánatos személy Jeruzsálemben), kiszorult a közvetlen vezetésből. Az ApCsel 12,17 rejtélyes *exelthón eporeuthé eis heteron topon* kifejezésében egyesek Péter első római útjának bizonyítékát látják. Mindenesetre az ApCsel 15 apostoli zsinatára újból visszatért Jeruzsálemben.

³⁶⁶ Vö. Link, Ch. – Luz, U. – Vischer, L., „...kítaróan részt vettek a közösségben...” – *Az egység útja az Újszövetségben és ma*. Ford. Galsi Árpád, Budapest: Kálvin Kiadó, 2004. 85. o. A keresztények nem vonhatták ki magukat a körülöttük kialakult helyzetből. Jól mutatja ezt, hogy amikor 42-43-ban Alexandriában ismét (hasonlóan a Gaius uralkodása idején kialakult helyzethez) lázadás tört ki a zsidó negyedben, egyesek azt az ott megjelenő zsidókeresztény misszionáriusoknak tulajdonították. Erről Lukács – talán mert Pál tevékenységi körén kívül esett – semmit nem ír. Vö. Dix, G., *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church*. Westminster: Dacre Press, 1953. 30. o.

³⁶⁷ Vö. Hengel, 1979, 113. o.

³⁶⁸ Vö. Hengel, 1979, 76. o.

45-ben elfogta és lefejezte. Fadust előbb egy romanizált zsidó Tiberius Alexander követte a hivatalban, majd Cumanus (48-52), akit hozzá nem értése és kegyetlenkedései miatt visszahívtak Rómába. A Claudius uralkodása alatt Palesztinában kitört éhínség, ha lehet, csak fokozta az általános elkeseredettséget.³⁶⁹

Mindeközben a jeruzsálemi gyülekezet egyes tagjai komolyan kezdték vitatni a Pál és Barnabás által képviselt (és alkalmanként Péter által is gyakorolt) törvénytől független pogánymissziót, amelyet az antiókhiai gyülekezet támogatott. Azt kifogásolták, hogy az újonnan megtért pogányok nem válhatnak az eszkhatólogikus Izráel valódi tagjaivá (az egyház így értelmezte önmagát, vö. Mt 15,24), hacsak alá nem vetik magukat a törvény szabályozó, fegyelmező és megtisztító erejének. Ennek pedig legfontosabb és leginkább nyilvánvaló jele volt a körülmetélkedés. A jeruzsálemi testvérek talán attól tartottak, hogy saját helyzetüket lehetetleníti el, ha az ottani zsidóság tudomást szerez arról, hogy bár Jeruzsálemben igaz zsidóként viselkednek, ugyanakkor szíriai és kis-ázsiai missziójukban közösséget vállalnak a tisztátalan pogányokkal, ahelyett, hogy először elfogadható prozeliták-ká tennék őket. Pál megfogalmazása szerint a vádak és a „kémkedés” mögött a „hamis testvérek” (*pseudadelphoi*) álltak. Hogy a problémát pontosan megértsük, az antiókhiai konfliktus és az apostoli zsinat előtti időbe, Pál második jeruzsálemi látogatásához (Gal 2,1kk és ApCsel 11,30) kell visszamennünk.

Különböző rekonstrukciók léteznek arra nézve, hogy miként viszonyulhat egymáshoz a páli és a lukácsi elbeszélés.³⁷⁰ Mi a Gal 2,1kk-t az ApCsel 11,30 eseményeihez kötjük, így tehát a vitás helyzet két különböző jeruzsálemi megvitatását feltételezzük, s a kettő közé helyezzük az antiókhiai konfliktust. Ennek az az előnye, hogy így mindkét forrás azonos számú látogatásról szól, és mindkét elbeszélést saját jogán értékelhetjük, komolyan vehetjük, valamint könnyű megmagyaráznunk, hogy Pál szemmel láthatóan miért nem tud az apostoli zsinat döntéseiről a Galata levél megírása idején: mert korábban írta a levelet.

Jeruzsálemből és a radikális zsidókeresztények szemszögéből nézve tehát felmerült annak a kérdése, hogy elegendő-e a körülmetélkedés nélküli prozelita keresztség és a Jézus Krisztusban vetett hit a pogányok üdvösségéhez. Amikor a helyzet és az egységes álláspont tisztázása érdekében Pál és Barnabás Jeruzsálemben beszámolnak a pogánymisszió eredményeiről (vö. ApCsel 11,30 és Gal 2,1-10), Pál valószínűleg igen szilárd és teológiai-lag (ami annyit jelentett, hogy az Írásokból vett idézetek értelmezésével) megalapozott érvelésével a jeruzsálemi „oszlopok” (*hoi styloi*), Jakab³⁷¹, Kéfás és János nem tudtak, de

³⁶⁹ Ez lehetett az Agabus próféta által is megjövendölt éhínség (ApCsel 11,27-30), amely miatt az antiókhiai gyülekezet segélyadományokkal elküldte Jeruzsálembe Pált és Barnabást. Az éhínséget – amelyet J. Jeremiás 47-49 közé, mások korábbra datálnak – Josephus is dokumentálta (vö. *Antiquitates* 20.1.5).

³⁷⁰ 1. Gal 2,1kk = ApCsel 11,30 (vagyis Pál látogatása Jeruzsálemben a kérdés tisztázására az ApCsel “éhínség-látogatásával” azonos, Kálvin ezt képviseli a Galata levél kommentárjában. Mi is ezt tartjuk valószínűnek.) 2. Gal 2,1kk = ApCsel 15,2 (ez a leggyakoribb rekonstrukció, például J. B. Lightfoot [*Galatians*. London: MacMillan, 1890. 125kk o.] is ezt képviseli; az a probléma vele, hogy feltételezi: az antiókhiai konfliktus az ApCsel 15 eseményei után történt, ami szerintünk elképzelhetetlen.) 3. Gal 2,1kk = ApCsel 11,30 és ApCsel 15,2kk (ez a nézet, amelyet Wellhausen és később J. Weiss [*Earliest Christianity. A History of the Period AD 30-150*. 1. kötet, Gloucester: Peter Smith, 1970. 258-276. o.] is képviselt, feltételezi, hogy Lukács az ApCsel 15 megírásánál két forrást dolgozott egybe: míg az ApCsel 15,2-5 az antiókhiai konfliktus előtt történt, az ApCsel 15,6kk már utána; ehhez hasonló megoldást javasol a Biblia – Magyarázó jegyzetekkel, 1996, 1540. o. is; ezt – bár ötletes megoldásnak tartjuk – azért nem fogadjuk el, mert a forrás-kritikai szempontok miatt nem veszi komolyan Lukács határozott szándékát, hogy az ApCsel 15-öt egyetlen koherens eseményként ábrázolja.) 4. Gal 2,1kk = ApCsel 18,22 (többek között Knox képviseli; azért valószínűtlen, mert a Pál által döntően fontosnak tartott látogatást Lukács egy mellékesen említett aoristoszi participiumával [*anabas*] azonosítja, ami talán Jeruzsálemre utal, talán nem.) 5. Gal 2,1kk = ApCsel 13,2-3 közötti nem említett jeruzsálemi utazás (T. W. Manson képviseli; ennek a gyenge pontja nyilvánvalóan az, hogy bizonyíthatatlan.) Vö. még Bruce, F. F., „Paul and Jerusalem” in *TynB* 19 (1968), 5. o.

³⁷¹ Jakab és János együttes említése felveti a kérdést, hogy melyik Jakabról lehet szó itt. Ha a Zebedeus fia Jakabról, akkor érthető János jelenléte is, ugyanakkor nem világos, Pál miért említi őket a Jakab-Kéfás-János

joggal feltételezhetjük, hogy nem is akartak ellenérveket állítani. Sem Péterről (nemcsak Kornéliusz házanépe kapcsán, de később is – Szíriában, majd távolabb is – kapcsolatban állt a pogánymisszióval, vö. 1Kor 1,12), sem Jakabról (vö. ApCsel 15,13-21) nem gondolhatjuk, hogy elleneztek volna a pogányok között végzett törvénytől mentes missziót.³⁷² A látogatás eredménye az lett, hogy a jeruzsálemi „vezetőség” elismerte Pált mint a pogányok között végzett misszió vezetőjét, Pétert pedig ezután a zsidók közötti misszió vezetőjének tekintették (Gal 2,7-9). Pál és a jeruzsálemi „oszlopok” alapvetően nem vallhattak külön nézetek az egyedül a Jézus Krisztusba vetett hittől függő üdvösséget illetően, hiszen akkor egyértelműen szakítaniuk kellett volna egymással, lévén, hogy egyikük sem volt képmutató (a Péterrel kapcsolatos *hypokrisis* vádja a Gal 2,13-ban mást jelent). Elvi tekintetben a zsidókeresztyén irányzat képviselői is a „sola fide” és a „solus Christus” talaján állhattak, de gyakorlati szempontból öngyilkosság lett volna megtagadniuk atyáik hagyományait a forrongó Jeruzsálemben. Pálnak sem lehetett semmilyen kifogása azzal szemben, ha valaki zsidókeresztyénként ragaszkodott a törvény megtartásához, feltéve, ha tudatában volt annak, hogy az nem fenyegetheti a Jézus Krisztusba vetett hit szótériológiai „monopóliumát”. Világosan erre utal az 1Kor 7,7-14 „*hekastos en hó ekléthé*” elvi állásfoglalása és a Római levél bonyolult egyensúlya Izrael kiváltságai és a Krisztusba vetett hit abszolút értéke között. A páli pogány- és a péteri zsidókeresztyén misszió megkülönböztetése nyilván kiválóan kommunikálható volt a kényes jeruzsálemi helyzetben, mint annak a jele, hogy az ösgyülekezet keresztyén hitében is hűséges maradt az atyák hagyományaihoz, jóllehet Palesztinán kívül, de csak a pogányok között jóváhagyja a törvény nélküli evangélizációt. Az, hogy Pál magával vitte a megbeszélésre a pogánykeresztyén Titust (akit nem kényszerítettek körülmetélkedésre, Gal 2,3³⁷³), nem annyira provokáció volt,³⁷⁴ mint inkább kézzelfogható biztosíték Pál számára, hogy Jeruzsálemben valóban komolyan veszik a megállapodást. Pál egyértelmű sikere annak is tulajdonítható, hogy míg az ő teológiai álláspontja vitathatatlan volt, a jeruzsálemi gyülekezet megosztott volt teológiai értelemben, és bár Jakabék nem akarták magukra haragítani a szélsőséges „judaizáló” csoportokat, meghatározó szerepet sem engedhettek nekik, hiszen az „egyházzsakadáshoz” és a pogány- illetve zsidómisszió teljes elkülönüléséhez vezetett volna, amit sem ők nem akartak, sem Pál.³⁷⁵ A találkozó azzal végződött, hogy az „oszlopok” jóváhagyásuk jeleként „jobbjukat

sorrendben, amikor az apostolok szokásos sorrendjében mindig Péter az első (a nyugati szöveg próbál változtatni ezen). Ráadásul, ha a János testvére / Zebedeus Jakab van a szövegben, akkor kronológiai tekintetben megoldhatatlan problémával állunk szemben, hiszen Jakabot 42-ben kivégezték, tehát a szöveg 42 előtti eseményekről kell, hogy tudósítson. Ez azonban a páli levelek belső kronológiája alapján lehetetlen, hiszen a Pál megtéréséhez viszonyított *epeita meta eté tria* (Gal 1,18) és az *epeita dia dekatessarón etón* (Gal 2,1) legalább 48-49-et, de inkább 51-52-t kell hogy jelöljön, s az éhínség datálása is ezt erősíti. Pál ekkor már túl van az első missziói útján és talán az első makedóniai látogatásán is. Ez összeegyeztethetetlen az ApCsel kronológiájával, amely az éhínséget és a hozzá kapcsolódó látogatást (11. rész) az I. Heródes Agrippa halála előtti időre (Kr.u. 44, vö. ApCsel 12) datálja, s Pál 2. jeruzsálemi utazását (éhínség-látogatás) 41 körülre helyezi. Nyilvánvaló, hogy az ApCsel eseménysora szelektív, hiszen kb. 30 évet ölel fel (Krisztus mennybemenetelétől kb. 60-ig), de maguk a részletesen leírt események egymás mellé téve csupán tizenegynéhány évet tesznek ki. A Gal 2-ben említett Jakab tehát az Úr testvére Jakab. Elsőként való említése jelzi a gyülekezetben betöltött vezető szerepét.

³⁷² Schmithals szerint a jeruzsálemieknek egyáltalán nem a pogánymisszióval volt bajuk, hanem azokkal a zsidókkal, akik keresztyénként elhagyták a törvényt (mint a hellenisták tragikus története mutatta, ez Jeruzsálemben Izrael nemzeti-vallási-eszkhatológiai egységének elárulását jelentette és megbocsáthatatlan bűn volt), és Pált ezzel kapcsolatosan vonták kérdőre (találkozunk ezzel a Pál elleni váddal az ApCsel 21,21-ben). Vö. Schmithals, W., *Paul and James*. London: SCM Press, 1965. 44-45. o. A konfliktus abban rejlett, hogy míg Pál számára az egész kérdéskör szótériológiai szempontból volt fontos, addig a zsidókeresztyének számára ekklatológiai-eszkhatológiai szempontból: az egyház az igazi Izrael marad-e? Vö. Link-Luz-Vischer, 82. o.

³⁷³ Az „*ude Titos... énankasthé peritméthénai*” „Titust sem kényszerítette senki körülmetélkedésre (de mégis vállalta)” értelmezést spekulatívnak és grammatikailag is megalapozatlannak tartjuk.

³⁷⁴ Így Hengel, 1979, 114. o.

³⁷⁵ Conzelmann, H., *History of Primitive Christianity*. London: Darton, Longman and Todd, 1973. 84. o.

adták” (*dexias edókan*) Pálnak és Barnabásnak, és egyesek szerint földrajzi alapon,³⁷⁶ mások szerint etnikai alapon felosztották a missziót közte és Péter között. A páli elbeszélés különös feszültsége, hogy nem árulja el, pontosan milyen volt a viszony a jeruzsálemi „oszlop” apostolok között. Egyrészt a Galata levél első két részének központi gondolata, hogy Pál nem emberektől (így a jeruzsálemi apostoloktól sem) vette az evangéliumát, hanem kijelentésből (*kata apokalypsin*). Elvileg ezt támasztaná alá a Gal 2,1kk elbeszélése is, ugyanakkor több megjegyzés (*mé pós eis kenon trechó é edramon; é nankasthé; emoi... uden prosanethento; dexias edókan emoi*) a „partnerek közötti asszimmetriáról”³⁷⁷ árulkodik, vagyis arról, hogy Pál apostol törvénytől mentes pogánymissziójának jövője a jeruzsálemi „oszlopok” elismerésétől függött. A 10. versben nem szabad kényszerű „feltételt” látnunk (*monon tón ptóchón hina mnémoneuómen*) hiszen ha a jeruzsálemi „szegényekről” való megemlékezés a jeruzsálemi egyháznak szánt adománygyűjtést jelenti, már pedig efelől kevés kétségünk lehet,³⁷⁸ Pál később sehol sem adja jelét annak, hogy ezt a szolgálatot kényszerűségből vagy kelletlenül végezné (vö. Róm 15,25-29; 1Kor 16,1-4; 2Kor 8-9; esetleg Gal 6,6-10). A jeruzsálemiek számára végzett gyűjtés nem hogy kötelezettség lett volna, de meggyőződésünk, hogy Pál apostol egyik, ha nem a legfontosabb teológiai célkitűzésévé vált, amelynek sikeres végrehajtása esetén a pogánykeresztyének és a zsidókeresztyének egységét befejezettek és véglegesnek láthatta. A Római levél részletes elemzése során is visszatér a gyűjtés szerepe, de Pál apostol történeti helyzetének megértéséhez itt is alaposabban meg kell vizsgálnunk a gyűjtés lehetséges párhuzamait, a mögötte rejlő szimbolikus vagy közvetlen teológiai megfontolásokat.

Nagyon valószínű, hogy ezek a jelentések a hosszú idő alatt változhattak is, attól függően, hogy milyen volt Pál viszonya a jeruzsálemi gyülekezettel. Pál több levelében is utal rá, különböző asszociációkat felidéző szavakkal: *koinónia* (közösségvállalás a jeruzsálemiekkel), *diakonia* (anyagi segítség, szeretetszolgálat), *charis* (a megtapasztalt isteni kegyelem cselekedetekké formálása, „megbízatus”), *eulogia* (Isten áldása, ajándéka, illetve az Istennek bemutatott hálaáldozat), *logeia* („kollekta” vagy adománygyűjtés), *hadrotés* (bőség, gazdagság, felesleg), *hé diakonia és leiturgias* (papi szolgálat, amely a szeretet-adományban jut kifejezésre).

A legközkeletűbb magyarázat szerint a gyűjtés eredete és közvetlen párhuzama a templomadó volt (*didrachma*, vö. Mt 17,24kk), amelyet évente gyűjtöttek össze, és a három nagy ünnep valamelyikén mutatták be Jeruzsálemben, mint a zsidóság áldozathozatalát a templom fenntartása érdekében. Mint korábban már említettük, ez egyike volt a zsidóság Julius Caesar által biztosított és Kr.u. 70-ig megőrzött kiváltságainak. A templomadót – az összeg nagysága miatt – rendszerint birodalmi katonai kísérettel vitték fel Jeruzsálembe. Sanders kiegészíti ezt a párhuzamot az ún. „alkalmi templomajándékok” (*aparchai*) felidézésével.³⁷⁹ Pál szakrális nyelvezte („papi szolgálat” vö. Róm 15,16) valóban arra enged következtetni, hogy nemcsak tudatában volt „akciója” eredetével, de épített is rá. Há-

³⁷⁶ A földrajzi felosztás hívei azzal érvelnek, hogy a *tés akrobystias* és a *tés peritomés* (Gal 2,7) felosztás nem jelenthette a „pogányokat” és a „zsidókat” etnikai értelemben, hiszen mind Pálról mind Péterről tudjuk az ApCselből és a levelekből (vö. 1Kor 9,20; Róm 11,14) hogy evangelizáltak a zsidók illetve a pogányok között is. Vö. Conzelmann, 86. o. Schmithals javaslata, mely szerint Péter és Pál valójában a kettős missziót összehangoltan végezték, és Pál azért akart keleti missziója végeztével nyugatra (Róma és Hispánia) menni, mert Péter már elkezdte ott a munkát, vonzó elképzelés, de két nagy hibája van: 1. mint történetietlen elbeszélést, figyelmen kívül hagyja az ApCsel és 2. ellentmond a páli (általános apostoli?) missziói alapelvnek (vö. Róm 15,20 és 2Kor 10,16). Mindazonáltal a két missziói terület kizárólagosságának gondolatát és a Pál ill. Péter közötti – először Baur által feltételezett – rivalizálást is elvetjük. Vö. Schmithals, 1965, 54-60. o.

³⁷⁷ Link-Luz-Vischer, 83. o.

³⁷⁸ Hengel a qumráni iratok önmegnevezésére is hivatkozva felhívja a figyelmet arra, hogy a palesztinai zsidókeresztyén csoportok gyűjtőneve is később az „ebionim” („szegények”) volt. Vö. Hengel, 1979, 116. o.

³⁷⁹ Vö. Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. 49-51. és 283-308. o.

rom szempont azonban megóv minket attól, hogy a páli gyűjtés teológiai jelentését kizárólagosan a templomadó gyakorlatából vezessük le: 1. a templomadót nem csak a diaszpórában fizették a zsidók, hanem Palesztinában is³⁸⁰ (tehát nem mondhatjuk, hogy a gyűjtés a zsidókeresztyének szemszögéből nézve teljesen felváltotta a diaszpóra Izrael felé irányuló szolgálatát); 2. a templomadó rendszeres évenkénti jelenség volt, míg a páli gyűjtés – amennyire tudjuk – egyetlen nagy áldozathozatal a pogánykeresztyének részéről; 3. a zsidóság a messiási kor beköszöntével egyértelműen a templomadó megszűnését is várta (ez nyilvánul meg a Jézusra vonatkozó kérdésben a Mt 17,24-ben), márpedig Pál számára már eljött a Messiás és megkezdődött a messiási kor.

A másik valószínű párhuzam a messiási üdvkorszakkal kapcsolatos. Izrael azt várta, hogy akkor majd a népek egybegyűlnek a Sionon, és elhozzák „materiális” áldozati ajándékaikat Izrael „spirituális” papi szolgálatáért cserébe (vö. Ézs 2,2-4; 45,14; 60,4-7; 61,6; Mik 4,13; Tób 13,11; 1QM 12.13-15). Érdekes, hogy Hengel ezt a párhuzamot mint valószínűtlent könnyedén elveti, de ezt csak azért teheti meg, mert alapvetően az Apostolok Cselekedeteinek szövegekörnyezetében vizsgálja a gyűjtés szerepét, és nem veszi figyelembe, hogy a Római levél kontextusában ez a legfontosabb gondolati motivációja a gyűjtés említésének.³⁸¹

Melyek lehettek Pál esetleges teológiai indítékai a gyűjtés végrehajtására? 1. Természetesen a legközvetlenebb indok a Jézus tanításából, a zsidó kegyességi gyakorlatból és az őskeresztyén szolidaritásból fakadó diakóniai szándék, hiszen Jeruzsálemben erre kérték meg őt, mint a palesztinai zsidókeresztyéneknél jobb anyagi helyzetben élő pogánykeresztyének képviselőjét. 2. Nem elképzelhetetlen, hogy az adománnyal Pál a zsidókeresztyének „kibékítését” remélte, amiért kénytelenül, de Jeruzsálemben beleegyeztek abba, hogy a pogánykeresztyének számára sem a körülmetélkedés, sem a rituális törvények nem érvényesek többé (gyűjtés = prozelita státus elismerése, szimbolikus körülmetélkedés?).³⁸² 3. Több értelmező (Munck, Georgi, Nickle, Bruce) szerint a gyűjtés maga is Izrael megtérését volt hivatott elősegíteni, hiszen azt láttatta, hogy beteljesedett a messiási üdvkorszak prófécijája (lásd fentebb), tehát egyfajta „eszkatológiai provokáció” volt Pál részéről Izrael felé.³⁸³ 4. A magunk részéről (bevallottan a Római levél tanúságtételének hatására) elsősorban az egyház egységének szimbolikus, de ugyanakkor nagyon is gyakorlati kifejeződését látjuk a páli gyűjtésben. Pál, aki számára a messiási üdvkorszak megkezdődése realitás volt, meg volt győződve arról, hogy egyetlen evangélium van, s ezért csak egyetlen egyház (egyetlen Isten népe) lehet, minden széthúzó erő ellenére. Ugyanakkor a zsidóság üdvtörténeti elsőségét és örökségét tiszteletben tartva szándékozott felvinni a zsidókeresztyén egyházfél elé, Jeruzsálembe a pogánykeresztyén egyházfél áldozatát.

A gyűjtés gondolata és gyakorlati kivitelezése több, mint 15 évet vett igénybe (ha az apostoli zsinattól számítjuk a kezdetét, akkor is 10 év áldozatos munkájáról van szó), s felölelte Pál teljes missziói területét: a galata vidéket, Derbét, Lisztrát, Makedóniát, Bereát, Thesszalonikát, Filippit, Korinthust, Efezust, talán Tróászt, Tíruszt, Ptolemaist, Ciprust és Caesareát (a Róm 12,13 egyik értelmezése szerint Rómát is, de mi ezt valószínűtlennek tartjuk, hiszen a 12,13 exhortatív kijelentés, és a levél megírása idején a gyűjtés már lezá-

³⁸⁰ Vö. Conzelmann, 87. o.

³⁸¹ Vö. Hengel, 1979, 118. o.

³⁸² Vö. Berger, K., „Almosen für Israel” in *NTS* (1976-77), 180-204. o.

³⁸³ „Provokatorischer Charakter der Kollekte” (Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Theologische Forschung 38. Hamburg-Bergstedt: Reich, 1965. 84. o.). Részletesebben és az irodalomhoz vö. McKnight, S., „Collection for the Saints” in *DPL*, 146. o. McKnight ismerteti még Holmberg és Holl – először a „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde” [1921] című székfoglalójában, a Berliini Akadémián elhangzó – tézisét is, amely szerint a jeruzsálemi gyülekezet (akiknek fő önmegjelölése a „szegények” volt) üdvtörténeti elsőségére hivatkozva egyenesen megkövetelte volna az „adót” a pogánykeresztyénektől. Mint már említettük, Pál utalásai minden kényszerűséget kizárnak a gyűjtéssel kapcsolatban, úgyhogy ezt a lehetőséget elvethetjük.

rult). Ez volt a keleti területeken végzett misszió befejezése, s valóban ennek sikerétől és elfogadásától tette függővé missziójának sikerét vagy kudarcát. Történeti rekonstrukciónk lehetséges következtetései szempontjából annál is aggasztóbb, hogy nem ismerjük a gyűjtés végső történetét. Pál a Római levél után már nem beszél róla egyetlen levelében sem, és még szomorúbb jel, hogy Lukács is hallgat róla (bár a gyűjtés létezéséről tudott, vö. ApCsel 24,17). Az ApCsel 21,17-26 szerint ugyan Pált örömmel fogadták Jeruzsálemben, az azt követő események ennek éppen az ellenkezőjéről árulkodnak, s a fogságban lévő Pál mellől is szemmel láthatóan „elmaradnak” a jeruzsálemi testvérek. Lehetséges, hogy Lukács, akinek igazán fontos volt a páli misszió sikereiről való tudósítás, elhallgatta volna a gyűjtés kimenetelét, ha az valóban eljutott volna a „szegényekhez”? Mire vélhető az ApCsel 24,26 megjegyzése, hogy Félix helytartó „komoly pénzüsszeget” (*chrémata*) remélt Páltól szabadulásáért cserébe? Talán a gyűjtés a zűrzavaros események és a letartóztatása miatt Pálnál maradt? Ezekre a kérdésekre nem tudunk biztos választ. De talán ez már kívül is esik a levél megírásának közvetlen történeti körülményein, és inkább a bizonytalan „történeti következmények” közé kell sorolnunk.

A páli elbeszélés a Galata levél elején utalt a „hamis testvérekre”, akiktől e pogánymisszióval kapcsolatos rágalmak és fenntartások eredtek, s korábban utaltunk a jeruzsálemi keresztyén közösségen belüli „radikálisokra” vagy „judaizálókra”³⁸⁴. Ez utóbbi megjelölés is Páltól eredő *hapax* az Újszövetségben, mégpedig Péterre utalva (Gal 2,14). Ezt valószínűleg Pál indulatával kell magyaráznunk, hiszen egyébként semmi nem utal arra, hogy Péternek kifogása lett volna a törvénytől független pogánymisszióval kapcsolatban. Elképzelhető, hogy az ApCsel 15,5 szerinti farizeusból keresztyénné lett testvérekről voltak a judaizálók, akiket zsidóságuk, farizeus mivoltuk majd keresztyén hitük miatt Pál háromszorosan is testvéreknek nevezhetett, még ha a vele és a törvénymentes pogánymisszióval kapcsolatos ellenséges magatartásuk miatt a „hamis” jelzővel is (Gal 2,4). Schmithals³⁸⁵ szerint az egyre radikalizálódó Jeruzsálemben ezek a „hamis testvérek” biztosították a főpapi hatóságok felé a keresztyén ösgyülekezet legalitását, ezért Jakab – bár ő maga nem tartozott közéjük – óvakodott attól, hogy nyíltan szembeszálljon velük. Pál (aki nem volt hajlandó kompromisszumokra) bizonyára Jakab velük kapcsolatos óvatossága miatt azonosította őket Jakab köreivel (vö. Gal 2,12). A hamis testvérek talán egyfajta „hivatalos ellenőrzést” gyakoroltak az antiókhiai és később a kis-ázsiai pogánymisszió felett, mégpedig nem a jeruzsálemi ösgyülekezet, hanem a főpapi hatóságok megbízásából (vö. Pál „inkvizítori” múltjával és a Szanhedrintől kapott megbízólevéllel, ApCsel 22,5). Az is a judaizáló „hamis testvérek” szoros jeruzsálemi kötődése mellett szól, hogy sem a szinoptikus tradícióban, sem a jánosi irodalomban nem találjuk komoly hatását a szigorúan legalista keresztyén nézeteknek (tehát Rómában, Szíria-Palesztina határvidékén, Antiókhiaiban és Kis-Ázsiában, ahol az evangéliumok feltételezhetően megíródtak, e nézetek nem voltak jellemzőek).³⁸⁶ Pál „tiszteletteljes” megnyilatkozásai Jeruzsálemmel kapcsolatban („szentek, apostolok, oszlopok”) mutatja, hogy a judaizálók vagy hamis testvérek mégsem képviselték általában a jeruzsálemi keresztyének álláspontját. Valószínűleg Pál nem is várta volna el Jakabtól, hogy figyelmen kívül hagyja a jeruzsálemi realitásokat, és kirekessze a judaizáló „hamis testvéreket” a gyülekezetből. Péter esetében azonban, akinek meggyőződését „semleges terepen”, Antiókhiaiban ingatták meg, már nem volt ilyen elnéző. S ezen a ponton vissza kell térnünk a pogánymisszióval kapcsolatos konfliktus eseményeihez.

³⁸⁴ A *iudaizó* ige azt jelenti „zsidóként zsidó módon élni”, és hasonló jelentésben megtalálható az újszövetségi iratokon kívül is (Plutarchos, *Cicero* 7.6; Josephus, *Bellum* 2.17.10; Ignatius, *Magn.* 10.3).

³⁸⁵ Vö. Schmithals, 1965, 107. o.

³⁸⁶ Fentebb említettük Hengel feltételezését a Jézus-hagyomány átdolgozásáról. Az általa említett igehelyek többnyire Máté evangéliumából származnak, s „törvényhű” szemléletüket a jeruzsálemi hatás feltételezése nélkül is könnyű megmagyarázni pusztán az író és a „mátéi gyülekezet” etnikai hátterével.

A páli pogánymisszió elvi szentesítése Jeruzsálemben úgy tűnik, a gyakorlatban nem hozott valódi megoldást az eltérő nézeteket képviselő keresztyén csoportok számára. Továbbra is megoldandó kérdés volt, hogy miként éljenek együtt a pogánykeresztyének és a zsidókeresztyének. Sehol nem volt ez olyan égető kérdés, mint éppen Antiókiában (s majd később Rómában). Pál apostol szintén a Galata levélben számol be arról az eseményről, amely Antiókiában történt. A városban tartózkodó Péter Barnabáshoz, Pálhoz és más zsidókeresztyénekhez hasonlóan asztalközösségben volt a pogánykeresztyénekkal. Ekkor érkeztek egyesek Jakabtól (*tines apo Iakobu*), akik megfedték Pétert, amiért együtt étkezett a szerintük rituálisan „tisztátalan” pogánykeresztyénekkal. Ugyanezt a helyzetet az ApCsel 15,1 is megfogalmazza: *tines apo tés Iudaias* lementek Antiókiába, és azzal fenyegették meg a pogánykeresztyéneket, hogy ha nem metélkednek körül a mózesi szokások szerint, nem üdvözülhetnek. Bár az egyik szövegben az asztalközösség a probléma, a másikban a körülmetélkedés, a kettő valójában szorosan összefügg, hiszen a pogánykeresztyének körülmetéletlensége tette őket alkalmatlanná a törvénytisztelő zsidókeresztyénekkal való asztalközösségre. Péter a „körülmetélkedéshez tartozóktól való félelem miatt” (*phobumenos tus ek peritomés*) elhúzódott a pogánykeresztyének asztalától, s ezzel példát adott a többi zsidókeresztyén testvérnek és Barnabásnak is a közösség megszakítására. Schmithals szerint a *hoi ek peritomés* itt és minden más páli szövegben (Róm 4,12; 15,8; Gal 2,9)³⁸⁷ a zsidókat jelenti, és nem a zsidókeresztyéneket. Péter tehát nem a „hamis testvérektől”, különösen nem Jakabtól tartott, hanem attól, hogy a jeruzsálemi hatóságok követeként Antiókiába látogató „hamis testvérek” jelentést tesznek arról, hogy a zsidókeresztyének is félreteszik a Tóra rendelkezéseit, és ezzel megnehezíthetik a jeruzsálemi ösgyülekezet helyzetét. Ezzel valóban feloldhatjuk Pétert a „képmutatás” vádjá alól, ugyanakkor Pált állítjuk be olyan valakiként, aki nem volt hajlandó tekintettel lenni a politikai helyzetre, az elvi álláspontja miatt. Persze lehet, hogy Pál felvállalná ezt a „vádat”. Számára a közösség megtagadása semmivel nem volt indokolható. Logikusan veti Péter szemére, hogy milyen jupon merül fel egyáltalán a zsidókeresztyénekben, hogy a pogánykeresztyéneknek „zsidó módra” kellene viselkedniük, ha maguk is, mint Péter, „pogány bűnősként” viselkednek (vö. Gal 2,14-15).³⁸⁸

Az antiókhiai konfliktust nehéz másként értékelnünk, mint Pál győzelmét, ugyanakkor hosszútávon vereségét és elszigetelődését Antiókiától (ezután nem is említi többé a missziói központot, amely addig olyan fontos volt számára) és főleg Jeruzsálemtől. Azért is különösen sajnálatos volt ez az incidens, mert ha ideiglenesen is, de elidegenítette Pált Pétertől,³⁸⁹ az egyetlen zsidókeresztyén vezetőtől, akivel valószínűleg addig tökéletesen megértették egymást (vö. a szinte nosztalgikus tónusú visszaemlékezést a Péternél töltött két hétre: Gal 1,18; vö. még *agapétos adelphos hémón Paulos* in 2Pt 3,15). Mindenesetre Antiókiában a gyülekezet úgy döntött, hogy véglegesen rendezni kell a vitás kérdéseket, ezért az ApCsel 15,2kk szerint elküldték Pált és Barnabást Jeruzsálembe, az „apostoli zsi-

³⁸⁷ Vö. Schmithals, 1965, 66. o. A Kol 4,11 ugyan „zsidókeresztyén” értelemben használja a *hoi ek peritomés* kifejezést, de ezt a szöveget mint deuteropálit Schmithals nyilván figyelmen kívül hagyja.

³⁸⁸ Egészen más módon közelíti meg Peter Lampe az antiókhiai konfliktust Péter szempontjából Lampe szerint Péter nem józan politikai megfontolások miatt húzódott el a pogánykeresztyénektől, hanem valóban elbizonytalanították lelkiismeretében az érkezők, hogy asztalközösségével talán máris kiszakadt „Izrael közösségéből”. Lampe interpretációjának előnye, hogy feltételezi, Péter tettét Pál úgy értelmezhetette, hogy Péter „új-ból a törvény alá helyezte magát”, vagyis pontosan abban bukott el, amiben a galaták, akiknek Pál a levelet írta. Hátránya viszont, hogy feltételezi: a konfliktus a két apostol elvi különbségeiből adódott, s ezután Pál teljesen szakított Péterrel, ahogy logikusan Péter is szakított a pogánymisszióval. Erre azonban nem hogy bizonyíték nincs, de az ókeresztyén hagyománynak is tökéletesen ellentmond. A kérdés egyébként rövid de kiváló elemzéséhez vö. Link-Luz-Vischer, 91-93. o.

³⁸⁹ Lehet, hogy Pál és Barnabás szakításában (ApCsel 15,36-41) sem János Márk személye volt a lényeg, hanem az antiókhiai konfliktus, amelyben Barnabás „cserbenhagyta” Pált.

natra” (Lukács szemmel láthatóan nem tud arról, hogy Pál és Barnabás között konfliktus támadt volna).

Az ApCsel 15,3 szerint Pál és Barnabás végighaladtak Fönicián és Samárián, és beszámoltak az ottani gyülekezeteknek (amelyeket szintén még a hellenisták alapítottak) a pogánykeresztyén misszió előrehaladásáról, mintegy erősítve a helyzetüket Jeruzsálem felé menet. A 4. vers világosan elárulja, hogy nem az „apostolok és a vének” voltak a páli misszió valódi ellenfelei, hanem a *tines tón apo tés haireseós tón pharisaión*, tehát Pál korábbi „kollégái”, akik nem tudták megbocsátani Pálnak, hogy a feltámadott Úr kijelentésére hivatkozva „tovább ment” az evangélium radikalitásának megértésében, mint ők maguk. Komoly vita bontakozott ki, amelyben Péter a törvénymentes pogánymisszió pártjára állt (mint mindig, leszámítva az antiókhiai *lapsust*). A Kornéliusz-jelenetre hivatkozva önmagát állította a pogánymisszió élére, ezzel is mintegy kivonva a szelet a Pál-ellenes párt vitorlájából. Érdekes, hogy Pál valószínűleg nem indokolta volna a törvénymentes evangélium hirdetésének szükségességét azzal, hogy olyan igát raknának a törvény megkövetelésével a pogányok nyakába, amelyet a zsidóság sem tudott elhordozni (lásd fentebb a Fil 3,5kk önvallomásának vizsgálatát). Valószínűleg ezzel Jakab sem értett egyet, de az adott körülmények között, amikor a másik alternatíva az egyházszakadás volt, ő is Péter mellé állt. Jakab a dávidi reményeket megvalósító Messiásra utalva a pogányok befogadását Izráel helyreállításának apokaliptikus eseményeként értékeli (vö. a tanítványok kérdését a feltámadott Jézushoz, ApCsel 1,6). Ebben pedig a népek felelőssége nem a teljes törvény megtartása, hanem csak a noéi előírásokhoz való ragaszkodás, amelyeknek célja, hogy megteremtsék az együttélés lehetőségét Izráel gyermekei és a közöttük lakó idegenek között. Nem tudunk egyetérteni Hengel értelmezésével,³⁹⁰ aki szerint itt Jakab egy a diaszpórában bevett gyakorlathoz nyúlik vissza (vö. Josephus, *Antiquitates* 20.34-42), amely szükség esetén eltekintett a körülmetélkedéstől, ha az a pogány környezet megbotránkozását vagy a prozeliták üldöztetését vonta maga után. Szerintünk itt Jakab igyekszik engedményt tenni a jeruzsálemi radikálisok felé, ezért a pogánykeresztyének-zsidókeresztyének kapcsolatrendszer szabályozásában az „Izráel fiai között élő jövevények” paradigmát követi.³⁹¹ A körülmetélkedést nem, de az asztalközösséget lehetővé tevő tisztasági törvényeket³⁹² elvárja a megtérő pogányoktól, legalább is az antiókhiai, szíriai és kilikiai (vö. 15,23) gyülekezetekben. Úgy tűnik, Pál nem játszik fontos szerepet a megbeszélésen, csupán követként vesz részt rajta. Ez nyilván Péter és Jakab kérése volt, akik csak Pál tudatos háttérben tartásával remélhettek elérni bármilyen megállapodást. Különös, hogy Pál a későbbiekben mintha nem tudna vagy inkább nem akarna tudni az apostoli határozatokról.³⁹³ Számára to-

³⁹⁰ Hengel, 1979, 117. o.

³⁹¹ Az apostoli határozatok az együttélés szempontjából valóban komoly előrelépést jelenthettek olyan gyülekezetekben, ahol a zsidókeresztyének voltak többségben, ugyanakkor feltételelességükkel fenntartották az elkülönülés lehetőségét. Nem tudjuk, hogy Rómában milyen mértékben ismerték és alkalmazták ezeket a határozatokat. Mivel ott ebben az időben már a pogánykeresztyének voltak túlsúlyban, feltehetően soha nem kerültek alkalmazásra, ehelyett kialakult a Róm 14-15,13 révén megismert különös, feszült helyzet.

³⁹² Schmithals (1965, 101. o.) tagadja az apostoli határozatok történetiségét azon az alapon, hogy azok nem hozhattak létre asztalközösséget pogányok és zsidók között, mert számos egyéb kérdésben (pl. disznóhús tilalma) nem rendelkeznek. Mivel azonban igen keveset tudunk az 1. századi pogány-zsidó asztalközösség lehetőségeiről, s a mintául szolgáló noéi törvények az együttélést célozták, nem találjuk Schmithals érveit elég erősnek ahhoz, hogy ne vegyük komolyan a határozatok szándékát és hatékonyságát.

³⁹³ A bálványáldozati hússal kapcsolatos korinthusi konfliktus rendezése során (vö. 1Kor 8-10) nem hivatkozik a rendeletekre, és a római erősek-gyengék konfliktusában is más érvekkel igyekszik hatni a felekre. Conzelmann hívja fel a figyelmünket az apostoli határozatok érdekes hatás- és értelmezéstörténetére: a pogánykeresztyén többségű egyház később már teljesen szem elől veszítette a határozatok rituális jelentését, és egyedül morális tartalmat látott bennük: a határozatok Irenaeus korától már a bálványimádástól, a vérontástól (sic!) és általában a paráznaságtól való tartózkodásról szóltak. A határozatok módosult (vö. ad loc., D-kódex, lat. Irenaeus) szövege egyes kódexekben kiegészült az aranyszabállyal, s a halálos illetve megbocsátható vétkek közötti különbségtétel alapjává vált az ógyházi teológiában. Vö. Conzelmann, 90kk o.

vábbra is egy feladat maradt, a jeruzsálemi „szegények” részére szánt adományok összegyűjtése. Megfontolandó, hogy vajon Lukács nem ezt a sajátos páli „tudatállapotot” rögzíti-e az ApCsel 21,25-ben, amikor Jakab és a vének mint számára ismeretlen rendelkezést közlik Pállal az apostoli határozatokat.³⁹⁴

A fenti rekonstrukció azért is sokkal világosabb, mint azok, amelyek a Gal 2 beszámolóját és az ApCsel 15 eseményeit igyekeznek összehangolni, mert tanúsítja azt a Pál számára igen hátrányos „fejlődést”, amelyen a jeruzsálemi ösgyülekezet – külső hatásra – kénytelen volt keresztülmenni. Pál kapcsolata Jeruzsálemmel mindig is problematikus volt. F. F. Bruce humoros megállapítása szerint az őskeresztység kutatójának olyan benyomása támad, mintha az ApCsel 9,30-31 („... az atyafiak... levítették őt [ti. Pált] Cézareába, és elküldték Tarzuszba. Az egyháznak tehát egész Júdeában, Galileában és Samáreában békessége volt...”) szerzői megjegyzése tökéletesen jellemezte volna ezt a kapcsolatot: Jeruzsálem szorongott, ha Pál megjelent és fellélegezhetett, valahányszor elhagyta a várost!³⁹⁵

Az ötvenes években azonban a helyzet tovább romlott. Az 52-től 55 nyaráig tartó időszakot Pál Efezusban töltötte, ahol csak három hónapig taníthatott a zsinagógában, azután Tyrannos iskolájába hívta el azokat, akik meg akarták hallgatni őt (vö. ApCsel 19,8-10). Az ötvös Démétrios által felkorbácsolt népharag nem egyedül Pál ellen irányult, hanem a város zsidó lakossága ellen is (vö. ApCsel 19,34), és az események könnyen zsidó ellenes pogrommá alakulhattak volna, ha a város *grammateusa* le nem csendesíti a lázongókkal a birodalmi gyülekezési tilalomra való utalással (vö. ApCsel 19,40). Az efezusi tartózkodás lukácsi leírása már egyértelműen azt mutatja, hogy a jeruzsálemi radikalizálódás a diaszpórában is éreztette a hatását, és ezzel egyenes arányban nőtt a római hatóságok zsidókkal szembeni türelmetlensége is. Az 1Kor 16,9-ben Pál úgy jellemzi ezt az időszakot Efezusban, mint amely sok lehetőséget nyitott a misszióra, de igen erős ellenállást is magával hozott (*kai antikeimenoí polloi*). Nehéz értelmeznünk az ugyancsak Efezushoz kötött *ethériomachésa* (1Kor 15,32) kifejezést. Római polgárként nem valószínű, hogy Pálnak arénában kellett volna küzdenie valódi vadállatokkal, s a *kata anthrópon* határozó is csökkenti annak a lehetőségét, hogy Pál itt szó szerint ezt értené. Ha átvitt értelemben beszél, akkor is a kifejezés erőssége mutatja, hogy efezusi misszióját milyen ellenséges környezetben folytatta (Efezust többen Pál börtönbüntetései egyik lehetséges színhelyeként tartják számon). Ugyanezekről a körülményekről tanúskodik a már Makedóniából írott 2Kor 1,8-11 és talán a Róm 16,3 Aquilára és Priscára vonatkozó megjegyzése is. F. F. Bruce³⁹⁶ feltételezi, hogy Pál Efezusi üldöztetése mögött a birodalmi uralkodóváltás, majd az Agrippina által végrehajtott „tisztogató” hadjárat állt (Junius Silanust, Asia proconsulát ekkor mérgezték meg, vö. „*prima novo principatu mors*” Tacitus, *Annales* 13.1), amely 54 októberében rövid „hatalmi vákuumot” teremtett, s lehetőséget biztosított a Pál elleni fellépésre.

Miután elhagyta Efezust, Pál pontos útiterve nehezen követhető, de az ApCsel 20,1-3 egyszerűsített beszámolója és a második Korinthusi levél szerint annyi bizonyos, hogy 55-56 tele Tróászbán érte, ahol kivárta, hogy a tenger hajózhatóvá váljék, majd Makedóniába utazott. Ezután találkozott a számára fájdalmas korinthusi helyzet és a gyűjtés elrendezésére kiküldött Titusszal, aki mindkét ügyben kedvező híreket hozott a számára. Az ApCsel 20,2 szerint bejárta azt a vidéket (*ta meré ekeina*³⁹⁷), ami az ÚF szerint csak Makedóniára vonatkozik, de talán magába foglalja az attól északnyugatra eső Illyricum területét is (vö. Róm 15,19). Mivel tudjuk, hogy 56-57 telét már ismét Korinthusban töltötte, többek között a Római levél megírásával, majdnem fél éve volt arra, hogy Makedóniától távolabb

³⁹⁴ A kérdéshez vö. Catchpole, D. R., „Paul, James, and the Apostolic Decree” in *NTS* 23 (1977), 428-444. o.

³⁹⁵ Bruce, 1968, 5. o.

³⁹⁶ Vö. Bruce, 1969, 315. o.

³⁹⁷ A D kódex – talán éppen az illyricumi út lehetőségét mérlegelve – még ki is egészíti: *panta ta meré ekeina*.

megtapasztalja, milyen is lehet egy hispániai utazás: az akkori Illyricum a mai dalmát partvidéket is magába foglalta, és jellegét tekintve – Hispániához hasonlóan – inkább romanizált volt, mint hellenizált (nagyobb zsidó közösségekről sincsen tudomásunk azon a területen). Jeruzsálemi útja előtt Pál – szintén Lukács szerint – tudomást szerez arról, hogy a hajón, amellyel Szírián keresztül Jeruzsálem felé indult volna, a helyi zsidó radikálisok merényletet készítenek ellene. Ezért a hosszabb úton, észak felé indul el.

Ezt a történeti háttérrel kell szem előtt tartanunk, amikor Pál helyzetét vizsgáljuk a Római levél megírásakor. Amikor a Róm 15,30-31-ben – utolsó jeruzsálemi útjára készülve – arra kéri a római keresztyéneket, hogy imádkozzanak vele együtt azért, hogy megszabaduljon a hitetlenektől (= nem keresztyén zsidók) Júdeában és hogy az ő szolgálatát (*diakonia* = gyűjtés) szívesen fogadják (*euprosdektos genétai*) a szentek (= az ösgyülekezet) Jeruzsálemben, a helyzete nyilvánvalóbban még bizonytalanná vált, mint azt korábban vázolni tudtuk. A Galata levél önvallomása, az antiókhiai konfliktus és az apostoli zsinat Jeruzsálemben feszült légkörről tanúskodtak, de a Római levél megírása közben Pál már amiatt aggódott, hogy az életére törnek, és egész keleti missziója feleslegesnek bizonyulhat, ha a gyűjtést nem fogadják szívesen Jeruzsálemben. Josephustól tudjuk (vö. *Bellum* 2.408-409), hogy a Római levél megírása idején Jeruzsálemben már élénk vita folyt arról, vajon szabad-e ajándékot vagy adományt elfogadni a hithű zsidóságnak a pogányoktól. A vita vége az lett, hogy 66-ban a főpapok megtiltották a rómaiak (és előttük a Szeleukidák) által hosszú évtizedek óta biztosított templomfenntartási támogatás elfogadását. A zsidó háborút előkészítő elkülönülési ideológia döntő pillanata volt ez, amely nyilvánvalóan az 50-es évek közepétől már erősen érezte a hatását.

Bármilyen teológiai háttére is volt a pogánykeresztyének között szervezett gyűjtésnek, azt kétségtelenül a jeruzsálemi radikálisok a 66-os főpapi döntés szellemében ítélték meg. Pál nagyon is tudatában volt az ellene és missziója iránt megnyilvánuló ellenérzéseknek, s azokat számba is veszi a Római levélben (vö. például 3,1.5.8.9.31; 6,1.15; 7,7; 9,14.19; 11,1). Tudta, hogy milyen vádak fognak elhangozni ellene Jeruzsálemben, és nyilván készült is arra, hogy meg kell védenie magát e vádak ellen.³⁹⁸ Nagyon valószínű, hogy a jeruzsálemi helyzet és ezen belül saját helyzete is motiválta, de a levél megírásakor kétségtelenül szem előtt kellett tartania a római gyülekezet sajátos helyzetét és az általa hirdetett evangélium tartalmát (missziói szempont) is. A római gyülekezet szempontjait már vizsgáltuk és a Római levél elemzése során visszatérünk rá, érdemes tehát most a harmadik, missziói szempontot is figyelembe venni.

Ennek egyik jellemző képviselője C. E. B. Cranfield, aki szerint a levél tartalmát alapvetően a páli evangélium belső gondolati dinamikája határozza meg.³⁹⁹ Ezt az álláspontot rendkívül nehéz cáfolni, hiszen majd kétezer év interpretációtörténete támogatja,

³⁹⁸ Amint arról a kutatástörténeti fejezetben már szóltunk, ez a gondolat indította Jacob Jervellt (még korábban Ernst Fuchst) arra, hogy a Római levelet valójában (Pál tudatában!) egy jeruzsálemi apológia előkészítésének tekintse, nem tagadva ugyan a római címzést. Jervell szerint Pál azért fejt ki a levélben missziói álláspontját, hogy elnyerje a nyugatot képviselő római egyház támogatását, s a nevükben is szólhasson, amikor a keleti missziót, a pogánykeresztyének ügyét és önmagát kell megvédenie Jeruzsálemben. E modell kizárólagos érvényességével szemben, minden ötletessége ellenére a következő ellenvetéseket kell tennünk: 1. Pál idején, és különösen Pál esetében abszurd a feltételezés, hogy „önmagának” írta volna a levelet, gondolatösszegzésül, s azt elküldte volna egy kétezer kilométer távolságban lévő közösségnek (és nem Jeruzsálembel!). 2. A levél fő kérdései (például Izráel hitetlensége, a törvény kérdése, a körülmetélkedés, pogány- és zsidókeresztyének kapcsolata) nem csak a jeruzsálemi problémát tükrözik, hanem – a rendelkezésre álló források szerint – éppen úgy a római helyzetet is. 3. Jervell szerint a levélben előforduló kérdések valójában Pál saját „költői” kérdései. Ezzel szemben sokkal valószínűbb, hogy ezek valódi kérdések, amelyekkel Pál már korábban szembesülni kényszerült. 4. Jervell rekonstrukciója teljesen figyelmen kívül hagyja a 13-14. részek sajátosan római problémavilágát, így a modell exegetikailag hiányos. Vö. Jervell, J., „The Letter to Jerusalem” in *The Romans Debate*, 53-64. o.

³⁹⁹ Vö. Cranfield, 2. kötet, 814-823. o.

ugyanakkor fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy ebben a keretben szinte lehetetlen elhelyezni a 9-11. részeket (a 8,31-39 az evangélium kifejtésének csúcspontja, mi szükség a továbbiakra?), a 13-14. részek problémavilágát és sajátos exhortációit, valamint nem tudunk elszámolni Pál teológiájának (evangéliumának) egyébként fontos, de a Római levélből hiányzó témáival (eszkatológia, sakramentológia, fontos etikai kérdések: házitáblák) sem.

A missziói szempontot más oldalról vizsgálja P. Stuhlmacher, aki szerint a levél megírásában és felépítésében Pál fő indítéka a hispániai misszió (vö. Róm 15,20-21) előkészítése volt.⁴⁰⁰ Ha azonban ezt a modellt tesszük kizárólagossá, a levél római vonásai maradnak értelmezhetetlenek, ráadásul nem világos, Pál miért szól annyiszor és olyan nyomatékosan arról, mennyire szerette volna és szeretné látni a római egyházat és munkálkodni közöttük (vö. 1,9-14; 15,23-24.29.32). Mindennek egy rövid, átutazó látogatás esetén nem lett volna értelme.

E megközelítéseket és értelmezéseket szem előtt tartva azonban különösen ügyelnünk kell arra a tényre, hogy Pál minden bizonnyal alaposan ismerte a római keresztyéneket megosztó helyzetet (vö. Róm 14,1-15,13), s ennek megfelelően alakította mondandóját. Bár Pál hajlik arra, hogy a vitában az egyik oldallal azonosuljon (vö. 15,1), ezt nem teszi meg, mert fenn akarja tartani az egyensúlyt, és kerülni akarja a megosztás gyanúját is levele óvatos fogalmazásával. A fentebb vázolt történelmi kép után talán nem meglepő, ha kijelentjük, Pál irtózott egy megosztott római egyháznak még a gondolatától is (vö. 16,17-18). Ennek már jelét adta a korinthusi levelezésben is (vö. 1Kor 1-4), s Korinthusban, ahonnan ekkor a levelet írja, talán sikerült is megoldania a helyzetet. A tágabb értelemben vett egyházszakadás ugyanakkor, mégpedig etnikai határvonalak mentén, korántsem volt elképzelhetetlen. Rómában Pál ugyanazokat a szomorú jeleket ismerte fel, amelyek válságba sodorták a missziót keleten. Pál abban reménykedhetett a Római levél megírásakor, hogy ha evangéliumának a római gyülekezet helyzetére alkalmazott kifejtésével sikeresen munkálja a római egyház egységét, akkor remény lehet a keleti helyzet megoldására is. Róma Pál szemében, életének ebben az időszakában, az egész egyház helyzetét, veszélyeit, reményeit és lehetséges jövőjét tükrözte.

⁴⁰⁰ Erről is szoltunk már a kutatástörténeti összefoglalásban. Vö. Stuhlmacher, 211-212. o. és Uő., „The Purpose of Romans” in *The Romans Debate*. 231.242. o.

3.5.3. „Pál és Róma” mint motívum az apokrif irodalomban⁴⁰¹

Pál személyéhez kapcsolódóan jelentős apokrif irodalom jött létre, elsősorban a 2. században. A kutatók két legfontosabb kérdése ezekkel a dokumentumokkal kapcsolatban mindig az, hogy milyen kapcsolatban állnak a kanonikus iratokkal (Pál leveleivel és az Apostolok Cselekedeteivel), valamint, hogy milyen régi szóbeli hagyományokat örökítettek meg, amelyek esetleg a páli életrajz rekonstruálásában is segítségükre lehetnek. Esetünkben ugyanezen kérdésekre keressük a választ, természetesen a Római levéllel és Pál római keresztyénekkal való viszonyával kapcsolatosan.

A fennmaradt⁴⁰² apokrif páli levelek nem sokat segítenek ebben a tekintetben. Az általunk ismert latin nyelvű apokrif Laodiceai levelet több páli levélből állíthatták össze, hogy eleget tegyenek a Kol 4,16 hivatkozásának, s így nyilvánvaló a kanonikus levelekhez való viszonya, valamint az is, hogy történeti tekintetben gyakorlatilag értéktelen. Nagyon hasonló a helyzet az ún. harmadik Korinthusi levéllel, amely az apokrif Pál cselekedetei korpuszban hagyományozódott. E levelet megelőzte egy a korinthusiak által a Filippiben raboskodó Pálhoz írt levél, amelyben a gyülekezet arról panaszkodik, hogy egyesek tagadják a test feltámadását és csak a lelki feltámadásban hisznek (amely már megtörtént). Azt is tagadják egyesek, hogy Isten teremtette a világot, hogy Krisztus valóban meghalt volna a kereszten, és nem csak látszólag, valamint azt is, hogy Dávid törzséből és Máriától született. A levél meg is nevezi a tévelygés terjesztőit, Simont és Cleobiust. Természetesen nem nehéz felismernünk, hogy e levél mögött a kanonikus Korinthusi levelezés problémavilága (főleg vö. 1Kor 15) és azzal sajátosan keveredve az 1. század végi, 2. század eleji doketista gnoszticizmus áll (ezzel kapcsolatos utalásokat találunk már a jánosi irodalomban is, vö. Jn 19,34-35; 20,24-29; 1Jn 4,2; 2Jn 7), amely kifejezetten az 1. század végi Cerinthus majd a 2. századi Rómában tanító szír gnosztikus Cerdo és tanítványa Marcion tanításában teljeseedik ki.⁴⁰³ Pál válaszelevele különös módon leginkább a Filippi levélre emlékeztet (Pál szomorú, és szeretne meghalni, hogy Krisztussal lehessen, vö. Fil 1,23kk): mintha a levél szerzője összekeverte volna a kanonikus Filippi levél megírásának és címzettjeinek helyét. Mindebből látható, hogy a harmadik Korinthusi levél sem segít a kanonikus levelek megértésében és a történeti rekonstrukcióban.

Talán Pál római tartózkodása és a tény, hogy Seneca akkor még a hatalom közelében tartózkodott, talán a mind Senecánál (jellemzően), mind Pálnál (nyomokban) meglévő sztoikus filozófia motiválhatta az apokrif „Pál levelezése Senecával” tizennégy levelének (nyolc levél Senecától, hat Páltól) szerzőjét. A levelek közhelyes tartalma és stílustalansága nyilvánvalóan árulkodik arról, hogy egyik levélírónak sem lehetett köze hozzájuk, ezért is érthetetlen, hogy Jeromos (vö. *De viris illustribus* 12) és Augustinus is (*Epistulae* 153.14) eredetinek tartotta őket. Elképzelhetőbb, hogy a két ógyházi író (és kiváló stilsz-

⁴⁰¹ A témával kapcsolatos modernebb szövegkiadások és általános irodalom: MacDonald, D. R., *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster Press, 1983; Hennecke, E., *New Testament Apocrypha*. W. Schneemelcher szerk. Ford. R. McL. Wilson. 2 kötet. Cambridge és Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991-1992; Bremmer, J. N. szerk., *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 2. Kampen: Peeters, 1996; Uő., *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 3. Leuven: Peeters, 1998; Elliott, J. K. szerk., *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation based on M. R. James*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

⁴⁰² Több levél, amelyre utalást találunk az ógyházi irodalomban, nem maradt fenn: a Macedóniaiakhoz írt levél (vö. Alex. Kelemen *Protreptikos* 9.87.4) valószínűleg azonos a Filippi levéllel; az Alexandriaiakhoz írt levél (amelyre a Muratori kánon utal) elveszett, bár igencsak kérdéses, hogy Pál valaha is írhatott ilyen levelet, sokkal valószínűbb, hogy egy ismeretlen marcionita fércműről van szó; a Muratori kánon másik utalása egy Marcion által használt Laodiceai levélre zavaros (Marcion az Efezusi levelet tekintette Laodiceai levélnek).

⁴⁰³ Marcion hatásához vö. Blackman, E. C., *Marcion and His Influence*. London: SPCK, 1948.

ta!) csak egy valóban létező kapcsolat hagyományát ismerték, és az általunk ismert levelek – bár ugyanarra a hagyományra épülnek, de – későbbiek (ezt támasztja alá, hogy minden népszerűségük ellenére a legkorábbi kéziratuk 9. századi).

A Pálra vonatkozó apokrif anyag másik nagy csoportja az apokalipszisek. Két ilyen maradt fenn Pál neve alatt. Az elsőt a Nag Hammad⁴⁰⁴ könyvtár szövegei között találták (feltehetően 2. századi, s talán erre utal Epiphanius is, vö. *Haereses* 38.2.5), a második az ismertebb *Apocalypsis Pauli*, amely az *Apocalypsis Petri* mellett a legnépszerűbb nem kanonikus Jelenések volt egészen a középkor végéig, s talán még Dante *Divina Commediája* is ennek hatása alatt készült. A Pállal kapcsolatos apokaliptikus irodalom eredete egyértelműen a 2Kor 12,2 önéletrajzi utalása (*oida anthrópon... harpagenta... heós tritu uranu*). A Nag Hammadiban talált gnosztikus apokalipszis ezt az utalást bővíti ki egy hetedik mennyországig (nem a harmadikig, mint Ézsaiás mennybemenetelében, Lévi Testamentumában, szláv Enók könyvében és a legtöbb rabbinikus menny-ábrázolásban) történő utazással, amelynek lényege, hogy Pál felülemelkedik a zsidók démiurgosának fennhatóságán. A jóval későbbi *Apocalypsis Pauli* pokolábrázolásában egyértelműen a kora 2. századi *Apocalypsis Petri* hatását mutatja. Nem meglepő, hogy a történeti Pállal és a római keresztyénekkel kapcsolatosan egyik szöveg sem tartalmaz használható információt.

Nem így az apokrif *Acta Pauli* és az *Acta Petri*. Mindkét mű igen korai, és bár számos közös vonásuk van, a közöttük való irodalmi kapcsolat nem tisztázott.⁴⁰⁵ A nyilvánvalóan dualista-aszketikus tendenciájú és nemritkán mesészerű cselekménysorok, a kanonikus Apostolok Cselekedetei és a páli levelek rosszul titkolt, szolgálai követése nem szabad, hogy elvonja a figyelmünket a két apokrif irataiban megőrzött és számunkra is felismerhető értékes helyi hagyományokról. Ez különösen a Rómában keletkezett *Acta Petri* esetében igaz, amelyre vonatkozóan Harnack jogosan jegyezte meg, hogy szemmel láthatóan nem kitalálta az eseményeket, hanem folyamatosan bővítette a rendelkezésre álló hagyományt.⁴⁰⁶

Ilyen stabil hagyománynak tűnik, hogy Pál előbb járt Rómában, mint Péter (ebben mindkét *Acta* megegyezik), vagyis a római gyülekezeteket nem tekinthetjük a szó szorosán vett értelmében péterinek. Az *Acta Petri* Pál római tartózkodásának leírásával kezdődik. Pál itt kapott álomban kijelentést az Úrtól, hogy el kell mennie Hispániában (a Római levélből vett információ téves felhasználása, vö. Róm 15,24.28), s rövid készülődés majd a

⁴⁰⁴ 1945-ben Nag Hammadiban Kairótól 370 km-nyire délre tizenegy teljes és két töredékes kopt kódexet találtak, amelyek nem gnosztikus, nem keresztyén gnosztikus és gnosztikus szövegeket is tartalmaztak. Vö. Yamauchi, E. M., „Gnosticism” in *DNTB*, 414-418. o.

⁴⁰⁵ A közös szóbeli hagyományanyag (például a „*Quo Vadis?*” téma) kezelése miatt korábbinak tűnő *Acta Petri*-t ugyan először csak Eusebius említi (*Historia Ecclesiastica* 3.3.2) mint apokrif iratot, de az *Acta Pauli*-ra már Tertullianus utal (*De baptismo* 17), ami azt jelenti, hogy körülbelül a 2. század első felében készülhetett. Teológiailag mindkettő meglehetősen primitív, de – ha ezt a jelzőt mérni lehet –, akkor már a korábbi *Acta Petri* több eredetiséget, sőt néhol egészen összetett szimbolizmust mutat (vö. 39). A megírásuk helyét illetően az *Acta Pauli* valószínűleg kis-ázsiai. Ezt nem csak az erős ikóniumi *colour locale*, de Tertullianus fentebb hivatkozott helye is megerősíti. Az *Acta Petri* megírásának helye Róma vagy szintén Kis-Ázsia lehetett, Lampe szerint az utóbbi a valószínűbb. Ennek alátámasztására két érvet hoz fel: 1. A római eredet ellen szól a bizonyosan kis-ázsiai Pál cselekedeteivel való számos hasonlósága. 2. Az *Acta Petri* szerint Marcellus szenátor temettette el Pétert mártírhála után, mégpedig a saját sírboltjába (*Act. Verc.* 40). Lampe megjegyzi, hogy a 2. századi Rómában még a keresztyén gyermekek is tudták, hogy Péter vatikáni sírja nem Marcellusé. Szerintünk mindkét érv gyenge alapokon áll. 1. Ha az *Acta Petri* korábbi, mint az *Acta Pauli* (amint azt joggal feltételezzük), akkor a hasonlóság nem az *Acta Petri*-re nézve jár következményekkel. 2. Ha Marcellus egyébként más történeti dokumentumokból nem beazonosítható személy és az *Acta Petri*-n kívül nem tudunk róla, akkor nem meglepő, hogy a sírja sem a saját, hanem a benne nyugvó Péter neve alatt lett híressé keresztyén körökben. Sőt, könnyen elképzelhető, hogy egy szenátor, miután Pétert a saját sírjába temette, maga később egy másik sírba temetkezett. A fennmaradt sírfeliratok vizsgálata azt mutatja, hogy a magas rangú rómaiak sem prozelita, sem keresztyén voltak nem „reklámozták”. Vö. Elliott, *The Apocryphal New Testament*. 350-352. és 390-392. o. Lampe, *Christians* 122. o.

⁴⁰⁶ Idézi Lampe, *Christians*, uo.

testvérek aggódó kérése ellenére el is indult. Tipikusan 2. századi római, a marcioni szemlélettől nem érintetlen értelmezése a páli teológiának az a megjegyzés, hogy a testvérek azért is elkeseredettek voltak, mert Pál távozásával már nem lesz, aki a római zsidókkal vitatkozzon, és azt tanítsa, hogy Krisztus eltörölte a szombatot, a böjtöt, az ünnepeket, a körülmetélkedést és általában a hagyományokat. Ezzel kapcsolatban Pál – mint majd látni fogjuk – a Római levélben egészen máshogy fogalmaz. Amikor Pál indulni készült, egy menyeei hang jelentette ki felőle, hogy a gonosz császár, Nero kezei által fog „teljessé válni” (Pál mártírhalálának ez a sajátos értelmezése is római örökség, vö. 1Kel 5), vagyis a római hagyomány egységesnek tűnik abban, hogy Pál Nero alatt halt meg, de nem 64-ben, az első fogság eredményeként, hanem a második fogság után. Amikor a római testvérek Pált a hispániai misszióra felszerelt hajóhoz kísérik, a feltehetően a Róm 16,11 házigyülekezet vezetőjéről mintázott Narcissus mellett több lovagrendű (Dionysius és Balbus), egy szenátor (Demetrius) és két római *matrona*⁴⁰⁷ (Berenice és Philostrate) is a kíséretéhez tartozik. Ezek a magas rangú pártfogók sajnálattal mondják el Pálnak, hogy társadalmi helyzetük miatt nem tehetik meg, hogy elmenjenek vele a hosszú útra. Ugyancsak a legfelsőbb körökből, a császári udvarból valók voltak Cleobius (gyakori név, megjelenik az *Acta Pauli*-ban is, lásd fentebb), Iphitus, Lysimachus és Aristeus, akik talán a császár szabadosai lehettek (az *Acta Pauli*-ban is Patroclus, Nero pohárnoka lesz Pál egyik első római tanítványa, de ugyancsak Nero szabadosai a keresztyén Barsabbas Justus, a kappadóciai Urion és a galata Festus is)⁴⁰⁸. Itt is megmutatkozik az a megbízhatónak tűnő hagyomány, hogy az első római keresztyének között – jelentős kisebbségben persze – gazdag és nemes rómaiak, valamint befolyásos császári szabadosok⁴⁰⁹ is voltak, akiknek szekuláris vagy pogány római vallási kötelezettségeiket igen nehéz volt összeegyeztetni új hitükkel. Ezzel nem tagadjuk Lampe megállapítását,⁴¹⁰ mely szerint az építő jellegű népi irodalom egyik fő jellegzetessége a nemes emberek szerepeltetése, de nem is tekintjük súlyos ellenérvnek. Az *Acta Petri* a későbbiekben már Péter Simon mágussal folytatott római küzdelmét ábrázolja, ezért közvetlenül már nem vesszük hasznát, de meg kell jegyeznünk, hogy következetesen egy olyan római gyülekezetet ábrázol, amelyben szorosán egymás mellett élnek a legszegényebbek és a gazdagok (később ismét csak számos lovagrendű, szenátor és *matrona* jelenik meg a Chryse-történetben, vö. *Acta Petri* 30), akikre éppen ezért komoly szociális felelősség hárul. Az *Acta Petri* legsajátosabb teológiai felfogásához tartozik, hogy a gazdagok hitének és tanbeli tisztaságának fokmérője: segítenek-e szegényebb hittársaikon vagy sem. Ugyanazok Pétert követve hűséges segítők, Simonhoz pártolva azonban fennhájzóan becsmérlik a szegény keresztyéneket. Ez a római szociális helyzet és teológiai meggyőződés világosan tükröződik Hermas *Pastor*ában is, amely feltehetően ugyanebben az időszakban keletkezett Rómában.

Az *Acta Pauli* teljes szövege nem maradt ránk, s a görög és kopt kéziratok elsősorban a szidóni, tíruszi és efezusi jeleneteknél hiányosak. Mint már utaltunk rá a 3Kor kapcsán, a mű három nagy egysége külön is hagyományozódott az ókorban, úgy mint „Pál és Thecla cselekedetei”, a korinthusi levélváltás és „Pál mártíromsága”. Az első egység elsősorban Pál kis-ázsiai gyülekezeteiben megőrzött hagyományokat „dúsított” fel csodás eseményekkel és erősen aszketikus, a szexuális önmegtartóztatást a páli tanítás középpontjába állító tanmesékkel.⁴¹¹ Thecla története bizonyosan egy ikóniumi hagyományra vezethető vissza, amely részleteiben megbízhatónak tűnik (Theclát mind keleten mind nyugaton

⁴⁰⁷ Elsősorban nem „férjes asszony”, hanem már Enniusnál és azután mindig a „nemes, gazdag nő” szinonimája („*matronae opulenta, optimates*” és „*ubi istas videas summo genere natas summates matronas*” vö. Cicero, *Ad Familiares* 7.6).

⁴⁰⁸ A héber nevű császári szabadosok nagy száma talán Nero második felesége, a judaizmussal szimpatizáló Poppaea Sabina befolyásának tudható be.

⁴⁰⁹ A szerintünk Rómából írt Fil 4,22 „*hoi ek tés Kaisaros oikias*” kifejezése is ezt támasztja alá.

⁴¹⁰ Lampe, *Christians*, 123. o.

szenként tisztelték, és sírja is ismeretes a Szeleucia melletti Meriamlikban; a Thecla pártfogójaként feltűnő gazdag Tryphaena nem azonos a Róm 16,12 azonos nevű személyével, hanem valószínűleg szintén történelmi személy).

Az *Acta Pauli* pontos tartalmát nehéz rekonstruálni, hiszen a töredékes kéziratok az események több lehetséges sorrendjét is megengedik. Elliott rekonstrukciója szerint Pál a Damaszkusz – Jeruzsálem – Antiókhia – Ikónium (Pál és Thecla cselekedetei) – Myra – Szidón – Tírusz – Efezus – Filippi – Korinthus – Itália – Róma utat járta végig. Természetesen ez még csak nem is emlékeztet sem a kanonikus ApCsel sem a levelek sorrendiségére. Bauckham felvetette,⁴¹² hogy az *Acta Pauli* a kanonikus ApCsel 28 folytatásának készült, és a második fogságot megelőző eseményeket beszéli el. Ezt a feltételezést alátámasztani látszik a pásztori levelekkel (főleg a második Timótheus levéllel, vö. a mindkettőben előforduló Onéziforos, Démász, Hermogenész, Titusz, Lukács) való számos egyezés vagy inkább egyeztetési kísérlet a szerző részéről.⁴¹³ Ezt az elméletet az a tény gyengíti, hogy a Pál mártíromságához tartozó szövegben semmi nyoma annak, hogy Pál immár másodszor járt Rómában. Az *Acta Petri*-hez való egyszerű időrendi kapcsolódást pedig azért nehéz definiálnunk, mert semmi nem utal arra, hogy azt folytatná: Péterről nem esik szó, ahogyan az *Acta Petri*-ből megismert római keresztyének sem fordulnak elő benne. Mint azt a datálás problémájánál fentebb már említettük, a közös hagyományanyag kezelése támogatja a feltételezést, hogy az *Acta Pauli* későbbi. A római események forrása azonban eltérő a két apokrif iratban, ami különösen is értékessé teszi a mindkettő által megerősített információkat. Az *Acta Pauli* szerint Pál Itáliába érve Claudius (talán a 2Tim 4,21-ben említett Claudia rokona?) házában szállt meg, majd onnan Rómába ment, ahol a korábban Galliában járt Lukács és a Dalmatiából visszaérkező Titusz várták. Rómán kívül egy csúrt béreltek Pál számára, aki tanítani kezdett. Gyorsan híre ment a tanításának, és a császári udvarból is sokan csatlakoztak hozzá. Patroclus, Nero pohárnoka Eutikuszhoz hasonlóan egy későig elnyúló tanítás alkalmával kizuhant az emeleti ablakból, és meghalt. Nero a hír hallatán kétségbeesett, de Pál meggyógyította Patroclust, aki bátran tanúbizonyságot tett Krisztusról a császár előtt. Krisztust mint „örökkévaló királyt” említi a szöveg, akinek a keresztyének „katonái”, s az evangélizáció uralkodó metaforája a „toborzás”.⁴¹⁴ Nero kétségbeesik a hír hallatán, hogy egy idegen király, aki később az egész világot le fogja győzni, az ő alattvalói és közeli szolgálói (például a fent említett Barsabbas Justus, Urion és Festus) közül toborozza a katonáit. Ezért megkínóztatta és börtönbe vetette a magukat keresztyéneknek vallókat, katonáival pedig kerestetni kezdte a „királyt” a városban. Pált a „katonának” egyik vezetőjének hitte, amikor többekkel együtt őt is a színe elé vezették. Nero a többi keresztyént tűzhalálra ítélte, Pált egyedül kard általi halálra „a római törvények miatt”. Eközben a rómaiak panaszkodni és tiltakozni kezdtek Nerónál a nagyszámú kivégzé-

⁴¹¹ Az irat apokrif minősítését a hivatalos egyház részéről elsősorban annak köszönheti, hogy manicheus körökben igen népszerű lett. Ennek fő okát pedig egyértelműen az askézis üdvszerző jellegének kihangsúlyozásában láthatjuk (vö. Elliott, *The Apocryphal New Testament*. 350. o.). Emellett az *Acta Pauli* egészére egyfajta különös Pál-kultusz jellemző. Az apostol földöntúli hatalommal és emberfeletti szentséggel jár-kezel a különböző helyszíneken: Órigenész megjegyzése jut az eszünkbe, aki szerint egyes eretnekek azt vallották, hogy Isten Pált már anyja méhétől kiválasztotta (vö. Róm 1,1), mégpedig természetének különös jósága miatt (vö. Heither, T. szerk., *Origen. Commentarii in Epistolam ad Romanos*. 5 kötet, Freiburg im Breisgau: Herder, 1990-1995. 1.78).

⁴¹² Vö. Bauckham, R. J., „The Acts of Paul as a Sequel to Acts” in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting (The Book of Acts in Its First Century Setting 1.)*. B. W. Winter és A. D. Clarke szerk. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993. 105-152. o.

⁴¹³ Vö. Rordorf, W., „Nochmals Paulusakten und Pastoralbriefe” in *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*. G. F. Hawthorne és O. Betz szerk. Tübingen: J. C. B. Mohr illetve Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987. 319-327. o.

⁴¹⁴ Vö. „stratiótés Christu Iésu” és „udeis strateuomenos empleketai...” (2Tim 2,3-4). A *miles Christi* gondolat megjelenik már Pálnál korábban is, például in Róm 6,13; 13,12.

sek miatt, amelyek – attól féltek – meggyengítik Róma erejét. Nero ezután beleegyezett abba, hogy csak tisztességes tárgyalás után végezteti ki a keresztyéneket (az egész eseménysor nyilvánvalóan a 64-es történéseken és Tacitus *Annales*ének elbeszélésén alapul). Pál megfenyegette Nerót, hogy ha kivégezteti, halála után életre kel, és megjelenik előtte. Ezután Pál megtérítette a Nero által a kivégzésére rendelt két főembert (*hoi prótoi Nerónos*) a *praefectus* Longust és a *centurio* Cestust, ezért Nero kénytelen volt elküldeni másik két emberét, Partheniust és Pheretast, hogy gondoskodjanak a kivégzésről. Pál megígérte Longusnak és Cestusnak, hogy Lukács és Titusz megkereszteli majd őket halála után, a sírjánál. Pál a mártírhálálra készülve imádkozott és az ószövetségi atyákkal héberül beszélgetett. Amikor a hóhér levágta a fejét, a ruhájára tej fröccsent a sebből. Pál ezután a kilencedik órában valóban megjelent Nerónak és a társaságában lévőknek. Sok gonosz dolgot és isteni büntetést jövendölt a császárnak, amitől megrémülve Nero szabadon bocsátotta a többi fogságban tartott keresztyént. Éjszaka Pál Longusnak és Cestusnak tett ígérete is megvalósult és a két férfi elnyerte a keresztséget. A történet háttérében ugyanaz a szociológiai kép húzódik meg, mint amelyet az *Acta Petri* kapcsán a római keresztyénekre vonatkoztattunk. Az *Acta Pauli*-ből teljesen, az *Acta Petri*-ből pedig majdnem teljesen hiányzik az 1. század közepének római keresztyénségét foglalkoztató egyik fő kérdés, vagyis a zsidóság és a keresztyének illetve a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének egymáshoz való viszonya (amely a 2. századra „önmagától megoldódott” és immár irrelevánssá vált), s csak a másik fő kérdés, a keresztyének és a hatalom, pontosabban a keresztyének és a pogány rómaiak (az uralkodó elit) viszonya maradt meg, amely folyamatosan egyre nagyobb jelentőségre tett szert a római keresztyének életében.⁴¹⁵

⁴¹⁵ Az *Acta Pauli* elején Pál kétszínű kísérői, Démász és Hermogenész azt javasolják Thamyrisnek, Thecla elhagyott jegyesének, hogy vádolja azzal Pált a kormányzónál, hogy „keresztyén”, mert akkor azonnal és mérlegelés nélkül kivégzik. Ez az eljárásmód a 111-112-ben pontusi kormányzóságot viselő fiatalabb Plinius (*Ep.* 10.96-97) gyakorlatát tükrözi, amelyet Traianus császár megerősített. Azt, hogy ez a gyakorlat talán már korábban, tehát az 1. század végén is létezett, a szintén Rómához köthető 1Pt 4,14-16 is tanúsítja.

4. „Belső” információk: A levél exegetikai egységei

4.1. A levél kerete

4.1.1. Exkurzus: A levél célja

Az a kérdés, hogy Pál miért írta meg művét, a Római levél megértése szempontjából a legfontosabb kérdés, nem véletlenül ekörül forgott dolgozatunk kutatástörténettel foglalkozó fejezete is. Abból, hogy valaki milyen célt tulajdonított a szerzőnek, általában azt is meg tudjuk mondani, hogy az illető milyen szemszögből olvassa a Római levelet, hogyan helyezi el a levél struktúrájában a főbb tartalmi egységeket, és hogyan érti a jellemzően vitatott részleteket. A levél részletesebb exegetikai vizsgálata előtt, a kutatástörténetnél elmondottakhoz képest más elrendezésben és más szempontból, de vállalva az ismétlés kockázatát is, érdemesnek látjuk felidézni azokat a nézeteket, amelyeket a levél kutatói a megírás célját illetőleg megfogalmaztak.

Pál mindenképpen tudatni akarta a szándékát, ezért is írta meg az 1,1-17 és 15,14-33 szakaszokat. A gond tehát nem a közlés írói szándékának hiányában van, hanem ott, hogy a különböző olvasók különbözőképpen értékelik ezeket a szakaszokat. Abban azonban minden józan magyarázó egyetért, hogy Pálnak nyilvánvalóan egynél több oka is lehetett arra, hogy egy általa személyesen nem ismert gyülekezethez ilyen részletesen kifejtett, bonyolult levelet intézzon. Az okok hierarchiája azonban továbbra is éles viták tárgya a szakirodalomban. A levél megírásának okait vagy a gyülekezetben kell keresnünk, vagy Pál saját helyzetében, vagy – ami a legvalószínűbb – mindkétben. Ez utóbbi esetben azonban felmerül a kérdés, hogy milyen fontossági sorrend van a két fő ok között.

Egyesek Pál missziói terveiben látják a levél megírásának fő okát. Ehhez az alapot a 15,18-24.28 versek szolgáltatják. Pál, aki önmagát a pogányok apostolának tartotta, a pogányok teljességének megtérítésére törekedett (vö. 11,13.15.25-26). Miután keleten befejezte a munkát (vö. 15,19.23), értelemszerűen nyugat felé fordult (vö. 15,19.23.24.28). Ha pedig ehhez “bázisra” volt szüksége, akkor a figyelme magától értetődően fordult Róma felé. Ennek a szemléletmódnak a kulcsszava a *propemphthénai* (15,24), ami nem egyszerűen annyit jelent, hogy “továbbküld”, hanem öskeresztyén missziói szakkifejezés, amely a misszióra való teljes felkészítést, felszerelést⁴¹⁶ és folyamatos háttértámogatást jelenti, hasonló módon, mint ahogyan azt a nagy nyugati missziós társaságok végezték a 19-20. században. Ha Pál ezt tartotta a szeme előtt, teljesen természetes módon kezdhett hozzá egy olyan levél megírásához, amelyben összefoglalta mindazt, amit “evangéliuma”, missziói tevékenységének „üzenete” alatt értett.

Mint korábban említettük, Klein⁴¹⁷ a 15,20 alapján amellet érvel, hogy a római keresztyénségnek nem volt “apostoli alapja”, ezért Pál ezt a saját jelenlétével és római missziójával akarta megteremteni. Dunn⁴¹⁸ joggal figyelmeztet, hogy ez a feltételezés ellentmond az 1,8 gratulációjának (miért dicsérte volna meg olyan gyülekezetek hitét, akiknél hiányolta a hiteles apostoli megalapozottságot?) és a 15,24 *diaporeuomenos* valamint a 15,28 *apeleusomai di’ hymón eis Spanian* kifejezésének, amelyek Róma „tranzit úticél” jellegére utalnak, és amelyekből vajmi nehéz azt leszűrni, hogy Pál célja egy hosszú, tanítással töltött római tartózkodás lett volna. Emellett Pál határozottan abban reménykedik, hogy a római keresztyén közösség “egy test” tud lenni Krisztusban (jóllehet nem használja a szokásos “egyház” kifejezést a címzetteknek), s ehhez sehol nem fűz különösebb szervezeti vagy egyéb formális feltételeket. Pál szemében a római keresztyénség legitim és “igazi” közösség volt.

Egy másik szemlélet, az apologetikus megközelítés szerint Pál azért fejtette ki rövid formában az evangéliuma tartalmát az 1,16-17-ben, hogy jelezze: a “nyugati” keresztyénséget képviselő

⁴¹⁶ Így értette ezt az apokrif *Acta Petri* szerzője is, amikor leírta, a római gyülekezet hogyan bocsátotta hispániai missziói útjára Pált a Tiberis torkolatánál. Ebben az értelemben az *Acta Petri* a Római levél ókori hatástörténetének egy fontos állomása.

⁴¹⁷ Klein, G., “Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans” in *The Romans Debate*, 29-43. o.

⁴¹⁸ Vö. Dunn, J. D. G., *Romans*. Word Biblical Commentary, vol. 38a/38b. Dallas: Word Books, 1988. § 3.1.

rómaiakat szeretné minél pontosabban tájékoztatni arról, miben áll az általa hirdetett evangélium, minden ellenséges híresztelés és félreértelmezés ellenére. Ennek a szándéknak nyilvánvalóan megfelelt az erősen kibővített 1,1-6 szakasz, amely a páli levelekben rendszerint igen szűkszavú “információ a levélíróról” egységnek felel meg. Ebből a szempontból nevezte Helmut Koester a levelet “ajánlólevélnek”, ami nem annyira Pálra, mint inkább az általa hirdetett evangéliumra vonatkozik.⁴¹⁹ Ugyanerre vonatkozó bizonyítékokat kell látnunk a levél központi részében előforduló gyakori kérdésekben, amelyekben a páli evangéliummal szembeni támadás jeleit is láthatjuk. Ebből az következne, hogy Pál nem várhatott komoly anyagi vagy más jellegű segítséget a rómaiaktól, hiszen szándékai szerint gyorsan tovább akart haladni Hispánia felé, és nem kívánta megvárni, amíg a rómaiak megszerveznek egy efféle missziói háttérrel. Pál egyedül azt kérte ebben a tekintetben a rómaiaktól, hogy kitartóan és “vele együtt szenvedve” imádkozzanak érte (*synagónisasthai moi en tais proseuchais hyper emu*, 15,30), hogy jeruzsálemi útja ne végződjék katasztrófával, amitől joggal tarthatott. Pál számára ez nem volt formális kérés, ő nagyon is sokra tartotta a közbenjáró imádság hatását, és abban is biztos volt, hogy az imádság és a tettek a keresztyén közösségekben együtt járnak, s a rómaiak külön kérés nélkül is igyekeznek mindent megtenni annak az érdekében, hogy imádságaik ne legyenek hiábavalók.⁴²⁰ A legtöbb általános bevezetést és kommentár ennek a szemléletnek a hatása alatt értelmezi úgy a Római levelet, mint amelyet Pál a három hónapos nyugodt korinthusi időszakot kihasználva evangéliuma részletes kifejtéseként írt meg és küldött el Rómába.⁴²¹

Egy harmadik lehetséges rekonstrukció szerint a levélírás szándéka elsősorban pásztori volt, vagyis az okok a római közösségek belső helyzetében keresendők, s Pál ezekre akart megoldást találni a levél megírásával. Ez a szemlélet teljesen természetes módon a levél integráns részének tekinti a 16. részt, míg a többi megközelítés nem szükségszerűen, hiszen azok “megengedhetik maguknak” hogy a levél exegézise során “lemondjanak” a tárgyalásáról. Bár a “pásztori megközelítés”⁴²² hívei a római helyzetet alapvetően hasonlóan értékelik (a pogánykeresztyénekből és zsidókeresztyénekből álló házi gyülekezetek között viszály uralkodott, s a pogánykeresztyének kezdték lenézni a zsidókeresztyéneket a törvény megtartásával kapcsolatos féltelmek miatt), abban nincs teljes egyetértés, hogy a római közösséget egyetlen egységnek kell-e tekintenünk, vagy a belső feszültségek egyszerűsre az egyes csoportok elszigetelődéséhez is vezettek. E helyzet rekonstruálásában talán Minear ment a legmesszebb, aki öt különböző csoportot lát a Római levél címzettjei mögött.⁴²³ Mint azt a kutatástörténet fejezetben említettük, Francis Watson⁴²⁴ is hasonló alapoktól jut el addig a következtetésig, hogy alapvetően két nagy csoport volt, az egyik a még a zsinagógához kötődő zsidókeresztyén “gyülekezet”, a másik a már “páli alapokon” álló pogánykeresztyén közösség, s a levél célja, hogy meggyőzze a zsidókeresztyéneket arról, hogy szakadjanak el a zsinagógától és csatlakozzanak végre a pogánykeresztyénekhez. Dunn kommentárjában azzal utasítja el Watson rekonstrukcióját, hogy 1. Róma méreteit és egy-egy házi gyülekezet lehetséges létszámát figyelembe véve nyilvánosan nem csak két nagy keresztyén közösség volt a városban. 2. A levél fő teológiai motívuma egyértelműen az egység munkálása, és nincs jele az “elszakadásra” buzdításnak. 3. A levél megszólított hallgatósága éppen a 14. és 15. részekben (amelyek e történeti rekonstrukciókban mindig központi jelentőségűek) jellemzően pogánykeresztyén (Pál az “erőseket” biztatja a “gyengék” befogadására, és nem fordítva.) 4. A 16. rész névlistája is inkább vegyes közösségeket sugall, nem pedig etnikailag homogén házi gyülekezeteket.⁴²⁵

⁴¹⁹ Vö. Koester, H., *Introduction to the New Testament*. 2 kötet, Philadelphia: Fortress Press, 1982. 2/140. o.

⁴²⁰ Vö. Minear, P. S., *The Obedience of Faith (The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans)*. Studies in Biblical Theology 19, London: SCM Press, 1971. 4. o.

⁴²¹ Például: Dodd, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder & Stoughton, 1932. xxv. o.; Cranfield, 815-18. o.; Wilckens, 1/41-48. o.; Michel, O., *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 30-33. o. A vonatkozó irodalom bővebb áttekintését lásd Dunn, *Romans*, § 3.2.

⁴²² Többek között: Preisker, H., “Das historische Problem des Römerbriefes” in *WZFSUJ* 2 (1952-53), 25-32. o.; Wiefel (in *The Romans Debate*, 85-101. o.); Donfried, K. P., “False Presuppositions in the Study of Romans” in *The Romans Debate*, 102-125. o.

⁴²³ Vö. Minear, *Obedience*, 8-17. o.

⁴²⁴ Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*. 94-98. o.

⁴²⁵ Vö. Dunn, *Romans*, § 3.3.

A levél megírásának okait vizsgálva természetesen a legnagyobb hiba, amit a kutató elkövethet, ha kizárja annak a lehetőségét, hogy több ok is közrejátszhatott a megírásban, s a levél nyilvánvaló összetettsége, sőt tematikus bonyolultsága is éppen hogy ebbe az irányba mutat. A magunk részéről igyekszünk együtt szemlélni a római gyülekezetek és a levél szerzőjének helyzetéről nyert külső információkat, mind a levél tartalmát. Nem engedhetjük meg magunknak azt, hogy a levél megírásának céljával kapcsolatos kérdésre csak az egyik (külső) vagy csak a másik (belső) információ alapján válaszoljunk. A levél kiegyensúlyozott és helyes értelmezése csak mindkettő komolyan vételével lehetséges. A Római levél magyarázattörténetében túlnyomórészt arra volt példa, hogy a levelet *per se* önmagában, a szöveg- és kortörténeti környezettől függetlenül értelmezték. A mi megközelítésünk ellenkező irányú, a korábban elvégzett kortörténeti vizsgálat fényében igyekszünk olvasni a levelet. Ezzel talán túlzottan nagy szerepet juttatunk a kortörténetnek, ugyanakkor az a nagy előnyünk a „hagyományos” olvasat képviselőivel szemben, hogy megközelítésünk hangsúlyeltolódásának tudatában vagyunk, és eredményeinket nem abszolutizáljuk, csupán megfontolásra ajánljuk, hogy a Római levél „tökéletes” exegézisét ennek felhasználásával minden olvasó maga végezhesse el.

4.1.2. Bemutatkozás: Róm 1,1-17

(1) Pál, Krisztus Jézus szolgálja⁴²⁶, elhívott apostol, *elválasztva az Isten evangéliumára*, (2) amelyet prófétái által a szent iratokban előre megígért, (3) *amely az ő Fiáról szól*, aki test szerint Dávid magvából született, (4) *aki a megszentelés Lelke szerint a halottak feltámadása által hatalommal Isten Fiának bizonyult*⁴²⁷, Jézus Krisztusról a mi Urunkról, (5) aki által *kegyelmesen apostoli megbízatást kaptunk az ő nevéért hitből fakadó engedelmességre minden nép között*, (6) *akik között ti is Jézus Krisztus elhívottai vagytok*. (7) *Mind a Rómában*⁴²⁸ *lévőknek, Isten szeretteinek, az elhívott szenteknek. Kegyelem nektek és békesség Istentől, a mi Atyánktól, és az Úr Jézus Krisztustól.*
(8) Először is hálát adok az én Istenemnek Jézus Krisztus által mindnyájatokért, hogy a ti hiteteknek az egész világon híre van. (9) Mert tanúm az Isten, akinek egész lelkekkel szolgállok az ő Fia evangéliumával, *mennyire szüntelenül csak rátok gondolok*, (10) *mindig könyörögve imádságaimban, hátha végre már valamilyen módon – ha Isten is úgy akarja – sikerül elmennem hozzátok*. (11) Mert nagyon szeretnék látni benneteket, hogy megerősítésetekre valamilyen lelki ajándékot adjak nektek, (12) vagyis hogy együtt bátorodjunk meg közöttetek egymás hite által, a tietek és az enyém által. (13) *Azt akarom, hogy tudjátok, testvéreim: sokszor feltettem magamban, hogy elmegyek hozzátok, de mindeddig megakadályoztattam abban, hogy közöttetek is legyen munkámnak valami gyümölcse, ahogy a többi nép között is volt*. (14) Görögöknek és barbároknak, bölcséknek és tudatlanoknak egyaránt adósa vagyok. (15) *Ezért – amennyiben rajtam áll – kész vagyok az evangéliumot hirdetni nektek is, akik Rómában vagytok*. (16) Mert nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten ereje *az üdvösségre, minden hívőnek: először*⁴²⁹ *a zsidónak, azután a görögnek is*. (17) *Isten igazsága ugyanis abban jelentetik ki hitből hitbe, ahogyan meg van írva: „Az igaz pedig hit által fog élni.”*

Pál apostol Rómaiakhoz írt levelének bevezető sorai a szerkezetüket tekintve hagyományosnak tekinthetők, hiszen pontosan követik az apostol által majdnem (kivétel a Galata levél) minden levelében tiszteletben tartott antik hellenisztikus levélindító formulát (X ír Y-nak köszöntését küldve, egészségkívánás a címzettnek illetve hálaadás az óvó istenségnek). Tartalmát tekintve azonban ez a levélkezdet egyedülálló, hiszen rendkívüli módon kibővíti a levélíró bemutatkozását. Pál személyesen még nem járt Rómában, s bár számos ismerőse volt ott (vö. 16. rész), részben az illendőség és a forma kedvéért (ami egy „bemu-

⁴²⁶ A korai páli levelekben általában a sorrend „Jézus Krisztus”, míg a későbbiekben (a Tituszhoz írt levél kivételével) „Krisztus Jézus”. A Róm és az 1Kor esetében jól dokumentált mindkét olvasat, mint ebben az esetben is. Ugyan a variáns mellett is komoly és nagy számú szövegteremtő áll (pl. κ , A), a főszövegben közölt „Krisztus Jézus” olvasat a valószínűbb az előbb említett tendencia és a két 4. századi szöveg (P¹⁰, B) alapján (vö. Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1994². 446. o.). A sorrend Pál szándékai szempontjából, mint látni fogjuk, nem mellékes.

⁴²⁷ A *horisquentos* (lat. *constitutus*) kifejezést a legtöbb latin szövegvariáns *prooristentos* (lat. *praedestinitus*)-ként olvassa, feltehetően az „adopciós krisztológia” ellen: ez a szöveg szerepel mindenütt a latin egyházatyáknál (de Órigenésnél és Aquinói Tamásnál is), akik ennek köszönhetően igen behatóan foglalkoztak Jézus Krisztus eleve elrendeltségével – a szövegekritika mai álláspontja szerint feleslegesen és anachronisztikusan.

⁴²⁸ A „Rómában” címzést néhány szövegvariáns egyszerűen kihagyja (pl. G, 1739 *marginalisa*), illetve a szöveg értelmesség tétele érdekében helyébe az „Isten szeretetében” kifejezést illesztik (pl. Itala, Ambrosiaster). A változtatás oka lehetett esetleg másolási hiba, de sokkal valószínűbb, hogy a levél általánosabbá tételének szándéka (például az istentiszteleti felolvasás alkalmával) vezette a másolókat. Hasonlóan kihagyják e kéziratok a „Rómában”-t az 1,15-ben is.

⁴²⁹ Az „először” – feltehetően a zsidóság üdvtörténeti elsőségét tagadó Marcion hatására – hiányzik néhány kéziratból (B, G, szahidi).

tatkozásnál” cseppet sem pusztá formalitás), részben a róla és tanításáról Rómában terjen-
gő szóbeszéd miatt helyénvalónak tartotta, ha részletesen bemutatkozik.

A fenti sorok tudatos szerkesztettsége mellett nem tudjuk nem észrevenni a levélíró apostol feszültségét és érzelmi kitöréseit (vö. 9-11.13.16. versek): alig várja, hogy láthassa a római keresztyéneket, de mivel erre még nem nyílt és egy ideig (küszöbön álló jeruzsálemi útja miatt) nem is nyílhat módja, levelével szeretné pótolni a jelenlétét. A levélíró Pált soha nem irodalmi célok vezették a levelek megírásában, és nem is egyszerű magánügyek, mint azokat a görög vagy római levélírókat (mint Cicerót, Senecát vagy a fiatalabb Pliniust), akiknek fennmaradt leveleivel a leggyakrabban összevetik a páli leveleket. Pál levelei missziói írások voltak, egy közösség ügyében íródtak, s a misszionárius személyes jelenlétét pótolták a gyülekezetekben. Valószínűleg ő maga is igen hamar felismerte azt, amit ellenfelei kényszerűen elismertek: igazán a leveleivel tudta meggyőzni az embereket, a leveleiben volt elemében (vö. „*hai epistolai men, phésin bareiai kai ischyrai*” 2Kor 10,10). A római gyülekezet meglátogatása olyan régi vágya volt, amelyről a római levélen kívül Lukács is többször beszámol (vö. „*dei me kai Rómén idein*” ApCsel 18,2; 19,21; „*hutó se dei kai eis Rómén martyrésai*” ApCsel 23,11). Ezt a rég dédelgetett tervet juttatja kifejezésre a sodró lendületű levélkezdet, azokat az érzéseket és indulatokat szólaltatja meg, amelyeket az apostol egy személyes római látogatás során érezne, s amelyeket – mint korábban láthattuk – a később valóban bekövetkező látogatás alkalmával az Apostolok Cselekedeteinek írója (aki mind a levél írása idején Korinthusban, mind római útján Pál útítársa volt, vö. az ún. „mi” szakaszokat in ApCsel 20,5kk) olyan pontosan rögzített („...*Paulos eucharistésas tó Theó elabe tharsos*” 28,15).

Pál bemutatkozása után folyamatosan bontja ki a gondosan felépített kettős *captatio benevolentiae*t. Jóllehet igen régóta folyik a vita a szakirodalomban arról, hogy vajon a római gyülekezet(ek) többségében pogánykeresztyének vagy inkább zsidókeresztyének voltak (Kümmel⁴³⁰ óta a mérleg nyelve inkább az előbbi felé mutat), a levél az arányokat nem mutatja meg. A levélkezdet azt támasztja alá, hogy Pál⁴³¹ vegyes hallgatóságot tartott szem előtt, amelynek pogánykeresztyén tagjait ugyan valóban többször szólítja meg közvetlenül (vö. 1,5-7; 13-15; 11,13; 14,2 együtt a 15,1-gyel; 15,14-16) de a levél tanítása mögött alapvetően a zsidókeresztyének és a zsinagóga kérdései állnak. Mint majd a részletes vizsgálat során látni fogjuk, a „belső” csakúgy mint a korábban tárgyalt „külső” bizonyítékok, egy etnikailag vegyes közösségre utalnak, mégpedig egy olyanra, amelyben a zsidókeresztyének kisebbségben és kétszeresen kiszolgáltatott helyzetben voltak (egyrészt etnikai kötöttségeik és Tóra-hűségük a zsinagógához kötötte őket, amit a pogánykeresztyének már nehezményeztek, másrészt Krisztus-hitük a pogánykeresztyénekhez, amit viszont a zsinagóga nem nézett jó szemmel). Pál tudta, hogy a személyével és az általa hirdetett evangéliummal szemben ennek a kétszeresen kiszolgáltatott zsidókeresztyén csoportnak voltak leginkább fenntartásai. A levélkezdet első verseiben (1,1-4) őket szólítja meg, azután (1,5-6) a pogánykeresztyéneket, hogy végül a harmadik szakaszban (1,7-17) mindnyájukhoz egyszerre szóljon.

Amikor Pál *dulos*nak nevezi magát (**1. vers**), akkor kétségtelenül az ószövetség egyik központi fogalmához kapcsolja a saját küldetését, az „elhívott”⁴³² apostol⁴³³ tisztét: a prófétákat, Mózeszt, Józsuét, Dávidot és az íróprófétákat nevezi a Szentírás – a LXX-ban néha a

⁴³⁰ A szakirodalomban leginkább Kümmel bevezetéstánát idézik “normatív” megállapításai miatt. Kümmel, W. G., *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1983²¹. Angolul: *Introduction to the New Testament*. Ford. H. C. Kee. Nashville: Abingdon, 1975. Magyarul a Római levél bevezetéstánához vö. *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története (Bevezetéstani alternatívák)*. Budapest: KRE HTK, 2005. 167kk o.

⁴³¹ Aquinói Tamás megjegyzi, hogy ha Pál zsidó hallgatóságot feltételezett volna, Saulként mutatkozik be (*Commentaria*, ad loc.). Mint majd látjuk, ez a felismerés egyezik a levél jelentős részének tanúságával, de éppen a levélkezdet zsidókeresztyének felé irányuló *captatio benevolentiae*ében semmi jelentősége sincs.

pais illetve *hyios* szinonimák segítségével – Isten szolgáinak⁴³⁴ (vö. például Józs 1,2; 24,29; Zsolt 36,1 [LXX: 35,1]; Ézs 20,3; Ám 3,7). Pál tulajdonképpen – a fogalmat tovább vezetve – Jézus szolgája, de ezzel a „szolga” fogalom teocentrikus jellegéből semmit sem veszít, hiszen Pál Jézust mindenütt úgy azonosítja, mint aki Isten akaratának legtökéletesebb és végső végrehajtója volt. Ugyanakkor azzal, hogy Pál önmagát szolgának nevezi, egyben mintegy szociális, sőt érzelmi azonosulásra törekszik római hallgatóságával, akik közül (mint korábban láthattuk) a többség vagy rabszolga vagy felszabadított rabszolga volt.

A fordításhoz kapcsolódó szövegkritikai megjegyzéseknél utaltunk arra, hogy a Krisztus méltóságjelző és a Jézus név sorrendje nem mellékes ezen a helyen: a messiási címre utaló Krisztus áll elől, ezzel is jelezve a zsidókeresztény hallgatóságnak, hogy Pál „Izrael reménységének” szolgál (vö. ApCsel 26,6.7; 28,20). Jézus Pált a prófétákhoz hasonlóan (vö. Jer 1,5) kiválasztotta (*aphorismenos*)⁴³⁵ a népek közötti szolgálatra, hogy ugyanazt az evangéliumot⁴³⁶ hirdesse, amelyet Isten a szent iratokban a prófétákon keresztül⁴³⁷ előre megígért Izraelnek (2. vers), s amely Jézus Krisztusban beteljesedett. A szent

⁴³² Augustinus szerint Pál az „elhívott” (*klétos*) majd az „elválasztva” kifejezésekkel megkülönbözteti az „egyházat” (*ekklésia*), amely Isten elhívott népe és a zsinagógát, amely görögül „összegyülekezést” jelent (vö. *Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio*, Migne PL 35 col. 289.). A megfigyelés ötletes, de nem tudni, hogy Pál részéről szándékos-e a szóválasztás. Ha igen, akkor talán a zsinagógai és a gyülekezeti kettős kötődés között őrlődő zsidókeresztényeket akarta ezzel második kötődésükben megerősíteni.

⁴³³ Korábban már említettük azokat az „apostolokat” (*seluhim*), akiket az 1. század folyamán a jeruzsálemi hatóságok küldtek a diaszpóra zsidósághoz, így Rómába is, a bonyolultabb pénzügyi, törvénytárgyú vagy hitbéli kérdések rendezésére. Pál „akkomodációs” stratégiájában így ennek a szónak is szerepe van.

⁴³⁴ Chrysostomos arra is figyelmeztet, amit a legtöbb kommentár figyelmen kívül hagy, hogy nem csak a próféták, de a zsidók is valamennyien Isten szolgálói voltak (vö. „Homilia ad Romanos” in Schaff, P. et al. szerk., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994. 1.11.338). Pál már az első versben egzisztenciálisan azonosul zsidókeresztény olvasóival.

⁴³⁵ Többen, például Schlatter (majd Nygren és Fitzmyer is) felvetik, hogy Pál a kifejezéssel (a hasonló görög etimológiájú) farizeus névre és így saját elhívása előtti múltjára utalt. Käsemann majd Dunn is kifogásolják, hogy Pál római hallgatósága nem feltétlenül értette volna ezt a szójátékot. Ha a szójáték talán nem is állt Pál szándékában, az figyelemreméltó gondolat, hogy míg a farizeusok Istennek, de a tisztátalan pogányoktól voltak „elválasztva”, addig Pál Jézuson keresztül ugyancsak Istennek, de immár a pogányokért választatott el. Vö. Schlatter, A., *Romans. The Righteousness of God*. Ford. Schutzmann, S. S. Peabody: Hendrickson, 1995. ad loc. Nygren, A., *Commentary on Romans*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949. ad loc. Fitzmyer, J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Doubleday, 1993. ad loc. Käsemann, E., *Commentary on Romans*. Ford. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ad loc. Dunn, *Romans*, ad loc.

⁴³⁶ Vö. Peter Stuhlmacher kiváló exkurzusát a páli evangéliumról (Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, 24-27. o.). Lényege: Pálnál az apostoli tisztet az evangélium hirdetése legalizálja, a páli evangélium pedig alapjaiban tökéletesen megegyezett a többi apostoléval (vö. 1Kor 15,3kk). Pál csupán az „alapevangéliumból” levont következtetéseiben tért el a tizenkettőtől, illetve a jeruzsálemi apostoloktól. Lezárulni látszik az a vita is, amely az öskeresztény evangéliumértelmezés és a császárkultusz pluralisban használt „*euangelia*” fogalmának kapcsolatáról folyt, mégpedig azzal az eredménnyel, hogy a kettő teljesen független egymástól (vö. például a 4-5. századi gabbalai Severianus megjegyzését [Staab, K. szerk., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*. NT Abhandlungen 15. Münster: Aschendorff, 1933. 15.213] és Varga Zsigmond Walter Bauerre alapozott szócikkét [383. o.] Käsemann kategórikus tagadásával [7. o.]).

⁴³⁷ Aquinói Tamás e helyen Augustinusra hivatkozva megemlíti, hogy Izrael nagy prófétái (Hóseás és Ézsaiás) éppen akkor hirdették meg a Messiás eljövetelét, amikor Rómát megalapították, s lám, a megígért Messiás Róma uralmának tetőfokán, Augustus uralma alatt jött el. Sajnos az ötlet nem általánosítható: például mi van a korábbi és a későbbi prófétákkal? Luther nagyon helyesen állapítja meg, hogy a prófétákra való hivatkozással Pál megcáfolja azokat, akik szerint az evangélium és abból fakadóan a keresztény hit a vakszerencsének és a sorsnak köszönheti a létét. Félő, hogy Luther itt nem annyira a levél kortörténetére vonatkozó megjegyzést tett, mint inkább szkeptikus kortársainak üzent, ugyanakkor számunkra nagyon értékes a megfigyelése, hiszen valóban nem volt mellékes szempont Pál számára, hogy a rómaiakat meg tudja-e győzni arról: a kereszténység nem veszélyes és felforgató „újdomság” (*res novae*), hanem éppen olyan „régiséggel” rendelkezik, mint a tolerált zsidó vallás. Vö. Luther, M., *Werke*. 56. Bd. „Der Brief an die Römer” Wei-

iratokra való hivatkozással Pál már ezen a ponton figyelmezteti a római keresztyéneket arra, hogy mennyire abszurdnak tartja az ellene hangoztatott vádakát, amelyek már Rómában is gyökeret vertek, s amelyek szerint Pál megtagadta az Ószövetségben kijelentett mózesi törvényeket és arra bízta a zsidókat, hogy ezentúl ne zsidó módra és a szent iratok szerint éljenek (vö. ApCsel 21,21.28).

Ezzel a gondolati háttérrel folytatja a bemutatkozást a **3-4. versekben**, amelyeket a legtöbb modern írásmagyarázó „Pál előtti” „pre-theological” (Dodd) őskeresztyén hagyományanyag⁴³⁸ (hasonlóan még a levélben: 3,25-26; 4,17.24-25; 5,6.8; 6,4.9; 7,4; 8,3.11.15.29-30.32.34.37; 10,9.15)⁴³⁹ felhasználásának tekint, elsősorban 1. az adopcións krisztológiai megfogalmazás 2. a semitizmusok és parallelizmusok jelenléte 3. a Páltól egyébként idegen kifejezések (*pneuma hagiósynés, nekrón*) és 4. a „páli kereszt-teológia” kifejezéseinek hiánya miatt. Ez a feltételezés, amelyet nyugodtan nevezhetünk az újszövetséges tudósok konszenzusának, véleményünk szerint sem a Római, sem a többi levélben nem segít megérteni a páli üzenet szándékát, és a felsorolt szempontok mindegyikében spekulatív és bizonyíthatatlan. Először is a kifogásunk kronológiai: ha Pál a harmincas évek közepén, néhány hónappal Krisztus kereszthalála és feltámadása után lett keresztyéné, milyen Pál előtti hagyományanyagról beszélhetünk egyáltalán? A „Pál előttinek” talált szövegekbe feltételezett „primitív” vagy „adopcións” krisztológiáról a qumráni szövegek óta tudjuk, hogy egyáltalán nem állnak ellentmondásban a Pálnak és a későbbi keresztyén iratoknak (például János írásainak) tulajdonított „préegzisztens” krisztológiával: már Qumránban is Isten Fiának tekintették az eljövendő dávidi Messiást.⁴⁴⁰ Véleményünk szerint az újszövetséges tudósok túl könnyen megfélekedeznek Käsemann találó mondásáról: „Egyetlen újszövetségi szerző sem gondolt Jézusra nem metafizikai módon”. A 2. pontban megfogalmazott érveket különösnek érezzük annak tükrében, hogy egy nyilvánvalóan héberül gondolkodó és a görög nyelvet is bőséges semitizmusokkal használó zsidó szerző nyugodtan írhatta az adott szakaszokat. A 3. pont „Páltól idegen” kifejezései vagy maguk is semitizmusok (az első) vagy egyszerű görög grammatikai eszközök (a második, ti. genitivus partitivus)⁴⁴¹. A 4. pont már jelentősebb érv, és nehezebb is volna megcáfolni egy másik levélben. Itt azonban Pál éppen a római zsidókeresztyén hallgatóságnak szóló *captatio benevolentiae* megfogalmazására törekszik, és ebben a keretben Jézus megnevezése mint „a test szerint⁴⁴² Dávid magvából született” Messiás, tökéletesen helyénvaló. Valószínű, hogy itt nem kizárólagosan Pál saját megfogalmazásával van dolgunk, de egyszersmind ez egy nagyon is tudatos fogalmazás a részéről. Meggyőződésünk, hogy az előbb idézett, valamint az „Isten Fiának bizonyult” kifejezéseket elsősorban nem az adopcións krisztológia versus préegzisztens krisztológia problémakörében kell megértenünk, hanem a hallgatóság római

mar-Graz, 1970. Angolul: *Commentary on Romans*. Ford. J. T. Mueller. Grand Rapids: Kregel, 1954. 35. o.

⁴³⁸ A Pál által felhasznált őskeresztyén hagyomány kérdéséhez vö. Hunter, A. M., *Paul and His Predecessors*. London: SCM, 1961; Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*. Wissenschaft Monographien zum Alten und Neuen Testament 8. Neukirchen, 1962; Ladd, G. E., „Revelation and Tradition in Paul” in W. W. Gasque és R. P. Martin szerk., *Apostolic History and the Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

⁴³⁹ Vö. Kettunen, M., *Abfassungszweck des Römerbriefes*. Annales Academiae scientiarum Fennicae: dissertationes humanarum litterarum 18. Helsinki: Suomalainen Tiedeakademia, 1979. 176. o.

⁴⁴⁰ Meggyőzően bizonyította ezt J. C. O’Neill, *Who Did Jesus Think He Was?* című monográfiájában (Leiden: Brill, 1995). Lásd még e monográfia értékelését in Pecsuk, O., „Ortodox forradalom az Újszövetség-kutatásban” in *Theológiai Szemle* XLVI/3 (2003), 178-180. o.

⁴⁴¹ Ami mellelleg tökéletesen kifejezi azt a hamisítatlanul páli tanítást, hogy Krisztus feltámadása által a benne hívők is valamennyien feltámadnak a halottak közül. Vö. „...mortuorum vero resurrectionem memorat, quia in ipso omnes crucifigi sumus, et resurreximus” in Augustinus, *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistula ad Romanos*. PL 35. col. 263.

⁴⁴² Megfigyelhetjük: Pál a *kata sarka* tekintethatározó segítségével milyen finoman érzékelteti hallgatóságának, hogy – az „akkomodációs” fogalmazás ellenére – Jézus mégis jóval több volt, mint pusztán a zsidóság nemzeti messianisztikus reménységének beteljesítője.

közegében: a levelet Pál csak két évvel Claudius halála és „megistenülése”⁴⁴³ után (vö. Tacitus, *Annales* 13.2) írta. Az *apotheosis* vagy latinul *consecratio* hivatalos lefolytatásához szükséges volt, hogy valaki tanúskodjon arról: rendkívüli jeleket látott vagy éppen azt, hogy az uralkodó lelke felemelkedett a halhatatlan istenek közé. Az elhunyt uralkodó ezzel bizonyulhatott istennek. A római társadalomba és a mindennapokba beágyazódott zsidókeresztyének számára a 3-4. verseknél tökéletesebb „kettős akkomodációval” (a Messiás dávidi származásának és az Isten Fiának bizonyulás kettős képe) nem lehetett volna megfogalmazni azt, hogy kicsoda Jézus Krisztus.

A következő versben (5.) Pál már inkább a római hallgatóság pogánykeresztyén részéhez beszél: mind a bemutatkozás, mind a Jézusról való tanúságtétel gondolatát tovább viszi. Az ÚF és a revideált Károli „kegyelmet és apostolságot kaptunk” fordítása mögött álló „*charin kai apostolén*” kifejezést (Fitzmyerrel együtt) *hendiadyoinnak* tekintjük, ezért választottuk inkább a fenti fordítást.⁴⁴⁴ A *charin* és az *apostolén* szavak mögött ugyanis nem Krisztus két külön ajándéka rejlik, hanem az az apostoli megbízatás, amelyet Pál a Damaszkuszi úton a feltámadott Krisztustól kapott, s amelyben Isten indokolatlan és megmagyarázhatatlan kegyelmét ismerte fel. Ez az érthetetlen kegyelem indította el Pált a népek/pogányok⁴⁴⁵ (*ethné*) között végzett szolgálatára. Ez teszi őt felelőssé a római keresztyénekért is, akik ebben az értelemben az ő missziói területéhez tartoznak (még ha egyesek közülük nem is érzik úgy: „...*inter quas gentes vos, sc. Romani, quamvis sublimes*” Aquinói T.).

Az apostoli megbízatás célja a „hitből fakadó engedelmisség” (*hypakoé pisteós*), amely az apostoli munka forrása (az apostol oldaláról) és célja (a népek között) egyben. P. S. Minear egy tanulmányában⁴⁴⁶ felhívja a figyelmet arra, hogy Pál a megtapasztalt kegyelem hatására „hitből fakadó” engedelmisséggel indul el az evangélium szolgálatára: számára ez az engedelmisség az őt elhívó Krisztus iránti „hála” és az ebből fakadó „adósság” szinonimája (vö. 14. vers). Szolgálatának célja a népek között, hogy hallgatóságát ráébressze erre az engedelmisségre és hálaadásra, amely a Teremtő és Megváltó Istennel szembeni egyetlen helyes emberi „reakció”. Ennek hiánya Pál szerint – mint majd azt a levél további részében is látni fogjuk – az Isten és ember közötti, illetve minden emberi közösségen, így a római keresztyén gyülekezeteken belül is az ember és embertársa közötti konfliktus gyökere. Ebben a logikai láncolatban az *elabomen* sem egyszerű *pluralis maiestatis*,⁴⁴⁷ hanem összekapcsolja a levélíró a hallgatóságával, és arra mutat, hogy a felismert kegyelem továbbadandó, az apostoli tiszt használatára pedig mindenki jogosult, aki így tesz. A „minden nép között” kifejezés ugyanakkor nem pusztán saját missziói megbízatását jelöli ki, hanem arra is utal vele Pál a zsidókeresztyénekből és pogánykeresztyénekből álló

⁴⁴³ Seneca az *Apocolocyntosis divi Claudii* („Az isteni Claudius tökké válása”) című kegyetlen menippozsi satírájában az elhunyt uralkodó *apotheosisát* gúnyolta ki, meglehetősen felháborodást keltve Rómában.

⁴⁴⁴ Luther itt – jellemzően általánosítva és a közvetlen exegézistől elrugaszkodva – a „hit és értelem” ellentétét látta: a hívő ember döntéshelyzetben a hitnek és nem a logikának vagy az emberi bölcsességnek engedelmeskedik. Käsemann ugyan nem *hendiadyoinnak* tekinti a kifejezést, mint mi, de ahhoz nagyon hasonlóan egy *genitivus explicativus* szerkezetnek, és kiemeli, hogy a „hit” és az „engedelmisség” sokszor szinonimák a páli corpusban. Cranfield hét különböző lehetséges fordítást sorol fel, s végül egy az általunk elfogadotthoz közel álló mellett dönt: „engedelmisség, amely hitből van”. Vö. Luther, 37. o.; Käsemann, 15. o.; Cranfield, 1:66. o.

⁴⁴⁵ Valójában a szó „pogány” fordítása nem helyes, hiszen itt a zsidósággal szemben álló nagy „etnikai” egyiségről van szó, amely ugyanakkor a zsidóság szemében tisztátalanságával és bálványimádásával mindig is a „pogányság” szinonimája volt. A magyar „pogány” szó sajátos szemantikai tartománya („nem keresztyén”, „ösmagyar vallású”) miatt nem alkalmas már az *ethnos* fordítására, mégsem mondhatunk le róla teljesen, hiszen a pogánykeresztyén-zsidókeresztyén frazeológiában tovább él.

⁴⁴⁶ Minear, P. S., „Gratitude and Mission in the Epistle to the Romans” in *The Obedience of Faith*. 102-110. o.; vö. még Garlington, D. B., „The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Paul I: The Meaning of ὙΠΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ (Rom 1:5; 16:26)” in *WTJ* 52 (1990), 201-224. o.

⁴⁴⁷ Ahogyan például Cranfield érti (1:65. o.) és még nagyon sokan (irodalom bővebben ott).

vegyes hallgatóság előtt, hogy Istennek mindig is terve volt a pogányok elhívása. Az nem új jelenség, és különösen nem az ő személyes és veszélyes újítása.

A római keresztyének is azokhoz tartoznak, akikhez Pál elküldetett (6. vers), s ők is ugyanúgy elhívtak Jézus Krisztus (vö. 1. vers, ezúttal nem Krisztus Jézus) által a szolgálatra és a hitből fakadó engedelmességre, mint Pál. Az *en hois* („akik között”) azonban nem csak arra utal, hogy a rómaiak is Pál felelőssége alá tartoznak, hanem már megjelenik benne annak a gondolata, hogy a római keresztyének a „népeket” szimbolizáló Római Birodalom kellős közepén („benne”) élnek,⁴⁴⁸ s ezért döntő fontosságú, hogy éppen ők megértik-e az evangéliumot, annak minden, a keresztyén közösségre vonatkozó következményével együtt. A pogánykeresztyéneket a „Jézus Krisztus elhívottai” kifejezéssel figyelemzteti, ők kizárólag Jézus Krisztushoz tartoznak. Fentebb, a római keresztyénség vizsgálatánál utaltunk arra, hogy a római keresztyének által lakott negyedek a legkülönbözőbb keleti kultuszok és misztériumvallások lakóinak adtak otthont: a zsidókeresztyéneket ez a tény talán kevésbé zavarhatta, hiszen a zsinagógai közösség, amelyből érkeztek, mindig is elhatárolódott a pogány vallások követőitől, de amint a korinthusi levelezésből is tudhatjuk, a pogány (görög-római, hellenisztikus) háttérből érkező pogánykeresztyéneket „kísértette” a múlt, valahányszor szembesültek vele (vö. szexuális kicsapongás 1Kor 5; bálványáldozati hús kérdése 1Kor 8). Pálnak hangsúlyoznia kell, hogy ők egyedül és kizárólag Krisztushoz tartoznak: ez minden korábbi köteleket, vonzalmat véglegesen eltörölt.

A 7. vers megadja végül a levél pontos címzettjeit: *pasin tois usin en Rómé*. Már nem csak a zsidókeresztyénekhez, nem is csak a pogánykeresztyénekhez szól, hanem minden keresztyénhez Rómában. Sőt, a hangsúlyos helyzetű *pasin* mintha már előrevetítené azokat a fejezeteket, ahol Pál nyíltan kimondja, hogy tudja: baj van az egységgel a római gyülekezetekben. A *pasin* jelzi, Pál mindenkinek, „erőseknek” és „gyengéknek” a figyelmére egyaránt igényt tart a levelével. A teljes közösség megnevezése „Isten szerettei”. Ez Pál részéről ismét egy kettős vallástörténeti asszociációt felidéző utalás. Nem csak Izrael volt (és maradt!) Isten szeretett népe az ószövetségi Szentírás tanúságtétele és Pál szerint (vö. Róm 9-11), hanem immár a Krisztust elfogadó népek is megtapasztalhatják, milyen Isten kivételezettjeinek lenni. Róma ősatya, a trójai Aeneas Venus szeretett gyermeke volt, s a város alapítómondái tulajdonképpen e védő, gondoskodó szeretet tanmeséinek a sorozata: a pogány római háttérből érkező keresztyéneknek is lehetett fogalmuk Pál szerint arról, mit jelent Isten szeretett gyermekének lenni – de immár nem az eredetmondák világában, hanem a valóságban. Ez a római keresztyén közösség így „szent” (*klétois hagiois*): pogánykeresztyénnel és zsidókeresztyénnel együtt. Az utóbbiak számára ezt talán nehéz elfogadni, hiszen abban nőttek fel, hogy az *ethné* a tisztátalanok közössége. Most Pál arról beszél, hogy a zsidókeresztyénnel együtt azok is szentek. Miközben a Korinthusban író Pál szemtanúja annak, hogyan omlik szét fokozatosan a keresztyén szolidaritás és közösségtudat a jeruzsálemi események és a hívők miatt, akik „mind rajonganak a törvényért” (ApCsel 21,20), Rómában esélyt látott az egység újrateremtésére, amely talán majd kisugároz a tágabb keresztyén közösségre, és megfordítja a pillanatnyilag elkeserítő folyamatokat. Nem csak sokat, de mindent remélt Rómától.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ A krisztológiai tanai miatt később eretnekké nyilvánított 4. századi Apollinarius, Laodicea püspöke arra a tényre figyelmeztet (Staab, 15.57) e vers kapcsán, ami miatt a császárkori satíráírók és Seneca is panaszkodtak: Róma ekkor már régen nem volt tisztán római város: az egész Birodalom ott tolongott a városfalak között, a legtávolabbi tartományok népei közül érkezők, keletről, nyugatról, Afrikából és Európa északi területeiről is otthonra leltek a Tiberis partján. Ha a népek Apostola valahol folytatni akarhatta a keleten lezárult munkát, ez volt az a hely.

⁴⁴⁹ Aquinói Tamás is szoros kapcsolatot látott a *pas* szó, a páli univerzalizmus és Róma között: szerinte az ApCsel 26,29-ben Pál akkor kezd el hallgatóságról mint „mindenkiről” (*„pantas tus akuontas mu”*) beszélni, amikor már nyilvánvalóvá vált, hogy Rómába megy ítélehozatalra. Eichholz (talán némileg a 60-as évek ökumenikus optimizmusának hatása alatt) úgy fogalmazza meg Róma jelentőségét Pál gondolkodásában, hogy az *Urbs* Pál számára az egész emberiséget jelentette, azt az emberiséget, amellyel Isten evangéliuma el-

Pálnak szokása szerint ezen a ponton (**8. vers**), a címzettek megnevezésénél kelle- ne „egyháznak”⁴⁵⁰ nevezni a római keresztyének közösségét (vö. 1Kor 1,2; Gal 1,2; 1Thessz 1,1), s ennek hiányát gyakran annak tulajdonítják, hogy 1. Pál a belső feszültségek és a megosztottság miatt nem tekintette őket egyháznak, illetve hogy 2. Rómában nem volt egyetlen közösség, hanem a város különböző negyedeiben, házi gyülekezetekben éltek a keresztyének. Valóban, külön-külön egyik sem volna elegendő indok az *ekklésia* megnevezés hiányára (a korinthusi egyház is megosztott volt és Galatiában is elszórtan, külön gyülekezetekben éltek a keresztyének, Pál mégis egyháznak, vagy más fordításban gyülekezetnek nevezi őket, vö. 1Kor 1,2; 2Kor 1,1; Gal 1,2). A két szempont együtt azonban arra utal, hogy az *ekklésia* kihagyása itt tudatos levélírói döntés: Pál valóban tisztában van az- zal, hogy a római keresztyének szervezetenként önálló házi gyülekezetekben találkoznak, amelyeket Pál *ekklésiának* nevez később (vö. 16,5). E gyülekezeteket viszonylagos önállósá- guk és esetlegesen egészen eltérő hátterük (néhány még erősen kötődtek a zsinagógákhoz, mások talán már teljesen pogánykeresztyén hátterű közösségek voltak) mégis együttesen a *pasin tois usin en Rómé* megszólítással egyetlen közösségnek tekinti, akikhez egy- szerre akar szólni az őket közösen érintő kérdésekről.⁴⁵¹ A szokásos páli *charis kai eiréné* köszöntés forrása az Atya⁴⁵² és az Úr Jézus Krisztus: ez is felhívja a figyelmünket arra, Pál mennyire igyekszik az ószövetségi monotheizmus fogalmain belül maradni, mindig, de a Római levélben különösen is. Bár vigyáznunk kell, hogy Pál mondatait ne a Nicea-Konsz- tantinápolyi hitvallás ortodox fogalmaival mérjük, hiszen az anakronizmus volna, ugyan- akkor figyelemreméltó, hogy számára Isten és Krisztus milyen szorosan összetartozott. Ha azt akarta megmagyarázni a hallgatónak, hogy kicsoda Krisztus, akkor úgy fogalmazott, hogy az, akit az Atya feltámasztott hatalommal. Ha az Atya kiléte volt érdekes, akkor arra utalt, hogy ő volt az, aki feltámasztotta Jézus Krisztust. Hogy Krisztus eljövetele óta min- den gyökeresen megváltozott, az Pál számára, az Atya határozott akaratának beteljesedése volt, s ezzel – meggyőződése szerint – szigorúan a judaizmus fogalmain belül maradt.

Ugyanez a „monotheisztikus krisztológia” folytatódik a hálaadásban (**8. vers**), ahol Pál örömmel adja a rómaiak tudtára, hogy keleten már mindenütt tudnak arról, milyen áll- hatatosan tanúskodnak Krisztusról a Birodalom fővárosában: a római keresztyének híre zsinagógáról zsinagógára, gyülekezetről gyülekezetre terjed, s ebből is bátorságot meríthet- tek a távoli provinciák keresztyénéi.⁴⁵³ A Római levél bevezetésestanának kiemelt kérdése,

idegeníthetetlenül összetartozik. Eichholz szerint Pál „apokaliptikus perspektívában” (Lietzmann) gondolko- dott, s miközben Jeruzsálem a háború és a kirekesztés felé haladt, Isten ígését a hozzá igyekvő „népekről” már egyedül csak Rómában remélhette megvalósulni. Vö. Eichholz, G., „Der ökumenische und mission- arische Horizont der Kirche. Ein exegetische Studie zu Röm 1,8-15” in *EvTh* 21 (1961), 15-26. o.

⁴⁵⁰ A páli *ecclesia* fogalmához vö. Cerfaux, L., *The Church in the Theology of St. Paul*. New York: Herder, 1959; Banks, R., *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. Vö. még Galsi Á. és Pecsuk O., „...dicsekszünk az Isten gyülekezeteiben... (A páli missziói gyülekezetek a levelek tükrében I.)” in *Református Egyház* LVI/4 (2004).

⁴⁵¹ Käsemann (15. o.) szerint egyszerűen nincs magyarázat az *ekklésia* hiányára a címzettek megnevezésénél, és a fenti megoldást – amelyet egyéni változtatásokkal például Minear vagy R. D. Kaylor (*Paul's Covenant Community. Jew & Gentile in Romans*. Atlanta: John Knox Press, 1988) is képvisel –, elveti.

⁴⁵² Dunn szerint az „Atya” fogalmába itt Pál talán – az akkomodációs fogalmazás szándékával – beleértette a római *pater* Jupiter (Zeusz) alakját is (vö. például „*divum pater atque hominum rex*” Ennius, *Annales* 6.19; Vergilius, *Georgica* 1.328; *Aeneis* 3.35). Bár a terminológiai egyezést el kell ismernünk és az eddig felismert írói akkomodációs „tendenciába” is beleillik, itt véleményünk szerint ez a gondolat két okból nem igazolható: 1. a *pater* nem Jupiter kizárólagos neve a római vallásban (vö. Vergilius, *Aeneis* 8.454 Vulcanusra és *Georgi- ca* 2.7 Bacchusra; Livius, *Ab Urbe C.* 2.10 Tiberisre és Lucretius, *De rerum natura* 1.250 Aetherre vonatko- zóan); 2. az Úr Jézus Krisztussal való szándékos összekapcsolás és együtt említés valószínűtlenné teszi, hogy Pál másra is gondolt volna, mint az Ószövetség és Krisztus Istenére és Atyjára.

⁴⁵³ Ambrosiaster szerint a misszionárius Pál ennek örül igazán. Vö. Vogels, H. J. szerk., *Ambrosiastri Qui Dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 81.1. Vi- enna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966. 81.21-23.

hogy vajon mit tudhatott Pál egy olyan gyülekezetről, amelyben személyesen még soha nem járt. A pozitív válaszhoz nem kell bizonyítékokat sorolni a korabeli római úthálózat színvonaláról⁴⁵⁴, a futárposta-hálózat hatékonyságáról valamint a Birodalom városait összekötő intenzív kereskedelmi⁴⁵⁵, pénzügyi, kulturális és katonai⁴⁵⁶ kapcsolatokról, amelyek mind-mind a gyors híráramlást segítették elő: elegendő lenne ezt az egy páli mondatot idézni. Aki a rómaiakat azzal biztatja, hogy a hitük⁴⁵⁷ híre már világszerte „közhelyszám-ba” megy, az nyilván még ennél is jóval többet tud róluk.

A következő versek (9-13.) munkafordításában az ÚF megoldásaitól való eltérés egyetlen oka az volt, hogy kiemeljük azt a feszültséggel és érzelmekkel teli⁴⁵⁸ „esküdözést”, amellyel Pál a rómaiak felé bizonyítani kívánja, mennyire fontosnak tartja az értük mondott imádságot és a mielőbbi meglátogatásukat (azt már korábban említettük, hogy Pálnál az imádság és a tettek nem az emberi élet külön területei, hanem ugyanannak az emberi akaratnak kétféle, egymást kiegészítő és egymás nélkül nem „működő” megnyilvánulásai). Nem rajta múltott, hogy ez idáig még nem sikerült megvalósítania e tervét. Szavaiból úgy tűnik, mintha a rómaiak már jó ideje várnának⁴⁵⁹ a látogatására, de erről semmit nem mond az Újszövetség. Valószínűbb, hogy a látogatás igazán Pálnak volt szívügye, és a késlekedést őt magát zavarta igazán. Az ApCsel 19,21-ben arról ír Lukács, hogy Pál már Efezusban (vö. *édé pote*) elhatározta, hogy Macedónia és Akhája bejárása, és egy rövid jeruzsálemi látogatás után elmegy Rómába is, akkor azonban (44 körül) a zsidókat Rómából kitiltó claudiusi ediktum még érvényben volt, így Pálnak el kellett napolnia az utat. Korábban már a korinthusi közösség egyes tagjaitól is kapott kritikát azért, mert úgymond „megbizhatatlan” az útiterveit illetően (vö. 2Kor 1,15kk, ahol Pál szintén Istent hívja tanúul: ... *martyra ton theon epikalumai...*), ezért most, 1. Korinthusból írva, a döntő jelentőségű jeruzsálemi útra készülve, miközben a keleti pogánykeresztyének között összegyűjtött hatal-

⁴⁵⁴ Vö. Casson, L., *Travel in the Ancient World*. London: George Allen & Unwin, 1974; Murphy-O'Connor, J., „Traveling Conditions in the First Century: On the Road and On the Sea with St. Paul” in *BR* 1 (1985), 38-47. o.

⁴⁵⁵ Vö. J. H. D'Arms és E. C. Kopff, *The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archeology and History*. Memoirs of the American Academy of Rome 36. Rome: American Academy, 1980; P. Garnsey, K. Hopkins és C. R. Whittaker, *Trade in the Ancient Economy*. London: Chatto & Windus/Hogarth, 1983; Casson, L. szerk., *Ancient Trade and Society*. Detroit: Wayne State University Press, 1984.

⁴⁵⁶ Vö. Starr, C. F., *The Roman Imperial Navy, 31 B.C.-A.D. 324*. New York: Barnes & Noble, 1960; Campbell, B., *The Roman Army, 31 B.C.-A.D. 337: A Sourcebook*. London: Routledge, 1994; Roth, J., *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C.-A.D. 231)*. Leiden: Brill, 1998.

⁴⁵⁷ A rómaiak hite, amelyet Pál itt dicsér, több keleti óegyházi magyarázó (például Mopsuestiai Theodorus és konstantinápolyi Gennadius. Vö. Staab, 15.113-114 és 15.353) véleménye szerint a Pétertől hallott evangéliumon nyugodott. A modern korban Lietzmann újította fel ezt a hagyományt (vö. *Petrus und Paulus in Rom*. Arbeiten zur Kirchengeschichte I, 1927²). Mint korábban láthattuk, annak nincs történeti nyoma, hogy Péter már Pál előtt Rómában járt volna, s bár az *argumentum e silentio* mindig kétélű exegetikai eszköz, Pál hallgatása erről a Római levélben is inkább cáfolja, mint erősíti ezt a péteri hagyományt. A rómaiak hite kapcsán Chrysostomos (Schaff, 1/11.343) inkább azt a paradoxont emeli ki, hogy a hatalmas, művelt és fényűző Róma meghajolt a szegény egyszerű palesztinai halászok által hirdetett „nevetségés” (vö. 1Kor 1,18.23) evangélium előtt. Természetesen erről az 1. században még szó sincs (s valljuk meg, a 4. századi nagykonstantini fordulat, amelyet itt Chrysostomos „beleolvas” a szövegbe, végül több problémát jelentett Krisztus evangéliumára nézve, mint dicsőséget).

⁴⁵⁸ Käsemann (19-20. o.) egyenesen ügyetlennek nevezi e versek megfogalmazását, bár elsősorban azért, mert szerinte Pál kínosan igyekszik elkerülni a látszatát, hogy a rómaiakkal szemben tekintélyigénnyel lépne fel. Mi a szintaktikai ügyetlenséget nem érzékeljük (Pál mondataiban általában túl gyakoriak az *anakoluthonok* és más a beszélt nyelvre jellemző vonások ahhoz, hogy azokat itt kifogásoljuk). A szinte szinonim határozószók (pl. *adialeiptós – pantote*) halmozása azonban egyértelműen feszültségre és „magyarázkodásra” vall. Käsemann Pál „apostoli tekintélyére” vonatkozó kérdései szerintünk nem jogosak. A levélíró Pál nem árul el ezzel kapcsolatban olyan sokat, mint amennyit Käsemann látni vél.

⁴⁵⁹ Schlatter (13. o.) szerint a római keresztyének joggal tarthaták különösnek, hogy a pogányok Apostola stratégiai fontosságuk ellenére ilyen sokáig késett meglátogatni őket, s még a levél megírása idején is elsőbbséget ad a küszöbön álló jeruzsálemi látogatásnak.

mas összeg átadására készül, és 2. a római keresztyének meglátogatása előtt, akik között talán már így is sokan bírálták őt, végképp nem akart alapot adni ilyen kritikának. Ez az oka, hogy olyan lázasan igyekszik megértetni velük: nem ura az útiterveinek, hiszen oda kell mennie, ahová a Lélek indítja, illetve engedi (vö. ApCsel 16,7). Ennek megfelelően az „megakadályoztattam” (*ekólythén*) *divinum passivum*, amelynek ki nem mondott végrehajtója Isten és nem az apostoli igehirdetést meggátolni igyekvő Sátán, mint azt például Aquinói Tamás feltételezte (az 1Thessz 2,18 alapján).

A levélíró „lelki ajándékok” alatt nyilvánvalóan az evangélium hirdetését és egyéb bátorítását érti, és nem „pneumatikusnak” akar mutatkozni (mint Michel⁴⁶⁰ feltételezte) vagy orvosolni a római keresztyének hitének hiányosságait.⁴⁶¹ Pál ugyanazt szeretné tenni majd közöttük látogatása alkalmával, amit a levelével is (megosztani velük evangéliumát és bátorítani, erősíteni őket: az egységüket munkálni), hiszen a levélírás missziói gyakorlatában mindig a személyes látogatást pótolja. A bátorításra helyezett hangsúly Pál esetében teljesen érthető: jól tudjuk, milyen kételyek és félelmek között írta a levelet. A rómaiak esetében vajon mi volt az oka annak, hogy Pál bátorítására szorultak?

Ebből az időszakból nincsenek adataink semmilyen keresztyénüldözésről Rómában (az első ilyenről 64-ből olvashatunk, Tacitus korábban vizsgált beszámolójából). A római keresztyének helyzete azonban feltehetően a 64-es eseményeket megelőzően sem lehetett megnyugtató: egyrészt a zsidókeresztyének keserű szakításra kényszerültek a zsinagógával, feltehetően nem önszántukból. A zsinagógai közösségek a 49-es ediktumhoz vezető eseményekért és a városból való 6 évig tartó száműzetésért a zsidókeresztyéneket tették felelőssé, s a városba való visszatelepülésüket követően igyekeztek tőlük elhatárolódni. A zsinagógai közösségekből jövő egykori istenfélő pogánykeresztyének helyzete ugyanolyan nehéz volt, mint amikor a zsinagógához tartoztak: római polgártársaik az ősök hagyományainak és hitének meggyalázóit látták bennük. Annyiban még súlyosbodott is a megítélésük, hogy míg korábban egy megvetendő *superstitió*hoz (a zsidók vallása) tartoztak, amely régisége miatt legalább tolerálható volt, most egy a zsidóság tanításaival rokon, de mégis veszélyesen új (*res novae*) „rabszolga-babonában” hittek, a rabszolgahalált halt Krisztus evangéliumában. A nem zsinagógai és istenfélő háttérből keresztyénné vált rómaiak ekkor még nagyon kevesen lehettek, de éppen olyan kíméletlen megvetésben részesülhettek, mint a korábban istenfélő pogánykeresztyének. Talán különösen hangzik, de meggyőződésünk, hogy az első római pogánykeresztyének a diaszpóra zsidósággal együtt a Rómában közkeletű antik antiszemitizmus⁴⁶² szenvedő alanyai voltak. Ugyanakkor az is valószínűnek látszik, hogy az idő múlásával egyre távolabb került számukra a zsinagógával való együttélés emléke, s egyre több „új” pogánykeresztyén jelent meg a gyülekezetekben, akiknek már nem volt semmilyen érzelmi vagy személyes kötődése a zsidósághoz. E pogánykeresztyének számára már vonzó lehetőségnek tűnt a zsidó örökséggel való látványos szakítás és ez-

⁴⁶⁰ Vö. Michel, O., *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. 48. o. Michel szerint Pál Rómában is a korinthusi *pneumatikoi*hoz (vö. 1Kor 12) hasonló rajongóktól tartott, ezért szerette volna, ha őt is tekintélynek tartanák a rómaiak ezen a téren. Véleményünk szerint a levélben nincs erre a csoportra utaló jel. Vö. még Cranfield, 1:79. o.

⁴⁶¹ Mint emlékszünk rá, Ambrosiaster szerint a legelső római keresztyének „zsidó módon” vagyis a törvény iránti engedelmisséggel tisztelték Krisztust. Ezért jegyzi meg ezen a helyen (Ambrosiaster, 81.27), hogy Pál végre meg akarta tanítani őket a helyes „lelki” keresztyénségre. Erre sem látunk utalást itt. Pál nem adja jelét, hogy kifogása lenne a rómaiak hitével. Ha valamit Pál kifogásol, az nem a hitük „milyensége”, hanem a hit gyakorlati megélésének vagyis egymás befogadásának hiánya.

⁴⁶² A kérdéshez vö. Ruether, R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press, 1974; Daniel, J. L., „Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period” in *JBL* 98 (1979), 45-65. o.; Gager, J. G., *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1983; Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*; Schäfer, P., *Judaeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, Harvard University Press, 1997.

zel együtt az antik antiszemitizmus gyűlöletétől való menekülés. Pál érzekelte, hogy a római pogánykeresztyének között megjelent a zsidókeresztyének (akik bizonyos kérdésekben még nem szakítottak a Tóra-tisztelettel) kigúnyolásának és Izráel, a nem hívő zsinagógai zsidóság megvetésének gyakorlata. A hír különösen azért döbbsenhetette meg Pált, mert ez a szociológiai gyökerű „menekülés” könnyen összekapcsolódott az általa hirdetett „törvénymentes” evangéliumra mint elvi háttérre való hivatkozással. Történt ez éppen akkor, amikor Pál keleti missziója éppen ilyen vádak miatt került végveszélybe. E háttér előtt mindenképpen érthetőbbé válik Pál igyekezete a rómaiakkal való találkozás és egymás kölcsönös bátorítása iránt.

Miközben arról ír, hogy „nagyon szeretnék látni benneteket”, az *idein* igét használja, nem pedig a *historein* (vö. *historésai* in Gal 1,18) kifejezést, amellyel a Kéfésnál tett első „bemutatkozó” látogatására utalt a Galata levélben. Ez a szóválasztás is megerősíti a feltételezést, hogy a 16. fejezetben név szerint említett római keresztyének a keleti misszióban már megismert jó barátai, akiket római útja alkalmával „ismét látni” szeretne.⁴⁶³ Severianus⁴⁶⁴ itt hozzáfűzi, hogy „sokan igyekeztek Rómába emberi okokból, de Pál vágyai tiszták, és szándéka Istentől ered”. Ezzel felhívja a figyelmünket arra az 1. századi jelenségre, amelyet talán a mi „minden út Rómába vezet” mondásunk is megőrzött, tudniillik, hogy Pál idején minden magára valamit is adó tanító, filozófus, varázsló, kereskedő és szerezselovag Róma felé vette az irányt, mert a tehetsége-munkája-tanítása egyedül ott érhető el igazán hathatós, átütő sikert. Ha valaki Rómát „meghódította” azután már minden kapu nyitva állt előtte.⁴⁶⁵ A korszellem hatása alól ebben a tekintetben Pál sem vonhatta ki magát, éppen a Severianus által mondottak miatt: egyetlen törekvése volt, az evangélium minél sikeresebb terjesztése. Ehhez pedig szükségképpen Rómán át vezetett az út.

Készen állva arra, hogy Rómában is hirdesse az evangéliumot (**14. vers**), Pál valóban úgy tesz, mint egy „előadókörútra” készülő vándorfilozófus: előre felméri és osztályozza a hallgatóságát. Az osztályozás kétszeres és két különböző, de összefüggő szempontból a Római Birodalom és közelebről Róma lakosságára vonatkozik. Az elsővel (*hellésin te kai barbarois*) Pál a hellenizmus fogalomkészletét hívja segítségül. C. H. Dodd megfogalmazásában a „görög” ma sem egy nép, hanem egy eszme. Sokkal inkább igaz volt ez a hellenizmus korára, amely Nagy Sándor után az ismert világot „hellénekre”⁴⁶⁶ (a görög nyelvet és kultúrát elsajátítókra) és „barbárokra” (akik azt nem ismerték vagy szándékosan elutasították).

Pál önmagát mint a görög nyelvű evangélium apostolát világosan a „görögökkel” azonosítja e két lehetőség közül. Első csoportosítása („görögök és barbárok”) látszólag fi-

⁴⁶³ Vö. Fitzmyer, 248. o.

⁴⁶⁴ Staab, 15.214.

⁴⁶⁵ Róma körülbelül azt jelentette Pál kortársainak, amit a 20. században Párizs a művészeknek, Oxford a tudósoknak és Hollywood a filmeseknek.

⁴⁶⁶ A „hellénés” eredetileg a görög városok és közösségek gyűjtőneve volt (vö. *panhellénés*), amelyet nem annyira a közös leszármazás (Deukalion és fia, Hellén utódai) és a számos dialektusban létező nyelv, hanem a közös játékok, a vallás és közösen tisztelt heroikus elődök töltöttek meg tartalommal. A *hellénés* felsőbbrendűségének tudata már a klasszikus irodalomban megjelenik, különösen a „barbárok” mintanemzetével, a perzsákkal való hosszú és gigantikus méretű küzdelem hatására (vö. Aischylos, *Perzsák* 255). A *hellén* az uralkodó faj, míg a *barbaroi* a megvetendő és leigázandó szolganép szinonimája lett (vö. Aristotelés, *Politika* 1252b9; a klasszikus antikvitás erős hatással volt a harmadik birodalom faj-ideológiájára is, különösen Nietzsche fiatalkori műveinek közvetítésével). Ezért a hellenizmus térhódításával minden magára valamit is adó nép igyekezett rokoni kapcsolatokat felmutatni a görögséggel (vö. a rómaiak trójai eredetmítosza [Vergilius, *Aeneis*], a Makkabeusok rokoni szövetsége Spártával [1Makk 12,21; 12,7], a föníciaiak Cadmus-, és a tartaruzsiai Argos-tisztelete). A barbárokat a görögök értelmetlenséggel (a *logos* hiányával) és erkölcstelenséggel (vö. Menandros, *Epitrepontes* 477; embertelen kegyetlenségek a Tereus-mítoszban) vádolták. Vö. Hengel, M., *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenisation of Judaism in the Pre-Christian Period*. London: SCM Press, 1980. 55-57. o.; „Barbarian” in *Oxford Classical Dictionary*, 233. o.; „barbaros” in Liddell, H. G.—Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1968. 306. o.

gyelmen kívül hagyja a „római” kategóriát. Valójában azonban tartalmazza azt is. Ahogy ugyanis a római uralom felváltotta és átvette, illetve magába olvasztotta a hellenizmust, a rómaiak kulturális értelemben azonosultak a *hellénes* kategóriával, politikai tekintetben pedig annak igazi örökösének tekintették magukat.⁴⁶⁷ Nem véletlen, hogy ebben a felosztásban Pál nem említi külön a zsidókat sem, hiszen egyrészt azok e két csoport bármelyikébe tartozhattak, aszerint, hogy elutasították⁴⁶⁸ vagy elfogadták a hellenizmus kulturális hegemoniáját, másrészt Pál itt még nem a szokásos görög-zsidó problematikáról beszél, mint később a levélben és másutt (vö. Róm 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; 1Kor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11). Itt kifejezetten a hellenisztikus-római (tehát a római gyülekezetet körülvevő) világ és önmaga (mint a görög-római világ számára elhívott apostol) szempontjából osztja fel az elképzelt hallgatóságot (mint az 1Kor 14,11-ben). E hallgatóság két csoportból állhatott: 1. amely fogékony a görög nyelven hirdetett evangéliumra, és 2. amelyik nem. A görög *barbaroi* illetve az abból eredő latin *barbari* fogalmához Rómában nem csak a keleti „nem hellén” népek (vö. Ovidius, *Tristia* 5.10.27; Horatius, *Epodi* 9.6) tartoztak, hanem a déli afrikaiak (vö. Cicero, *ad Atticum* 9.7), a nyugati germánok (vö. Tacitus, *Germania* 18), a gallok (vö. Livius 6.42) és nyilván a Hispániát lakó ibér törzsek is. Pál tehát tervezett római igehirdetésébe már a hispániai missziót, és ezzel a görög-latin kultúrkör elhagyását is beleérti. Erről egyértelműen majd csak a 15,24-ben szól,⁴⁶⁹ de már itt megjegyezhetjük, hogy Pál római igehirdetése és a hispániai misszió terve nem zárják ki egymást.

A második csoportosítás: „bölcsek és tudatlanok” (*sophoi kai anoétoi*) az előbbi csoportosítás kategóriáit megőrzi, csak más néven.⁴⁷⁰ Az *anoétoi* választása a zsidók között szokásosabb és Pál által is gyakrabban használt *aphrón* helyett Dunn (*Romans*, ad loc.) szerint szintén arra mutat, hogy Pál e kettős csoportosításban a görög-római kultúra *nus*-kultuszának fogalmait használja, mint olyan, aki maga is jártas abban. A fő szempont ismét csak az, hogy kik azok, akik megértik az evangéliumot, és kik azok, akik nem. Pál mindkét csoportnak adós (*opheiletés eimi*), s ezzel a kifejezéssel sok fejtörést okozott az írásmagyarázóknak.⁴⁷¹ Mi Minear korábban már említett tanulmányának szellemében értjük Pál „adósságát”: az őt kegyelemből elhívó Krisztustól arra kapott megbízatást, hogy a népeknek/pogányoknak hirdesse az evangéliumot, akkor is, ha azok képesek megérteni azt, és akkor is, ha nem. Hálája Krisztus tetteért azt jelenti, hogy adós ezeknek az embereknek azzal, hogy mindenáron megértesse velük azt, amit ő maga is méltatlan és alkalmatlan álla-

⁴⁶⁷ A költő Juvenalis szerint Róma „*Graeca Urbs*” volt, az államférfi Cicero a világot ugyan három részre osztotta: „*Italia, Graecia, omnis barbaria*” (*De finibus* 2.49; *De divinatione* 1.84), de az első két kategória tulajdonképpen együtt áll szemben az „összes többivel”.

⁴⁶⁸ Mint láthattuk, Pál idején a kategorikus és fegyveres harchoz vezető elutasítás Palesztinában nem csak a múlt öröksége (Makkabeusok), hanem aktuális kérdés is volt. A diaszpórákban élő zsidók a *hellénes* személyné nézve általában a „barbár” kategória egy különösen gyűlölt csoportját jelentették (a korábban vizsgált latin források mellett az alexandriai és caesareai zsidóság pogromokkal terhes polgárjogi küzdelmei is erről tanúskodnak). A zsidóság görögül író képviselői általában világosan megkülönböztették egymástól a „zsidókat, görögöket és barbárokat” (vö. Josephus, *Bellum* 5.17; *Antiquitates* 11.7.1; Philón, *Vita Mosis* 2.12.19; *Praem.* 165; *Spec. leg.* 2.165kk).

⁴⁶⁹ Pedersen azt is felveti, hogy az 1,13-17 „görögök-barbárok-zsidók” kategorizálása megfeleltethető a 15,14-33 „Róma-Hispánia-Jeruzsálem” helyszíneinek. Vö. Pedersen, S., „Theologische Überlegungen zur Isagogik des Römerbriefes” *ZNW* 76 (1985), 47-67. o.

⁴⁷⁰ Így jegyzi meg Pelagius, hogy „a bölcsek név alatt a görögöket érti, akiknél a teljes filozófia, a tudatlanok alatt pedig a barbárokat”. „*Sapientes Graecos (apud quos omnis philosophia est), barbaros insipientes appellat*” (in Cranfield, 1:83. o.).

⁴⁷¹ A szellemes Órigenés például négy külön csoportot lát itt (görögül beszélők, más nyelveken beszélők, bölcsek és bolondok), s szerinte Pál mind a négynek szó szerint adós: a görögöknek a görög nyelv ismeretével, a barbároknak a számtalan más nyelv ismeretével (szerinte Pál ilyen értelemben is „nyelveken beszélt”, vö. 1Kor 14,18), a bölcseknek azzal, hogy jártas a bölcsességben, a bolondoknak azzal, hogy van türelme elszenvedni őket. Vö. *Commentarii*, 1.128-130.

potában (vö. *ektróma*, 1Kor 15,8) kapott, de végül mégis megértett.⁴⁷² Ilyen értelemben Pál teljesen felkészült arra, hogy amikor végre alkalma nyílik rá, minden nehézséget leküzdve hirdesse az evangéliumot Rómában (15. vers).

A Római levéllel foglalkozó kommentárok döntő többsége a következő két verset (16-17.) külön egységként kezeli, azzal az indoklással, hogy sűrített formában ezek tartalmazzák a levél üzenetét. Számptalan ötletes elgondolás létezik azzal kapcsolatban, hogy e két vers miként tükrözi az egész levél gondolati szerkezetét.⁴⁷³ Mivel minket e dolgotban nem irodalmi vagy strukturális szempontból, hanem a hallgatóság és a levélíró történelmi szituációja szempontjából érdekel a levél, eltekintünk a különféle megoldások ismertetésétől. Mindössze annyit bocsátunk előre, hogy e két versben valóban megtaláljuk a Pál és a római keresztyének helyzetét illetően legfontosabb fogalmakat, amelyeket Pál természetesen később bővebben kifejt.⁴⁷⁴

E két vers elkülönített vizsgálatánál fontosabb azonban, hogy a posztpozicionális *gar* („mert”) a 16. vers elején arra figyelmeztet, hogy Pál még mindig tervezett római és azután hispániai igehirdetésének témájánál tart. Azt szeretné a rómaiak tudtára adni, hogy nem csak a nehézségeket kész legyőzni, amelyeket a nyelvi és kulturális korlátok jelentenek a barbárok és a tudatlanok részéről, hanem azt az elfogódottságot is, amely mint provinciális misszionáriust a filozófusoktól és képzett tanítóktól hemzsegő művelt⁴⁷⁵ fővárosba lépve teljesen érthető módon megbéníthatná.⁴⁷⁶ [Csak zárójelben jegyezhetjük meg, hogy az evangéliumnak és a magas antik műveltségnek az ellentmondása még hosszú évtizedek múlva is égető kérdés volt, s meggyőződésünk szerint ugyanebből a „szégyen” szituációból fejlődött ki az egész – Justinusszal és Tatianusszal jelentős részben római központú – 2. századi ókeresztyén apologetikus irodalom.] Az *u gar epaischynomai* azonban itt nem csak erre a természetes lélektani helyzetre („szégyen”) utal, hanem forenzikus⁴⁷⁷ felhangokat is hordoz: Pál arra is készen áll, hogy személyesen is megfeleljen majd mind a római hatóságoknak (ha szükséges), mind azoknak, akik Rómában kritizálják és szándékosan félremagyarázzák őt és az általa hirdetett evangéliumot.

Pál határozott kijelentését azonban vizsgálhatjuk a római keresztyének felől is. Vajon nem tartalmaz-e a szerző kategorikus „nem szégyellem” kijelentése egyszersmind rejtett célzást is a római keresztyének helyzetére?⁴⁷⁸ Mit szégyellhettek a rómaiak? Pál egyértelműen az evangéliumról beszél. Mivel azonban korábban dicsérte a rómaiak hitét (8. vers), valószínűleg nem magát az evangéliumból eredő hitet és annak ismeretét szégyellhették Pál hallgatói. Az ilyen jellegű „szégyen” csak a nyilvánosan tanító, a nyilvánosságot kereső misszionáriusokat és tanítókat fenyegethette, a korabeli források azonban azt a ké-

⁴⁷² Schlatter (17. o.) úgy fogalmaz, hogy Pál „adós”, mert birtokában van annak, amire mindenkinek szüksége van.

⁴⁷³ Käsemann (32. o.) kritizálja e próbálkozásokat (különösen Nygrenét) amiatt, hogy túl mesterkéltek, és többnyire csak a Róm 1-8 szerkezetével tudnak elszámolni.

⁴⁷⁴ Vö. például Hvalvik, R., „To the Jew First and also to the Greek: The Meaning of Romans 1.16b” in *Mishkan* 10 (1989), 1:1-8.

⁴⁷⁵ Karl Barth szerint Pál jól tudta, hogy Róma egyszerre volt a legmagasabb rendű civilizáció és a legprimitívebb vulgaritás központja. Barth, K., *A Shorter Commentary on Romans*. Ford. E. C. Hoskyns. London: SCM Press, 1959. 19. o.

⁴⁷⁶ Ezt a magyarázatot (ami egyszersmind a legkézenfekvőbb is) támasztja alá a Jézus-hagyomány hasonló témájával („Mert ha valaki szégyell engem és az én beszédeimet...” Mk 8,38 és Lk 9,26) való verbális egyezés (*epaischynomai*). Pelagius szerint Pál nevetségesnek tartja, hogy szégyellnie kellene a testben megfeszített Krisztust azok előtt, akik elhiszik az olyan képtelenségeket, mint hogy Jupiter féktelen gerjedelmében értelmetlen állatokká és élettelen aranysugárrá változott. De Bruyn, M. szerk., *Pelagius's Commentary on Romans*. Oxford University Press, 1993. 62-63. o.

⁴⁷⁷ Michel (ad loc.) egyenesen azt javasolja, hogy a kifejezést úgy kellene fordítanunk „tanúskodom az evangéliumról”. Vö. még Enderlein, S. E. „The Gospel is Not Shameful: The Argumentative Structure of Romans in the Light of Classical Rhetoric” Ph.D. disszertáció, Marquette, 1998.

⁴⁷⁸ A római gyülekezet körülményeit igen jól ismerő Ambrosiaster (81.35) szerint igen.

pet erősítik meg bennünk, hogy a római keresztyének afféle „földalatti” szervezetként léteztek, s különösen a zsidókeresztyének kiűzését jelentő 49-es ediktum után csak óvatosan mutatkozhattak. Amikor Pál folytatja egy okhatározói mellékmonddal (*dynamis gar theu estin eis sótérian panti tó pisteuonti, Iudaió te próton kai Helléni*), két segítséget is ad. Az egyik a *pas* („minden”) határozószó, a másik a levélben visszatérő motívummá fejlődő *Iudaió te próton kai Helléni* („először a zsidónak, azután a görögnek is”). Mindkét kifejezés arra utal, hogy a szégyen oka az egység, mégpedig a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének közötti egység hiánya volt.⁴⁷⁹ Minden valószínűség szerint az evangélium megélésének gyakorlati következményeit illetően vallottak kudarcot egyesek Rómában. A vonakodó közösségvállalás, főleg annak kategorikus megtagadása Pál szemében egyet jelentett az evangélium komolyan nem vételével, szégyennek tartásával. Szerinte az evangélium Isten ereje, amely elegendő mindazoknak az üdvösségre,⁴⁸⁰ akik hisznek benne. Rögtön erőtlenséggé válik azonban, mielőtt az egyik „hívó” hitetlennek vagy éppen kevésbé hívőnek tartja a másikat, és erre hivatkozva megtagadja a vele való közösséget.

De sokkal többről is szó van ebben a versben. Az „először a zsidónak, azután a görögnek is” gnómius súlyosságát több magyarázó úgy értékeli, hogy bár nem függetlenül a közvetlen római helyzettől, de azon túlmutatva, Pál az „üdvörtörténi” sorrendiségre utal. Az evangélium Jézus Krisztusban először a zsidóságnak adatott, nem beszélve az Ószövetség évszázados próféta tanúságtételéről, amelyet Pál határozottan az evangélium „történetének” integráns részeként tart számon. Käsemann⁴⁸¹ ezt úgy fogalmazza meg, hogy az evangélium nem csak a prédikálás tartalma, nem is csak annak aktusa, hanem maga a tény, hogy Isten üdvösséget készített az ember számára Krisztusban. Pál ezt a tényt tekinti először a zsidóság, s csak másodsorban a „görögök” (itt most a „barbárok” nélkül, valamennyi népet jelölve) örökségének. A korábban általunk felvázolt lehetséges római szituáció, amelyben a pogánykeresztyének fokozatosan „kihátráltak” a zsidósággal való mindenfajta azonosításból, inkább vállalva a közösséget a zsidóságot megbélyegző pogány véleményekkel, érthetőbbé teszi Pál hangsúlyát a *próton* („először”)⁴⁸² kifejezésen.

Ugyanakkor az is segít a megértésben, amit a páli evangéliummal szembeni jeruzsálemi kritikákról korábban megismertünk. Pált azzal vádolták, hogy a törvényt irrelevánsnak tekinti, nemcsak a pogánykeresztyének számára (ezt Pál vállalta, s a legszigorúbb jeruzsálemi „testvérek” számára már ez is megbocsáthatatlan volt), de a zsidókeresztyének számára is (amit azonban Pál soha nem tanított!). Ez a vád egyben azt is jelentette, hogy Pál egyenlőnek tekinti a zsidókat és a pogányokat (kis rosszindulattal a Gal 3,28-at pontosan így lehetett érteni), ami ellen Pál a leghatározottabban tiltakozik a Római levélben, elsőként éppen itt. A római zsinagóga-zsidóság megvetése Pál szemében éppen olyan fontos következménye volt az evangélium „szégyellésének”, mint a római keresztyén közösségekben belüli ellentétek.

Az evangélium legfontosabb tulajdonsága Pál szerint az, hogy „Isten igazsága abban jelentetik ki”. A *dikaiosyné theu* fogalom nem csak a páli megigazulástan, de a keresz-

⁴⁷⁹ Az „erősek” (*dynatoi*) például saját szempontjaikat erősebbnek tartották Isten erejénél (*dynamis*).

Vö. Minear, *Obedience* 40. o.

⁴⁸⁰ A „*sótéria*” megint csak akkomodációs fogalmazás Pál részéről. A fogalomnak nem csak ószövetségi háttere van (az exodus tradíciótól kezdődően), hanem komoly görög-római (különösen a misztériumvallásokban, vö. *dies salutis* Apuleiusnál) politikai és vallástörténeti előzménye is: Pál mind a zsidók, mind a görögök számára egyértelművé kívánta tenni, mit kockáztatnak az evangéliumhoz való viszonyukkal.

⁴⁸¹ Vö. Käsemann, *Romans*, 22. o.

⁴⁸² Marcion és nyomában a római keresztyénség egy része a 2. században eljutott odáig, hogy minden kapcsolatot megszakított Izráellel és az Ószövetséggel, sőt még az Ószövetség Istenével (a „*démiurgossal*”) is, akit megkülönböztet Krisztus Istenétől. A Marcionnal szakító többség ugyanakkor az 1. század tanúsága alapján megőrizte az ószövetségi örökséget. Mint a munkafordítás e vershez tartozó szövegkritikai jegyzetében láthattuk, a 2. századi marcioni tendenciának az egyik áldozata lett a *próton* is, amely túrhetetlen engedmény volt a zsidóság felé az eretnek szövegkritikusok szemében.

tyén teológiai legfontosabb fogalma is lett az elmúlt kétezer évben, s még ma is uralja nem csupán a teológiai és filozófiai diszkussziókat, de túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a mindennapok emberének teodíceával kapcsolatos gondolkodását is („Van-e igazság ezen a földön?”). Emiatt a fogalom fejlődésének akár csak vázlatos ismertetése⁴⁸³ is messze túlhaladná e dolgozat kereteit. Mindazonáltal a kérdést még is meg kell vizsgálnunk, mert Pál teljes érvelése a Római levélben ebből az egy fogalomból bontakozik ki, illetve minden felvetődő kérdés végső soron Pál szerint erre vezethető vissza.

A „*dikaiosyné*” páli használata klasszikus példája annak, hogyan tesz az apostol görög nyelven kommunikálhatóvá és megérthetővé egy ószövetségi héber fogalmat hellenisztikus háttérű hallgatósága számára. Az Ószövetségben az igazság Istennek mint Teremtőnek és a jelenben illetve az eszkhatonban ítélő Bírónak a tulajdonsága. Pál ezt a képet megőrizte, és kiterjesztette a Krisztust az emberek bűneiért való áldozatként elküldő⁴⁸⁴ és a világot (benne szövetséges népével) továbbra is megőrző, a szövetségben népének tett ígéreteit mindvégig megtartó Istenre is. Az ószövetségi „igazság” fogalom az Isten és ember relációban nyerte el az értelmét:⁴⁸⁵ míg Istennek önmagában, abszolút igazsága van, az ember igazsága „kapcsolat-fogalom”, amely elsősorban Istennel, másodsorban a felebaráttal szembeni igazságot jelenti. Az „Isten igazsága” fogalomnak tehát van egy Isten felől és egy ember felől érvényes aspektusa.

Luther híres mondata („*theologia est grammatica*”) különösen igaznak tűnik akkor, amikor azt látjuk, hogy a *dikaiosyné theu* birtokos szintagma értelmezése évszázadokra meghatározta és napjainkban is irányítja a teológiai gondolkodást Istenről, emberről és a bűnös ember Istennel szembeni megigazulásáról. Augustinus a fogalmat úgy értette, hogy az ugyan Isten „saját” igazsága is, de még sokkal fontosabb, hogy Isten ezt az igazságot „adja” a bűnös embernek, amikor kijelenti róla, hogy „igaz” („*iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium*”), vagyis a *genitivus obiectivus* értelmezés mellett tette le a voksát, s ezáltal hosszú évszázadokra meghatározta a kötelező olvasatot, alapvetően befolyásolva Aquinói Tamást („*iustitia...qua Deus homines iustificat*”) és a reformáció Pál-értelmezését megalapozó Luthert („*iustitia aliena*”). Történt ez így, annak ellenére, hogy voltak más hangok is. Már Ambrosiaster hangsúlyozta, hogy a fogalom *genitivus subiectivus* értelme a meghatározó, tehát az „Istenre jellemző igazságról” illetve „Isten saját igazságáról” beszél, amelyhez az ember csak az isteni irgalom (nem pedig egy „neki tulajdonított” igazság) révén tud kapcsolódni („*iustitia est Dei, quia quod promisit, dedit*” és „*iustitia Dei...quae videtur esse misericordia, quia de promissione originem habet*”). A két élesen eltérő értelmezés között egyfajta hídnak (élesebb megfogalmazásban „megalkuvásnak”) tekinthetjük a népszerű pelagianizmus „disztributív” értelmezését, amely szerint az igazság ugyan egyedül Istené, de aki azt cselekszi, az megtartatik („*iustitia enim tua est, ut qui fecerit voluntatem tuam, transeat a morte in vitam*”). A modern korban Schlatter tért vissza az Ambrosiaster által megkezdett

⁴⁸³ Az összefoglalások szempontjai is eltérőek lehetnek. Stuhlmacher kommentárjának exkurzusában (30-33. o.) elsősorban annak bibliai gyökerei alapján tárgyalja a „*dikaiosyné theu*” kérdését. Rövid, de kiváló összefoglalást ad Fitzmyer kommentárja (258-262. o.) hatástörténeti szempontból, tehát a fogalom későbbi keresztény írókra gyakorolt hatását vizsgálva. Adolf Schlatter kommentárjának címe és kulcsfogalma „Isten igazsága” (*Gottes Gerechtigkeit*, angol fordításban *Righteousness of God*) s módszeresen az egész levelet ebből kiindulva igyekszik megérteni. A „*dikaiosyné theu*” jelentésének és teológiai implikációinak máig talán legjobb összefoglalása Käsemann nevéhez fűződik („Gottesgerechtigkeit bei Paulus” in *ZTK* 58 (1961), 367-78. o.; angolul: „The Righteousness of God in Paul” in *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress, 1969. 168-182. o.). Külön említést érdemel Alistair McGrath hatalmas monográfiája a témáról: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁴⁸⁴ Vö. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, 31-32. o.

⁴⁸⁵ Vö. Cremer, H., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*. Gütersloh: Bertelsmann, 1900.

útra (azzal érvelve,⁴⁸⁶ hogy a szintagmát megelőző *dynamis theu* és az később következő *orgé theu* fogalmak is mind világosan *genitivus subiectivusok*), ezáltal nem csak kilátástalan küzdelembe kezdve a kora Németországában meghatározó lutheri értelmezéssel, de egyszersmind ellehetetlenítve saját akadémiai pályafutását is. Napjaink angol nyelvű Pál-kutatását sok tekintetben a „New Perspective” („új szemlélet”)⁴⁸⁷ és kritikusainak küzdelme uralja: ez a küzdelem szintén a „*dikaiosyné theu*” értelmezésére és az ebből fakadó (páli) törvény-értelmezésre vezethető vissza. Az új szemlélet képviselői szerint „Isten igazsága” egyszerre Isten cselekedete (amellyel „igazzá” teszi a bűnöst) és egyszerre Isten tulajdonsága: egyszerre *genitivus obiectivus* és *subiectivus*. Ezzel természetesen a lutheri értelmezés követői soha nem fognak kibékülni.⁴⁸⁸

Mit jelent mindez a mi kortörténeti szempontú szöveg-vizsgálatunkban? Először is azt, hogy fel kell ismernünk: mindkét kizárólagos értelmezés igazolható, ugyanakkor csak együtt képesek megragadni Pál mondanivalóját. Az új szemlélet követőinek ennyiben igazat kell adnunk. A lutheri értelmezés önmagában túl individuális megigazulástant eredményez, amely nem tud elszámolni sem Pál római gyülekezetnek szánt igehirdetésével, sem a zsidókeresztyének és pogánykeresztyének együttélésének problémájával, sem a Krisztust elutasító Izrael keresztyén szempontú üdvtörténeti értékelésével. Ugyanakkor tagadhatatlan a lutheri értelmezés igazságtartalma is: Pál szerint Isten igazsága megjelent az emberek között, akik ezt nem csak egyszerűen nem érdemelték meg, de mindent elkövettek, hogy ezt az igazságot elfelejtsék és megcsúfolják. Hogy mindennek ellenére Isten mégsem rendelte pusztulásra az embert haragjában, hanem Krisztusban üdvösséget készített a számára, csak is úgy volt lehetséges, hogy az embert nem a bűnnel, hanem az igazsággal azonosította. Isten igazságának elfogadása, tudomásul vétele Krisztusban azonban nem állhat meg ezen a ponton. Nem maradhat individuális „megigazulás”, Isten és az egyén belügye, amelyhez képest a másik megigazult bűnös kívül marad, külső „megfigyelőként”.

Pál itt megfogalmazott szándékának pontosabb megértése érdekében egy „gondolati előzményhez”, Pál egy másik leveléhez kell fordulnunk. A Galatákhöz írt levelében – amelyben hasonló kérdésekkel vívódik, jóllehet sokkal kiélezettebb helyzetben, és ezért sokkal élesebben fogalmazva – nyilvánvalóvá teszi, hogy a Krisztusban való hit általi megigazulás elválaszthatatlan a felebaráttal való közösségvállalástól. Abban ugyanis ugyanaz a „kapcsolati igazság” érvényesül, amely az Isten-ember kapcsolatban. Amikor Péter megszakította Antiókhában a pogánykeresztyénekkal addig vállalt asztalközösséget, neveltségé tette Krisztus áldozatát, és képmutatássá az Isten-ember közötti megigazulás-kapcsolatot (vö. Gal 2). Ha a római helyzetre vetítjük ugyanezt a dilemmát, a következő megállapítást tehetjük: Abban a pillanatban, 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 asztalközössége között ontológiai hasonlóság van,⁴⁸⁹ ami a „megigazulás” eseményét társadalmi eseménnyé emeli; az nem tekinthető többé a „belső szoba” (Mt 6,6) ügyének. Ugyanezen logika mentén állíthatjuk bizton-

⁴⁸⁶ Vö. Schlatter, 20. o.

⁴⁸⁷ Az új szemléletről a páli törvényértelmezés vitája kapcsán a későbbiekben még bővebben fogunk szólni.

⁴⁸⁸ Vö. Fitzmyer, 258-262. o.; Dunn (ad loc. “Comments”); Westerholm, S., *Perspectives Old and New on Paul: The „Lutheran” Paul and His Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

⁴⁸⁹ Vö. Barth, M., „Jews and Gentiles: The Social Character of Justification in Paul” in *JES* 5 (1968), 241-267. o. Markus Barth – anélkül, hogy erre a tanulmányban utalt volna – a Käsemann versus Bultmann (Bornkamm, Conzelmann) vitában, amely a páli megigazulástan individuumra vonatkozó jelentőségéről folyt a 60-as években, világosan Käsemann oldalára állt (a vita összefoglalását lásd Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM Press, 1977. 436-442. o.). Mi is ezt a megközelítést követjük a Római levél értelmezése során.

sággal, 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, a kortárs rabbinikus irodalom szerint azonban lehetséges volt) embert próbáló feladat, s az ember szükségképpen másodlagosnak tekintti ebben „küzdelenben” a felebaráttal való közösséget.⁴⁹⁰

Nehéz eldönteni, hogy az *ek pisteós eis pistin* kifejezés az *apokalyptetai*-hoz (amint a mondat grammatikája jelzi) vagy a *dikaiósyné*-hez tartozik inkább (amint a Hab 2,4 idézete sugallja). Az első esetben az isteni kijelentés módjáról, a másodikban annak jellegéről árul el többet. Hogy pontosan mit, arra számtalan megoldás született a Római levél magyarázatának történetében.⁴⁹¹ Mi hajlunk arra, hogy az először Ambrosiaster által javasolt értelmezést kövessük, mert ebben jut leginkább kifejeződésre Isten választott népe iránti hűsége (a levél egyik központi üzenete), amelyre az egyetlen lehetséges emberi válasz a hit. Választásunkban nem gátol a gyakori ellenvetés, hogy nem lehetséges ugyanannak a szónak (*pistis*) két különböző jelentést adni egy szintagmán belül. Szerintünk lehetséges, sőt, az antik írók egyik kedvelt stílus eszköze volt ez⁴⁹². Mint majd látni fogjuk, Pál is előszerezett „játszik” a *pistis* kettős jelentésével a levélben. Ezt az értelmezést támogatja, hogy Pál a mondanója megerősítése érdekében idézett prófétai igében (*ho de dikaios ek pisteós zésetai*) a maszoréta szöveg = *vöcaddik beemúnátó jihje* „...de az igaz ember a hite által él”) és a LXX változat (*ho de dikaios ek pisteós mu zésetai* = „de az igaz ember az én hűségem / a belém vetett hit által élni fog”) közül inkább az utóbbit követi, bár nem szó szerint, ezzel is teret adva a hit kettős jelentésének. E két jelentés, Isten hűsége önmagához (népének adott ígéreteihez) és a belé vetett hit, Pál értelmezésében a keresztyén közösség létezésének alapja mindenütt, minden korban, így az 1. századi Rómában is. A Habakkuk-idézettel Pál nem indít új témát: lezárja és megerősíti a korábban mondottakat, amint ez gyakorlata lesz a levél további részeiben is.

⁴⁹⁰ Ebben a gondolatmenetben ugyan másodlagos jelentőségű, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt sem, hogy Pál ilyen értelemben vett tanítása szorosan kapcsolódott Jézus tanításához, azon alapult. Nem véletlen, hogy Jézus az isteni ítéletére álló ember egyetlen lényeges tulajdonságának azt tekinti, hogy helyesen vagy helytelenül élt embertársai között (vö. Mt 25,31-46), és ő maga is – amint azt a kor és a kultúra, amelyben élt megkövetelte – az asztalközösség gyakorlatában látta megvalósulni a felebaráttal való közösséget (vö. Bolyki, J., *Jézus asztalközösségei*. Újszövetségi-patrisztikai kutatások I. kötet (egyetemei jegyzet). Budapest: 1993. Németül: *Jesu Tischgemeinschaften*. WUNT 2/96. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.).

⁴⁹¹ Tertullianus: „a törvénybe vetett hittől a Krisztusba vetett hitig”, ennek egy változata Theodoret-nél és Órigenés-nél: „a próféták (Mózes) írásaiba vetett hittől az evangélium által teremtett hitig”; Chrysostomos: „az atyák hitétől az Újszövetség embereinek hitéig”; Augustinus: „az ige hirdető hitéből a hívó hitéig”; Ambrosiaster (K. Barth, Davies, Dunn, Manson és az új szemlélet képviselői): „Isten hűségétől az ember hitéig”; Aquinói T.: „a jelenlegi hitből a jövőbeni hitbe” vagy „a nem látottba vetett hitből a megbizonyosodott hitbe”; Luther: „egyre nagyobb hittel, a hit egyre nagyobb bősége által”; Kálvin: „hittel, a hitben növekedve”; Schlatter: „a hit alapján, de a hitre vezetően is (ti. kijelentetik...)”. Vö. Cranfield, 1:99-100. o.; Quarles, L. C., „From Faith to Faith: A Fresh Examination of the Prepositional Series in Romans 1:17” in *NT* 45 (2003), 1-21. o.; Taylor, J. W., „From Faith to Faith: Romans 1.17 in the Light of Greek Idiom” in *NTS* 50 (2004), 337-348. o.; Borchert, G. L., „Romans, Pastoral Counseling, and the Introspective Conscience of the West” in *RevExp* 83 (1986), 84. o.

⁴⁹² *Antimetatézis* vagy *paronomasia*. Vö. *Rhetorica ad Herennium* 4.20-21 illetve Quintilianus 9,3,71.

4.1.3. Az útiterv: Róm 15,14-33

(14) *Testvéreim, én ugyan magam is meg vagyok arról győződve, hogy ti magatok is telve vagytok jósággal, felvértezve minden ismerettel, és hogy egymást⁴⁹³ is tudjátok inteni.* (15) *Mégis, merészebben írtam, legalább⁴⁹⁴ nektek, mintegy emlékeztetve is titeket, a kegyelem alapján, amelyet Isten azért adott nekem (16), hogy Krisztus Jézus szolgálója legyek a népek számára, Isten evangéliumának szent szolgálatát végezve, hogy a népek áldozata a Szentlélek által megszentelt és szívesen látott legyen.* (17) Krisztus Jézusban tehát van okom a dicsekvésre Isten előtt. (18) Mert semmi olyanról nem mernék beszélni, amit nem Krisztus tett volna általam a népek engedelmisségéért szóval és tettel, (19) jelek és csodák erejével, a Lélek erejével: úgyhogy Jeruzsálemtől kezdve, körben egészen *Illyricumig* hirdessem a Krisztus evangéliumát, (20) ügyelve arra, hogy az evangéliumot *ne ott* hirdessem, ahol Krisztust már ismertté tették, hogy ne idegen alapra építsek, (21) hanem ahogyan meg van írva: „*Akiknek nem hirdették őt, meglátják, és akik nem hallották, megértik.*” (22) *Ezért is sokszor megakadályoztatam* abban, hogy elmenjek hozzátok. (23) *De most* – mivel már nincs *helyem* ezeken a vidékeken, és *mivel* sok éve vágyódom arra, hogy eljussak hozzátok –, (24) amikor Hispániába utazom,⁴⁹⁵ *remélem, átutazóban meglátogathatlak benneteket; sőt, ti fogtok engem oda útnak indítani,⁴⁹⁶ amint egy kissé felüdültem nálatok.* (25) Most pedig Jeruzsálembé megyek a szentek szolgálatára. (26) Macedónia és Akhája ugyanis jónak látta, hogy *valamiképpen segítsen* a jeruzsálemi szentek szegényeinek. (27) Jónak látták ezt, de tartoznak is vele nekik, mert ha a *népek* részesültek az ő lelki javaikban, akkor *azok* tartoznak azzal, hogy anyagi *javaikkal* szolgáljanak nekik. (28) *Amint tehát ezt teljesítettem, és az eredményt lepecsételve átadtam nekik, a ti segítségetekkel elmegyek Hispániába.* (29) Azt pedig tudom, hogy Krisztus áldásának teljességével megyek hozzátok. (30) *De kérlek benneteket testvéreim, a mi Urunk Jézus Krisztusért és a Lélek szeretetéért, hogy tusakodjatok értem imádságaitokban velem együtt, Isten színe előtt;* (31) *hogy megmeneküljek a hitetlenektől* Júdeában és hogy jeruzsálemi szolgálatom⁴⁹⁷ kedves legyen a szenteknek; (32) *hogy aztán majd – ha Isten úgy akarja – örömmel érkezzetek hozzátok, megpihenjek⁴⁹⁸ nálatok.* (33) A békesség Istene legyen mindnyájatokkal. *Ámen.*⁴⁹⁹

⁴⁹³ Néhány kéziratban (Ψ, Peshitta, bizánci szövegcsalád) helyett az *allus* „másokat” olvasatot találjuk. Amellett, hogy szövegkritikai szempontból gyengébb, világosan felismerhető benne az a későbbi szempont, hogy a római keresztyének kiemelt hatáskörrel rendelkeznek a többi gyülekezettel szemben.

⁴⁹⁴ A Pál leveleiben gyakori, de változó jelentésű *apo merus* kifejezést mi a *hymin*-hez kapcsoljuk és a címzetekre értjük (Pál ezzel is felértékelte a rómaiak hitbéli érettségét). Az ÚF szerint a *tolméróteront* módosítja, a rev. Károli nem dönt, egyszerűen csak – mintegy kiegészítésként – hozzáteszi. Más fordítási lehetőségek: Dunn (valamint például Michel, Cranfield, Wilckens) szerint a „részben” a levél „etikai intelmeket” tartalmazó részére vonatkozik (12,1-15,13), a NEB szerint pedig idői értelmű („némelykor”).

⁴⁹⁵ Az ÚF és a rev. Károli ebben a versben a ² ⚭, a *Harclensis* és a bizánci szövegek többségének *eleusomai pros hymas* kiegészítését is hozza; a NA kiadásnak megfelelően ezt a 29. vers hatásának tulajdonítjuk és tartalmilag is feleslegesnek érezzük.

⁴⁹⁶ Bizonyos kéziratok (P46, B, D, F, G, a Peshitta és néhány latin szöveg) a végrehajtó határozót (*hyph' hymón*) helyhatározóra változtatják (*aph' hymón*), talán hogy elkerüljék annak a gondolatát, hogy Pál túlságosan függött a rómaiak jóindulatától.

⁴⁹⁷ Ambrosiaster, néhány kézirat (B, D*, F, G, it) másolójával együtt a szöveg első értelmezéseként a tágabb jelentésű *diakoniat* a sokkal pregnánsabb, értelmező szándékú *dórophoriára* („az adomány felajánlása”) változtatta. Mi ezt az olvasatot – talán a 16. versben előforduló *prophora* hatása? – másodlagosnak tekintjük.

⁴⁹⁸ A *synapausómái* érdekes alapjelentése („együtt aludni valakivel, vö. Ézs 11,6 LXX) miatt a nyugati szövegekben *anapsyxóra* (D, F, G) illetve *anapsychóra* (F, G) módosul (vö. lat. *refrigerer vobiscum*).

⁴⁹⁹ A P46-ban hiányzik az *amén*, ugyanakkor megjelenik a 16,25-27 doxológiája (vö. 4.1.4.1., a 16. rész eredetisége kapcsán tárgyaltakat).

A levélkeret második része nagyon sok vonásában ismétli, folytatja és bővíti az 1,1-17-ben olvasottakat (vö. 1,8 és 15,14; 1,5a és 15,15 ill. 15,18; 1,5b és 15,16; 1,13 és 15,22; 1,10 és 15,23 ill. 15,32; 1,11 és 15,29; 1,7 és 15,33). Ez nem csak többé-kevésbé minden keretes szerkesztésű levélírás egyik természetes jellegzetessége, hanem szándékos tervezés eredménye is.⁵⁰⁰ Ha Pálnak *captatio benevolentiae*-re volt szüksége a levél elején, most még inkább szükségét érzi a diplomatikus fogalmazásnak, hiszen terjedelmi és tartalmi értelemben is komoly munkán van túl és kimerítette hallgatóit, sőt némileg kéréstelenül beleavatkozott az életükbe. Ugyanakkor a záró szakaszban már olyan információkat is megoszthat a rómaiakkal, amelyekre a levél elején (egy várakozó álláspontra helyezkedő hallgatóság előtt) még csak általában utalhatott vagy még inkább ajánlatos is volt elhallgatnia (például hogy pontosan miért is késlekedik még a látogatással?). Ha azonban a rómaiak megértették mindazt, amit Pál az ezt megelőző tizennégy részben kifejtett előttük, akkor a késlekedést, a jelenlegi dilemmákat és a jövőbeli tervek mozgatórugóit is meg fogják érteni.⁵⁰¹ Őszintén remélheti, hogy mire az ezzel megbízott Fébé a levél felolvasásában idáig jut, a római kereszténynek már egy emberként mögötte állnak. A szakaszt ezért a tapintat mellett már a közvetlenebb hangnem (*adelphoi mu*, 15,14) és az érzelmeiktől sem mentes fogalmazásmód (*synagónisasthai*, 15,30; *synanapausómai*, 15,32) is jellemzi.

Bár Chrysostomos⁵⁰² a rá olyannyira jellemző gyanakvással (és a szórend miatt) Pál dicséret szavait (**14. vers**) ironikus „vádolásként” értelmezi, Ambrosiaster, Pelagius és utánuk a későbbi magyarázók többsége⁵⁰³ jól látja, hogy nem lehet szó olyan kétélű iróniáról, amely éppen ellentétes hatást érhet el, ha a címzettek felfedezik a szövegben. Pál nálunk még sokkal jobban tudta, hogy a rómaiak apostoli közvetítés nélkül, „maguktól” (hangsúlyos *kai autoi!*) jutottak hitre, és köztudottan meg is maradtak ebben a hitben (vö. 1,8), ezért mintegy elnézésüket kéri a hosszú tanításért, amelyre nem hitbeli (*gnóseós*)⁵⁰⁴ hiányosságaik, hanem a közöttük kialakult helyzet és Pál sajátos helyzete miatt volt szükség. A gyülekezetekben uralkodó helyzetet idővel maguktól is rendezni tudták volna (*dynamenoi kai allélus nuthetein*). A római gyülekezetben uralkodó erénynek számító *agathosyné* (Vulgata: *bonitas*⁵⁰⁵), amelyet szabadabban „őszinteségnek, nyitottságnak” (Käsemann) vagy „becsületességnek” (K. Barth) is fordíthatunk, biztosítékot jelent Pál számára, hogy a róla terjengő hírek ellenére is hisznek a szavainak, és mellé állnak az őt keleten körülvevő nehéz helyzetben. Pál levele is a nyitottság, a bizalom és az őszinteség jegyében fogalmazódott (**15. vers**), talán ezért sikerült kissé „merészebbre” (*tolméróteron*),⁵⁰⁶ mint akarta, de

⁵⁰⁰ Még akkor is így van ez, ha óvakodnánk attól, hogy Elliott példáját követve klasszikus retorikai kategóriákat erőltetnénk a szövegre (például 1,1-17 = exordium és 5,14-32 [sic!] = peroratio). Vö. Elliott, N., *The Rhetoric of Romans – Argumentative Constraint and Strategy and Paul’s Dialogue with Judaism*. JSNT Suppl. Series 45. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. passim.

⁵⁰¹ Noack szerint különösen igaz ez a – korábban hagyományosan a római gyülekezettől teljesen független „dogmatikus” szövegnek tekintett – 1-8. részekre, amelyekkel Pál mintegy előkészítette a levélzáradékat. Vö. Noack, B., „Current and Backwater in the Epistle to the Romans” in *ST 19* (1965). 160. o.

⁵⁰² Idézi Sanday-Headlam, 403. o.

⁵⁰³ Vö. Ambrosiaster: „A dicsérettel jobb ismeretre és életre bízta őket. Akit ugyanis bízta, az elvégzi a rábízott munkát, hogy igaznak bizonyuljanak az elmondottak” („*Per laudem... provocat eos ad meliorem et intellectum et vitam. Qui enim videt se laudari, data opera elaborat ut vera sint quae dicuntur*” idézi Cranfield, 2/752. o.). Vö. még De Bruyn, 147. o.; Cranfield szerint Pál pásztori bölcsességgel viszonyul a hallgatóságához, hiszen „amíg a hívek nem adják a jelét a lelki éretlenségnek, érettnak kell tekinteni őket.” In Cranfield, 2/752. o.; Barth is Pál retorikai érzékét dicséri (először tanítás; intés; majd dicséret a tanítottak illette megintettnek) in Barth, K., *The Epistle to the Romans*. Ford. E. C. Hoskyns. London: Oxford University Press, 1968. 527. o.

⁵⁰⁴ Käsemann (391. o.) szerint a közösség „üdvörtörténeti ismereteire” vonatkozik.

⁵⁰⁵ Mint filozófiai erény és egyéni karakter, jellemzően Cicerónál: *bonitas ingenii* (*De officio* 3.3.14), *quae tuae fidei, iustitiae bonitatis commendo* (*Ad familiares* 13.4).

⁵⁰⁶ Úgy véljük, Chrysostomos ismét elvéti a célt, amikor a *tolméróteron* kifejezés kapcsán megjegyzi, hogy bár Pálnak ez szokása más leveleiben is, a magukat másoknál többre tartó rómaiak számára még erősebben

biztos benne, hogy megfelelő hallgatóságra találtak emlékeztető szándékú⁵⁰⁷ sorai (vö. a vershez tartozó lábjegyzetet a fordításban).

Bár az *eis*-szel bevezetett célhatározói infinitivusos szerkezet grammatikailag még erősen az előzőekhez (*dia tén charin tén dotheisan moi hypo tu theu*), tehát a szerző apostoli elhívásához kapcsolja a **16. verset**, Pál már új témát kezd. A *leiturgos/leiturgein* szavaknak ugyan van világi jelentése is (Pál éppen így használja a 13,6-ban), ebben a versben papi (vagy lévitai) szolgálatról van szó: még egyáltalán nem a szó keresztyén értelmében, de még csak nem is a zsinagógai szóhasználat szerint (ahol az Isten elé vitt imádság imádság felváltotta a „véres” áldozatot), hanem éppenséggel a jeruzsálemi templomi kultuszra utalva. Cranfield⁵⁰⁸ ragaszkodik ahhoz, amit már Bengel (*Jesus est sacerdos: Paulus, sacerdotis minister*) majd Barth is felismert rövidebb kommentárjában: Pál itt a templomi lévita szerepébe helyezi magát. Fő érv ezen értelmezés mellett, hogy így elkerülhető a kellemetlen képzavar: mi van Krisztussal, ha Pál mint pap viszi Isten elé a népek áldozatát? Lévitaként Pál az ígéhirdetésével is azon munkálkodik, hogy Krisztus majd Isten elé vihesse a megtért pogányokat az eszkhatonban (amit Pál a nem távoli jövőbe helyezett!). Dunn elismeri, hogy ez a magyarázat mentes a formális ellentmondásoktól, ugyanakkor „erőltetettnek” nevezi. Egyet kell értenünk vele. Az Ézs 61,6 szerint Isten népének tagjai az üdvkorszakban az Úr papjai (*hiereis kyriu – leiturgoi theu*, LXX) lesznek, akik rendelkeznek a népek gazdagsága felett. Ez a kép újszövetségi értelmezésben megjelenik a Jel 1,6; 20,6-ban, a Zsid 13,15-ben, az 1Pt 2,5-ben, de ami a legfontosabb, a Fil 2,17-ben és a Róm 12,1-ben is, világosan mutatva, hogy pontosan ez volt Pál⁵⁰⁹ és még sok más őskeresztyén önértelmezése (ráadásul a metaforáknak az a nagy előnyük, hogy nem kell logikailag tökéleteseknek lenniük).⁵¹⁰ A kultuszi terminológiával, amelynek Pál – Ézsaiás üdvpróféciáit felhasználva – eszkhatólogiai színezetet ad, az a célja, hogy felkészítse a rómaiakat egyrészt a Jeruzsálembé szánt gyűjtés témájára (15,25-28), másrészt a hispániai út tervére (15,24.28), és megértesse velük, hogy e két téma miért olyan döntő jelentőségű nem csupán a saját életében, de az egész egyház sorsa szempontjából is. Mint látni fogjuk, mindkét téma szintén szorosan kapcsolódik az ószövetségi üdvkorszak gondolatához (közelebbről is Ézsaiás kijelentéseivel), amely alapvetően meghatározta Pál világképét és önértelmezését. Pál keleten folytatott missziójának célja az volt, hogy „a népek áldozata (*prophora tón ethnón*)⁵¹¹ ...megszentelt és szívesen látott legyen” Isten előtt. Felismerte, hogy ez az egyetlen próféta által kijelentett és Izráel számára is elfogadható út, amelyen a pogányok (tehát a római keresztyének többsége is) Isten népének teljes jogú tagjai lehetnek a messiási korszakban.

fogalmaz, hogy „megfegyvelje” őket (vö. Schaff, 1/11.542). Szó sincs erről. Pálra ugyan általában jellemző volt a kérelhetetlenül őszinte fogalmazás, a felismert vagy inkább isteni kijelentésben megértett igazság kendőzetlen kimondása, függetlenül a körülményektől, a „geopolitikai helyzetétől” vagy az „erőviszonyoktól”. Ebből a szempontból a Római levél azonban éppen hogy „radikalitásában” marad el a Galata vagy a második Korinthusi levél mögött: míg e két levélben kategorikus elhatárolódást sürgetett a judaizálótól illetve az álapostoloktól, a Római levélben egységet akart munkálni két szembenálló keresztyén csoport között (szemben F. Watson elméletével).

⁵⁰⁷ Az *epanamimnéskein* Käsemann (392. o.) szerint missziói „szakkifejezés” volt (Varga Zsigmond szótára nem tud erről), amely a hagyomány megismétlését, továbbadását jelentette, mind zsidó mind görög közegben. Ha ez így van, Pál ezzel is nagyra értékelte a római keresztyének „hittani” naprakészségét: semmi újat nem tanított nekik, amit maguktól ne tudtak volna. Ha ez így van, felmerülhet a kérdés, honnan ismerték a római keresztyének a páli teológiát (vagy Pál szavaival: az „evangéliumot”)? Gyaníthatjuk, hogy a 16. rész névsora rejti a választ.

⁵⁰⁸ 2/755-56. o.

⁵⁰⁹ A Zsidókhöz írt levél szerzőjével ellentétben Pálra nem jellemző a Krisztus-főpap analógia (a Róm 8,34-en kívül sehol nem használja). Vö. Kaylor, 216. o.

⁵¹⁰ Vö. Stuhlmacher, *Der Brief and die Römer*, 209. o.

⁵¹¹ *Genitivus epexegeticus*, vagyis a népek maguk az áldozat, illetve az a hit és megszentelt élet, amelyet Istennek áldozatként felajánlanak a messiási üdvkorszakban. Vö. Augustinus (in Landes, P. F. szerk, *Augustine on Romans*. Chico, CA: Scholars Press, 1982. 49. o.); Käsemann, *Romans*, 393. o.; Fitzmyer, 712. o.

Pál számára ez a korszak Jézus Krisztusban már beköszöntött, de majd csak Jézus közeli második eljövételével válik teljessé (vö. 1Thessz 1,10; 4,15.17; 1Kor 7,26.29.31; 15.51; 16,22; Róm 13,11; Fil 4,5). Ebben az első keresztyének által rövidnek gondolt átmeneti időszakban megszűntek Pál számára a „törvény”⁵¹² korszakának határai, így a szent és a profán, a tiszta és a tisztátalan, a zsidó és a pogány közötti korábban értett minőségi különbségek. Vitái és küzdelmei ennek elfogadtatásáért keleten, az 50-es évek közepén az utolsó állomáshoz érkeztek. A helyzet állását meg kellett fogalmaznia, a következtetéseket le kellett vonnia, és előre kellett tekintenie. Mindhárom fázisban szerepet szánt a római keresztyéneknek: véleményünk szerint ezért született meg a hozzájuk írt levél.

Ugyanezen a nyomon halad tovább **(17-18. versek)** a látszólag magabiztosnak tűnő folytatásban is. Itt Karl Barthot kell segítségül hívnunk. Barth híres Római levél kommentárja ugyan inkább Barthról szól, mint Pál apostolról,⁵¹³ mégis talán ő értette meg legjobban Pált a 20. századi teológusok közül. A hírhedt páli „dicsekvés” (*kauchaomai, kauchéma, kauchésis* szócsoport)⁵¹⁴ kapcsán arról beszél (532. o.), hogy „talán ez az a dicsekvés, ami olyan elviselhetetlen azok számára, akik büszkék az alázatosságukra.” Véleményünk szerint ez a pszichológiai törvényszerűség, valamint a felvilágosodás „relatív igazság” ideája tehető felelőssé azért a széles körben elterjedt vélekedésért, hogy Pál apostol megszállott konfliktuskereső, és kibékíthetetlen alkat volt.⁵¹⁵ A páli dicsekvés lényege szempontjából ugyanis valóban teljesen mellékes volt, hogy „kifelé” miként hatott a Krisztus Jézusban (*en Christó Iésu*)⁵¹⁶ az Isten előtti dolgokra vonatkozó teljes és feltétlen elkötelezettség és az abból táplálkozó küzdelem.⁵¹⁷ E küzdelemben a valódi tét nem Pál személyes integritása vagy megítélése, hanem a népek engedelmsége (*hypakoé ethnón*) tehát megtérésre jutása volt.

Amit ebben Pál keleten elért (saját megállapítása szerint igen sokat!), azt egyedül Krisztusnak tulajdonítja: a Lélek hatalmát hordozó jelek és csodák kíséretében **(19. vers)**, vagyis Izrael Exodus-tradíciójának és Jézus üdvkorszakot bejelentő csodáinak örökségét tovább hordozva⁵¹⁸ betöltötte (*peplérokénai*) a keleti Mediterraneumot Krisztus evangéliumával. A leveleket és az Apostolok Cselekedeteit olvasva joggal tehetjük fel a kérdést: vajon Pál nem túloz-e ezen a helyen (*apo Hierusalém kai kykló mechri tu Illyriku*)? Ha a *peplérokénai* igét szó szerint vesszük, kétségkívül igen. Személy szerint *mindenkihez* nyilván

⁵¹² Ezért a népek áldozata már nem a törvény megtartása, hanem a Szentlélek megszentelése által válik Istennek tetszővé. Vö. Órigenés, *Commentarii* 5.216.

⁵¹³ Exegetikai értelemben Barth rövidebb kommentárja sokkal értékesebb.

⁵¹⁴ Az Újszövetségben jellegzetesen Pál apostol által használt fogalom (a páli leveleken kívül csak Jakab levelében fordul elő négyszer, és a Zsidókhoz írt levélben egyszer), amellyel mérhetetlen kultúrantropológiai és valláslélektani jelentősége ellenére igen keveset foglalkoztak a szakirodalomban. A mi „dicsekvés” szavunk csak gyenge karikatúrája mindannak, amit a szócsoport hordoz. Szabadabb fordításban talán annyit jelent: „az egyén életének legbelsőbb értéke” vagy „az egyéni élet titkos/kimondatlan értelme”. Fenntartása vagy megrendülése az ókori „honor and shame” társadalmakban az egyén életének legfontosabb kérdése volt. Vö. Malina, J. B., *The New Testament World – Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001³. 27-57. o.

⁵¹⁵ Egy figyelemreméltó Pál-ábrázolás ebből az örökségből az amerikai prózaíró John Updike látomása a második missziói útra induló Apostolról: *Az idő vége felé*. M. Nagy Miklós ford. Budapest: Európa, 1998. 133-145. o.

⁵¹⁶ Varga Zsigmond szerint (532. o.) „Krisztussal”, mert a Krisztusban dicsekvés „nem helyes, megengedhetetlen hangsúlyeltolódással jár, és főlegesen »misztifikáló«; nevezetesen nem sorolható az egyéb összefüggésekben szereplő ἐν κυρίῳ bővítmények közé.” Ezzel nem érthetünk egyet: a páli „dicsekvés” mozgatóereje a legmélyebb *en kyrió* misztikumából táplálkozik.

⁵¹⁷ Dunn megragadta a páli „dicsekvés” ellentmondásosságát, amikor a 18. vers kettős tagadásában erős állítást lát, amely a határozott *di’emu* kijelentésben csúcsosodik ki.

⁵¹⁸ Michel (366. o.) egyik fő hipotézisének megfelelően természetesen ezekben az utalásokban is bizonyítékot lát a római „pneumatikusokkal” szembeni fellépésre. A magunk részéről ezt teljesen hipotetikusnak és igazolhatatlannak érezzük. Mint arról már szoltunk korábban, ez nem más, mint a korinthusi problémakör átvétele a Római levélre, a hasonló kifejezésekre hivatkozva.

nem jutott el az evangélium keleten. Mint korábban említettük, Pál missziói stratégiája a nagyobb városokhoz kötődött, s valahányszor egy városi gyülekezetet Pál magára hagyott, a gyülekezet missziói központként működött tovább a környéken. Pál számára éppen a sürgetően közeli parúzia tette szükségessé ezt a stratégiát. Amint arról a Római levélben is ír (11,25), a pogányok teljességének megtérése meg kell hogy előzze a Messiás megjelenését. Ez a „teljesség” soha nem szám szerinti (= minden egyes individuum), inkább „representatív” (vö. szent „maradék”). Amint Isten gyermekei minden népből képviseltetik magukat, bemutatják „áldozatukat” Istennek, megvalósult Ézsaiás próféciaja. Az azonban kétségtelen, hogy Pál erejéhez mérten igyekezett minél több területre eljutni a Földközi-tenger keleti felében, hogy ez megvalósuljon.

Az, hogy sem jeruzsálemi,⁵¹⁹ sem illyricumi prédikálásáról nem beszél a leveleiben, valamint a *mechri* prepozíció is azt sugallja, hogy itt a páli misszió két földrajzi határáról van szó (még ha elvben elképzelhető is, hogy makedóniai missziója során valóban áthaladt illír területeken).⁵²⁰ A két végpont között, amely valójában egy félkört alkot, Pál tényleg számtalan vidéket érinthetett, például Föníciát, Szíriát, Ciliciát, Kappadóciát, Arabiát, Perzsiát, Arméniát, a Fekete-tenger partvidékét és Thrákiát.⁵²¹ A délkeleti (Észak-Afrika, Egyiptom-Alexandria) és „távol” keleti területekről (Parthia, India) nincs szó, azok bizonyosan mások missziói területéhez tartoztak az ősegyházban. Pál igyekezett tartani magát e hallgatólagos (vagy talán az első „apostoli zsinaton” [Gal 2,7-10] pontosan meghatározott?) missziói megbízáshoz (20. vers), és nem evangélizált, nem is épített gyülekezetet más munkaterületén (*hina mé ep' allotrion themelion oikodomó*). A galata és a korinthusi gyülekezetek esetében ő maga is megtapasztalta, hogy milyen keserű konfliktusokkal járhat az, amikor más misszionáriusok nem tartják tiszteletben a gyülekezet és a gyülekezetalapító teológiai integritását. Pál szavait ebben a versben (és a 15,24-ben) sokszor⁵²² szembeállítják saját korábbi kijelentésével (1,11.13.15), amely szerint Rómában is szeretne evangélizálni, holott köztudomásúlag a gyülekezetet nem ő alapította.

Véleményünk szerint 1. a két kijelentés nem mond ellent egymásnak, hiszen a levél elején Pál éppen arról beszélt, hogy eddig sajnós nem tudott eddig eljutni Rómába, ezért az evangélium hirdetésének egy más formájára, a levélírára kényszerül (amiben melleleg otthonosabban mozog); 2. fontosabb, hogy Pál számára a fenti alapelv nem zárta ki azt, hogy esetlegesen más munkaterületén is prédikáljon (ez megtörtént Péterrel is Korinthusban, Pál munkaterületén, és Pálnak *ezzel* kapcsolatosan nem volt semmilyen kifogása). Az *oikodomein* több egyszerű igehirdetésnél, annyit jelent: teológiai alapvetéssel gyülekezetet építeni. Ettől valóban tartózkodott más munkaterületén, és Rómában sem volt már szükség ilyen alapozásra.⁵²³

Az ézsaiási idézettel (21. vers), amely eredeti kontextusában az Úr szenvedő szolgájáról⁵²⁴ szól (Ézs 52,15, LXX), Pál megerősíti az eszkhatológiai látásmódot: eddigi szolgálatával az Úrról eddig nem tudó népek megtérését segítette elő (akik majd Izráellel

⁵¹⁹ Az ApCsel 9,29 szerint Jeruzsálemben „beszélt és vitázott a görög nyelvűekkel”. Ez nem jelenti a pogányoknak szóló igehirdetést, jóllehet a Vulgata *Graecis* (v.l. *gentibus*) fordítása valamint az A olvasata (*Hellenistas* helyett *Hellenas*) ezt sugallja. Pál az ApCsel 26,20-ban beszél jeruzsálemi igehirdetéséről, de a hallgatóság etnikai összetételéről ott is hallgat. Vö. Cranfield, 2/760-61. o.

⁵²⁰ Strabón (7.7.4) szerint a Via Egnatián Thesszalonika felé utazók láthatták az Illír hegyeket. De az egészen biztos, hogy itt Pál szó szerint a provinciára (= a mai Dalmácia) gondol: Makedóniának például jelentős illír lakossága volt (vö. Josephus, *Bellum* 2.16.4). Vö. még Geyer, A. S., „Un essai d'Explication de Rom 15:19” in *NTS* 6 (1959-60), 156-159. o.

⁵²¹ Vö. Chrysostomos (in Schaff, 1/11.54); Theodoret (PG 82. col. 213.).

⁵²² Schmithals számára például ez az ellentmondás az egyik fő érv arra, hogy két, más-más időpontban és címzettekhez (Efezus, Róma) írott levelet különböztessen meg a Római levélben belül. Vö. Schmithals, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*. Studien zum Neuen Testament 9. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.

⁵²³ Az őgyház kommentáráiról közül többen úgy értelmezik Pál szavait, hogy nem akar Péter munkaterületére lépni. Vö. például Konstantinápolyi Gennadiust (in Staab, 15/416. o.). Nem erről van szó.

együtt, egységben dicsőítik Istent a Sionon); ebbe a keretbe illeszthető a Rómaiakhoz írt levél és további missziói tervei is.

4.1.3.1. A hispániai tervek

Mindezek miatt késlekedett tehát sokat/sokszor (*ta polla*) Pál római utazásával. A pregnáns kifejezés valószínűsíti, hogy Pál az antiókhiai konfliktus és Barnabástól való önállósodása óta folyamatosan fontolgatta a keleti misszió kiterjesztését nyugat felé.⁵²⁵ A *pléróma tón ethnón* csak úgy nyerheti el valódi jelenségét, ha a nyugaton élő népek is csatlakoznak Isten népéhez. A keleti munka a levél megírása idején szemmel láthatóan befejeződött (**22-23. versek**), és Pálnak ezek után nagyon meg kell indokolnia, hogy miért késlekedik tovább⁵²⁶ (tervei szerint is legalább még egy, de Lukács beszámolója szerint valójában végül még négy évig). A levélben itt (**24. vers**) olvashatunk először a Hispániára vonatkozó tervekről. Az 1,1-17-ben ezt nem említhette, hiszen a címzettek nem zavarhatta meg azzal, hogy régóta várt látogatása – ha megvalósul egyáltalán – nem lesz több egy (bár a legfontosabb) megpihenésnél és előkészületnél Hispánia felé. Ahhoz, hogy ezt megértsék, és értékén kezeljék, hallaniuk kellett az egész levelet. Meg kellett érteniük, mit jelent tágabb kontextusában a pogányok és a zsidók egysége, amelyen Pál annyi ellentmondás és konfliktus közepette munkálkodott mind ez ideig. Ez az egység került végveszélybe („nagy méreteken”) keleten a páli pogánymisszióban, és ez borult fel a római keresztyének „mikrokozmoszában” is. Meg kellett tehát érteniük, hogy az egységre irányuló erőfeszítés nem csupán Pál „személyes ügye”, hanem Isten ígéreteinek megvalósulásáról (Isten „szavahihe-tőségéről” = „igazságáról”, vö. Róm 1 valamint 9-11. részek) van szó. Ugyanez állt a hispániai misszió hátterében is.

De ha már nyugati misszió, kérdezhetnénk, miért éppen Hispánia? Sok magyarázó, elsősorban Michelt (369. o. 2. jegyzet) követve könnyedén utal arra, hogy népes zsidó közösségek voltak ott is, amelyek Rómához hasonlóan élénk kapcsolatot tartottak fenn Jeruzsálemmel.⁵²⁷ Valójában erre nem találunk a 3. századnál korábbról sem irodalmi sem archeológiai bizonyítékokat. Minden valószínűség szerint az 1. században Rómától nyugatabbra csak elvétve találni diaszpóra közösségeket.⁵²⁸ Az „ismerős terep” tehát nem motíválhatta Pált a választásban. Talán földrajzi ismeretei hiányosak voltak, és nem hallott az ugyancsak nyugati Germaniáról, Britanniáról vagy Galliáról? Lehetetlen, hiszen a korai császárkorban mindhárom provinciát sikeres vagy éppen katasztrofális, de mindenképpen birodalom szerte közérdeklődéssel kísért katonai hadműveletek tették híressé (vö. 3.1.1 és 3.1.4.).

⁵²⁴ Dunn itt hosszasan töpreng azon, hogy miért helyezte magát Pál a szenvedő szolga szerepébe, s ezzel súlyosan félreérti a szöveget.

⁵²⁵ Vö. Käsemann, *Romans*, 397. o.

⁵²⁶ Ambrosiaster szerint Pál azért nem siettette római útját, mert a hamis tanítók elleni harccal volt elfoglalva, és úgy gondolta, hogy Rómát ezek nem fenyegetik (Vogels, 81/469-71.) Ezzel szemben Pál valójában az evangélium hirdetésével volt elfoglalva és éppen hogy aggódott az általa hirdetett evangéliumot félremagyarázó ellenfelek római megjelenése miatt (vö. például 3,5; 6,1; 16,17-20).

⁵²⁷ Vö. Schlatter, 267. o.; meglepő, hogy a kortörténetileg általában jól informált Dunn is így véli.

⁵²⁸ Vö. Bowers, W. P., „Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle” in *JTS 26* (1975) 401. o.; Jewett, R., „Paul, Phoebe, and the Spanish Mission” in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. J. Neusner et al. szerk. Philadelphia: Fortress, 1988. 143-144. o.

A választ feltehetően R. D. Aus kiváló tanulmányában⁵²⁹ találjuk, aki szerint Ézsaiás arról prófétált, hogy a népek teljességének megtérése csak Hispánia lakóival együtt mehet végbe. Ennek bizonyítékát találta az Ézs 66,19-ben, ahol Tarsís lakói mint a legtávolabbról az Úrhoz sereglő népek szerepelnek. Az ószövetségi Tarsís (vö. még Ézs 2,16; 60,9; Ez 27,12; Jón 1,3) Tartessos föníciai kereskedőváros volt Hispániában, amelyet Kr.e. körül a punok leromboltak, s ezért sokáig összetévesztették a tőle 30-40 kilométerre fekvő Gadesszel (mai Cádiz), ahol az ókor embere Hercules oszlopait és a világ végét sejtette (az Isten elől „minél messzebb” menekülő Jónás ezért választott egy éppen Tarsísba menő hajót)⁵³⁰. Pál számára magától értetődő volt, hogy ha a keleti misszió befejeztével nyugaton, ráadásul mások által még érintetlenül hagyott területeken akar evangelizálni, azt Rómán átutazva, Hispániában kell megtennie. Ha majd a keleti pogánykeresztényekhez hasonlóan az ő „áldozatokat” is felviszi Jeruzsálembe, minden készen áll Jézus visszajövetelére.⁵³¹

Ha nem volt számottevő zsidó diaszpóra Hispániában, a Lukács által ábrázolt stratégiára Pál és munkatársai nem támaszkodhattak: keleten rendszerint egy városba érve először mindig a zsinagógát vagy más közösségi helyet keresték fel, ahol könnyebben szólhattak a zsidó közösséghez és az istenfélő pogányokhoz, patrónusokat kereshettek és találhattak a misszióhoz és/vagy üzletfeleket (ha önerőből kellett eltartaniuk magukat). Mindennek hiányában vajon milyen missziói stratégiával készült Pál?

A keleti misszióban tökéletesen alkalmasnak bizonyuló görög nyelvismerete Hispániában szinte semmilyen segítséget nem jelentett, hiszen a lassan és egyenlőtlenül romanizálódó⁵³² provinciákban alig beszéltek a görögöt. A zsidó közösségek és görög közvetítőnyelv hiánya még egy komoly kérdést is felvet. Milyen szöveg alapján készülhetett Pál az ige (az Ószövetség) hirdetésére Hispániában, ha sem a héber tekerceknek, sem a LXX szövegnek nem vehette igazán hasznát? A Vulgatát nagyobb részét Jeromos csak a 4-5. század fordulóján fejezte be, előtte (és például a Zsoltárok esetében még sokáig utána is) a Vetus Latina szövegeket használta a latin anyanyelvű diaszpóra zsidóság és keresztényiség. Rómában a görög nyelv és a LXX elterjedtsége miatt csak a 3. századtól válik fontossá a Vetus Latina, Észak-Afrikában és Dél-Galliában már jóval korábban (a 2. század előtt).⁵³³ Hogy Pál számíthatott-e erre a fordításra, nem tudhatjuk. Az is erősen kétséges, hogy tudott-e latinul: akik szerint igen, azok általában az ApCsel 16,37-re és 22,25-re hivatkoznak, de nem valószínű, hogy akár a filippibeli hivatalnokokkal vagy a jeruzsálemi századossal latinul beszélt volna. Mindkét esetben tökéletesen alkalmas lehetett a görög is. Mint korábban (az 1,14 vizsgálatánál) láthattuk, létezett olyan óegyházi hagyomány, amely szerint Pálnak karizmája volt bármilyen nyelven hirdetni az igét: ez azonban itt kevés bizonyító erővel rendelkezik. Minden jel arra mutat, hogy nyelvi tekintetben Pál alaposan a római közösségek és a közöttük élő hispániaiak segítségére szorult, akik elláthatták őt a szent szövegek fordítására képes tolmácsokkal és felhasználhatták esetleges összeköttetéseiket a

⁵²⁹ „Paul’s Travel Plans to Spain and the ‘Full Number’ of the Gentiles of Rom 11:25” in *NovT 21* (1979) 232-262. o.

⁵³⁰ Vö. a Biblia magyarázó jegyzetekkel (Budapest: Magyar Bibliatársulat – Kálvin Kiadó, 1996) ide (Jón 1,3) vonatkozó jegyzetét.

⁵³¹ K. Barth különösebb történeti kutatások nélkül már 1921-ben megsejtette ezt a megoldást, amikor azt írta, hogy Pál hispániai útiterve sokkal inkább apokaliptikus volt, mint racionális, és Hispánia a világ végének szinonimája a Római levélben. (*Romans*, 534. o.)

⁵³² Az Augustus idején kialakított három ibériai provincia közül Baeticában (kb. a mai Andalúzia) volt a legerősebb a latinosodás, Tarraconensisben (Katalónia, a baszk területek és Spanyolország középső része) ugyanakkor több görög kereskedelmi lerakat is volt a tengerparton. Lusitania a római civilizációtól gyakorlatilag érintetlen területnek számított. Ahol nem voltak római adminisztrációk, kereskedelmi vagy katonai központok (tehát Baeticán, a tengerparton és az Ebro völgyén kívül), ott az ibér és keltibér törzsi nyelveket valamint a pun nyelvet beszéltek. Hispánia romanizációjának szakirodalmát lásd Jewett, *Paul, Phoebe*, 145. o. 22. jegyzet, illetve in Garcia y Bello, A., „Die Latinisierung Hispaniens” in ANRW I.1 (1972), 462-491. o.

⁵³³ Vö. „Old Latin Versions” in *ODCC*, 980. o.

provinciális római adminisztráció hivatalnokainál. Ilyenekről ugyan konkrét ismereteink nincsenek, de azt tudjuk, hogy ebben az időszakban igen sok jómódú családból származó, művelt, írástudó hispániai keresett boldogulást Rómában. Az onnan származó értelmiségiek listája tiszteletet parancsoló: a bilbilisi Martialis, a gadesi Columella, Mela a tingenterai földrajztudós, az idősebb és a fiatalabb (filozófus) Seneca valamint Lucanus Cordubából, később a rétor Quintilianus Calagurrisból és Prudentius Tarracóból.

A sajátos hispániai viszonyok a tehetős patrónusok megtalálásában és a sátorkészítő mesterség gyakorlásában is akadályozhatták Pált. Egy több évre tervezett hispániai misszióhoz jelentős anyagi háttérre volt szüksége, amellyel természetesen nem rendelkezett. Anyagi támogatásra tehát csak a régi keleti misszióban már bizonyított patrónusoktól (például a levelet Rómába vivő Fébé) vagy módosabb római keresztyénektől illetve közösségektől számíthatott. Mindent Rómában kellett előre és gondosan előkészíteni.

Hispania nem könnyítette meg a sátorkészítő Pál dolgát sem. Korábban valószínűsítették, hogy Pál børsátrakat készített, amelyekre elsősorban a katonai táborokban és állomáshelyek környékén, így talán a folyamatos pacifikálás alatt álló Hispaniában is volt kereslet. Peter Lampe kutatásai azonban kimutatták, hogy ebben a tekintetben a legtöbb római légió önellátó volt, tehát saját mesteremberekkel végeztették a munkát. Valószínűbb, hogy Pál a mediterrán városi élethez és a fedetlen átriumos házakhoz elengedhetetlen szövetsátrakat és napernyőket készített, ezek iránt azonban az *urbanitastól* még kevésbé érintett, jobbára bányásztelepülésekből, falvakból, katonai állomáshelyekből (amelyek gyakran adminisztrációs központként is működtek) álló Hispaniában nyilván kisebb volt a kereslet. Ha ez a rekonstrukció megállja a helyét, még inkább kiemelt figyelmet igényelt a misszió megfelelő patrónusainak megtalálása.

A zsidó közösségek hiánya, az idegen nyelvi közeg és Hispania sajátos gazdaságpolitikai realitása együtt bizonyára jelentős stratégiaváltásra kényszerítették a misszionárius Pált.⁵³⁴ Minden eddiginél gondosabb előkészületeket kellett tennie, és ebben a Római levél döntő szerepet játszott: ha sikeresen tárta a római keresztyének elé évek óta hirdetett missziói teológiáját, ha meg tudta velük értetni, hogy milyen helyzetből és feszültségek közepette ír nekik Korinthusból, és egységet tudott teremteni közöttük, akkor minden reménye meg lehetett arra nézve, hogy hathatós segítségre lel Rómában.

Bár a Római levél exegézisében és a római keresztyén közösség vizsgálatában nincs döntő jelentősége, sajnálatos, hogy nem tudhatjuk biztosan, vajon sikerült-e megvalósítania ezt a tervét. Az bizonyos, hogy már a római út sem úgy és akkor valósult meg, ahogyan Korinthusban, a levelet fogalmazva elgondolta. Pál fogolyként érkezett meg Rómába, ahol két évig maradt. Az ógyházi hagyomány ettől a ponttól kezdve ellentmondássá válik. Egyesek szerint Péterrel együtt mártírhalt. A korábbi ógyházi hagyomány egészen a pásztori levelekig visszamenően tud arról, hogy Pál kiszabadult az első fogságból, és másodszor is fogságba esett, immár végérvényesen. A magunk részéről ez utóbbi rekonstrukciót tartjuk valószínűnek, jóllehet a hispániai út ebbe sem igazán illeszthető bele, mert a pásztori levelek inkább Pál további keleti utazásait sugallják. Ugyanakkor a római gyülekezethez tartozó és ezért különösen értékes „tanúnak” számító Kelemen első levele („...Pál...igazságot tanított az egész világnak, s miután elérte a nyugat végső határait [*to terma tés dyseós* = Hispania?], tanúságot tett az uralkodók előtt” 5.7), a Muratori kánon („...*et perfectionem Pauli ab urbe ad Spaniam profiscentis*”), Eusebius (*Historia Ecclesiastica* 2.22), utána többen az ógyházban (például Chrysostomos és Jeromos, amint láthattuk, az apokrif Péter Cselekedetei is) és a spanyol folklór⁵³⁵ is kész tényként kezelik Pál

⁵³⁴ Vö. Thornton, T. C. G., „St. Paul’s Missionary Intentions in Spain” in *ExpTimes* 86 (1974-75) 120. o.

⁵³⁵ Eszerint Pál Ostiából hajózott Colonia Julia Victrix Triumphalis Tarracóba (Hispania Tarraconensis központja, a mai Tarragona). Egy 8. századi monda szerint ott felszentelte a város első püspökét, Prosperust, aki az üldöztetés elől később Rhegiumba, a dél-itáliai görög városba (mai Reggio) menekült, s annak püspökeként halt meg. A 10. századi Menologion és Symeon Metaphrastes tudnak arról is, hogy Pálnak két tanítvá-

hispániai útját. Természetesen azt ma már nem tudjuk megmondani, hogy e hagyomány kialakulásában éppenséggel mekkora szerepe volt Pál saját szavainak, itt a Római levélben.

A hispániai misszió tervének közelebbi vizsgálata tehát arra mutat, hogy Pál római útját nem tekintette fő célnak (vö. *diaporeuomenos theasasthai* „átutazóban meglátogathatlak”): nem kívánta „átvenni” a római gyülekezetek vezetését, pusztán azokat egyenlő partnereknek tekintve azt igyekezett elérni, hogy mellé álljanak nyugati missziói tervét illetően (vö. *hyph' hymón propemphthénai*⁵³⁶ „ti fogtok engem...útnak indítani”). Ennek érdekében természetesen meg kellett magyaráznia számukra, hogy milyen teológiai háttérből, milyen körülmények közepette tervezi a hispániai missziót, s el kellett érnie azt is, hogy a megosztott római közösség egy emberként álljon ki mellette. A levél fő része (1,18-15,13) ezt a célt szolgálta.

4.1.3.2. A gyűjtés

A hispániai misszió (a „második felvonás”) előtt azonban még hátra volt a legnagyobb megpróbáltatás, vagy pozitív megfogalmazásban Pál missziói munkájának szimbolikus, eszkhatológiai jelentéssel rendelkező csúcspontja: utazás (**25. vers**), a pogánykeresztyén gyülekezetek, tehát a „népek” képviselőivel (vö. ApCsel 20,4) és a közöttük éveken át összegyűjtött pénzbeli adománnyal Jeruzsálemba (*diakonón tois hagiois*⁵³⁷). A gyűjtés összetett teológiai jelentőségéről már szoltunk Pál apostol előtörténete (vö. 3.5.) kapcsán, ezért az ott elmondottakat nem szükséges itt ismételnünk. Ahogyan több értelmezés közül is kiemeltük a gyűjtés eszkhatológiai jelentését és az ahhoz szorosan kötődő zsidó- és pogánykeresztyén egység gondolatot (amelynek a római olvasók számára különös, lokális jelentőséggel bíró tanulsága is volt), most Pál szavaiban ennek megerősítésével szembesülünk (**26-27. versek**).

Természetesen a páli gyűjtésnek nem csak szimbolikus-teológiai jelentősége volt, hanem – mint minden valódi teológiai gondolatnak – közvetlen gyakorlati vetülete is: a jeruzsálemi ösgyülekezet tagjai ebben az időszakban komolyan nélkülöztek. Amikor Lukács leírja (ApCsel 21,23-26), hogy Pál Jeruzsálemba érkezésekor Jakab arra kérte őt, vállalja át négy zsidókeresztyén testvér nazír-fogadalmával járó költségeit (a fogadalmi idő leteltével a nazírnak áldozatot kellett bemutatnia a templomban), akkor valós szociális nélkülözésre,

nya volt Hispániában, Xanthippé és Polyxéné. A tarragonai katedrális mögötti öreg kápolna ma is Pál prédikálásának helyét őrzi. Thecla, akit az apokrif hagyomány az Apostol hű tanítványaként tisztel, Tarragona egyik védőszentje, jobbját a katedrálisban őrzik ereklyeként. A helyi néphagyomány szerint a Tarragonától mintegy 50 kilométerre fekvő Tartosában is gyülekezetet alapított Pál, és Círeinei Simon fiát, Rufust (Mk 15,21 és Róm 16,13) szentelte fel annak püspökévé. Egy, a tarragonaitól független andalúz hagyomány szerint Pál Ostiából először Cádizba (Gades) majd Astigisbe (Augusta Firma, ma Ecija) utazott, ahol püspökké szentelte a város szülöttét, Hierotheust (aki még Pál athéni prédikációjának hatására tért meg, ApCsel 17). A spanyolországi hagyomány olyan megingathatatlanak tűnik Pál hispániai tartózkodásával kapcsolatban, hogy 1963-ban, az esemény 1900. évfordulója emlékére szobrot emeltek Tarragonában a következő szöveggel: „Al Apostol San Pablo en el XIX. centenario de su venida a España y de su estancia en Tarragona” (Szent Pál apostol Spanyolországba érkezésének és tarragonai tartózkodásának XIX. centenáriuma emlékére”). A szobor másik oldalán ez a grandiózus felirat olvasható: „El hombre que ha ejercido la máxima influencia en la historia universal” („A férfi, aki a legnagyobb hatást gyakorolta ez egyetemes történelemre”). Vö. Meinardus, O. F. A., „Paul’s Missionary Journey to Spain: Tradition and Folklore” in *BA 41* (1978) 61-63. o.

⁵³⁶ „Útra elkészít, ellát (élelmiszerekkel stb.); útnak indít, ... tovább szállít” (Varga, 823. o.); Michel és Dodd kommentárjai óta az ígét őskeresztyén missziói *terminus technicus*nak tartják.

⁵³⁷ Bár Varga Zsigmond szótára (8. o.) ezt a jelentést külön nem említi (bizonyára „a keresztyének megjelölése” csoportba sorolta), a *hagioi* a jeruzsálemi keresztyének sajátos elnevezése lehetett, feltehetően az első apostolok és a templom jelenléte miatt.

a vallási kötelezettségek teljesítését is ellehetetlenítő szegénységre utalt. Pál a gyűjtéssel ezt is enyhíteni szándékozott, immár nem először életében (vö. az „éhség-látogatást” és az első jeruzsálemi konferenciát in ApCsel 11,27-30 és Gal 2,10). A 25. vers *diakonón* kifejezésében éppen hogy hangsúlyos szerepet kap a gyűjtés szociális karaktere. Ennek fényében valószínű, hogy az *eis tus ptóchus tón hagión* kifejezést egyszerű *genitivus partitivusként* („a szegények a szentek között”) kell értenünk, és nem *genitivus explicativusként* („a szegények vagyis a szentek”), mint egyes magyarázók.⁵³⁸

Amint a levél elején (vö. 1,14), Pál itt is kiemeli, hogy bár a pogánykeresztyének adománya teljesen önkéntes volt (*eudokésan*), tehát nem a jeruzsálemiek követelték meg a templomadó mintájára (vö. Holl tézise), a háttérben mégis a Krisztusban hívő „megigazultak” egymás iránti „tartozása” (*kai opheiletai eisin*) áll. Ez a páli „tartozás” gondolat, mint korábban már utaltunk is rá, lehetlenné teszi a hit általi megigazulás tanításának individualista értelmezését, és mint a gyűjtés ténye is mutatja, olyan „metafizikai” megalapozottságú szolidaritást munkál a keresztyének között, amely messze több az érzelmi alapú és ezért „törékeny” jótekonkodásnál, amelynek ma többnyire szemtanúi vagyunk társadalmi vagy egyházi kontextusban.

Nem tudjuk, hogy Pál miért csak Macedónia és Akhája gyülekezeteit említi (a galaták? Ázsia?). Talán csak egyszerűen *pars pro toto* fogalmaz, lévén hogy a levél megírása előtt nem sokkal járt Macedóniában, a levelet pedig Akhája fővárosából, Korinthusból írja. A magyarázók igyekeznek mélyebb értelmet találni a *pneumatikos-sarkikos* fogalompár mögött, ami szerintünk felesleges, hiszen az apostoli szándék forrásaként felismert eszkatológiai próféciák teljesen világossá teszik: Izrael papi szerepét, amely végül Istenhez vezet, a korábban bálványimádó pogány népek egyetlen módon, materiális javaikkal tudják „megszolgálni” (*leiturgésai*). Ez ugyanaz a kapcsolat, amelyet Pál a 11,17-24-ben a szelíd olajfa és a vad ágak hasonlatával szemléltet.

Ezeknek a verseknek ugyanakkor minden kétséget kizáróan van egy a római keresztyének felé irányuló üzenete is. Etnikailag vegyes összetételükben a címzettek leképezik a Mediterraneum teljes keresztyénségét, annak feszültségeivel együtt. Pál fontosnak tartja, hogy a Krisztusban megtapasztalt isteni kegyelem által teremtett „tartozás” a római közösségeken belül is kifejeződésre jusson az egymás iránti szolidaritásban: a szolidaritás pedig természetesen nem a szociális segítségnyújtással kezdődik (bár azt is magába foglalja), hanem a közös identitás⁵³⁹ és ebből fakadóan egymás elfogadásával. Az így teremtett egység nem öncélú és erőltetett, hanem a hit általi megigazulás inherens közösségi következménye lesz, s ezért szilárd alapokon nyugszik. A kirekesztő, egymást megítélő (vö. „gyengék”) illetve lenéző („erősek”) keresztyén közösség ezzel szemben önellentmondás. Pál figyelmeztet arra, hogy a római keresztyének szent életvitelükkel és egységes közösséggé formálódásukkal ugyanazt tudják véghezvinni, amire Pál törekszik, amikor a pogánykeresztyének adományát Jeruzsálembe viszi. A későbbiekben szólunk majd arról is, hogy a római „erősek” és „gyengék” konfliktusában esetlegesen milyen szociális tényezők

⁵³⁸ Az utóbbi magyarázat (*genitivus explicativus/epexegeticus*) szorosan kötődik Holl egyik téziséhez (a „szegények” is a jeruzsálemi ösgyülekezet „tulajdonneve” volt, ami továbbvezethető az ógyház egyik mellékága, az ebioniták felé). Sanday-Headlam (412. o.) ezzel egyetértve megjegyzi, hogy a jeruzsálemi keresztyének valószínűleg a velük ellenséges érzületű szaduceusok (a „gazdagok”) ellenében viselték a „szegény” nevet. Mindezzel szemben L. E. Keck két cikkében – miután sem az egyes újszövetségi iratokban, sem a korabeli zsidó (keresztyén) irodalomban nem találja nyomát, hogy a „szegény” a szociális jelentésen kívül másra is utalna – határozottan cáfolja Holl elméletét (vö. „The Poor among the Saints’ in the New Testament” in *ZNW* 56 (1965) 100-129. o.; „The Poor among the Saints’ in Jewish Christianity and Qumran” in *ZNW* 57 (1966) 54-78. o.). Keck exegézise néhány ponton vitatható (például a Mt 5,3 esetében), de a páli gyűjtéssel kapcsolatban kétségkívül igaza van („A 2Kor 8-9 csak úgy értelmes, ha a jeruzsálemi szegények valóban rászorulnak, és nem „ideológiai” szegények.” Keck, 1965, 121. o.)

⁵³⁹ Vö. Esler, P. F., *Conflict and Identity in Romans – The Social Setting of Paul’s Letter*. Minneapolis: Fortress, 2003.; Elliott, 1990, 92. o.

játszhattak szerepet, amelyekre nézve az apostoli tanítás és a gyűjtés példája szintén megoldást jelenthetett.

Ezután (28-29. versek) Pál az *epitelesas kai sphragisamenos*⁵⁴⁰ *autois ton karpon tuton* kifejezéssel jellemző módon két képet vetít egymásra:⁵⁴¹ a gyűjtés összege („amit pecséttel le lehet zárni”) és a pogánykeresztyén delegáció (a *karpos* Pálnál mindig a miszsió „eredménye”, a megtért pogány) közös sorsára utal. Az előbbit befejezettnek, az utóbbit felkészítettnek tartja. Bartsch lényegében ugyanezt így fogalmazza meg: „Azzal, hogy átadja a gyűjtést a jeruzsálemi gyülekezetnek, Pál elpecsételi a gyűjtés forrását mint az összegyülekezet gyümölcsét.”⁵⁴² Megszólal a páli apológia is: keleten tisztességgel teljesítettnek érzi azt, amire a feltámadott Krisztustól elhívást, majd a jeruzsálemi „oszlopoktól” formális felhatalmazást kapott. Érezzük sorai mögött, hogy óriási megkönnyebbülés lesz a számára, ha végre Jeruzsálembe ér, és sikeresen pontot tehet a keleti misszió végére. Mi nem osztjuk Käsemann keserű véleményét (*Romans*, 404. o.), aki szerint „Pál leküzdhetetlen vágya a megbékélés és az egység kimunkálására a gyűjtés segítségével, eleve bukásra volt ítélve.” A szorongást azonban éreznünk kell a páli mondatok mögött. Később világosan kimondja, hogy *kata anthrópon* („emberileg szólva”) fél a jeruzsálemi úttól (15,30-31). Pál tudta, hogy a rómaiak közül többen is átérzik a helyzetét: voltak a római közösségben is olyanok, akik marginalizálódtak, kisebbségbe szorultak, igazságtalan támadásoknak, félreértésnek és gúnyolódásnak voltak kitéve, akárcsak ő, a keleti misszió során. Nem véletlen, hogy ezekkel a római zsidókeresztyénekkal (a „gyengékkel”) olyan gyengéd és megértő ebben a levelében, jóllehet teológiai álláspontjukkal éppen úgy nem tud azonosulni most sem, mint korábban, például a Galata levélben. Mindennek ellenére nem „kincstári optimizmus” mondatja vele, hogy „Krisztus áldásának teljességével” (*en plérómati eulogias Christu*) megy hozzájuk. Akár *obiectivus* (áldani fogja Krisztust Rómába menet), akár *subiectivus* (Krisztus bőségesen megáldja római utazását) *genitivusszal* van dolgunk a *Christu* esetén, láthatjuk, hogy – a 2Kor 4,7-12 szellemében – Pál nem enged utat a kétségbeesésnek.

⁵⁴⁰ „...a pecséttel való hitelesítés mozzanata azért jut »túlsúlyba« (az »átadást« kifejező igét is magába olvasztja), mert Pál gondosan ügyelt arra, hogy ennek az akciónak a tisztaságához semmiféle gyanú ne férheszen” (Varga, 910-911. o.). A magyarázók több lehetséges háttérrel (kereskedő, földbérelő) felfedezni vélnek a *sphragizó* ige használata mögött, de a lényeg tekintetében (a szavahihetőség, a megbízhatóság és az átadás pillanatában megnyilvánuló jól végzett munka) mindegy, hogy melyik „képet” fogadjuk el. Vö. Dölger, F. X., „Zu sphragizesthai Röm 15,28” in *Antike und Christentum: Kultur – und Religionsgeschichtliche Studien*. 6 kötet. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1929-50. 4:280. o.

⁵⁴¹ Több tanulmány és a kommentárok is igyekeznek pontosan meghatározni, hogy a *karpos* vajon a megtért pogánykeresztyéneket vagy a gyűjtést jelenti-e. Mint láthatjuk, mindkettőt. Pál képei gyakran olyanok, mint a hologramos ábrák: több utalást és jelentést is hordoznak egyszerre, de egyiket sem önmagukban tökéletesen vagy logikailag levezethetően. Tévedés az egy és kizárólagos „jelentést” számon kérni rajtuk.

⁵⁴² Bartsch, H. W., „...wenn ich ihnen diese Frucht versiegelt habe. Röm 15,28” in *ZNW* 63 (1972) 96. o.

4.1.3.3. A római „harcostársak”

Azok körében, akik a Római levél megírásának legfőbb okát Pál Jeruzsálemmel való kapcsolatához és a megírás idején küszöbön álló látogatáshoz kötik (E. Fuchs, J. Jervell), a következő versek (15,30-33) döntő fontosságúak. Pál itt árulja el a római keresztyéneknek, hogy mitől tart elsősorban jeruzsálemi látogatásával kapcsolatban. Nem csak a gyűjtés és a pogánykeresztyén delegáció fogadtatása kétséges az őskeresztyén gyülekezet egyes tagjainak részéről, de Pál önmagát is fenyegetve érzi a jeruzsálemi szélsőséges nacionalista csoportok ellene megnyilvánuló gyűlölete miatt (az ApCsel 20,3 tud arról, hogy Pál élete már Korinthusban is veszélyben forgott).

Pál nem egyszerűen arra kéri a rómaiakat (**30. vers**), hogy közvetítsenek közte és a jeruzsálemiek között (a római zsidóság igen jó és intenzív kapcsolatokat ápolt Jeruzsálemmel, és minden okunk megvan azt hinni, hogy ezt a római zsidókeresztyének is megőrizték az ősgyülekezettel kapcsolatban), hanem arra, hogy imádkozzanak érte (*synagónisasthai moi en tais proseuchais hyper emu pros ton theon*). Ezt természetesen nem zárta ki az aktív cselekvés, a közbenjárás lehetőségét sem. Pál számára az imádság nem csupán „lelki támogatás” volt, mint ahogyan azt ma sokszor megfogalmazzuk, hanem az imádkozó („közbenjáró”) teljes egzisztenciális azonosulása azzal, akit imádságban Isten elé visz. Ez az egzisztenciális azonosulás pedig éppen nem áll szemben a cselekedetekben is megnyilvánuló segítséggel, hanem feltételezi azt. Pálnak minden oka megvolt azt remélni, hogy ha a rómaiak imádságban „harcolnak” vele együtt az „utolsó felvonás” és egyben az egész pogánymisszió sikeréért, akkor cselekedeteikben is csak ezzel egyező hozzáállást tanúsíthatnak majd (nem adnak hitelt a Pál ellen irányuló rágalomnak, latba vetik befolyásukat az érdekekben Rómában és Jeruzsálemben egyaránt, és mindent megtesznek a tervezett hispániai misszió sikeréért). Az elmondottak miatt nagyon fontos, hogy a *synagónizomai* ígét ne „spiritualizáljuk”, ahogyan például Órigenés⁵⁴³ tette. Szerinte Pál az ígében rejlő *agón* (első jelentésében⁵⁴⁴: „harc, küzdelem”) főnevet azért használja, mert az ember gondolatai imádság közben (például a félelem miatt) könnyen elterelődhetnek Istenről, ezért azt kéri a rómaiaktól, hogy imádságban álljanak mellette, erősítsék őt. Ez is legitim magyarázat, de általános lélektani megfigyelésre épül, és nem fordít figyelmet a Pál – Róma – Jeruzsálem kapcsolatrendszerre, amelyben Róma szerepe mindenképpen a közvetítőé, imádságban és cselekedetekben egyaránt. Ez a szerep nem könnyű, ahogyan Pál helyzete sem (erre utal a kifejezés kettős, megerősített társhatározói jellege: *synagónisasthai moi, hyper emu*). Ugyancsak félreértéshez vezethet az 1Móz 32,22-32-re és Jákób Istennel folytatott „küzdelmére” vonatkoztatni a kifejezést. Szó sincs erről Pál kérésében. Michel (ad loc.) ószövetségi alapú párhuzama ugyanakkor szintén figyelmet érdemel: ahogyan a zsoltáros, Pál is elsősorban imádságban, Isten előtt harcol az ellenfeleivel.

⁵⁴³ „Oly nagy küzdelem az imádság, hogy miközben ellenfelek támadják, és a figyelmét elvonják, az értelem mindig állhatatosan Istenre figyelő maradjon” („...ideo agón magnus est orationis, ut obsistentibus inimicis, et orationis sensum in diversa rapiantibus, fixa ad Deum semper mens stabili intentione contendat...” in Sunday-Headlam, 415. o.)

⁵⁴⁴ Liddell-Scott (18. o.) csoportosításában ez csak a III. jelentéscsoport, de az első kettőre (gyűlés, verseny, a verseny színhelye) hozott példák többsége a klasszikus korból való, valószínűleg Pál idején a fő jelentés már inkább a „küzdelem” volt (G. W. H. Lampe patrisztikus szótárában már ez az első és tulajdonképpen egyetlen jelentés, vö. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961, 25a. o.). Schlatter (269. o.) és a Bauer szótár legújabb angol átdolgozása (F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000) az *agón* egy klasszikus kori jelentését (bíróági tárgyalás; bírák, uralkodó előtt elmondott védőbeszéd) kiterjeszti a *synagónizomai* ígére, és amellet érvel, hogy a páli utalás a védőügyvédnek a vádlott felmentéséért folytatott elkeseredett harcára utal: Pál önmagát mintegy a vádlott szerepébe állítva a rómaiakat arra kéri, hogy szolgáltatassanak igazságot a számára. Mivel a *synagónizomai* ígének ilyen jelentéséről nem tud Liddell-Scott sem (az Újszövetségben pedig hapax), a képet túlfeszítettnek érezzük.

Pál félelmeinek okát és a kérés indoklását egyetlen **(31. vers)** célhatározós *hina* vezet be, jelezve ezzel is, hogy a júdeai „hitetlenektől” való megszabadulás és a jeruzsálemi gyülekezet pozitív hozzáállása a gyűjtéshez és a pogánymisszió első nagy felvonásához Pál felfogásában összetartoznak.⁵⁴⁵ Korábban már szoltunk arról, hogy a jeruzsálemi gyülekezet nem önmagában volt elutasító Pállal és a páli misszióval szemben (minden okunk megvan azt gondolni, hogy a gyülekezetet vezető Jakab például szimpatizált Pál teológiai felfogásával, még ha részben külső okok miatt nem is azonosulhatott azzal), ugyanakkor több tagjában („farizeusok”) szorosan kötődött a folyamatosan radikalizálódó csoportokhoz, akik szemében Pál áruló, tévtanító és elpusztítandó botrányhős volt. Az ösgyülekezetnek nagyon nehéz dolga volt éppen a Pálhoz való kapcsolat tekintetében. Valójában tudniuk kellett, hogy Pál levonta a krisztusi evangélium végső és érvényes következtetéseit (*telos gar nomu Christos eis dikaiosynén panti tó pisteuonti*, Róm 10,4), amellyel végérvényesen megnyílt az üdvösség útja a pogányok előtt, „saját jogukon”, tehát egyedül a hit alapján. Ugyanakkor ezt a következtetést nem vállalhatták fel a jeruzsálemi/júdeai „hitetlenek”⁵⁴⁶ (*apeithuntes*) előtt, akik bármiféle „pogánymissziót” csak a bálványimádó pogányok „zsidóvá” tétele esetén (körülmetélkedés, a mózesi törvények megtartása) képzeltek el, bár – mint láthattuk korábban, és a Josephus, *Bellum* 2 alapján – az 50-es évek második felétől már azt sem. Pál szóválasztása (*rysthó*) szándékolt: olyan veszélyből való megszabadulásra utal, amely fizikai halállal⁵⁴⁷ fenyeget (vö. 2Kor 1,10a; 2Tim 3,11; 4,17). A Júdeára való utalás Jeruzsálem helyett meggyőződésünk szerint nem a két név szinonim használatának köszönhető, hanem a Júdea elnevezés „nacionalista” felhangjainak. Azok a zsidók, akiket Pál itt *apeithuntes*nek nevez, önmagukat és Istenhez való viszonyukat a szent föld, az atyák öröksége, tehát Júdea szempontjából határozták meg.⁵⁴⁸ Ugyanez az összefonódás a föld, a vallás és az identitás között még hangsúlyosabban érvényes lehetett azokra a jeruzsálemi zsidókra, akik a diaszpórából telepedtek vissza a szent városba, hogy júdeai talajon ismét megtalálják gyökereiket. Ezek a korábbi diaszpóra zsidók (akik nem azonosan a István-féle keresztyénné lett „hellenistákkal”) radikalizmusukban talán még az „öshonos” jeruzsálemi nacionalistákon is túltettek. Az „univerzalista” Pál szemében ez a Júdea-alapú önmeghatározás (amely természetesen üdv-felfogás is volt) „engedetlenség” Istennel szemben, aki Krisztusban új definíciót adott az „Isten népe” fogalomnak.

A másik aggodalom a gyűjtés fogadtatására vonatkozott. A korábban elmondottak miatt teljesen világos, hogy milyen körülmények akadályozhatták a jeruzsálemi keresztyén gyülekezetet abban, hogy a pogánykeresztyének „áldozatát” jó szívvel fogadják (az *euprosdektos*, mint a Róm 15,16-ban is, az Istennek tetsző áldozat kifejezése). Ugyanakkor – mint tudjuk – a nagyon is valódi jeruzsálemi szegénység sem tette könnyebbé Pál dolgát: a „karitatív” vagy „szociális” segítség elfogadtatása mindig különös tapintatot igényel az „adakozó” részéről, hogy a „rászoruló” ne érezze megalázónak a segítséget. A jeruzsálemi zsidókeresztyén tudatában volt üdvtörténeti elsőségének, s ezzel az örökséggel nehéz lehetett elfogadnia a valamikori „pogány bűnösök” (Gal 2,15) segítségét.

A jeruzsálemi út után **(32. vers)** Pál már nem várt további bonyodalmakat. Római útját felszabadultnak, örömtelinek (*en chara*) és megnyugtatónak (*synanapausómai*) képzelte el. Bizonyos volt abban, hogy odaérkezéséig rendeződnek azok a konfliktusok, ame-

⁵⁴⁵ Vö. Schmithals, 1965, 82. o.

⁵⁴⁶ Szó szerint „engedetlenség”. Természetesen a jeruzsálemi zsidóság nem volt „hitetlen” abban az értelemben, hogy hitt Istenben: ugyanakkor Pál a szót ézsaiási értelemben (vö. 65,2 LXX) használja azokkal kapcsolatban, akik nem engedtek Isten végső kijelentésének, Jézus Krisztusnak.

⁵⁴⁷ Az ige jelentése olyan pregnáns, hogy a fizikai haláltól való megmenekülésen kívül az egyetlen „átvitt” értelmű jelentés Pálnál a „második haláltól” vagyis a kárhóztától való megmenekülés (vö. Róm 7,24; 1Thessz 1,10; 2Tim 4,18).

⁵⁴⁸ P. Esler véleménye szerint (amelyet Josephusra írásaira alapoz) az 1. századi zsidóság (vö. *Iudaioi*) legfontosabb önmeghatározása („identity marker”) a „földhöz”, Júdeához való viszony volt. Vö. Esler, 62-74. o.

lyekre a levelében is utalt, nem utolsó sorban azért, mert Jeruzsálemben az ősgyülekezet elfogadta a pogánykeresztyének adományát, és ezzel tanújelét adták, hogy egyetlen népe van Istennek Krisztusban: zsidók és görögök együtt, békességben. Mint korábban már utaltunk rá, nem tudhatjuk pontosan, hogyan végződött a jeruzsálemi út. Bár a legtöbb jel arra utal, hogy nem Pál elképzelései szerint, ez azonban nem a Római levél exegézisének a tárgya.

Isten Pál számára elsősorban a békesség Istene (*theos tés eirénés*, **33. vers**), aki olyannyira nem tudott haragudni a teremtményeire, hogy bűneik ellenére Krisztusban megbékélt velük. Pál ezt nagyon világosan kifejti a Római levél első felében: lehetetlen botránynak tartja, hogy ezek után a keresztyén közösségben ne eszerint rendeződjen minden. Ahogyan a Tízparancsolat két táblájában tükröződő ószövetségi gondolkodás, úgy Pál számára is mindenben az Isten-ember viszony határozta meg az ember-ember viszonyt. Ez a megbékélésre pontosan úgy igaz, mint az élet minden területére. A levélkeret zárógondolata ezért a békesség, amelyre a levél megírásának pillanatában mind a rómaiaknak⁵⁴⁹, mind Pálnak igen nagy szüksége van.

⁵⁴⁹ Stuhlmacher (*Der Brief and die Römer*, 215. o.) megfogalmazásában: „In unserem Zusammenhang meint sie dies: Gott, der für die Glaubenden Grund und Quelle allen Friedens ist, weil er sie mit sich versöhnt hat (5,1.11), möge mit allen Gliedern der (Haus)-Gemeinde(n) sein, und sie geleiten.”

4.1.4. A római keresztyének név szerint: Róm 16

(1) *Végül a jóindulatotokba*⁵⁵⁰ ajánlom nőtestvérünket, Fébét is, aki a kenkhreai gyülekezet szolgálja: (2) *hogy fogadjátok őt az Úrban a szentekhez illően, és álljatok mellé minden olyan ügyben, amelyben szüksége van rátok, mert ő is sokaknak lett pártfogója, nekem magamnak is.*

(3) Köszöntsétek Priskát és Akvilát, *munkatársaimat* a Krisztus Jézusban (4) – *akik életemért saját nyakukat kockáztatták, s akiknek* nem csak én vagyok hálás, hanem a *népek* valamennyi gyülekezete is –, (5) *valamint* a házukban lévő gyülekezetet. Köszöntsétek az én szeretett Epainetoszomat, aki *Ázsia* első *megettérje* Krisztusban. (6) Köszöntsétek Máriát, aki sokat fáradozott értetek. (7) Köszöntsétek Andronikoszt és *Juniát*,⁵⁵¹ rokonaimat és fogolytársaimat, akiket *az apostolok között* nagyra becsülnék, akik nálam is előbb lettek *a Krisztuséi*.⁵⁵² (8) Köszöntsétek az Úrban szeretett Ampliátuszomat. (9) Köszöntsétek Urbánuszt, *munkatársunkat* a Krisztusban, és az én szeretett Sztakhüszomat. (10) Köszöntsétek *a Krisztusban kipróbált* Apellészt. Köszöntsétek az Arisztobulosz háza népéből valókat. (11) Köszöntsétek Héródiont, az én rokonomat. Köszöntsétek a Narcisszusz háza népéből azokat, akik az Úrban *vannak*. (12) Köszöntsétek Trüfainát és Trüfószát, akik fáradoznak az Úrért. Köszöntsétek a szeretett Persiszt, aki sokat fáradozott az Úrért. (13) Köszöntsétek az Úrban kiválasztott Rufuszt és anyját, aki nekem is anyám. (14) Köszöntsétek Aszünkritoszt, Flegónt, Hermészt, Patrobászt, Hermászt és a *velük lévő* testvéreket. (15) Köszöntsétek Filologoszt és Júliát, Néreuszt és nőtestvérét, valamint Olümpászt és a *velük lévő* szenteket mind. (16) Köszöntsétek egymást szent csókkal. Köszönt titeket Krisztus valamennyi gyülekezete.

(17) Arra kérlek még titeket, testvéreim, *hogy óvakodjatok azoktól, akik viszályokat és botrányokat okoznak, szemben mindazzal, amit tanultatok*. Térjete⁵⁵³ ki előlük! (18) Mert az ilyenek nem a mi Urunknak, Krisztusnak szolgálnak, hanem a saját hasuknak, és *negédes hízelkedéssel, ékesszólással megcsalják a gyanútlanok szívét*. (19) Hiszen a ti engedelmességetek híre eljutott mindenkihez. Nektek tehát örülök. *Mégis* szeretném, ha bölcsek lennétek a jóra, *de* képtelenek a rosszra. (20) A békesség Istene pedig összehúzza a Sátánt lábatok alatt hamarosan. A mi Urunk Jézus kegyelme legyen veletek!⁵⁵⁴

(21) Köszönt titeket munkatársam, Timóteus, valamint rokonaim: Luciusz, Jázón és Szószipatrosz. (22) Köszöntelek titeket az Úrban én Terciusz, aki leírtam ezt a levelet.

⁵⁵⁰ Ezzel a fordítással kettős célt szeretnénk kifejezésre juttatni: a posztpozicionális *de* az előzőekhez köti a 16. részt (a másodlagos és késői szövegek kihagyják), a *synistémi* pedig nem egyszerű, semleges „ajánlás”: Pál tanúskodik Fébé mellett, kezességet vállal érte, „mellé áll” és reméli, hogy a rómaiak ennek megfelelően fogadják majd az asszonyt.

⁵⁵¹ Az ógyháztól a 12. századig tartó exegetikai hagyományhoz és a „misszionárius párok” elméletéhez (lásd később) csatlakozva Juniát a NA26 szövegével ellentétben (de Nestle 1904-es, Tischendorf, Westcott és Hort illetve Weiss szövegkiadásának főszövegével egyezően) nőként, mégpedig Andronikosz feleségéként értelmezzük. Vö. Metzger, 475-76. o.; Fitzmyer, 737-38. o.

⁵⁵² Bár az *en Christó* formula nem egyenlő a birtokviszonnyal, többet jelent annál és azt is magába foglalja.

⁵⁵³ Egyes kéziratok (P46, D, F, G, A² 8) az igét aoristos imperativusban adják meg, ami azt sugallja, hogy a páli intézés azonnali és jelenlévő veszélyre vonatkozik. Ezzel szemben az imperfectumi imperativus megengedi a jövőbeli „kitérés” is, s ez szövegkritikailag és – mint látni fogjuk – kortörténetileg is valószínűbb. Vö. Cranfield, 2:798-99.o.

⁵⁵⁴ Az ÚF és a revidált Károli itt a másodlagosnak tűnő nyugati szövegeket követi („Jézus Krisztus”). Az áldást sok kéziratban a 24. vers helyére illesztették, hogy ne tűnjön úgy, Pál az áldás után még folytatja a köszöntéseket (vö. Metzger, 476. o.).

(23) Köszönt titeket Gájusz, aki vendéglátóm, nekem és az egész gyülekezetnek. Köszönt titeket Erásztosz, a város számvevője, és Kvártusz testvérünk. (24)⁵⁵⁵

(25)⁵⁵⁶ *Annak, akinek van hatalma arra, hogy megerősítsen titeket az én evangéliumom, tehát a Jézus Krisztusról szóló igehirdetés szerint, az elrejtett igazság kijelentése szerint – amely örök időken át kimondatlan maradt, (26) de most nyilvánvalóvá lett a prófétai írások révén, az örökkévaló Isten rendelkezése szerint, és minden nép számára jól ismert, a hitből fakadó engedelmességre –, (27) az egyedül bölcs Istennek dicsőség mindörökké Jézus Krisztus által. Ámen.*⁵⁵⁷

4.1.4.1. Exkurzus: A 16. rész integritása

A 16. rész integritásának kérdése először mint szövegkritikai kérdés vetődik fel, s ezért nem tekinthetnénk dolgozatunk szűken vett témájának, mégis szorosan összefügg a levél kortörténeti értelmezésének kérdésével, ezért kénytelenek vagyunk alaposabban megvizsgálni. Mint látni fogjuk, azok, akik a 16. részt nem tekintik a levél integráns részének, nem véletlenül hivatkoznak előszeretettel a Római levél egyébként is összetett szövegtörténet e különösen sokszínű fejezetére, amely a 16. rész és azon belül egyes szövegelemek “meglétéről” illetve “hollétéről” szól. Ugyanakkor a sokszínű szövegtörténet – Gamble e témában mérvadó tanulmánya⁵⁵⁸ erre hívta fel a figyelmet – éppen hogy a levél korai értelmezési kísérleteit tükrözi. Mielőtt az érveket és ellenérveket felsorakoztatnánk, ütköztetnénk és kialakítanánk saját álláspontunkat, érdemes számot vetni azzal, milyen szövegkritikai helyzetet tükröznek a rendelkezésre álló kéziratok.

Amint a munkafordítás jegyzetében jeleztük, a 16,25-27 doxológiája a szöveghagyományban több helyen is előfordul, sőt van olyan Marcionra visszavezethető szöveg, ahol teljesen elmarad (a G kódexben a helyét kihagyták, de nem másolták oda, jelezve, hogy jöllehet a másoló olyan szöveget használt, ahol a doxológia hiányzott, ő maga tudta, hogy oda tartozik). Több kéziratban (például F, G⁵⁵⁹), ahol a 16,25-27 hiányzik, a 16,20 áldásformuláját a 24. vers helyére illesztették, mintegy megfelelő befejezést keresve a levélnek. Hasonlóan rövidítő (és ezzel együtt “általánosító”) tendenciát tükröz több Vulgata kézirat is. Már Órigenés tisztában volt a 16,25-27 körüli szövegkritikai bizonytalanságokkal és magyarázatot is talált rájuk: “Ezt a szakaszt Marcion, aki az evangéliumi és apostoli írásokat meghamisította, teljesen kihagyta ebből a levélből, és nem csak ezt, hanem egészen onnan, ahol ez áll: »Mert minden, ami nem hitből származik, az bűn« [14,23], egészen a levél végéig, mindent kivágott.” (*Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae et apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est: “omne autem, quod non est ex fide, peccatum est” usque ad finem cunc-*

⁵⁵⁵ A fentebb leírtak miatt a 24. vers a legjobb szövegekből hiányzik. Vannak azonban olyan szövegek is (például a Peshitta vagy Ambrosiaster), ahol a 16,25-27 mobilitása miatt a 16. rész legvégére kerül.

⁵⁵⁶ A 16,25-27 versek (doxológia) helye a szöveghagyományban bizonytalan. A legjobb és néhány későbbi kézirat (köztük P61, 8, B, C, D, Vulgata, Peshitta, az ethióp fordítás és Ambrosiaster) ezen a helyen hozza, az igen korai P46-ban (és az 1506 minusculusban) ugyanakkor a 15. rész végére került. A doxológiát a 14,23 végén is megtalálhatjuk, de az a szöveghagyomány nem meggyőző (például Ψ, Órigenés-szövegek). A 16. rész integritása kapcsán az egyes mobil szövegelemek kérdésére még visszatérünk, de már itt leszögezhetjük, hogy a Rev. Károliban és az ÚF-ban is (mint a bibliafordításokban szinte kivétel nélkül) ez a sorrend szerepel.

⁵⁵⁷ A Római levél *subscriptió*ja az egyes kéziratok szerint – és a levél megírása óta eltelt idővel egyenes arányos módon – folyamatosan bővíti a levél küldőjével és a levélírás körülményeivel kapcsolatos ismereteket: „A rómaiaknak (pld. 8, A, B*, C, D*, G) íratott Korinthusból (B¹, D²) Fébé, a Kenkhreai gyülekezet diakónusa által (a legtöbb kéziratban, illetve 337 és v.l.: „...Terciusz által, elküldetett Fébé által”). Vö. Metzger, 477. o.

⁵⁵⁸ Gamble, H. Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism*. Studies and Documents 42. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

⁵⁵⁹ Mint emlékezhetünk, ugyancsak a G kódex hagyja ki a “Rómában” utalást két helyen is a levél első részében.

ta dissecut.)⁵⁶⁰ Cranfield megjegyzi, hogy a levél utolsó két részének különös szövegtörténetéről tanúskodik az a tény is, hogy sem Tertullianusnál vagy Irenaeusnál, sem Cyprianusnál nem találunk utalást a Róm 15-16-ra (jóllehet Alexandriai Kelemennél igen).⁵⁶¹

De miért is fontos a 16,25-27 szakasz megléte vagy nem léte, eredetisége vagy késői kiegészítés volta? Elsősorban azért, mert – mint később látni fogjuk –, abban Pál röviden újra összefoglalja a levél fő témáit. Megléte vagy nemléte erősítheti vagy gyengítheti az egész 16. rész levélhez tartozását. A 16. rész levélhez tartozása pedig döntő fegyvertény azok kezében, akik – velünk együtt – amellet érvelnek, hogy Pál a levelet nem általános körlevélként vagy teológiai értekezés-ként, hanem a római keresztyéneknek írta, mégpedig a közösség sajátos helyzetének figyelembevételével.⁵⁶² Önmagában a szövegahagyományozási kérdések még nem jelentenének gondot a magyarázóknak, de a 16,25-27 kifejezéseit többen is „Páltól szokatlannak” találták, s ezt a szubjektív benyomást csak erősítette sokakban a 16. részben – személyesen nem ismert gyülekezeteknek írt levélben! – található rengeteg név. Azon magyarázók számára, akik egyébként is elképzelhetetlen tartották, hogy Pál a levelet eredetileg Rómába szánta, több lehetőség is felmerült:

1. A „főszöveg” (1,1-14,23) általános körlevélnek készült, s azt Pál később látta el az 1,7 és az 1,15 római címzésével valamint az utolsó két résszel. Ellenérvünk: ehhez a feltételezéshez a rövidebb levélformát hagyományozó kéziratok, mint fentebb láthattuk, túl későiek, ezért valószínűbb, hogy a rövidítés csak Marcion után került be a köztudatba. Marcionnak talán a 15. rész több őszövegségi utalásával (15,9-12), talán az őt kizáró⁵⁶³ római közösségnek szóló páli bátorítással (15,7.13) és dicséretekkel (16,19-20) volt gondja. Cranfield úgy gondolja, hogy a 16,25-27 hiányát a levél végén és megjelenését a különböző kéziratokban, a nagyobb levélegységek végén azzal magyarázhatjuk a legjobban, ha feltételezzük, hogy jóval később írták, mint a levelet, éppen abból a célból, hogy méltó lezárást adjanak a rövidebb levélváltozatoknak. Cranfield megemlíti, de azonnal el is veti annak a lehetőségét, hogy Marcion vagy követői írták a doxológiát, tekintettel a 16,25-27 *dia graphón próphétikón kat' epitagén tu aióniu theu* kifejezésére, amely igen különös volna Marcion teológiáját ismerve.⁵⁶⁴ Szerinte inkább ortodox egyházi körök szerkesztették, miután átvették a rövidebb „marcionii” levélformát. Mi a magunk részéről nem tartjuk másodlagosnak és későbbi betoldásnak a 16,25-27 doxológiáját, még ha ezzel a magyarázók egy kisebbségéhez csatlakozunk is. A 16,25-27 tökéletesen illeszkedik a levél végéhez, lendületesen foglalja össze a levél tartalmát, Pál stílusától egyáltalán nem idegen kifejezésekkel.⁵⁶⁵ A „deuteropáli” levelekkel való gondolati hasonlósága pedig csak akkor volna érvényes bizonyíték a doxológia eredetisége ellen, ha a „deuteropáli” levelek szerzősége eldöntött kérdés volna, de nem az.⁵⁶⁶ A magyarázók másik megoldása csak a 16. részt érinti (a doxológiát és a 15. részt nem):

2. A 16. rész eszerint egyszerűen egy másik gyülekezetnek, név szerint az efezusinak íródott.⁵⁶⁷ A legkézenfekvőbb rekonstrukció szerint Pál az 1,1-15,33-at valóban Rómába szánta, de

⁵⁶⁰ Ezután Órigenés röviden tárgyalja a doxológia meglétét vagy hiányát az általa ismert kéziratokban. Vö. *Commentarii*, 5:280. o.

⁵⁶¹ Cranfield, 1:7. o.

⁵⁶² Marxsen, akit a levél szituatív értelmezésének úttörőjeként tartunk számon, ebben a kérdésben különös kivétel. Bár meggyőződése szerint a levél megértésének kulcsa a gyülekezet helyzetében rejlik, a 16. részt Bevezetéstánában mégsem tekinti a levél integráns részének. Vö. Marxsen, W., *Einleitung in das Neue Testament* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1964. Angol fordításban: *Introduction to the New Testament: An Approach to its Problems*. Ford. G. Buswell. Oxford: Blackwell, 1968.

⁵⁶³ Vö. Tertullianus, *De Praescriptione Haereticorum*, 30.

⁵⁶⁴ Cranfield, 1:9. o.

⁵⁶⁵ Vö. Marshall, H. I., “Romans 16:25-27 – An Apt Conclusion” in *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. S. K. Soderlund és N. T. Wright szerk. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.; vö. még “A doxológia nem a levél címzettjeinek liturgikus válasza Pál szavaira, hanem Pál liturgikus válasza a levél témájára.” in Childs, B. S., *The New Testament as Canon: An Introduction*. London: SCM Press, 1984. 254. o.

⁵⁶⁶ Vö. Hurtado, L., „The Doxology at the End of Romans” in *New Testament Textual Criticism: FS Metzger*. E. J. Epp és G. D. Fee szerk. Oxford: Clarendon Press, 1981. 191. o.

⁵⁶⁷ Az ötletet először D. Schulz vetette fel (in *Theologische Studien und Kritiken* 2 [1829], 609-612. o.), majd Deissmann felújította. Vö. még Bacon, B. W., „Andronicus” in *ExpTim* 42 (1930-31), 302. o.; Manson, T. W., “St. Paul’s Letter to the Romans – and Others” in *The Romans Debate*, 3-15. o. (az esszé eredetije 1938-ban jelent meg); Petersen, N. R., „On the Ending(s) to Paul’s Letter to Rome” in *The Future of Early Christi-*

Efezusba is küldött belőle egy másolatot, mégpedig a 16. résszel kiegészítve. E rekonstrukció hívei nem tartják valószínűnek, hogy Pál ilyen sok embert ismerhetett és köszönhetett Rómában, ahol még soha sem járt azelőtt. Néhány név a köszöntésekben szorosan kapcsolódik Efezushoz (vö. Róm 16,3; ApCsel 18,18kk és 1Kor 16,19 „Priszkát és Akvilát” és Róm 16,5 „Epainetoszomat, aki Ázsia első megtértje”). Bacon⁵⁶⁸ szerint Andronikosz és Junias (sic!) neve is inkább Efezushoz köthető, mint Rómához (a 150 körüli gnosztikus *János Cselekedetei* Efezussal kapcsolatosan említi Andronikoszt; Bacon úgy gondolja, Pál az első missziói útján azért nem ment tovább Efezusba a pizidiai Antiókiából, ami az út logikus folytatása lett volna, mert Andronikosz már ott munkálkodott, vö. ApCsel 13,51 és Róm 15,20) Az Efezus-elmélet hívei szerint a 16,17-20 figyelmeztetései sem illenek a római helyzetre, ahol korábban nem hallottunk Pál ellenfeleiről. A 16. rész integritását megkérdőjelezők kezébe kétségtelenül a páli corpust tartalmazó P46-os papirusz-kódex megtalálása (jelenleg a dublini Chester Beatty könyvtárban őrzik) adta a legerősebb érvet, az 1930-as években. A P46 tanúsítja, hogy nagyon korán, már a 200 körül volt egy stabil szöveghagyomány Egyiptomban, amely Pál Római levelét a 16. rész nélkül ismerte.

Véleményünk szerint ugyanakkor az Efezus-elmélet érvei gyenge lábakon állnak: a) A 16. rész egy posztpozicionális *de*-vel kezdődik (a munkafordításban szándékosan túlhangsúlyoztuk: „végül”), ami mindenképpen az előzőleg mondottakhoz köti a 16. részt,⁵⁶⁹ vagy legalább annak első két versét.

b) Pál levelei éppen azt mutatják, hogy azokban a levelekben hagyta el a személyes köszöntéseket, amelyeket a jól ismert gyülekezeteknek írt (Korinthus, Galácia, Philippi, Thesszalónika), és fordítva, a személyesen nem ismert közösségekhez szólva hivatkozott közös ismerősökre (vö. Kol 4,7-18).

c) Az efezusi kötődésű zsidókeresztyének a claudiusi rendelet lejárta után nyugodtan visszatérhettek (Priszka és Akvila) illetve elutazhattak (Epainetosz, akinek „ázsiai” eredetét említeni indokoltabb egy Rómába, mint egy „Ázsiába” küldött levélben)⁵⁷⁰ Rómába. Róma irányába és Rómából a provinciák felé igen nagy volt a forgalom az 1. században, még sokkal inkább, mint a mai fővárosok esetében, ezért az ApCsel-ből megismert keleti munkatársak jelenléte Rómában a legkevésbé sem meglepő.

d) Egy efezusi címzés esetén meg kellene magyaráznunk azt is, miért hiányoznak a köszöntésekből olyan ismert személyek, akik szintén Pál efezusi tevékenységéhez köthetők (például Márk, Epafrász, Arisztarkhosz, Démász, Lukács és Jézus Jusztusz [vö. Kol 4,7-17], Apollós [vö. ApCsel 18,24], Sztefanász, Fortunátusz és Akhaikosz [vö. 1Kor 16,15]).

e) A 16. részben olvasható nevek Lampe szerint sokkal jobban illenek a Rómában talált feliratok, mint a hasonló Efezusi feliratok névlistáiba.⁵⁷¹

f) Éppen Róma geopolitikai jelentősége miatt tűnik indokoltnak a 16. vers „Köszönt titeket Krisztus valamennyi gyülekezete” megjegyzése, amelynek nem sok értelme lenne egy provinciális közösségnek címezve.

g) Manson és mások megoldásai ellenére (Fébé kiegészíthette szóban a levelet), abszurdnak tűnik az a gondolat is, hogy Pál olyan levelet írt Efezusba, amely szinte csak ajánlásból és köszöntésekből áll (és hiányzik belőle az egyébként elmaradhatatlan köszöntés). Való igaz, hogy létezik a rövid „ajánlólevél” műfaja, s talán az ókorban is létezett, Pál és a gyülekezetek kapcsolatát ismerve azonban nem csak hogy példát nem találunk rá, de nehéz is feltételeznünk egy ilyen levél megszületését.⁵⁷² Ez utóbbi érv természetesen nem áll meg, ha Pál a 16. részt az 1-15. részek kísérlőleveleként küldte Efezusba.

h) A 16,17-20 figyelmeztetései – mint látni fogjuk – nem egy jelen lévő, hanem egy lehetséges jövőbeli veszélyre hívják fel a figyelmet, ezért teljesen helyénvalók a levél záradékában.

anity. Festschrift to Helmut Koester. B. A. Pearson szerk. Minneapolis: Fortress Press, 1991.;

⁵⁶⁸ Vö. “Andronicus”, 303-304. o.

⁵⁶⁹ Ezen a ponton alázatosan vitatkoznunk kell Käsemann (*Romans*, 409. o.) szövegértésével, aki szerint a *de* éppen hogy radikálisan új témát kezd.

⁵⁷⁰ Cranfield, 1:10. o.

⁵⁷¹ Vö. Lampe, *Christians*, 157. o. Lampe később (161. o.) említi még egy érvet, ami az 1-15-höz kapcsolja a 16. részt: a lexikai és grammatikai egyezés (*ethnos/syngenés, eklektos, paristémi, emu* + más genitívus, *agapétos* + gen., *hina* és *an* használata).

⁵⁷² Contra Goodspeed, E. J., „Phoebe’s Letter of Introduction” in *HTR* 44 (1951), 56. o.

i) A P46 jelentősége tagadhatatlan, de még egy ilyen korai kézirat esetében is elképzelhető, hogy nem az eredeti levelet őrzi, hanem egy teljes, 16 részt tartalmazó levél liturgiai vagy egyéb célú rövidítését,⁵⁷³ különösen, ha arra gondolunk, hogy a levél egyiptomi (ahonnan a P46 származik) olvasóinak/használóinak a 16. rész üdvözlései könnyen feleslegesnek tűnhettek.⁵⁷⁴ Egyet kell értenünk azzal a véleménnyel, mely szerint a levél sajátosan római jellegűvé tétele egy későbbi szövegtörténeti fázisban elképzelhetetlen és illogikus, ugyanakkor a fordított folyamat, tehát a sajátosan római levél általánossá tétele valószínű.⁵⁷⁵

A 16. rész integritásának kérdését megvizsgálva tehát arra a következtetésre jutunk, hogy a legtermészetesebb és a legegyszerűbb feltevés egyben a legvalószínűbb is:⁵⁷⁶ Pál a 16. részt a levél többi részével együtt Rómába címezte. A szövegvariánsok sokfélesége egy későbbi folyamatot tükröz, amelyben a levelet a szélesebb körben való terjesztés és a liturgiai használat érdekében rövidítették, először egy marcionita 14 részes („Róma” utalások nélkül az 1. részben), majd egy 15 részes formátumra, a doxológia és a 16,20 áldásformulája pedig mindig azért jelenik meg ezen rövidítések végén, hogy megfelelő lezárást adjon a levélnek.⁵⁷⁷

4.1.4.2. Az ajánlólevél

Fébé alakjában a levél kézbesítője áll előttünk **(1-2. versek)**, akinek szerepe minden bizonnyal nem csak a levél átadására korlátozódott. Hasonló módon a mai diplomáciai levelezésre, amelyben a küldő állam vezetőjének levelét a nagykövet személyesen kézbesíti a címzett ország vezetőjének – nem azért, mintha a levelet hagyományos postai úton nem tudnák kézbesíteni, hanem azért, mert a nagykövet kellő felhatalmazással és ismeretekkel rendelkezik ahhoz, hogy a levél kapcsán kialakuló beszélgetésben vagy vitában világosan tudja érvényre juttatni a levélküldő szándékait: szükség esetén kiegészítheti, értelmezheti, hangsúlyokkal láthatja el a levélben foglaltakat –, Fébé is személyesen képviselte Pált a levél átadásakor Rómában.

Fébéről pontosan annyit tudunk az Újszövetségben, amennyit Pál itt elárul róla. A személyére és megbízatására vonatkozó négy kifejezés (*adelphé, diakonos, prostatis, pragma*) mindegyike külön-külön is felhívja a figyelmet a nők megnövekedett társadalmi és vallási szerepére a Kr. u. 1. században,⁵⁷⁸ egy olyan hatásra, amely alól az őskereszténység sem tudta kivonni magát. A divatos sztoikus tanok, amelyek a *virtus* tekintetében egyenlőségeket tettek férfi és nő között (vö. Diogenés Laertios 6.12; 7.175), kedveztek az „emancipáció” jelenségének. A szatirikus és anekdotikus irodalom tollhegyre is tűzte ezt a folyamatot: gyakran olvashatunk azokról a tettvágytól buzgó, rengeteg szabadidővel rendelkező római nőkről, akik különböző szinkretikus vallási egyletekben élték ki kreativitá-

⁵⁷³ Gamble (95. o.) összefoglalóan így fogalmaz: „...a rövidebb levélforma felé mutató szövegváltozatok mögött mindig felfedezhető egy későbbi, ógyházi szándék.”

⁵⁷⁴ Kurt Aland és Peter Lampe kutatásai szerint a P46-ban képviselt szövegtípus is egy olyan *stemma*tól függ, amelyben a 15. rész és a 16,1-23 még egy blokkban voltak. Vö. Lampe, *Christians*, 155. o.

⁵⁷⁵ Gamble, 128. o.

⁵⁷⁶ A szintén a 16. rész integritása mellett érvelő Ollrog szerint azok, akik a 16. részben több, egymás után keletkezett elemet vélnek felfedezni, és a 16. résznek más kontextust keresnek, mint a Római levél, elméletük igazolására jobb, logikusabb, egyszerűbb magyarázatot és értelmesebb exegézist kellene produkálniuk, mint azok, akik a levelet egységében szemlélik. Ha erre nem képesek, a redakcióelméletek értelmüket veszítik. Vö. Ollrog, W.-H., „Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16” in D. Lührman és G. Strecker szerk., *Kirche*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980. 244. o.

⁵⁷⁷ Vö. Gamble, 128-129. o.; Stuhlmacher (*Der Brief an die Römer*, 216. o.) világos összefoglalást ad, hasonló eredménnyel.

⁵⁷⁸ Vö. Richardson, P., „From Apostles to Virgins: Romans 16 and the Roles of Women in the Early Church” in *TorJT* 2 (1986), 232-261. o.; Schüssler Fiorenza, E., „Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women’s Early Christian History” in *WW* 6 (1986), 420-433. o.

sukat (vö. Juvenalis 6.508kk illetve Josephus, *Antiquitates* 18.65-84). Valószínű, hogy hasonló jelenség áll a nők istentiszteleti szerepét érintő korinthusi problémák (vö. 1Kor 14,33b-36) illetve a pásztori levelek hasonló témájú intelmei (vö. 1Tim 2,8-15) mögött is. A pompeii feliratok és több antik szociográfiai tanulmány eredményei⁵⁷⁹ is azt mutatják, hogy a nők kereskedelembe és könnyűiparba való „felemelkedését” (amelynek jó példái Lídia és Dorkász, vö. ApCsel 16,14kk és 9,36kk) gyorsan követte a pénzzel megvásárolható társadalmi megbecsülés is: sok női *benefactor*, városi tisztségviselő és jogi képviselő nevét őrzik a feliratok (a női nevek aránya az összes fennmaradt név 5-10%-a!).

Az *adelphé* megnevezés már a legkorábbi keresztyén közösségekben megkülönböztette a gyülekezeti feladatokat ellátó asszonyokat (vö. még 1Kor 7,15; 9,5). A terminust Fébé közelebbi tisztsége, a szemmel láthatóan férfiakra és nőkre egyaránt vonatkozó *diakonos* pontosítja. Varga Zsigmond szerint a gyülekezet „szolgálója” nem azonosítható a mai diakónus tisztségével, sokkal inkább „a gyülekezet egyik karizmatikus vezetője az *episkopos* és a *presbyteros* mellett, nyilván olyan, aki a gyülekezetnek főként anyagi természetű gondjaival törődött, de a szó sehol sem válik hivatalos v. intézményes értelművé (...) a *diakonissa* görög formája nem fordul elő [ti. az Újszövetségben], ez az egyházi latinság szava (*diaconissa*),⁵⁸⁰ innen került bele a 19. században a modern nyelvekbe, nyugati közvetítéssel a miénkbe is...”⁵⁸¹ Adódik a természetes következtetés, hogy a kikötővárosban (Kenkhrea Korinthus vonzaskörzetének keleti kikötője volt) tartózkodó Pál számára Fébé biztosított szállást, ellátást és támogatást a missziói munkához, s ezzel nem csak Pált tüntette ki, hanem a gyülekezet sok más vendégét is (vö. *pollón... kai emu autu*).⁵⁸² Ezt a tevékenységet jelöli a *prostatis* főnév, amely a jómódú támogatók elnevezése, az ismertebb latin *patronus/a* görög megfelelője volt.⁵⁸³ Joggal gyaníthatjuk, hogy Fébé „civil” foglalkozással is rendelkezett: ha a *pragma* szó páli használatát vesszük alapul, a másik három hely közül kettőben (vö. 1Kor 6,1 és 1Thessz 4,6) jogi tevékenységet, pert, jogügyletet jelöl (lásd fentebb az ókori feliratok nőkre vonatkozó referenciáit). Fébé tehát könnyen jogi képviselőként is tevékenykedhetett,⁵⁸⁴ esetleg ezt a képességét a *diakonos* feladatkörén belül kamatoztatta. Amikor egy ilyen célú utazása keretében Rómába készült, Pál talán megbízta azzal, hogy miközben saját ügyeinek jár utána, viseljen gondot a római keresztyénekhez írott levél megfelelő kommunikálására is, valamint a rómaiak között kezdje előkészíteni a levélben is beharangozott hispániai missziót (az utazás, a szállás megszervezése, tolmácsok felfogadása, kapcsolatok kiépítése Hispániában).⁵⁸⁵

Bár nem tartozik dolgozatunk témájához az őskeresztyén gyülekezetekben viselt tisztségek meghatározása, leírásuk és az esetleges fejlődésük datálása, azt ezen a ponton mégis megjegyezhetjük, hogy a *diakonos* tisztség ebben az időben már eléggé gyakori, körülhatárolt és közismert lehetett ahhoz, hogy Pál feltételezze, levelének címzettjei érteni fogják, kicsoda Fébé és mi a dolga Kenkhreában. Nem túl nagy merészség tehát feltételezni, hogy Rómában is éppen annyira előrehaladott volt a gyülekezeti strukturáltság, mint Pál keleti gyülekezeteiben, s ebben bizonyára jelentős szerepet játszottak azok a keleti munkatársak, akiket Pál ebben a részben név szerint említ majd.

⁵⁷⁹ Meeks (24. o.) elsősorban MacMullen és Pomeroy kutatásaira utal. További irodalmat lásd ott.

⁵⁸⁰ Sanday-Headlam (417. o.) szerint először a 4. századi *Apostoli Rendeletekben*.

⁵⁸¹ Varga, 210. o.

⁵⁸² Így már Kürrhosi Theodoretnél in *Hom. Rom.* PG 82. col. 220.

⁵⁸³ A Vulgata természetesen nem ezt az áttételes „funkcionálisan ekvivalens” fordítást adja, hanem az etimológikus „*ipsa astitit multīs et mihi ipsi*” körülírást.

⁵⁸⁴ Vö. Fitzmyer, 731. o.

⁵⁸⁵ Vö. Jewett, 1988, 151-155. o. Jewett azt is felveti, hogy az ApCsel-ben olvasható jelenetek Pál Rómába érkezéséről szintén Fébé előkészítő munkálatairól árulkodnak (a gyülekezetek várták Pált, aki felmentést kapott a szokásosan szigorúbb katonai őrizet alól, és két évig bérelt szállásán szabadon taníthatott).

E kortörténeti megfigyeléseknél azonban sokkal fontosabb Pál teológiai szándéka Fébé ajánlásával. Amikor ugyanis arra kéri a rómaiakat, hogy fogadják be Fébét („az Úrban a szentekhez illően”) és álljanak mellé („minden olyan ügyben, amelyben szüksége van” rájuk), mégpedig azzal indokolva a kérését, hogy Fébé neki és sokaknak másoknak is pártfogója volt, Pál ismét visszatér a levélkeretben korábban már megfigyelt „tartozás” teológiához (vö. *opheilein-opheiletés*, Róm 1,14; 8,12; 13,8; 15,1.27). Ez a gondolat végigkíséri a levél érvelését mint a hit általi megigazulás gondolatának szükségszerű közösségi következménye (egységre buzdítás), s most ismét egy igen gyakorlati helyzet elméleti megoldásaként jelentkezik. Fébé Pált és másokat tartozott segíteni, a római keresztyének pedig Fébét tartoznak segíteni. A formális logika szempontjából talán szakadozottnak tűnő láncolat végén mint eredő, a kegyelmes Isten Krisztusban meghozott áldozata áll. Ha ezt a teológiai motivációt komolyan vesszük, mosolyognunk kell azokon az elméleteken, amelyek szerint a Római levél megírásának legfőbb célja Fébé ajánlása volt. Pál teológiai szándéka sokkal átfogóbb volt, Fébé ajánlása azonban – a gyülekezetet érintő több más gyakorlati kérdéssel együtt – kétség kívül beilleszthető volt ebbe a teológiai keretbe.

4.1.4.3. Köszöntések

Pál a személyes köszöntések szokatlanul hosszú listáját efezusi ismerőseivel kezdi (**3-5. versek**). Priszka és Akvila természetesen csak abban az értelemben köthető Efezushoz, hogy gyakori utazásaik közepette ott is jártak (Pontus-Róma-Korinthus-Efezus-Róma), és Pál legutoljára az 1Kor 16,19-ben az efezusiak között említette őket.⁵⁸⁶ Elképzelhető, hogy részben Pál „előőrseiként”⁵⁸⁷ mentek Rómába. Ugyanakkor talán Rómában hagyott házuk, szolgálókra bízott üzletük⁵⁸⁸ és családjuk⁵⁸⁹ miatt is vissza kellett térniük, amilyen hamar csak tudtak, a claudiusi rendelet leteltével.⁵⁹⁰ A két ok természetesen nem zárja ki egymást. Pál először Priszkát és Akvilát köszönti a római gyülekezetekben, ami nem csak Pálhoz fűződő különleges kapcsolatukról (vö. a talányos *hyper tés psychés mu ton heauton trachélon hypethékan* utalást) árulkodik, de a római közösségben betöltött prominens szerepükről. Legfeljebb néhány éve térhettek vissza Rómába, s Pál máris „a házukban lévő gyülekezetet” köszönti. Természetesen a páli köszöntések sorrendje csak azokról árul el valamit igazán, akiket az apostol ismert Rómában, a közösség többi tagjáról nem sokat. Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a Pál legbelsőbb munkatársi köréhez tartozó házaspár Rómába

⁵⁸⁶ Az Efezus-elmélet hívei gyakran hivatkoznak a 2Tim 4,19-re, amely ismét Efezusba helyezi a házaspárt. A leggyakoribb ellenérv erre a szakirodalomban pásztori levelek történeti megbízhatatlanságának említése (vö. Peter Lampe, „The Roman Christians of Romans 16” in *The Romans Debate*. [1991] 221. o.), amire igazán nincs szükség, hiszen nem elképzelhetetlen, hogy Pál első fogsága és kiszabadulása után Priszka és Akvila is követte őt keletre.

⁵⁸⁷ Vö. Watson, F., „The Two Roman Congregations” in *The Romans Debate*. [1991] 215. o.

⁵⁸⁸ A *skénopoios* (lat. *tabernacularius*; a bőr- és a vászonsátor-készítők közötti különbségről korábban már szóltunk) Akvila Korinthusban Pált is foglalkoztatta (a 2Kor 11,9 alapján arra gondolhatunk, hogy csödbbe mentek), majd feltehetően Efezusban is üzletet nyitott. Az ottani lakás szűkösnékv bizonyult a tanításhoz (vö. ApCsel 19,9). Ebből Lampe arra következtet, hogy Akvila és felesége nem tartoztak a különösen vagyonosabb kézművesek közé, mint ahogyan korábban a magyarázók feltételezték: a Róm 16,5 *kat’ oikon autón* kifejezését is „náluk”-ként (bérelt szállás) és nem „házukban”-ként fordítja; valamint – meglehetősen kétséges – számításokkal igazolja, hogy a kiterjedt és gyakori utazások sem igényeltek jelentős vagyont. Ennek ellenére nagy a valószínűsége, hogy Akvila és Priszka az első keresztyének legvagyonosabb rétegéhez tartozott. Vö. Wilckens, 3:134. o.; Lampe, *Christians*, 187-195. o.

⁵⁸⁹ De Rossit Rómában végzett archeológiai kutatásai arról győzték meg, hogy Priszka vagy egy nemes római családból származott vagy szabadosként annak háztartásába tartozott. Akvila pontuszi származású volt. Vö. Sanday-Headlam, 417kk o.

⁵⁹⁰ Így először Órigenésnél (*Commentarii*, 5:244-246. o.).

visszaérkezésük után igen hamar olyan fontos szerepet töltött be a római keresztyének között, hogy a levél küldője „egyháznak/gyülekezetnek” nevezi a házukban rendszeresen összegyülekező híveket. A figyelmes olvasónak ez arról árulkodik, hogy a római keresztyének között Pálnak és evangéliumának igen fontos és befolyásos képviselői, szószólói voltak. A zsidókeresztyén házaspár különleges helyet foglalhatott el a római keresztyének között abban az értelemben is, hogy Pálhoz hasonlóan a „törvénytől mentes evangélium” követői voltak. Nem csak Pál köszönhet sokat nekik, de közvetetten a pogánykeresztyén gyülekezetek valamennyien (vö. *pasai hai ekklésiai tón ethnón*), így a római keresztyének is, és nem csak azért, mert életüket kockáztatták a „népek apostoláért”, hanem sajátos szerepük miatt Rómában. A később részletesebb vizsgálatra kerülő „erős-gyenge” szembenállásban zsidókeresztyén voltuk ellenére inkább az „erősekhez” tartoztak, ahová az apostol is sorolta magát (vö. 15,1). Ennek fényében annyit máris tudhatunk a később előkerülő konfliktusról, hogy a „szembenálló” csoportok nem kizárólag „zsidókeresztyén-pogánykeresztyén” határvonalak mentén különültek el: Pál joggal számíthatott arra, hogy Priszka és Akvila, valamint a körülöttük csoportosuló testvérek zsidókeresztyénként, de a többségében pogánykeresztyén „frakció” befolyásos képviselőiként hatékony közvetítő szerepet tölthetnek be a Rómában kialakuló és a közösséget megosztó konfliktushelyzetben.

Az Efezusból származó (vö. *aparché tés Asias*) Epainetosz minden bizonnyal a házaspár házi gyülekezetéhez tartozott. Róla az itt olvasottakon kívül semmit nem tudunk, a Priszka és Akvila házában található gyülekezetéről azonban érdemes szólnunk néhány szót.

4.1.4.4. Exkurzus: A római házi gyülekezetek

Ha korábban, a római katakombák kapcsán szükségét láttuk, hogy eloszlassunk néhány romantikus tévképzetet, ezt hasonlóképpen meg kell tennünk a házi gyülekezetek, az őskeresztyén közösségek életének talán legfontosabb fogalma kapcsán is. Ha a keleti területekkel kapcsolatban óvatosabban is kell fogalmaznunk, Rómát illetően mindenképpen jogos a feltételezés, hogy a házi gyülekezetek létrejöttét nem a „templomi léttel” szemben megfogalmazott „kisközösségi” romantikának, hanem a szükséghelyzetnek köszönhatték a keresztyének. Archeológiai tény, hogy az első keresztyén templomok megjelenése a 3. század végén, a 4. század elején egybeesett a keresztyénség „underground” mozgalomból elfogadott vallássá válásával. A keresztyének, amint lehetett, elhagyták a magánházakban tartott istentiszteleteket, és szakrális célra kijelölt épületekben imádták Istent. A folyamatosság azonban éppen a legkorábbi római templomok, a *tituli*⁵⁹¹ esetében érzékelhető a legjobban. Maga a név (*titulus* = magántulajdont jelölő felirat) is azt az időszakot jelzi, amikor a templomok alatti terület vagy eredeti épület még magántulajdonban, tehát a gyülekezet egy-egy módosabb tagjának birtokában volt. A *tituli* alatt végzett ásatások a 20. század elején magánházak, sőt több esetben *thermae* (fürdőhelységek) maradványait tárták fel a templomok falában. Mindez arra mutat, hogy az első római keresztyének a jobbára nagy bérházakból (*insulae*) álló szegényebb negyedekben nem a földszinti, utcára nyíló helységeket használták istentiszteleteiken (azokban az antik utcaképet⁵⁹² ismerve inkább műhelyek és üzlethelységek voltak), hanem a tágasabb, kényelmesebb emeleti helységeket, amelyek a módosabb keresztyének tulajdonában voltak (a bérházakban a gazdagabb lakók magasabban laktak). Akvila és Priszka esetében különösen való-

⁵⁹¹ Először a 6. századi *Liber Pontificalis*ban olvashatunk arról, hogy Cletus, Róma püspöke Péter rendelete szerint kiosztotta a *tituli*-t huszonöt pap között. A legenda feltehetően egy 3. századi valós folyamatot, az addig magánkézben lévő épületek egyházi tulajdonba adását illetve vételét tükrözi. Vö. Petersen, J. M., „House-Churches in Rome” in *VC* 23 (1969) 265-271. o.; Kirsch, J. P., *Die Römischen Titelkirchen im Altertum*. Paderborn: Schöningh, 1918.

⁵⁹² Az antik Róma városképéhez vö. Grimal, P., *Roman Cities*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983; Clarke, J. R., *The Houses of Roman Italy, 100 B.C. – A.D. 250: Ritual, Space and Decoration*. Berkeley, 1991.; Robinson, O. F., *Ancient Rome: City Planning and Administration*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1992; Meeks, 9-16. o.

színű, hogy míg a földszinti üzletben az alkalmazottak (és talán Akvila is) dolgoztak, a család az üzlet feletti lakásban lakott, és ott biztosított egy nagyobb helységet az istentiszteleti közösségnek.

A házi gyülekezetek hangsúlyozott említése a Római levélben arra is felhívja a figyelmünket, hogy a római keresztyének istentiszteleti és közösségi életének ezek voltak a legfontosabb színhelyei, már ebben az igen korai időszakban. Egyértelműen eltűzöttnek és koncepciózusnak minősíthetjük azokat a rekonstrukciókat, amelyek szerint a római keresztyének Pál idején még kizárólag a római zsinagógák védőszárnyai alatt éltek.⁵⁹³ Kétségtelenül sokkal erősebb kötődést mutathattak egyes zsidókeresztyén csoportok a zsinagógai közösségek iránt, mint azt általában feltételezni szokták, de éppen a számos házi gyülekezet léte a legmeggyőzőbb bizonyítéka annak, hogy erre az időszakra a keresztyének már többé-kevésbé önálló entitás voltak Rómában: a zsinagógai közösség (ahogy a jeruzsálemi keresztyének számára a Templom is) fokozatosan, éppen a legfontosabb önazonossági pontokban (identity markers) bizonyult idegen közegnek: a krisztocentrikus istentiszteletben és az úrvacsorában (*eucharistia*).⁵⁹⁴

A magánszemélyek házai/lakásai körül kialakuló közösségek értelemszerűen a hasonló módon gondolkodó, a hitüket hasonló hangsúlyokkal megélt keresztyéneknek adtak otthont, ennyiben hasonlítottak a zsinagógák populációjára, amelyek nem területi, hanem egyéb, szubjektív szempontok szerint szerveződtek (lásd 3.4.1.).⁵⁹⁵ Ebből következően a Római levélben tükröződő konfliktusok, szembenállások is minden valószínűség szerint az egyes házi gyülekezetek között léteztek. A közösségek élén álló személyek (a „házigazdák” mint Akvila és Priszka), akiket vagyoni helyzetükön kívül talán szervezőkészségük és tanultságuk is kiemelt a többiek közül, természetes módon fokozatosan az őskeresztyénség tanbeli kérdéseiben, korai „dogmafejlődésében” is tekintélyre tettek szert.⁵⁹⁶ Ez a folyamat természetesen majd csak a későbbi évtizedekben (az 1-2. század fordulóján) lesz jellemző, de arra már Pál is számíthatott, ebben a korai időszakban, hogy a római házi gyülekezetek általa ismert vezetőinek köszöntésével különös hangsúlyt helyez a levélben elmondottakra, s mintegy „bevonja” őket a szükséges változások előmozdításának felettébb kényes folyamatába: az egység munkálásába.

Pál a következő versekben **(6-16.)** huszonhárom római keresztyént köszönt személyesen (huszonegyet név szerint is); három esetben egy csoportban említ több keresztyént is, akikről pontosan nem tudjuk, hogy mennyien voltak. Sajnos a név szerint köszöntött testvérek kilétét illetően is jobbra csak találgatásokban bocsátkozhatunk,⁵⁹⁷ amint azt a legtöbb kommentáríró is teszi. Lampe összegezve a neveket illető modern, ún. proszopografikus kutatásokat, nem jut sokkal többre, mint a 4. századi Pelagius, aki szerint (bizonyára óegy-

⁵⁹³ A 20. század végi újszövetséges tudomány e jellemző tévedésének eminens példája Mark D. Nanos egyébként sok hasznos információt tartalmazó monográfiája (*The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.). E rekonstrukciókat kétségkívül nemes szándék, a keresztyénség és a judaizmus szó szerint „közös nevezőre” hozásának szándéka hívja életre. Ez azonban nem menti meg szerzőiket a történeti tévedésektől.

⁵⁹⁴ Vö. Filson, F. V., „The Significance of the Early House Churches” in *JBL* 58 (1939), 109. o.

⁵⁹⁵ Malherbe a római házigyülekezeteket nem a zsinagóga-közösségekhez hasonlítja, hanem inkább a római *collegia* és az *oikos/domus* közötti átmenetnek tekinti azokat. Vö. „House Churches and their Problems” in *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1983². 60-91. o.

⁵⁹⁶ Filson, 112. o.

⁵⁹⁷ Máriáról, Apellésről, Ampliátusról, Urbánusról, Sztakhüsről, Heródiónról, Aszünkritosról, Flegónról, Hermésről, Patrobásról, Néreusról és Olümpásról, Persziszről, Trüfaináról és Trüfósáról gyakorlatilag a nevükön kívül semmit sem tudunk. A proszopográfiai kutatások pedig az egyes nevek szintjén nagyon megbízhatatlanok, csak a nagy „összefüggések” szintjén szabad figyelembe venni őket. Az Urbánusz, Júlia, Junia, Mária, Rufusz, Ampliátusz nevek például „ösi” római neveknek tűnnek, de viselőikről még ez sem árul el sokat, hiszen a keleti (görög vagy zsidó) jövevények is felvehettek latin nevet. Az olyan találgatásoknak, mint például, hogy a neve alapján Néreusz talán Nero császár szolgája volt (vö. Fitzmyer, 471. o. és Barrett, *Romans* 260. o. Suetonius, *Nero* 45.1 alapján), nem sok értelme van. Korábbi magyarázók igyekeztek egy-két nevet a nagyobb katakombák sírfelirataihoz kötni (pl. Ampliátusz, Néreusz, vö. Sanday-Headlam, 424-428. o.), de ezeket a lehetőségeket Lampe a modernebb archeológiai datálásokra (a katakombák közül a legkorábbiak is 2. századiak) hivatkozva elveti.

házi hagyomány alapján) a nevek arra mutatnak, hogy a Pál által köszöntött keresztyének keleti jövevények voltak Rómában, és valószínű, hogy ők alapították a római gyülekezeteket.⁵⁹⁸

Andronikosz és Junia illetve Filologosz és Júlia együttes említése, Akvila és Priszka példája mellett felhívja a figyelmünket arra a lehetőségre, hogy az első keresztyén utazó misszionáriusok között sok házaspár lehetett (vö. még 1Kor 9,5).⁵⁹⁹ Ez a jézusi „vándorradikalizmushoz”⁶⁰⁰ képest (vö. Mt 10,34-39; Lk 14,26) csak látszólag „engedmény”, valójában gyakorlati oka lehetett. A férfiak a zsinagógákban, a görög-római házakban vagy más városi kisközösségekben nem juthattak be a kizárólagosan a nők számára fenntartott „mikroháztartásokba”, a *gynaikónitis*be, így magukban csak részleges missziót folytathattak volna. A velük utazó női misszionáriusnak azonban természetes módon bejárása lehetett az antik házak „női részlegeibe” is, s ezáltal a háznép egy jelentős részét elérhették az evangéliummal.⁶⁰¹ Juniát tehát nem csupán a 12. századig szinte teljesen egységes szöveghagyomány, hanem ezen általánosnak tekinthető őskeresztyén gyakorlat miatt is Andronikosz feleségének kell tekintenünk.⁶⁰²

Mivel Andronikoszról és Juniáról Pál megemlíti, hogy *syngeneis mu...episémoi en tois apostolois*”, feltételezhetően a jeruzsálemi ősgyülekezet tagjai voltak, akik a hellenista csoport (Andronikosz jellemző hellenizált zsidó név!) tagjaiként István halála után „kirajzoltak” a városból, elhagyták az ősgyülekezetet, és missziói munkába kezdtek először keleten (vajon a *synaichmalótus* egy Pállal együtt végzett efezusi misszióra és az ottani fogságra utal?⁶⁰³ vö. 2Kor 6,5; 11,23; 1Kel 5), majd Rómában. Bizonyítanunk ugyan nehéz lenne, de joggal gondolhatjuk, hogy a jeruzsálemi ősgyülekezet szándékosan küldött Andronikoszhoz és Juniához hasonló misszionárius házaspárokat az újonnan alakult missziói gyülekezetekbe, hogy azok ott letelepedve kiépítsék és fenntartsák a jeruzsálemiek és „lelki gyermekeik” (vö. Róm 15,27) közötti kapcsolatot.⁶⁰⁴ Ha ez igaz Andronikosz és Junia esetében, nagyon valószínű, hogy személyükben a római keresztyén gyülekezetek alapítóit tisztelhetjük. Watson szerint Andronikosz és Junia a jeruzsálemi Pál-ellenes csoport bizalmatlanságával fordult Pál levele és személye felé.⁶⁰⁵ Ezt így nem állíthatjuk biztosan, s mintha a Pál által használt baráti megjegyzések (7. v.) ennek ellent is mondanának. Ugyanakkor jeruzsálemi kötődésük miatt Pál mindenképpen fontosnak tartotta, hogy külön köszöntse őket, s ezzel is kihangsúlyozza: számít a jeruzsálemi köröknél való közbenjárásukra (vö. Róm 15,30-31).

⁵⁹⁸ Lampe, Heikki Solin számítógéppel végzett és a létező valamennyi római feliratot felölelő vizsgálatára hivatkozik, amely szerint legalább 14 név mindenképpen keleti jövevényt takar. Az összes köszöntött keresztyén között ennél csak többen lehettek a keletiek. Vö. Pelagius szövege in De Bruyn, 151. o.; Lampe, *Christians*, 164-180. o.

⁵⁹⁹ Vö. Jeremias J., „Paarweise Sendung im Neuen Testament” in *NT Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893- 1958*. A. J. B. Higgins szerk. Manchester: Manchester University Press, 1959. 136-143. o.

⁶⁰⁰ A fogalomhoz és a hozzá kapcsolódó elmélethez vö. Theissen, G., *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Ford. Szabó Cs. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006. Német eredeti: *Die Jesusbewegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.

⁶⁰¹ Vö. Josephus, *Bellum* 5.5; Käsemann, *Romans*, 413. o.

⁶⁰² A modern kori bibliakiadásokban a leggyakrabban a Junias férfinév jelenik meg (a Junianus rövidítése?), ez a név azonban gyakorlatilag ismeretlen az antik feliratokban. Vö. Schulz, R. R., „Romans 16:7: Junia or Junias?” in *ExpTim* 98 (1986-87), 108-110. o.; Barton, G. A., „Who Founded the Church at Rome?” in *ExpTim* 43 (1931-32), 359-361. o.; Lampe, *Christians*, 166. o.; Dunn, *Romans*, ad loc.

⁶⁰³ Órigenés (*Commentarii*, 5:248-250) másképp értelmezi: szerinte a bűn börtönében voltak együtt, majd együtt szabadultak, vagyis egy időben tértek meg.

⁶⁰⁴ Vö. Dodd, 238. o.; Schlatter, 275. o. és Burer, M. H., Wallace, D. B., „Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7” in *NTS* 47 (2001), 76-91. o.

⁶⁰⁵ In *The Romans Debate*, 210. o.

Bár az egyes nevek mögött álló személyek többségének beazonosítása lehetetlennek tűnik, néhányukkal kapcsolatban segítségül hívhatunk más utalásokat is. Rufusról olvashatunk a szintén Rómához köthető Márk evangéliumában (15,21), mint Cirénei Simon fiáról (az ógyházi hagyomány szerint később Théba püspöke lett). Pál jól ismerhette őt, még Palesztinából, nincs okunk tehát kételkedni abban, hogy ugyanarról a személyről van szó.⁶⁰⁶ Órigenés⁶⁰⁷ szerint Hermász azonos a 2. század elején-közepén Rómában íródott *Pastor* szerzőjével. A Római levél és a *Pastor* közötti időbeli távolság ezt az azonosítást lehetetlenné teszi, bár meg kell említenünk, hogy vannak (például Edmundson), akik jóval korábbra datálják a *Pastort*. Pál köszönti Arisztobulosz és Narcissusz házanépének egyes tagjait. A *genitivus partitivus* fogalmazás a második esetben kiegészítve a *tus ontas en kyrió* kifejezéssel is, már Órigenést arra indította, hogy felvesse: itt nem keresztyén családkról van szó, hanem csupán egyes keresztyénekről.⁶⁰⁸ Amit az időszak ismert római Aristobulosáról⁶⁰⁹ és Narcissusáról tudunk, megerősíti Órigenés exegetikai következtetését. A Nagy Heródes unokájaként és a Claudius-kegyenc Agrippa testvéreként (lásd korábban) azonosítható Arisztobulos ugyan meghalt valamikor Kr.u. 45-48 között, a *domus*ába tartozók (*hoi Aristobulu* vagy lat. *Aristobuliani*) azonban ezután is viselhették a nevét. Nem lehetetlen, hogy a többnyire zsidókból álló háznép egyes tagjai, akiket Pál ismert, a római keresztyének közé tartozhattak. Hasonló a helyzet Narcissusszal és háznépének keresztyén tagjaival. Korábban már szoltunk Claudius nagyhatalmú hivatalnokáról (vö. Suetonius, *Claudius* 28), akit az uralkodóváltás után Agrippina – befolyásának növekedésével – kegyvesztetté tett majd öngyilkosságra kényszerített: tekintélyes háznépe (vö. Juvenalis 14.329-331) ezután valószínűleg beleolvadt az uralkodóéba, de továbbra is a nevét viselhette (vö. *Narcissiani* in *CIL* 3.3973; 6.9035 és 6.15640). Ezzel a valószínűnek tűnő azonosítással szembeállíthatjuk Ambrosiaster⁶¹⁰ és az *Acta Petri* (korábban látott) értelmezését egy bizonyos Narcissus presbiterre vonatkozóan. Ezt a megoldást szerintünk gyengíti, hogy Pál korlátozó értelemben fogalmaz, vagyis Narcissusz háznépében nem mindenki volt keresztyén, ezt pedig nehéz elképzelnünk egy gyülekezeti előjáró szolgáliról.

Figyelemreméltó, és a korábban mondottakkal harmonizáló információkat nyerünk akkor, ha (Lampe nyomán⁶¹¹) megvizsgáljuk, hogy Pál milyen arányban említi a köszöntésben a férfiakat és a nőket, illetve hogy miként minősíti őket a gyülekezetekhez való viszonyukban. Ebben a szakaszban (6-16. versek) Pál tizenhat férfit említ név szerint, s ezek közül hármat emel ki hűsége, kipróbáltsága vagy példás áldozatkészsége miatt. Ezzel szemben a személyesen köszöntött nyolc nő közül ötöt megdicsért a gyülekezetekben végzett szorgalmuk miatt. Pált igazán senki sem vádolhatja elfogultsággal a nők iránt, s az ókori patriarchális keretek között az udvariaskodással sem magyarázhatjuk e megdöbbenő aránytalanságot. Feltehetően ebben is bizonyítékát kell látnunk a nők kiemelt szerepének az első keresztyén gyülekezetekben, ez esetben Rómában. A gyülekezetek vezetése többnyire férfiakból állt, ugyanakkor az áldozatos munkából a nők sokkal jobban kivették a ré-

⁶⁰⁶ Ha mint cirénei születésű hellenistára, Rufuszra is vonatkozik az ApCsel 11, 20 megjegyzése, talán ő volt az antiókhiai gyülekezet egyik megalapítója, majd Andronikossal és Juniával együtt a rómaié is.

⁶⁰⁷ Vö. *Commentarii*, 5:256.; vö. még Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.3.6.

⁶⁰⁸ Vö. *Commentarii*, 5:252-254.

⁶⁰⁹ Először Lightfoot azonosította vele a Róm 16,10 Arisztobuloszát. Bővebben és egy másik szóba jöhető Arisztobuloszal kapcsolatban lásd Cranfield, 2:791-792. o. Ezzel szemben Arisztobuloszt Ambrosiaster keresztyénnek nevezte („*Aristobulus iste congregator fuisse intellegitur fratrum in Christo*”, „Úgy tudjuk, ennél az Arisztobulosnál gyűltek össze a testvérek Krisztusban”). A későbbi keleti egyházi hagyományok a hetven(két) tanítvány (Lk 10,1) egyikével, Péter apósával, egy spanyol legenda pedig Mondoñedo első püspökével azonosította (*ODCC*, 83. o.).

⁶¹⁰ „Ez a Narcissus presbiter hivatalból a jövevényekre viselt gondot, igehirdetéseivel erősítve a híveket...” („*Hic autem Narcissus presbyter officio peregrini fungebatur, exhortationibus firmans credentes...*”) in Vögels, 81/483. o.

⁶¹¹ Lampe, *Christians*, 166-167. o.

szület – legalább is Pál köszöntései erre engednek következtetni. E háttér előtt szemlélve Fébé küldetése és felelőssége egyáltalán nem tűnik meglepőnek. Ez az időszak azonban nem volt hosszú életű a római és általában az őskeresztyén gyülekezetekben. Ha az azonos háttérhez köthető 1Kel-lel vetjük össze a Róm 16 tanúságtételét, meglepetéssel tapasztalhatjuk, hogy ott már nyoma sincs a nők minőségi elsőségének. A század végére a nők szerepvállalása visszaszorult, s ennek okait csak találgathatjuk (üldözések, polgárháború Otho, Galba és Vitellius alatt, gyorsan intézményesülő, hierarchikus egyházi élet).

A *philéma hagian* említése különösen erős érv mellett, hogy Pál a 16. részt az Róm 1-15 szerves részeként a római közösségnek címezte. A testvéri szeretetet és vendégszeretetet kifejező csók, amely hosszú múltra tekintett vissza Izráel közösségi és kultuszi életében éppúgy, mint Pál keleti gyülekezeteiben (vö. 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thesz 5,26) és „vonzáskörzetükben” (vö. 1Pt 5,14), jelzi Pál abbéli szándékát, hogy a levelet istentiszteleti kontextusban⁶¹² kívánta a római közösség tudomására hozni (erre már a levélben korábban is találunk jeleket, vö. például a levél tartalmi csúcspontját, a 15,7-13-at). A „szent csók” kifejezi a testvérek összetartozását és egységét, ezért tartja fontosnak Pál, hogy ezen a ponton közvetítse a keleti gyülekezetek egységes köszöntését a rómaiaknak.

Nem teatrális gesztus volt ez Pál részéről. Nyilván az indította őt e „főpapi” köszöntésre, hogy a levél írása idején ott gyülekeztek körülötte Korinthusban a gyűjtést Jeruzsálembe kísérő pogánykeresztyének, akik a keleti gyülekezetek összességét képviselték (vö. ApCsel 20,3-5). A keleti gyülekezetek és az ott lezáruló misszió gondolata akaratlanul is emlékeket, s nyilván több keserű emléket ébresztett Pálban. Az ApCsel fentebb hivatkozott szakasza világosan érzékelteti azt az atmoszférát, amelyben Pál Jeruzsálem felé készült. Pontosan ez a „tudatállapot” valamint a harcok és a rágalmak emléke indítja őt a következő versek megírására, így semmi okot nem látunk a szakirodalom egy jelentős részét izgalomban tartó kérdés felvetésére: miért itt, miért így és miért ezt írja Pál a rómaiaknak a 16,17-20-ban? Nincs törés a stílusban, nem indokolatlanul „éles” a hangnem (Käsemann), nem ügyetlenül „betoldott” polemikus szövegegységgel van dolgunk (Wilckens): nagyon is világos, hogyan jut el Pál a figyelmeztetésekig.

4.1.4.5. Figyelmeztetések

Ha az előbb mondottakat követjük, egyértelműnek tűnik, hogy Pál egy kívülről jövő veszélyre gondol e figyelmeztető szakaszban (17-20.), és nem egy, már a gyülekezeteken belül létező veszélyre. Ezt nem csak a 16. vers tartalma, hanem – mint a munkafordítás szövegkritikai jegyzeteiben láthattuk – nyelvi és intertextuális (vö. Fil 3,17-21) indokok is alátámasztják. Emellett Pál ebben a szakaszban láthatóan nem vitatkozik, nem „meggyőzni” igyekszik hallgatóit, hanem kategorikusan elítél.⁶¹³ A 19. versben Pál ismételten biztosítja arról a római keresztyéneket, hogy engedelmességükkel (Krisztushoz való ragaszkodásukkal) kapcsolatban semmi kifogása nem lehet. Ez szintén ellentmond egy olyan értelmezésnek, amely a gyülekezeteken belül létező ellenfelek elleni polémiát lát e szakaszban.⁶¹⁴ Az

⁶¹² Órigenés (*Commentarii*, 5:258) tudni véli, hogy az istentisztelet záró imádságát követte a „szent csók” szokása.

⁶¹³ Így Wilckens, 3:141-145. o.; Ziesler, J., *Paul's Letter to the Romans*. London: SCM Press, 1989. 353. o.

⁶¹⁴ Ezzel az értelmezéssel szemben még azt a kifogást is említhetjük, hogy az „erősekkel” azonosítja az ellenfeleket: eszerint a *duleusin...té heautón koilia* kifejezés a 14,15-21 kontextusába illik, és azokra, akik képesek a számukra fontos étel miatt veszélybe sodorni a „gyengék” hitét. Pálnak azonban az erősekkel szemben nem lehetnek ilyen kifogásai, hiszen akkor a legkevésbé sem azonosult volna velük korábban (vö. 15,1). Különös, hogy Cranfield, aki olyan nagy hangsúlyt helyez az *ekklinete* helyes nyelvi megértésére, később inkább hajlik arra, hogy belső ellenfeleket gyanítson a figyelmeztetések mögött. Vö. Cranfield, 2:800. o. Sch-

ócegyházi hagyomány is szinte teljesen egységes abban, hogy itt Pál korábbi ellenfeleiről, a „judaizálókról” van szó, akik a római közösséget is fenyegetik.⁶¹⁵ Minden kétséget kizáróan azonban mégis a Pál által használt kifejezések közelebbi vizsgálata győz meg bennünket arról, hogy itt Pál azokra figyelmezteti a római keresztyéneket, akik korábban megkeserítették Pál keleti misszióját, és valószínűleg Rómába is eljutnak előbb vagy utóbb (esetleg előhírnökeik révén már jelen is vannak).

A *dia tés chréstologias kai eulogias* kifejezés mindkét összetevője különös: az első hapax az Újszövetségben, de jelentésében a második is teljesen eltér a szokásos „áldás”-tól. Pál a két kifejezésbe némi iróniát vegyítve a saját igehirdetéséről („evangéliumáról”) és annak kritikájáról beszél. Míg a *chréstologia* képmutató hízelkedést jelent, tehát „hallgatóközpontú” a hallgató számára kedvezően alakított közlést, addig Pál a saját igehirdetését a hallgatók számára bizonyosan nem túl vonzó „kereszt-teológiával” jellemezte, amely nem akart tudni másról, mint Krisztusról, a megfeszítettéről (vö. 1Kor 2,2).⁶¹⁶ Ha érdekük úgy kívánta, ellenfelei bizonyára mindenütt ki is hangsúlyozták Pál evangéliumának „embertelen” vonásait. Ugyanez jellemzi az *eulogia* kifejezést, amely első jelentésében Pálnál is áldást jelent (vö. 15,29), itt talán mégis a törvényre vonatkozóan Pál törvénnyel kapcsolatos igehirdetésére utal. Azt ugyanis különösen könnyen lehetett úgy értelmezni, mint amely átoknak tartja a mózesi törvényt. Az ellenfelek ezt a rosszindulatú félreértelmezést meg is tették, valahányszor lehetőségük nyílt rá. E primitív egyszerűsítés és félreértelmezés ellen Pál leginkább éppen a Római levélben lép fel (vö. 7,7.12; 10,4).⁶¹⁷

A római keresztyéneket tehát igyekszik felkészíteni Pál azokra, akik félre akarják majd magyarázni a Krisztusban elnyert üdvösség radikális tanítását. Nagyon is tudatában volt annak, hogy amit tanít, az csak a végkövetkeztetésében egyszerű, részleteiben és a gyakorlati következményeiben nagyon is ellentmondásosnak tűnhet, különösen, ha valaki igyekszik azt úgy feltüntetni.⁶¹⁸ Ezért különbözik a Galata levél érvelése a Római levéltől lényegesen, jóllehet a tárgyalt kérdések egy jelentős része közös mindkettőben. Pál a Galata levél hatását látva ráébredt, hogy a „vészhelyzetben” írt levél – még objektívan szemlélve is, de ellenséges interpretációk hatására különösen –, ellehetetleníti a kommunikációt a törvényt továbbra is a keresztyén hit alapvető részének tekintő zsidókeresztyénekekkel. A figyelmeztetés lényege azonban – meglepő módon – mégsem az önvédelem, hanem a közösség egységének a megóvása. Ezért nem is hivatkozik nyíltan a saját evangéliumára, hanem inkább arra a közös tanításra, amelyben a római keresztyének az evangélium hirdetésének kezdete óta (éppen olyan zsidókeresztyén apostolok szájából, mint Andronikosz, Junia vagy Rufusz) részesültek (*tén didachén hén hymeis emathete*). Ezzel a közös keresztyén tanítással Pál evangéliuma harmonizál (amit kihangsúlyoz a levélkezdetben is), de annak egy félreértelmezett változata már nem, ahogyan a vele szemben megfogalmazott judaizáló „el-lenevangélium” sem. Az egység megbontása Pál szemében főbenjáró bűn volt, a keresztyén közösségekre leselkedő legnagyobb veszély, a *theos tés eirénés* elleni legnagyobb sér-

mithals (és korábban Michaelis) szerint a 16,17-20 „antignosztikus” tendenciái kiemelik a szakaszt a levélből és az efezusi címzést erősítik. Mint Schmithals nézeteit általában a „többszörösen összetett” Római levélről, ezt az anakronisztikus rekonstrukciót is el kell vetnünk. Vö. Schmithals, W., „Die Irrlehrer von Rm 16,17-20” in *ST* 13 (1959), 67-68. o.

⁶¹⁵ Így Ambrosiaster (in Vogels, 81/489. o.), Chrysostomos (bár ő rossz szokása szerint „zsidókról” beszél, ami kétértelművé teszi az értelmezését: Schaff, 1/11.559-560.), Augustinus (in Landes, 49. o.), Theodoret (in *Hom. Rom.* PG 82 col. 224) és Gennadius (in Cranfield, 2:799. o. 2. jegyzet).

⁶¹⁶ Dolgozatunk szempontjából meg kell jegyeznünk, hogy a már eddig is nagy számban felismert „akkomodációs” megfogalmazások Pál részéről árnyalják ezt a képet: Pál nagyon is tekintettel volt hallgatósága aszszociációs bázisára és intellektuális befogadóképességére.

⁶¹⁷ Vö. Schlatter, 276. o.

⁶¹⁸ A római keresztyének egy csoportjában, a marcionita egyházban hamarosan megtörtént a páli evangélium végső, részleteket is érintő leegyszerűsítése. Ott pontosan ugyanúgy értelmezték és láttatták a páli igehirdetést, ahogyan a judaizálók: törvényellenesnek és Izráellel ellenségesnek.

tés. A korai keresztyének világát eszkatológiai reménységgel szemlélő Pál bizonyos volt abban, hogy a viszály urát (a Sátánt), aki Pál szemében minden rosszindulatú, kizárólagos-
ságot és kirekesztést hirdető álkeresztyén megnyilatkozás mögött megmutatkozott, a bé-
kesség Istene Krisztusban végső vereségre ítélte (vö. 1Móz 3,15). Hogy Pál valóban átvette-
e Tertiusztól az íróvesszőt ebben a szakaszban,⁶¹⁹ amint az leveleiben szokása volt (1Kor
16,21; Gal 6,11; Kol 4,18; 2Thessz 3,17; Filem 19), nem tudjuk, a figyelmeztetést azonban
mindenképpen személyes reményének hangot adva zárta. Az íróvesszőt visszaadva Tertius-
usnak⁶²⁰ **(21-24. versek)**, számbaveszi a körülötte lévő munkatársakat, akik közül Luciusz
(talán azonos Lukácssal?⁶²¹), Jázon (Thesszalonikából, vö. ApCsel 17,5.6.7.9) és Szózi-
patrosz (Szópater az ApCsel 20,4-ben) valószínűleg a gyűjtés kíséretét alkották (tehát nem
csak pogánykeresztyének voltak a kísérők, vö. *hoi syngeneis mu*), és arra vártak Korinthus-
ban, hogy Pállal együtt elinduljanak Jeruzsálem felé, Gájusz (Pál szállásadója, talán azonos
Titiusz Jusztusszal?, vö. ApCsel 18,7), Erásztosz⁶²² és Kvártusz pedig az apostol korinthusi
munkatársai voltak.

4.1.4.6. A doxológia

A 16. rész integritásának vizsgálatánál úgy foglaltunk állást, hogy a doxológiát ered-
etinek és a levél integráns részének tekintjük. Természetesen ellenkező esetben is számol-
nia kellene vele az exegétának, mint a kanonikus szöveg részével, akkor azonban Pál írói
szándékát illetően nem vonhatnánk le belőle következtetéseket. Véleményünk szerint azon-
ban e három vers **(25-27.)** nem csupán tökéletesen összefoglalja az egész levél fő hangsú-
lyait, de tovább is viszi az olvasót Pál helyzetének megértésében.

Pál egyik legfontosabb szándéka a levéllel a római keresztyének megerősítése (*hy-
mas stérixai*), s a levél végén ezt a szándékát is Isten kezébe helyezi. Legjobb tudomása
szerint mutatta be számukra az evangélium jelentését és annak a római gyülekezetre vonat-
kozó következményeit, de a levél hatása felett ezután már nincs hatalma. Pál mindig is tu-
datában volt annak, hogy nem a saját tervei szerint halad az élete és közvetetten a pogány-
keresztyén misszió. A jeruzsálemi útra készülve ennek a kiszolgáltatottságnak különösen is
tudatában volt. Ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy az általa hirdetett evangéliumnak, ami
nem más (*kai epexegeticum*), mint az egyetemes egyház Jézus Krisztusról szóló igehirdeté-
se (*to kérygma Iésu Christu; genitivus obiectivus*),⁶²³ döntő szerepe van abban, hogy a né-

⁶¹⁹ Dunn (*Romans*, ad loc.) szerint igen.

⁶²⁰ Tertius „szerzőségének” kérdését (vö. *ho grapsas tén epistolén en kyrió*) Cranfield gondosan mérlegeli, és arra jut, hogy Pál mondatait valószínűleg gyorsírással jegyzetelte le, majd amíg Pál a következő mondatokon gondolkodott, a jegyzeteket kidolgozta végleges formájukban a papiruszon (ennél gyorsabb technikát a retró-
ból és versóból álló papirusz nem tett lehetővé). Vö. Cranfield, 1:2-3. o.

⁶²¹ Először Órigenés azonosítása in *Commentarii*, 5:272. Dunn (*Romans*, ad loc.) is valószínűnek tartja.

⁶²² Azonosítása a híres 1. századi korinthusi latin nyelvű járda-felirat (*ERASTUS PRO: AED: S: P: STRAVIT*) Erastusával nem egyértelmű, hiszen az *aedilis* (gör. *agoranomos*) nem volt azonos az *oikonomosszal* (lat. *quaestor*), bár a városi hivatal(nok)ok évenkénti váltásával elképzelhető, hogy ugyanarról a személyről van szó. Vö. Cranfield, 2:807. o.; Fitzmyer, 751. o.

⁶²³ Schlatter szerint a szintagma nem lehet más, mint genitivus subjectivus („Jézus Krisztus igehirdetése”, te-
hát: Pál igehirdetése tartalmában megegyezik azzal, amit Jézus hirdetett). Ellenkező esetben a *kai*-nak nem
lenne valódi jelentése, és Pál csak ismételné magát. Mint a fenti munkafordításban láthatjuk, a *kai epexegeti-
cum* feloldja Schlatter problémáját. Szerintünk a következők miatt a genitivus obiectivus („a Jézus Krisztus-
ról szóló igehirdetés”) a helyes értelmezés. 1. Schlatter korában talán valóban probléma volt az, hogy a páli
teológia mennyiben tükrözi Jézus Krisztus teológiáját (akkoriban szokás volt Pál apostolt „a keresztyénség
második megalapítójának” nevezni, ma már ezen a dilemmán túlhaladtunk), Pál és kortársai számára inkább
az volt a kérdés, hogy Pál igehirdetése Jézus Krisztusról vajon megfelel-e az általános („apostoli”) tanítás-
nak. Pál ezt a kérdést a levélben többször, utoljára a doxológiában is megválaszolja. 2. „a Jézus Krisztusról

pek előtt „örök időkre” (*chronois aióniois*) elrejtett, a hitre jutásban megnyilvánuló üdvösség (*eis hypakoén pisteós*) túllépett Izráel határain, és immár felöleli az egész emberiséget (*eis panta ta ethné*). Ennek az evangéliumnak szimbolikus és gyakorlati értelemben is a legfontosabb állomása a római keresztyénség. Róma félúton helyezkedik el a Birodalom keleti és nyugati fele között, az ottani keresztyének elsőként értesülnek a keresztyéneket érintő bármilyen eseményről, s az esetleges konfliktusokban is kiegyensúlyozó szerepet tölthetnek be. Ami a 2. században majd olyan világosan látható lesz, vagyis hogy Rómában lokálisan dőltek el az egész Birodalom területén nagy méretekből jelentkező teológiai vagy spirituális konfliktusok,⁶²⁴ Pál a maga idején már világosan, előre látta. A Római levél megírása a maga részéről hozzájárulás volt ahhoz, hogy a római keresztyének felkészüljenek erre a szerepre, és a döntő pillanatokban helyes irányba lépjenek. Az 50-es évek végén Pál számára is érzékelhető belső feszültségek ebben nem jelentettek jó előjelet, de bizalommal volt az iránt, hogy a rómaiak megteremtik a fontos feladat ellátásához szükséges egységet.

Az egységet fenyegető egyik legsúlyosabb feszültség a sok szállal még mindig a zsinagógához kötődő zsidókeresztyénekekkel és különösen a zsinagógával szembeni gúny és előítélet volt. Pál a levélben sok helyen hangsúlyozta a keresztyének kölcsönös egymásrautaltságát, „tartozását”, amely a Krisztus áldozatában megnyilvánuló isteni kegyelem, a hit által való megigazulás közösségi vonzata volt. A Római levél Pál többi leveléhez képest, ha lehet így mondani, szinte tüntetőleg „monoteista” megfogalmazású volt: az apostol ezzel is kifejezésre akarta juttatni, hogy nem csak a pogánykeresztyének és a zsidókeresztyének állnak azonos alapon (Krisztusban), de Isten dicsőítésében a keresztyének és a Krisztust elutasító zsidóság is egy, s a további egység „az egyedül bölcs Isten” (vö. *monó sophó théo*) tervében van elrejtve. Erről tanúskodik a levelet záró doxológia keretes szerkesztése, amelyben az örök időre elrejtett evangéliumról, a prófétai írásokról és az azokban megígért Jézus Krisztusról szóló mondatokat átfogja Isten dicsőítése.

szóló igehirdetés” értelmet nyer a folytatásban: „*chronois aióniois sesigmenu, phaneróthentos de nyn te graphón prophétikón*”, hiszen a prófétai írások értelme Krisztus meghirdetése. Ugyanezt nem mondhatnánk el a „Jézus Krisztus igehirdetése” kifejezésről.

⁶²⁴ „Róma nem annyira kreatív mint inkább „tesztelő” szerepet töltött be az egyház fejlődésében: minden újnak először Rómába kellett mennie, hogy ott nyerjen létjogosultságot.” in La Piana, *Foreign Groups*, 397. o.; Uő., „The Roman Church at the End of the Second Century” in *HTR* 18 (1925), 203. o.

4.2. Bűnös ember – haragvó Isten: Róm 1,18-3,20

(18) Isten⁶²⁵ ugyanis haragját nyilatkoztatja ki a mennyből az emberek minden hitetlensége és *igazságtalansága* ellen, azok ellen, akik *igazságtalanságukkal* feltartóztatják az igazságot. (19) Mert ami megismerhető az Istenből, az nyilvánvaló előttük, mivel Isten nyilvánvalóvá tette számukra. (20) Ami ugyanis nem látható belőle: az ő örök hatalma és istensége, az a világ teremtésétől fogva alkotásainak értelmes vizsgálata révén meglátható. Ennélfogva nincs mentségük, (21) hiszen megismerték Istent, mégsem dicsőítették vagy áldották Istenként, hanem hiábavalóságokra jutottak gondolkodásukban, és értetlen szívük elsötétedett. (22) Akik azt állították magukról, hogy bölcsék, azok bolonddá lettek, (23) és a halhatatlan Isten dicsőségét felcserélték *halandó* emberek, madarak, néglábuak és csúszómászók *képmásával*.

(24) Ezért *átadta* őket az Isten szívük vágyai által a tisztátalanságnak, hogy meggyalázzák egymás testét. (25) *Az ilyenek* az Isten igazságát hazugsággal cserélték fel, és a teremtményt imádták és szolgálták a Teremtő helyett, aki áldott mindörökké. Ámen.

(26) Ezért Isten gyalázatos szenvedélyeknek *adta át* őket. Mint ahogy az asszonyaik felcserélték a természetes érintkezést a természetellenessé, (27) ugyanúgy a férfiak is, elhagyva a női nemmel való természetes érintkezést, egymás iránt gerjedtek fel kívánságukban, férfiak férfikkal *fajtalankodva* és *elnyerve*⁶²⁶ tévelygésük méltó jutalmát önmagukban. (28) És mivel nem méltatták Istent arra, hogy megtartsák ismeretükben, Isten *átadta* őket a *megbízhatatlan értelemnek*, hogy azt tegyék, ami nem illik. (29) *Elteltek* mindenféle *igazságtalansággal*, gonosszággal,⁶²⁷ kapzsisággal, *hitványsággal*, *bővelkednek az irigységben*, a *gyilkolásban*, a *viszálykodásban*, *álnokságban*, *rosszindulatban*; *besúgók*, (30) *rágalmazók*, *istengyűlölők*, *gőgösek*, *fennhéjázók*, *képmutatók*, *találékonyak a rosszban*, *szüleiknek engedetlenek*, (31) *értelmetlenek*, *szószegők*, *szeretetlenek*, *irgalmatlanok*.⁶²⁸ (32) *Az ilyenek* ugyan megismerték Istennek azt az elhatározását, hogy akik ilyeneket cselekszenek, méltók a halálra; *mégsem csupán* maguk cselekszik ezeket, hanem azokkal is egyetértenek, akik ilyeneket művelnek.

(2,1) Ezért nincs mentséged, te ítélező ember, *bárki is légy*. *Mert amiben a másikat elítéled, magadat ítéled el*, hiszen ugyanazt cselekszed, miközben ítélsz! (2) Azt pedig tudjuk, hogy az Isten ítélete igazságosan sújtja azokat, akik ilyeneket cselekszenek. (3) Azt gondold, te ember, aki ítélsz azok felett, akik ilyeneket tesznek (holott magad is ugyanazokat cselekszed), *hogy te* megmenekülsz az Isten ítéletétől? (4) Vagy megveted jóságának, *irgalmának* és türelmének gazdagságát, *tudomást nem véve arról*, hogy téged az Isten jósága megtérésre *kellene hogy ösztönözzön*? (5) *Keményiséged és megtérésre képtelen szíved miatt azonban haragot gyűjtesz magadnak* a harag napjára, amikor Isten nyilvánvalóvá teszi, hogy igazságosan ítélsz. (6) „*Aki* mindenkinek cselekedetei szerint fog megfizetni”: (7) azoknak, akik állhatatosan a *jócselekedetben megmutatózó*⁶²⁹ dicsőségre, megbecsülésre és halhatatlanságra *törekcsenek*, örök életet

⁶²⁵ Marcion saját szövegéből kihagyta a *theu* szót, mert a haragvó Isten nem illett bele sajátos istenképébe.

⁶²⁶ Ez a kifejezés jobban tükrözi Pál ironikus fogalmazását, jóllehet az ÚF és a rev. Károli „elvesz” szava hűséges marad a szakaszban uralkodó „átad-elvesz” paradigmához. A G kódex *antilambanontes* olvasata egyértelműen másodlagos, és az egy sorral feljebb olvasható *antimisthian* hatásának tulajdonítható.

⁶²⁷ A D* kiegészítésében, a G, P, Ψ kódexekben és több kisebb kéziratban a *porneia* („paráznság”) is szerepel a bűnkatalógusban. Nem valószínű, hogy ez kimaradt volna egy másolás során, ha Pál eredetileg említette volna (az jóval valószínűbb, hogy egy jámbor szerzetes másoló úgy érezte, hiányzik a listából, és beillesztette). Ráadásul Pál a korábbi versekben már kitért a szexuális bűnökre.

⁶²⁸ A 2Tim 3,3 hatására a ² x, C, Ψ és több más kézirat beilleszti az „irgalmatlanok” elé az *aspondus*, „kérlelhetetlenek(et)” szinonimát. A rev. Károli ezt a (másodlagos) olvasatot követi.

⁶²⁹ Az *ergu agathu* birtokos jelző köthető a *hypomoné*hoz (ÚF, rev. Károli), de az utána következő főnevekhez is, ahogyan mi tettük. Véleményünk szerint Pál nem a szokásos értelemben vett „dicsőség, megbecsülés,

ad; (8) *a viszálykodóknak azonban, és akik ellenállnak az igazságnak, de engednek a hamisságnak, szörnyű harag,*⁶³⁰ (9) gyötrelem és szorongás *jut mindannak,*⁶³¹ aki a roszszat cselekszi, *a zsidónak először, de a görögnek is;* (10) viszont dicsőség, tisztelet és békesség *jut mindannak, aki a jót cselekszi, a zsidónak először, de a görögnek is!* (11) Mert Isten nem személyválogató.

(12) Akik ugyanis *a* törvény ismerete nélkül vétkeztek, a törvény nélkül vesznek el, és akik a törvény ismeretében vétkeztek, a törvény alapján kapják meg majd az ítéletet. (13) Hiszen nem a törvény hallgatói igazak Isten előtt, hanem a törvény megtartói fognak megigazíttatni. (14) Mert amikor a *népek*, akik nem ismerik a törvényt, *természet* szerint cselekszik azt, amit a törvény követel, akkor ezek a törvény nélküliek önmaguknak *lesznek törvénné.* (15) *Ezek azt bizonyítják, hogy a törvény cselekedete be van írva a szívükbe.* Erről lelkiismeretük és egymást vádló vagy éppen védő gondolataik együtt tanúskodnak majd, (16) azon a napon, amelyen megítéli Isten az emberek *títkaít* – az én evangéliumom szerint – Krisztus Jézus által.

(17) Ha⁶³² pedig te zsidónak nevezed magad, aki a törvényre hagyatkozol, és az Istenel dicsekszel, (18) és ismered az ő akaratát,⁶³³ és meg tudod ítélni, mi a helyes, mert megtanultad a törvényből; (19) és meg vagy győződve arról is, hogy te a vakok vezetője vagy, *a sötétben járók világossága, (20) az oktanok nevelője, és a kiskorúak tanítója, mivel a törvény formájában tiéd az ismeret és az igazság:* (21) aki tehát mást tanítasz, magadat nem tanítod? Aki hirdeted, hogy ne lopj, lopsz? (22) Aki azt mondd, hogy ne paráználkodj, paráználkods? Aki utáld a bálványokat, templomrabló⁶³⁴ vagy? (23) Aki a törvénnyel dicsekszel, a törvény megszegésével gyalázod az Istent? (24) „*Miattatok káromolják az Isten nevét a népek között*”, úgy, amint meg van írva. (25) A körülmetélkedés valóban használ, ha megtartod a törvényt; de ha törvényszegő vagy, akkor a te körülmetélkedésed körülmetéletlenségé⁶³⁵ lett. (26) Ha pedig a körülmetéletlen megtartja a törvény rendelkezéseit,⁶³⁶ *körülmetéletlensége nem számít-e körülmetéltségnek?* (27) Még a *testileg* körülmetéletlen is, aki betölti a törvényt, el fog ítélni téged azért, mert *éppen a betű és a körülmetélkedés alapján* törvényszegő vagy. (28) *Mert nem az a zsidó, aki annak látszik, és nem az a körülmetélt*⁶³⁷, *aki testileg*

stb. jócselekedetekkel való kereséséről” beszél, hanem arról a *sajátos* dicsőségről stb., amit a jó cselekvése jelent.

⁶³⁰ Az *orgé kai thymos* kifejezést hendiadyoinnak értelmezzük.

⁶³¹ A munkafordításban (az ÚF precíz felbontásával szemben) szándékosan hagytuk meg a páli gondolatfolyamot, amely szintaktikailag ugyan következtelen (anakoluthon), de jellemző Pál érvelésére, és fontos, mert nem csak a mondatstruktúrában jelentkezik, hanem a szöveg magasabb szintjein is.

⁶³² A bizánci szöveg itacizáló szövegvariánsa (*ei de* helyett *ide=* „íme”) ugyan feloldja a 17-20. versek anakoluthonját, de ezzel el is árulja másodlagos voltát.

⁶³³ A görög szöveg nem teszi egyértelművé, hogy Isten akaratáról van szó (a NA26 nem hoz variánst), a latinban (*Voluntatem*) is csak a Vogels (1922) kiadás hozza az *eius*-t. Jóllehet természetesen a törvény „akarata” végső soron Isten akarata, amit a prófétai kor elmúltával a zsidóság csak a törvény alapján ismerhetett, a kettsőséget jeleznünk kell.

⁶³⁴ A kifejezés nem szerencsés magyarul, mert a portyázó vikingeket, egyiptomi sírrabló martalócokat és hasonlókat idézi fel. Mivel – hasonlóan a görög *hierosyleishez* – egy szó, megtartandó, de a latin változatok körülírása segít (*templa spoliis*, v.l. *sacrilegium facis*, vö. rev. Károli): antik orgazdaságról van szó, pogány templomokból rabolt kincsek adásvételéről. Vö. ApCsel 19,37.

⁶³⁵ A „körülmetéletlenség” itt eufémizmus: a Pál által használt kifejezés (a diaszpóra zsidóság valószínűleg gúnyosan így nevezte a nem zsidókat) valójában előbört, fitymát jelent. Ugyanígy a következő versben is.

⁶³⁶ Varga Zs. felhívja a különbséget az *entolé* és az itt használt *dikaióma* közötti különbségre: az előbbi az egész törvényt bontja le egyedi rendeletekre, míg az utóbbi szerint az egyedi rendeletekben a törvény általános célja, „igazsága” mutatkozik meg. Így Pál szerint a népek közül némelyek, ha nem is pontosan hajtják végre a törvény parancsolatait, annak szándéka („szelleme”) szerint élhetnek. Vö. Varga, 230. o.

⁶³⁷ Pál itt a *peritomé* szót nem magára a körülmetéltség állapotára, nem is a körülmetélés aktusára, hanem a körülmetélt személyre (= zsidó) használja, ami ismét csak arra utal, hogy egy, a nem zsidók körében használatos, de a zsidókra vonatkozó gúnyolódó kifejezésről van szó. Vö. Michel, 132. o.

annak tűnik. (29) *Ellenkezőleg: aki titokban zsidó, aki nem betű szerint, hanem szívében, a Lélek által van körülmetélve, az részesül dicséretben, mégpedig nem emberektől, hanem Istentől.*⁶³⁸

(3,1) Mi akkor a zsidóság előnye, vagy mi a körülmetélkedés haszna? (2) *Mindenképpen sok. Először*⁶³⁹ *is az, hogy Isten rájuk bízta igéit. (3) De miért, ha némelyikük nem hisz? Vajon az ő hitetlenségük megszünteti-e Isten hűségét?*⁶⁴⁰ (4) Szó sincs róla! *Sőt: az Isten igaz, az emberek pedig valamennyien hazugok, amint meg van írva: „Hogy igaznak bizonyulj beszédeidben, és győzedelmeskedj*⁶⁴¹ *, amikor ítéleznek feletted.” (5) Ha pedig éppen a mi hamisságunk teszi nyilvánvalóvá Isten igazságát, akkor mit mondhatunk? Vajon igazságtalan az Isten, hogy haragját hozza ránk? (Emberi módon fogalmazok.) (6) Szó sincs róla! Hiszen akkor hogyan ítélné meg Isten a világot? (7) Mert ha Isten igazsága az én hazug voltom által lett nagygyá az ő dicsőségére, akkor miért esem én mint bűnös, még mindig ítélet alá? (8) Csak nem úgy van – amivel rágal-mazznak minket egyesek, hogy azt mondjuk –, hogy tegyük a rosszat, hogy jó követke-zék belőle? Az ilyeneket méltán sújtja az ítélet!*

(9) *Akkor tehát különbek vagyunk?* Egyáltalán nem! Hiszen előbb már *azzal vádoltuk a zsidókat és a görögöket is, hogy mind bűnben vannak, (10) amint meg van írva, hogy „Nincs igaz egy sem, (11) nincsen, aki értse, nincsen, aki keresse Istent. (12) Mind el-hajlottak és megromlottak, nincsen, aki jót tegyen, nincs egyetlen egy sem. (13) Nyi-tott sír a torkuk, nyelvükkel ámitanak, kígyóméreg az ajkukon; (14) szájuk átokkal és keserűséggel tele. (15) Lábuk gyors a vérontásra, (16) romlás és nyomorúság jár a nyomukban, (17) és a békesség útját nem ismerik: (18) az istenfélelemmel nem törőd-nek.”*

(19) *Tudjuk pedig, hogy mindazt, amit a törvény mond, a törvény alatt élőknek mon-dja, hogy elnémuljon minden száj, és az egész világot Isten ítélje meg. (20) Ezért a tör-vény cselekedeteiből nem fog megigazulni egyetlen halandó sem öelötte, hiszen a tör-vényből csak a bűn felismerése adódik.*

A levélkeret általunk a levél menetéből kiragadott és elkülönítve tárgyalt személyes meg-jegyzései után Pál rátér a levél tartalmi mondanivalójára, s ezzel egy hatalmas, egybefüggő érvelés veszi kezdetét.⁶⁴² Igen nehéz szétválasztani ebben a 8. rész végéig terjedő hatalmas érvelésfolyamban az egyes gondolati vagy tematikus egységeket. Amint a munkafordítás egyik jegyzetében is jeleztük, Pál fogalmazásmódjának és így – mondhatjuk – gondolati rendszerének is alapvető eleme az *anakoluthon*, vagyis az a jelenség, hogy nem fejez be megkezdett mondatokat illetve gondolatokat. Elindít egy gondolatot, majd azt részleteiben is igyekszik megvilágosítani; esetleg elindul egy gondolati mellékvágányon, mert azt érde-kesebbnek találja; eszébe jut, hogy az általa mondottakra milyen ellenérveket lehet felhoz-ni (ezekből rekonstruálhatjuk az általa hirdetett evangélium kritikáit), s azokra igyekszik megfelelni. Az itt vizsgált szövegrészben különösen hajlamos erre. A jelenség nem magya-rázható csupán azzal, hogy diktálta a leveleit, és így nem gyakorolhatott teljes ellenőrzést a

⁶³⁸ A 28-29. versekben az ÚF mondatrendjét meg kellett változtatnunk – az eredetét követve.

⁶³⁹ Egy 10. (1739) és egy 13. századi (6) kéziratban a *próton* helyett már a *prótoi* olvasat található, ami a zsi-dóság üdvtörténeti elsőségére vonatkozik, és valószínűleg a Róm 9-11 hatására beillesztett értelmezés. Fi-gyeljük meg a páli *anakoluthont*: az „először” után nem folytatja a felsorolást!

⁶⁴⁰ Mint korábban az 1,17 kapcsán már láttuk, Pál itt is kihasználja a *pistis* kettős jelentését (hit, hűség). Mi a szó két különböző értelmű fordításával pl. Schlattert, Cranfieldet és Räisänt (vö. “Zum Verständnis von Röm 3:1–8” *SNTU* 10 (1985) 93–108. o.) követtük, szemben a többséggel (ÚF is).

⁶⁴¹ A NA26 főszövegével (*nikéseis*) szemben a B, G, L, Ψ és több kisebb kézirat olvasata a grammatikailag helyesebb (*nikésés*).

⁶⁴² A teljes szakaszhoz vö. Stagg, F., „The Plight of Jew and Gentile in Sin: Romans 1:18 – 3:20” in *RevExp* 73 (1976), 401-413. o.

leírt mondatok felett. Ezzel túl nagy jelentőséget tulajdonítanánk az írónak (*amanuensis*), és egyszermind felmentenénk magunkat a páli gondolatfolyam megértésének felelőssége alól, illetve nem vennénk komolyan az előttünk lévő szöveget. Ez utóbbi utat igen sok magyarázó választja, nem mérlegelve, hogy ezáltal vagy a saját gondolati struktúráját kényszeríti a szövegre, és annak alapján tekinti az apostol érvelését logikátlannak illetve önellentmondásosnak (ilyennek érezzük sokszor E. P. Sanders és H. Räisänen megközelítéseit)⁶⁴³ vagy redakciós elméletekhez folyamodik, amelyekben szükségszerűen megint csak igen szubjektív ismervek alapján véli eldönthetőnek, hogy mely szövegrészek tartalmazzák az apostol koherens gondolatmenetét (például O'Neill).⁶⁴⁴ Nekünk azonban – ismerve a páli fogalmazás sajátosságait –, nem szükséges egy teljesen koherens, logikailag folyamatos érvelést keresnünk abban, ami alapvetően nem annak készült.

Ebben a szakaszban kezdődik el az a hosszú érvelés, amellyel Pálnak kettős célja volt: 1. megértetni a római keresztyénekkal, hogy milyen evangéliumot hirdetett keleten, s hogyan értették félre azt; aminek köszönhetően kialakult a levél megírása idején fennálló helyzet, valamint 2. bebizonyítani, hogy az evangélium helyes megértése lehetetlenné teszi azokat a közösségen belüli konfliktusokat, amelyekből a római gyülekezetek is szenvedtek. Az itt elkezdett érvelés „alapvetés”, amelyben Pál 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 pedig teljesen indokolatlannak, sőt, botrányosnak 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, például az igazságtalanság (*adikia*), az irigység (*phthonos*), a viszálykodás (*eris*) vagy a képmutatás (*alazoneia*), s amelyekben valamennyi ember, kivétel nélkül osztozik. A konfliktusok feloldását Pál nem abban látja, hogy elhittetjük magunkkal: az egyik közösséget és annak tagjait a másikkal és annak tagjaival szemben ezek a „bűnök” kevésbé jellemzik, hanem abban, hogy elfogadjuk Isten törekvését a vele való közösség helyreállítására. Ha ebben a perspektívában szemléljük a szöveget, nem kényszerülünk arra, hogy az egyén üdvösségére vonatkozó örökérvényű útmutatót vagy „kézikönyvet” lássunk benne, és annak megfelelően az egyéni kegyesség logikáját hiányoljuk belőle. Éppen, hogy a szöveg alapvető jellemvonásaként kell felismernünk azt, hogy nem önmagukban álló egyénekről beszél az apostol, hanem közösségekről („ember”, zsidók, görögök, zsidókeresztyének és pogánykeresztyének), az egyénekről pedig „csak” mint e közösségek tagjairól.

Nem könnyű folyamatosan szem előtt tartanunk ezt a keresztyén hermeneutikai megközelítést, mert egy „túlindividualizált” kor individuális olvasóiként folyamatosan elvonatkoztatunk attól a közösségtől („Isten népe”), amelynek tagjai vagyunk. Emellett az Istennel való viszonyt is csak a nyugati ember – Augustinus óta hagyományos – Isten-egyéni relációjában vagyunk képesek szemlélni. Ez azonban nem csak az itt vizsgált szöveg kontextusának nem felel meg, de talán nem tévedünk, ha kimondjuk: hibás megközelítés a Biblia egészének vizsgálatában is.

Az általunk képviselt olvasat nehézsége természetesen az, hogy mindig meg kell határoznunk, hogy Pál kikhez szól (vagy inkább kiktől beszél) az adott szövegegységben. Mint látni fogjuk, ez korántsem egyszerű feladat.⁶⁴⁵ Azok a szövegben elrejtett jelzések, amelyek segítségével a korabeli olvasók könnyen megértették, mikor fordul hozzájuk az apostol, számunkra már csak nehezen vagy egyáltalán nem megragadhatók. Néha arra

⁶⁴³ Vö. Carras elemzését erről a magyarázó magatartásról in Carras, G. P., „Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals” in *Bib* 73 (1992), 185-186. o.

⁶⁴⁴ O'Neill, 1975. 42-69. o.

⁶⁴⁵ A problémához vö. Flückiger, F., „Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Röm. 1,18-2,3” in *TZ* 10 (1954), 154-158. o.

kényszerülünk, hogy beismerjük, több párhuzamos olvasat is lehetséges. Különösen nehéz határozottan állást foglalnunk abban a kérdésben, hogy Pál vajon tényleg megszólítja-e a Krisztusban nem hívő zsidóság képviselőit egy-egy helyen, vagy csupán a kiválasztott retorikai technika (diatribé) formanyelvének megfelelően egy elképzelt vitapartnerre utal (*prosópopoiia*), aki mögött valójában a zsidósághoz és a római zsinagógához még ezer szállal kötődő zsidókeresztyén hallgatókat kell értenünk. Ezt a dilemmát azonban nem kívánjuk eltúlozni sem, hiszen a szöveg fentebb vázolt, és az egész, tágabb közösséget érintő mondanivalója ettől még érintetlen marad.

4.2.1. Az „ember” lázadása Isten ellen

A szakaszt (1,18-32) sokszor tekintik a pogány világ elleni vádiratnak. Mi ezzel szemben úgy gondoljuk, hogy ez csak a szöveg felszínén, külső hangsúlyaiban, illusztrációs anyagában igaz. Végső szándékában Pál az „emberről” szól. Ezt erősíti, hogy Pál az 1,17 fő témáját (*dikaiosyné...theu*) továbbfejlesztve Isten haragját⁶⁴⁶ (*orgé theu*) említi, amely éppen úgy, mint Isten igazsága, minden embert egyaránt érint,⁶⁴⁷ függetlenül attól, hogy a görögökről vagy a választott népről van szó. Pál pontosan tisztában volt azzal, hogy az isteni „harag” motívuma éppen olyan jól érthető a héber írásokon nevelkedő zsidókeresztyéneknek, mint a görög-római vallást hátrahagyó pogánykeresztyéneknek.

Isten haragja a fogság előtti próféták⁶⁴⁸ gyakori üzenete volt, mégpedig elsősorban az Istentől elfordult nép fenyegető büntetésének indoklásaként. Az üzenet megmaradt a fogságot követően is, akkor azonban már elsősorban a „népek” ellen irányuló haragról volt szó, s ez a tendencia felerősödött az intertestamentális kor zsidó apokaliptikus irodalmában (főleg a Jubileumok könyve, 1Énók és 2Bárúk) is, amelyre Pál szemmel láthatóan erősen épít ebben a szakaszban.⁶⁴⁹ Első hallásra, és a zsidó apokaliptikus irodalom felől értelmezve tehát az Isten haragjáról szóló figyelmeztetés nem érinti Isten választott népét. A levelet hallgató zsidókeresztyének (és a zsinagógai zsidóság esetleg jelenlévő tagjai) már-már megnyugodhattak, hogy Pál csak a pogányok Istennel szembeni lázadásáról beszél. De csalódniuk kellett, hiszen a műfaj tartalmi sajátosságaitól eltávolodva Pál itt fontosnak tartja, hogy az isteni harag univerzális, s a vádlottak padjára ülteti a pogányokat és a zsidókat egyaránt. Mindkét csoport vétkes ugyanis az istentelenségben (*asebeia*) és az igazságtalanságban (*adikia*). Az ószövetségi prófétáknál a két fogalom szorosan összekapcsolódik: az embertársaikkal és a társadalom elesettjeivel igazságtalanul és kegyetlenül bánók istentiszteletét Izraelben is undorral szemléli és visszautasítja Isten.⁶⁵⁰ Ugyanakkor a pogányokból lett keresztyének számára is jól érthető volt az isteni harag fogalma: A római vallásban a

⁶⁴⁶ Isten haragjának témájához lásd Tasker, R. V. G., *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*. London: Tyndale, 1951; MacGregor, G. H. C., „The Concept of the Wrath of God in the New Testament” in *NTS* 6 (1960-61); Morris, L., *The Biblical Concept of Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975; Travis, S. H., *Christ and the Judgment of God*. Basingstoke: Marshall Pickering, 1986; uő., „Wrath of God” in *ABD* 6:989-98.

⁶⁴⁷ Barth (*Shorter*, 25-31. o.) szerint az örvendetes hír (=evangélium) az, hogy Isten tud az ember bűnösségéről, és tesz valamit ezzel kapcsolatban; Dodd (20-24. o.) Isten haragját az evangélium részének, mintegy előfutárának tekinti; Roetzel (*Judgement in the Community*. Leiden: Brill, 1978. 79. o.) szerint a harag Isten igazságának egyik „funkciója”; Stuhlmacher (*Der Brief an die Römer*, 34. o.) a *dikaiosynét* és az *orgét* páli antitetikus paralelizmusnak nevezi. Vö. még, MacGregor, 105. o.

⁶⁴⁸ Chrysostomos is megjegyzi, hogy Pál az ószövetségi próféták gyakorlatát követi itt. Vö. Schaff, 1/11.350.

⁶⁴⁹ A zsidó apokaliptika meggyőződése volt, hogy Isten haragja igazságának alkotórésze; a népekre következő ítélet közösségi lesz; az Istennel szembeforduló, önmagukat hatalmasnak gondoló és istenekké tevő pogányokat (és a hitehagyó zsidókat) érinti majd az utolsó ítéletkor („harag napja”), de addig Isten türelme és kegyelme érvényesül. Vö. Roetzel, 80-81. o.

helytelenül végrehajtott istentisztelet (vö. *asebeia*) illetve egy istenség védelme alá helyezett erkölcsi érték vagy fogalom (például az eskü, a vendégszeretet, a szülők tisztelete) megsértése (vö. *adikia*) könnyen idézte fel az isten(ek) haragját, amely félelmet keltő jelekben (*prodigia*) öltött testet.⁶⁵¹ Ismét csak azt látjuk, hogy Pál „akkomodációs” technikával, a levél hallgatóságának mindkét pólusa számára érthető módon fogalmazta meg az Istentől elfordult emberiség felett kimondott ítéletet.

Isten haragjának okát Pál közelebbről abban látja, hogy az emberek – jóllehet Isten minden képességgel⁶⁵² ellátta őket arra, hogy őt Istenként felismerjék és tiszteljék – az igazságot saját igazságtalan értelmükkel elferdítve (*en adikia katechontón*) inkább úgy döntöttek, hogy önmaguknak választanak isteneket. Ehhez figyelmen kívül kellett hagyniuk minden világosan Istenre mutató jelet a teremtésben (*ta...aorata autu apo ktiseós kosmu tois poémasin noumena kathoratai*). Saját értelmükre hagyatkozva (*en tois dialogismois autón*) az örök (*aĩdios*), halhatatlan (*aphthartos*) és hatalmas (vö. *dynamis*) Isten tiszteletét felcserélték halandó (*phthartu*) élőlények bálványszobraival, s ezáltal a tökéletes Isten nemes uralmát a nevetséges és lealacsonyító szolgálattal. Pál szemében – mint látni fogjuk később is (vö. 6,12-14) – az ember nem autonóm lény: valakit vagy valamit mindig szolgál, s ha nem Isten szolgálatát választja, a változtatás mindig nyomorúságos és méltatlan helyzetet eredményez a számára. A hagyományos értelmezés itt Pál szavait a korabeli zsidóság bálványimádás-ellenes polémiájának vonalába állította. Valóban, ez a szöveg legkézenfekvőbb jelentése, amelyet alátámaszt a legfőbb irodalmi párhuzam, a Salamon Bölcsességeinek 13-15. részeiben olvasható pogány ellenes invektíva, valamint az Isten uralmát lerázó emberek görög világra utaló „észközpontúsága” is (vö. a meghökkentő lexikális hasonlóságot: *gnóston, noumena, anapologétus, gnontes, en tois dialogismois autón, asynetos, sophoi*). Ugyanakkor Pál elhelyezett több olyan világos utalást is a szövegben, amellyel egyfelől nyilvánvalóvá teszi, hogy a bálványimádás kísértésétől Izráel sem mentes (vö. az aranyborjú története: *kai éllaxanto tén doxan autón en homoiómati moschu asthontos chorton* in Zsolt 106,20 [LXX 105,20]), másfelől univerzális vonatkozásúvá tágítja a képet (az Ádám- és bűneset-párhuzamok segítségével, vö. például *en homoiómati eikonos*).⁶⁵³ A különböző kommentárok által hozott hellenisztikus-római filozófiai irodalomból vett párhuzamok is (amelyek főleg csak terminológiai egyezéseket mutatnak a Pál által mondottakkal)⁶⁵⁴ inkább arra mutatnak, hogy Pál az Istennel szakító emberiség általános állapotáról ad látteleletet.

⁶⁵⁰ Vö. például 2Móz 22,20kk; 23,9; 3Móz 19,33-34; 5Móz 25,17-22; 27,19; Zsolt 15,5; Ézs 1,10-17; Ámósnál passim; Mik 6,6-8.

⁶⁵¹ A római vallási terminológiában az *impietas* felőleli mind az *asebeia*, mind pedig az *adikia* és az annak megfelelő latin *iniustitia* jelentését (vö. Cicero, *De finibus* 4.24.66; Quintilianus 7.1.52; Ovidius, *Metam.* 8.477; Tacitus, *Annales* 6.47).

⁶⁵² A teológiai irodalomban (el egészen a második vatikáni zsinatig és tovább) Pál itt leírt szavai a természeti teológia alaptextusai lettek, jóllehet a természeti teológiát „szükségessé” tevő és „igazoló” gondolati elemek majd csak a felvilágosodásban jelennek meg. Pálnál még szó sincs arról, hogy az ember az isteni kijelentés „dogmatikus” és az egyház ellenőrzése alá helyezett ismeretével szemben az „objektív” értelem útmutatására bízhatná magát bármilyen csekély mértékben is. Ennek éppen az ellentétéről olvashatunk itt: az értelem és a természetből nyerhető ismeret csődjéről. Ebben a tekintetben a sokszor párhuzamként idézett athéni prédikáció (ApCsel 17,22-31) sem optimistább (az „ismeretlen istennek” emelt oltár pedig nem valódi pozitív példa, pusztán prédikációkezdő *captatio benevolentiae*). A természeti teológia kritikájához vö. Kodácsy Tamás jelenleg a Debreceni Hittudományi Egyetemen védés előtt álló doktori disszertációját: „*Cogito ergo mundus talis est*” – *A kozmológiai antrópikus elvek teológiai vizsgálata*.

⁶⁵³ Az 1Móz 3-mal való párhuzam inkább tematikus mint lexikális, nem is mindenki fogadja el (például Fitzmyer sem, Cranfield pedig ignorálja). Vö. Hooker, M. D., „Adam in Romans 1” in *NTS* 6 (1959-60), 297-306. o.; Uő., „A Further Note on Romans 1” in *NTS* 13 (1966-67), 181-183. o.; Wedderburn, A. J. M., „Adam in Paul’s Letter to the Romans” in *SB* 1978, vol. 3. JSNTS, Sheffield: JSOT Press, 1980. 413-430. o.; Käsemann, *Romans*, 47. o.; az univerzális értelmezéshez vö. még „Mindnyájan a saját Ádámunkká váltunk!” in 2Báruk 54,19.

Fontos vonása Pál elbeszélésének, hogy nincs kronológiai vetülete: nem tudjuk, hogy Isten pontosan mikor nyilatkoztatta ki haragját az emberi igazságtalanság miatt. Ha azonban nem az egyén megtéréstörténetének tervrajzaként (például: Isten haragjának megtapasztalása – a bűnök miatti megkeseredés – az evangélium meghallása – megtérés) olvasuk az itt leírtakat, amint azt a pietizmus tette, ennek nincs is jelentősége. A Pál által leírt Isten-ember kapcsolatnak nincs kezdet-vég jellege, mintha egy folyamatos „állapotról”, „komplex valóság-képről”⁶⁵⁵ olvasnánk, amely többet árul el az ember mindenkori és folyamatos Istennel szembefordulásáról, mint arról, hogy Isten bűnökkel szemben megnyilvánuló haragja hogyan viszonyul (ok? okozat?) a további bűnökhöz és az egyre fokozódó erkölcstelenséghez. Ebben a valóságképben a központi üzenet nem az ítélet-evangélium időrendisége vagy okozatisága, hanem az, hogy a saját felelősségére hagyott és hagyatkozó ember (legyen görög-római pogány vagy zsidó) törvényszerűen szembefordul Istennel, és másik istent, bálványt keres magának. A szövegben leírt isteni harag „időtlen” jellege értelmezésünk szempontjából azért fontos, mert igazolva láthatjuk azt a feltevésünket, hogy Pál igyekezett a kezdeteknél (Istenhez való viszony) „azonos alapra” állítani mind a zsidóságot, mind pedig a pogány világot, s ezáltal végső soron a római közösséget alkotó zsidókeresztyéneket és pogánykeresztyéneket.

A halandó emberekről, egykori hősookról, királyokról,⁶⁵⁶ és a legkülönfélébb állatokról⁶⁵⁷ formázott istenpótlékok imádata azonban még nem a végállomás. Isten tovább engedi az embert (vö. a *paredóken* hangsúlyos, háromszoros használatát [*anaphora*] az 1,24.26.28-ban) azon az úton, amely az áhított szabadság helyett az egyre mélyebb szolgáltságba vezet (23. vers). Pál híres sorait a homoszexualitásról talán leghelyesebb az Isten elleni lázadás és a bálványimádás folyamányaként (vö. SalBölcs 14,12) értelmeznünk.⁶⁵⁸ Semmi meglepő sincs abban, hogy az ószövetségi etikán nevelkedett⁶⁵⁹ és azt krisztushívőként is éppen olyan érvényesnek valló Pál számára kevés emberhez méltatlanabb jelenség létezett, mint a természet útjával szembehelyezkedő (*para physin*), de önnön szenvedélyeiknek behódoló (*en tais epithymiais tón kardiôn auton*) nők és férfiak prominens szerepe az antik görög-római társadalomban. Sok igazság van azokban a tanulmányokban,⁶⁶⁰ amelyek hangsúlyozzák, hogy az antik homoszexualitást (és általában a szexualitást) nem lehet a mai szociológiai, pszichológiai és etikai fogalmakkal leírni, hiszen egészen más szerepet játszott az akkori társadalomban és az egyén életében, mint ma.⁶⁶¹ Ugyanakkor az is nyil-

⁶⁵⁴ Vö. Cranfield (112-120. o.); Dunn (ad loc.); Blumenfeld, B., *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*. JSNTSS 210. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. 319-321. o.

⁶⁵⁵ Vö. Käsemann, *Romans*, 47. o.

⁶⁵⁶ Ambrosiaster: „Elfordulva az élő Istentől, halott embereket választottak, akik sorába hamarosan maguk is beléptek” in Vogels, 81/45.

⁶⁵⁷ Pelagius (in De Bruyn, 66. o.) szerint az emberi és állati alakban tisztelt bálványok a görög-római Zeusz-Jupiter (aki gyakran kereste fel különféle állatok alakjában szeretőit) kultuszában egyesülnek.

⁶⁵⁸ Fitzmyer, 276. o.

⁶⁵⁹ Az Ószövetségben a homoszexualitás említése elsősorban a „Sodoma és Gomora” történetet (1Móz 19,1-29), másodsorban a szigorú mózesi törvénykezést (vö. 3Móz 18,22; 20,13; 5Móz 23,18-19) idézi fel.

⁶⁶⁰ Például Swancutt, D. M., „»The Disease of Effemination«: The Charge of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1:18-2:16)” in Moore, S. D. és J. C. Anderson, *New Testament Masculinities*. Semeia Studies 45. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. Swancutt, aki kizárólag a görög-római szexualitika alapján akarja értelmezni e sorokat, egészen valószínűtlen következtetésekre jut Pál szándékait illetően.

⁶⁶¹ A görög-római antikvitásban a szexualitás nem(csak) az egyén legszemélyesebb magatartásformája volt, rögzített nemi szereppel, hanem a társadalmi státus és identitás kifejezőeszköze is. A női-férfi kategóriák nem voltak olyan fontosak, mint az aktív-passzív szerepek, amelyek a partnerek egymáshoz viszonyított státusának világos indikátorai voltak. Ennek következményeként az egyén a társadalom különböző lépcsőfokain végighaladva különböző szexuális szerepeket ölthetett magára (különböző nemű partnerekkel), bizonyos szerepeket azonban szívesen volt felvállalni. Emiatt a homoszexualitás is más és más megítélés alá esett különböző szituációkban és egyének esetében. (Egy szabad római polgár számára mi sem volt természetesebb, mint hogy fiatal katonaeveiben passzív szerepű sátortárs-szeretője, *contubernalisa* volt egy magasabb rangú

vánvaló, hogy Pál itt a legkevésbé sem fogadja el az általános⁶⁶² antik görög-római szexualitikat, hanem szigorúan ószövetségi talajon maradván szembehelyezkedik vele, s ebben az értelemben szemléletmódjával máig meghatározza a jelenség konzervatív keresztény megítélését. A zsidó Pál számára a Teremtő Isten elleni lázadás⁶⁶³ és bálványimádás végső manifesztációja volt az egymás és önmaguk testében a megistenült teremtményt imádó nők és férfiak képe (24-27. versek).

Meg kell említenünk, hogy a magyarázók néha Róma és a római uralkodó elit kivételes romlottságával indokolják Pál témaválasztását ebben a szakaszban,⁶⁶⁴ de nincs arra történeti bizonyíték, hogy Róma ebben a tekintetben „romlottabb” lett volna, mint bármely más nagyváros (például Korinthus, Alexandria vagy Efezus), mint ahogy gabalai Severianus egy megjegyzésén⁶⁶⁵ kívül arról sem tudunk semmit, hogy Rómában létezett volna ebben az időben egy elkülönült homoszexuális közösség, akikre itt Pál utalt volna. Kimondhatjuk tehát, hogy a kérdés nem sajátosan római vonatkozású, inkább – mint a bálványimádás következménye – Pál Isten-ember kapcsolatáról szóló érvelésének része, s csak az érvelés végcéljában kapcsolódik a római közösséghez.

Az elsősorban retorikai szempontok⁶⁶⁶ alapján szerkesztett (vö. a fordításban visszaadhatatlan párokat: *phthonu-phonu, asynetus-asynthetus-astorgus*) bűnkatalógus (28-31. versek) egyes bűnei nem önmagukban fontosak exegézisünk számára, hanem összességükben: a felsorolt 21 bűn közül 17 a legszorosabb értelemben véve sem „egyéni”⁶⁶⁷ gyengeség, hanem kihatással van a közösségre, azt rombolja. Ha a keresztény közösségben – az Istentől való elszakadás végső következményeként – eluralkodnak ezek a jellemvonások, a közösség léte forog kockán. Pál nem vádolta a római keresztényeket azzal, hogy mindezek a bűnök már jellemeznék őket, pusztán figyelmeztetett: a polarizálódás, a tágabb közösség egységének feláldozása etnikai-, csoport- vagy éppen egyéni érdekek miatt jelzés arra nézve, hogy a megbomlott kapcsolat zsidókeresztények és pogánykeresztények között végső okában az ember Istentől való archetypikus elszakadására vezethető vissza. A megoldást még nem adja meg ezen a ponton az apostol, ehhez a hallgatóknak meg kell várniuk az érvelés folytatását.

A szakasz utolsó versében (32) Pál különös módon⁶⁶⁸ hívja fel a római közösség vezetőinek figyelmét kiemelt felelősségükre: a másik embert romboló bűnök elkövetőinél sokkal nagyobb a vétke azoknak, akik maguk talán nem így tesznek, de eltűrik, vagy báto-

katonatisztnek, akitől a hadviselést tanulta. Ugyanez a szerep idősebb korában már megvetést váltott ki.) Ez a kép természetesen általános(ító), hiszen igen gyakran vagyunk szemtanúi annak is, hogy az antik társadalom és irodalom a keresztény etikához hasonlóan elítéli a kirívó vagy “beteges” szexuális viselkedést (vö. Augustus erkölcsjavító törvénykezését illetve Suetonius császáreltrajzeit).

⁶⁶² Az már külön vizsgálat tárgya lenne, hogy terminológiájában (vö. *para physin, aphantés tén physikén chrésin*) vajon Pál átvette-e a sztoikus morálfilozófia kategóriáit, amely szintén elítélt minden túlzott szexualitást, mivel az kiszolgáltatta az ideális sztoikus filozófust a szenvedélyeknek. Ehhez a kérdéshez lásd Troels Engberg-Pedersen monográfiáját: *Paul and the Stoics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

⁶⁶³ Blumenfeld (321. o.) vizsgálatai a *para physin* és a *chrésin* kifejezések (vö. fentebb) egy másik vonására is felhívják a figyelmet: ezek a hellenisztikus politikai filozófia nyelvén az univerzumot kormányozó Isten elleni lázadásra is utalhatnak. A magunk részéről ezeket a lexikális párhuzamokat csak tartózkodva használ-nánk fel: a *physis* Pálnál gyakran valóban Isten akaratát jelzi, máskor pedig dativusban egyszerűen a magyar „mint olyan” kifejezésünknek felel meg.

⁶⁶⁴ Vö. Chrysostomos in Schaff, 1/11.360; Pelagius in De Bruyn, 69. o.

⁶⁶⁵ Staab, 15.114.

⁶⁶⁶ Vö. Käsemann, *Romans*, 50. o.

⁶⁶⁷ Egyéni bűnnek tekinthető talán a gonoszság (*ponéria*), a kapzsiság (*pleonexia*), a hitványság (*kakia*) és az istengyűlölet (*theostygés*).

⁶⁶⁸ A vershez tartozó kritikai apparátus a NA26-ban jól mutatja, hogy a későbbi olvasók hogyan próbálták „korrigálni” Pál szavait. Valóban, a verset individuális módon értelmezve ellentmondásosnak tűnik, hogy valaki, aki a bűn elkövetőjével egyetért, hogyan lehet rosszabb, mint maga a bűn elkövetője. Pál szavai csak a közösségi szempontot is figyelembe vevő értelmezésben válnak érthetővé.

rítják a megosztást munkálókat. Római Kelemen néhány évtizeddel később, a korinthusi gyülekezethez írt levelében Pálnak ugyanezt a kijelentését idézi (1Kel 35,6), amikor a gyülekezeten belüli ellentétek felszámolására és az egységre biztatja a címzetteket.

4.2.2. Isten ítélete az „ember” felett

Pál tisztában van azzal, hogy többféleképpen lehet válaszolni mindarra, amit az előző szakaszban elmondott az Istennel szemben fellázadó és morális káoszba sodródó emberről. A legtermészetesebb reakció az, hogy a címzettek – az elhangzottakat a maguk részéről visszautasítva –, a morális ítélkezést választják. Csakhogy Pál szerint az ítélkező éppen olyan helyzetben van, mint aki felett ítéletet mond: ezért (*dio*) nincs mentsége (*anapologéto*), ahogyan a bálványimádásukban csődöt mondó embereknek sem volt mentsége Isten előtt (vö. *eis to einai autus anapologétus*, 1,20). Az ítélkező maga is ítélet alatt van, ami igen csak kétségessé teszi az ítélkezéshez fűződő jogát.

A következőkben (2,1-11) az apostol azt teszi nyilvánvalóvá, hogy az egymást megítélő csoportok és tagjaik az isteni ítéletre egyenlő esélyekkel és egyenlő mérce alapján állnak majd. Az „isteni ítélet” az „isteni haraghoz” hasonlóan megint egy olyan fogalom, amelyet Pál azért választott, hogy egyformán érthetően szóljon a zsidó és a pogány háttérből érkező keresztyén csoportokhoz: a cselekedetek alapján történő ítélet mind az Ószövetségben mind a görög-római vallásban evidencia volt. Ezzel már jeleztük is, hogy a magyarázók többségével ellentétben nem zárjuk ki, hogy Pál ebben a szakaszban a pogánykeresztyén hallgatókat is szem előtt tartotta. Általában a SalBölcs továbbra is érezhető párhuzamai, a zsidóság kiváltságos helyzete („Isten népe”), a témát folytató 17. vers pontosabb megnevezése (*sy Iudaios*), és az 1. századi zsidóság általános erkölcsi felsőbbrendűség-tudata miatt a kommentárok úgy vélik, hogy itt Pál a zsidókeresztyének képviselőihez fordul.⁶⁶⁹ Fenntartva a lehetőséget, hogy az apostol elsősorban valóban a zsidókeresztyének pogánykeresztyénekkel szembeni ítélkezését (vö. 14,3) vette kritika alá, fenntartjuk, hogy az előzőek (1,18-32) univerzális fogalmazását folytatva most is tekintettel van a pogánykeresztyének speciális helyzetére. Mint korábban elmondtuk, a római pogánykeresztyének erős kisértést éreztek, hogy társadalmi státusukat javítandó csatlakozzanak a zsinagógát és a hozzá továbbra is kötődő zsidókeresztyéneket gúnyoló és elítélő antik római antiszemitizmus kórusához. Pál az ítélkezést egyik római csoporttól sem nézte jó szemmel (vö. 14,13). Emellett a vitapartner megszólítása az 1. versben (*ó anthrópe pas ho krinón*) szintén univerzális színezetű.

„Vitapartner” említve egy fontos kitérőt kell tennünk az apostol által itt (2,1-5) alkalmazott irodalmi műfajjal kapcsolatban.

4.2.3. Exkurzus: Diatribé a Római levélben

Bultmann híres tanulmánya⁶⁷⁰ óta ezt a szakaszt a diatribé klasszikus újszövetségi előfordulásai között tartjuk számon. A cinikus-sztoikus jelző a tanulmány címében nem teljesen pontos, hiszen a

⁶⁶⁹ Vö. például Cranfield, 1:138. o.; Fitzmyer, 298. o. Barrett (*A Commentary on the Epistle to the Romans*. London: Harper & Row, 1957. 43. o.) azonban nem zárja ki a lehetőségét annak, hogy Pál vegyes hallgatóságot képviselő vitapartnerhez szól. Vö. még Carras, G. P., „Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals” in *Bib* 73 (1992), 183-207. o.

⁶⁷⁰ *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.

hellenisztikus filozófiai irodalomban szélesebb körben (például platonista filozófusok is) alkalmazták, mint a filozófiai iskolai nevelés eszközt (például Telés, Epictetos, Musonius Rufus és Plutarchos). Azok az írófilozófusok is, mint például Seneca vagy Dio Chrysostomos, akik egyébként nem tanítottak filozófiai iskolákban, írásaikban a diatribét fiktív iskolai vagy tanár-tanítvány szituációba helyezték. A diatribé a szókratikus nevelési elvekből, a tanár és diákja vagy vitapartner beszégetéséből fejlődött többé-kevésbé rögzített formai elemekből álló műfajjává. Célja a tanítvány szellemi nevelése volt, mégpedig téves elképzeléseinek megcáfolása és korrigálása segítségével.⁶⁷¹ A műfaj formai jellemzői közé tartozott a vitapartner (interlocutor) hirtelen témaváltással való megszólítása (rendszerint vocativusban); a beszélő idézi az interlocutor lehetséges ellentéteit a kifejtett nézetrel szemben; retorikai kérdésekkel (gondolkodást kifejező igékkel) igyekeznek megvilágítani az ellentét ellentmondásosságát vagy értelmetlenségét; felszólítja (imperativusszal) a válaszadásra az interlocutort; gyakran a fiktív vitapartner szerepét átveszik ismert személyek, ismert mitológiai vagy irodalmi hősök, megszemélyesített fogalmak,⁶⁷² a vitát gyakran zárja le idézet vagy bűn- illetve erénykatalógus.⁶⁷³ A formai jellemzők egyszerű felsorolása is bizonyítja, hogy Pál mindegyiket felhasználta a vizsgált szakaszban, ezért szavait teljes joggal minősíthetjük diatribének. A műfaj sajátosságai közé tartozott az is, hogy alkalmat adott a szerzőknek az egyéni jellemvonások kialakítására, és Pál élt is ezzel a szabadsággal: a 2,1-2-ben alkalmazott általánosítás (*pas*) illetve a közösen elfogadott ismeretanyagra való utalás (*oidamen*) nyugodtan tekinthető páli sajátosságoknak, amelyek vissza-visszatérnek a levélben, a diatribé alkalmazásától függetlenül is (vö. 8,32; 10,16; 11,32; 14,10 illetve 3,19; 7,14; 8,22.28).

Miért fontos az a megfigyelés, hogy Pál hűségesen követte a diatribé formai jellemzőit? Azért, mert ha formai tekintetben tartotta magát a műfaj követelményeihez, valószínűleg a diatribé stílusban megírt mondandóval is hasonló szándéka volt, mint a többi diatribé szerzőnek. Mint Stowers nyomán fentebb rámutattunk, a diatribé általános célja és alkalmazási területe a filozófiai iskolán belüli nevelés volt. Nem a külső ellenfelekkel való konfrontáció, nem a kívülállóknak szóló filozófiai ismeretterjesztés,⁶⁷⁴ hanem a vitás kérdések „házon belüli” tisztázása. Pál tehát semmiképpen nem az ellenfeleit szólítja meg ebben a szakaszban, hanem a római keresztyéneket, ha nem is tanítványait (hiszen a római gyülekezet nem az ő alapítása volt), de legalábbis tanítványtársait.

Amennyiben vitapartnerében nem a római gyülekezetek zsidókeresztyén vagy pogánykeresztyén tagjait ismerjük fel, hanem a zsinagóga képviselőit (vagy egy pogány görög-római filozófust),⁶⁷⁵ akkor el kell gondolkoznunk a keresztyén közösség határainak kérdésén is: magába foglalt Krisztusban nem hívő zsidókat és pusztán érdeklődő római „értelmiségieket” is? Erre a kérdésre viszonylagos biztonsággal nemet mondhatunk, még akkor is, ha folyamatosan szem előtt kell tartanunk a zsinagógai zsidóság és egyes római zsidókeresztyének szoros kötődését egymáshoz (ez a kötődés azonban minden bizonnyal egyoldalú volt, és a zsinagóga zsidóság részéről nem volt nyitottság a keresztyénekkal, különösen a pogánykeresztyénekkal való kapcsolatra). A szoros kötődés Pál szavaiból is kitűnik, hiszen amikor a következőkben majd a zsidóság valódi jelentésén elmélkedik, azt két okból sem kívülállóként teszi. Egyrészt személyében (egzisztenciálisan) továbbra is elszakíthatatlanul kötődik a zsidóság sorsához (vö. 9,1-5), teljesen függetlenül attól, hogy számára is már egyre nyilvánvalóbb volt: a zsidóság meghatározó irányvonala nem a Krisztusban való hit lesz.⁶⁷⁶ Másrészt felismerte, hogy az őskeresztyénség egysége tekintetében elemi szükség van a zsidósággal kapcsolatos helyes szemlélet kialakítására, mert anélkül az első keresztyének élete folya-

⁶⁷¹ Vö. Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Dissertation series no. 57. Society of Biblical Literature, 1981. 76-78. o.

⁶⁷² Ilyenkor beszélhetünk *prosopopoeia*-ról (lat. *prosopopoeia*, vö. Quintilianus 6.1.25).

⁶⁷³ Stowers, *Diatribe*, 85-93. o.

⁶⁷⁴ Emiatt el kell vetnünk Chrysostomos (in Schaff, 1/11.360) magyarázatát, aki szerint Pál itt is a város uralkodó rétegének tagjait szólítja meg. Ráadásul Pál realista volt: nem tarthatta valószínűnek, hogy levelét a szénátorok fogják olvasni.

⁶⁷⁵ Ez például Augustinus exegézise (in Landes, 5. o.).

⁶⁷⁶ Pál idején még nem volt véglegesen eldöntött kérdés, hogy mi a második templom zsidóságának „fő irányvonala”. A legkülönbözőbb irányzatok (hogy csak azokat említsük, akikről tudomásunk van: farizeusok, saduceusok, zelóták, esszénusok, hellenista diaszpóra zsidók) léteztek egymás mellett és vitakoztak azon, hogy mi is „Izráel” valódi jelentése. Tágabb perspektívában és objektív módon szemlélve az időszakot, a keresztyének is egy – a nem zsidók iránt nyitott – csoport voltak a sok közül.

matos konfliktus lesz. Ezt mind a keleti misszió tapasztalataiból, mind a római helyzetből igazolva látta. A Római levél diatribéi a zsidóság definíciói körül forognak, mert Pál korában különösen igaz volt, ami sok tekintetben ma is igaz a keresztyénségre: Izráel története, jellemzői, szerepe Isten tervében döntő módon meghatározza azt, ahogyan a keresztyén ember látja és értelmezi önmagát és a körülötte lévő világot. Izráel egyfajta arkhimédeszi pont, ahonnan kiindulva jó esetben értelmet nyer, rosszabb esetben értelmetlenné válik a keresztyén hit. Amikor Pál – látszólag – a zsidósággal vitatkozik, valójában azokat a (zsidókeresztyénségben megőrzött) tendenciákat támadja, amelyekbe belekapaszkodva az antik antiszemizmus létjogosultságot szerzett magának a pogánykeresztyének között, létében fenyegetve a krisztushívó közösséget. A pogánykeresztyéneket Pál szerint az a veszély fenyegette, hogy új viszonyítási pontot keresnek és találnak Izráel helyett.

Visszatérve tehát a páli diatribé vitapartnerének kilétéhez, ha azt tapasztaljuk, hogy Pál valahol „a zsidót” (vö. 2,17) szólítja meg, a legvalószínűbb lehetőségként az merül fel, hogy a diatribé műfaji lehetőségeit kihasználva Pál önmagára, mégpedig a nem keresztyén, a farizeus Saulusra gondol, hallgatóként pedig a római keresztyénekre, a maguk etnikai összetettségében.

Pál a morális felsőbbrendűség nevében képmutató (vö. *alazonas* in 1,30) vitapartnerrel szemben Isten egyetemes ítéletére hivatkozik. A morális felsőbbrendűség kétségtelenül jellemezte az 1. századi zsidóságot a bálványimádásba merült pogánysággal szemben, de nem szabad elfelejtenünk, hogy a Római levél szellemi környezetében munkálkodó sztoikus és egyéb morálfilozófusokat éppen úgy jellemezte a mások feletti ítélkezés lelkülete.⁶⁷⁷ Mivel az emberi nemet egyetemlegesen jellemzi az Istentől való elszakadás vágya, s az abból fakadó bűnök, senki sem ítélkezhet a másik felett morális felsőbbrendűséggel. Aki ezt teszi, gúnyt űz és megveti (*é...kataphroneis?*) Isten jóságát, irgalmát és türelmét (*chréstotés, anoché és makrothymia*), amellyel még vár az emberek megtérésére (*eis metanoian se*). Az ítéletet senki, az ítélkezők sem kerülhetik el, s ott Isten mindenkinek azonos mérce: a cselekedetek alapján (*hekastó kata ta erga autu*) fog megfizetni. Ez sem érhetne meglepetésként a levél zsidó háttérű hallgatóságát (vö. Zsolt 62,13 és Péld 24,12), sem a valamikori pogányokat (vö. Értéktan Plátón *Allamának* a végén vagy ennek latin párhuzamát, Cicero *Res Publica/Somnium Scipionisát*). Talán egyedül a mai protestáns olvasókat érheti meglepetésként,⁶⁷⁸ akik a hit általi megigazulás tanába kapaszkodva sokszor lehetetlennek nevezik, hogy Isten az ember cselekedeteit nézze, jóllehet az Újszövetség erről világosan tanít (vö. Mt 7,21; 16,27; 25,31-46; Jn 5,29; Pálnál: 2Kor 5,10; 11,15; Gal 6,7-9; Ef 6,8; Kol 3,23-24; 2Tim 4,14).

A cselekedet alapján történő ítélet ó- és újszövetségi axióma, amely nem ellentétben áll a hit által való megigazulással, hanem annak teológiai előfeltétele: az ember cselekedetei világosan árulkodnak arról, hogy magától Isten színe előtt nem állhat meg, tehát csak a hit oldozhatja fel méltatlansága logikus következménye, a büntetés alól.⁶⁷⁹ Exegézisünk szempontjából döntő fontosságú, hogy Pál az ítélet okaként a viszálykodást (*eritheia*)⁶⁸⁰ valamint az Isten igazságának való engedetlenséget, s az igazságtalanság azzal járó

⁶⁷⁷ Vö. Juvenalis, *Satirae* 15.1kk (a másokat elítélő, képmutató ítészről); Plutarchos, *De curiositate* 515D (a mások bűneit kifürkészve elítélő, a magát észre nem vevő emberről); Seneca, *De vita beata* 27.4 (a filozófusokat bírálókról).

⁶⁷⁸ Különös módon Chrysostomost (in Schaff, 1/11.363) is úgy összezavarta a cselekedetek említése, hogy emiatt úgy vélte, itt Pál csakis a Jézus Krisztus (és a hit általi megigazulás lehetősége) előtt élt zsidókról és görögökről beszélhet. Pedig ez tévedés: Pál éppen azt hangsúlyozza végig a Római levélben, hogy az üdvösség ugyanúgy a hit általi engedelmesség révén volt elérhető az Ószövetség korában is, mint Krisztus után. A különbség azonban az, hogy Krisztus után az Istenben való hit a Jézus Krisztusban való hit révén lehetséges. Vö. Davies, G. N., *Faith and Obedience: A Study in Romans 1-4*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. 174. o.

⁶⁷⁹ Vö. Snodgrass, K. R., „Justification by Grace – To the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul” in *NTS* 32 (1986), 86. o.

⁶⁸⁰ Pelagius (in De Bruyn, 71. o.) exegézise szerint a viszálykodó ember viselkedése mögött mindig az elnyomott lelkiismeret áll. Pelagius nem vonatkoztatta ezt a megfigyelést a római közösséget megosztó két csoport

szolgálatát (*apeithusi té alétheia peithomenois de té adikia*) említi. A cselekedetek alapján való ítéletkor Isten nem az egyén önmagára irányuló tetteit nézi, hanem a közösséggel (a többi felebaráttal) szembeni tetteket. Korábban említettük, hogy a hit által való megigazulás is egymás iránti levethetetlen felelősséget („tartozást”) ró a keresztyén közösség tagjaira. Mint a hit által való megigazulás előfeltétele, a cselekedetek alapján való ítélet is ezt a közösségi aspektust hangsúlyozza Pálnál.

A képzelt vitapartner tehát, legyen az zsidókeresztyén vagy pogánykeresztyén (vö. kétszer is: *Iudaió te próton kai Helléni*),⁶⁸¹ Pál szerint Isten ítéletének súlyát hordozza az, aki nem építi a közösség egységét, hanem viszálykodással és a morális felsőbbrendűség talaján állva ítélkezésével rombolja azt. Azzal, hogy Pál kimondja: Isten nem személyválogató, összefoglalja az Isten ítéletéről előzőleg mondottakat. [Fontos megjegyeznünk, hogy bár a *prosópolempsia* (*prosópon* + *lambanein*) szó mögötti kép az ókori keleti uralkodók cselekedete, akik az előttük megjelent látogatók lehajtott fejét felemelték abban az esetben, ha kegyesen fordultak az illető és az általa képviselt ügy felé (tehát „pozitív megkülönböztetés”), maga a kifejezés az Újszövetség valamennyi előfordulási helyén (Ef 6,9; Kol 3,25; Jak 2,1) negatív értelemben (önkényes kivételezés, igazságtalan háttérbe szorítása valakinek) szerepel. Isten kiválasztó szuverenitása csak egy irányban működik: kegyelmesen kiválaszt egyeseket, de önkényesen nem vet el senkit.]

Pál a folytatásban (2,12-16)⁶⁸² említi először a törvényt, amely a Római levél érvelésének egyik legfontosabb fogalmává válik ezután. Természetesen – kimondatlanul – korábban is a törvény rejlett a zsidók és görögök közötti megkülönböztetés mögött, hiszen elvileg a törvény „birtoklása” teszi a népek között minőségileg más néppé a zsidóságot. Ugyanakkor Pál érvelése kettős: 1. a törvény nem teszi kivételezett helyzetűvé a zsidóságot abban az értelemben, hogy különleges elbírálásra tarthatnának igényt Isten előtt és megvetetnék a „népeket” mint „törvényteleneket”. 2. A másik oldalról azonban éppen a törvény és az arra épülő szövetség miatt mégis kivételezett helyzetben vannak Isten előtt akkor, ha a pogányok „támadása” vagy megvetése éri őket. A törvényre vonatkozó páli gondolatok megértését e dialektikus vonás mellett tovább nehezíti, hogy Pál törvénynek (*nomos*) nevez sok minden mást is, nem csak a mózesi „Tórárt”.

Pál szavait a szöveg egy szintjén értelmezhetjük úgy, hogy a törvény rendelkezéseit továbbra is követni igyekvő zsidókeresztyéneket és az írott törvénytől független pogánykeresztyéneket állítja egymás mellé.⁶⁸³ Ennek az értelmezésnek a nehézsége, hogy valahol félúton a törvény kifejezés jelentését módosítanunk kell a mózesi törvényről Krisztus törvényére (amely a mózesi törvény beteljesedése), hiszen a pogánykeresztyéneknek már semmi közük a mózesi törvényekhez, azt semmilyen formában, még a „szívükbe írt” formában sem követhetik.

Ennél természetesebb, ha Pál szavait a második Templom zsidóságán belüli dialógus részeként értelmezi valaki (mint említettük, lehetséges ilyen szemlélet is), akkor azonban be kell ismerni, hogy egy képzeletbeli zsidó vitapartner, mondjuk egy rabbi igen nehezen fogadná el mindazt, amit Pál állít a törvénnyel rendelkező zsidóságról és a törvényt ön-

viselkedésére, de mi megtehetjük: a „gyengék” ítélkező magatartása mögött felismerhető a bizonytalanság (tudják, hogy elvileg az „erőseknek” igazuk van), míg az „erősek” gúnyolódása mögött is felsejlik a hiányos identitástudat: mások rovására igyekeznek „valóban” keresztyének lenni.

⁶⁸¹ Chrysostomos (in Schaff, 1/11.362) a visszatérő formula („zsidónak először, de a görögnek is”) és az ítélet összefüggésében megjegyzi, hogy a zsidók ítélkező magatartása még inkább érthetetlen, mint a görögöké, hiszen az ószövetségi tanúságtétel az övék volt, s az felkészíthette volna őket a helyes szemléletre. Pál ezért említi őket elsőként az isteni ítélet alanyai között. Vö. még Laodiceai Apollinaris kommentárját in Staab, 15:60. o.

⁶⁸² Vö. König, A., „Gentiles or Gentile Christians? On the Meaning of Romans 2:12-16” in *JTSA* (1976), 53-60. o.

⁶⁸³ Augustinus, Luther és Cranfield például így értik.

maguktól vagy természet szerint (*physei*) követő népekről. Az apostol szerint ugyanis a kettő között nincs minőségi különbség akkor, ha mindketten megteszik azt, amit a törvény elvár. Egy ilyen „párbeszéd” pedig valószerűtlen.

Véleményünk szerint Pál alapvetően a törvénnyel rendelkező zsidóságról és az írott törvény nélküli népekről beszél (ennyiben a második értelmezés), de a zsidókeresztyéneket és a pogánykeresztyéneket tartva szem előtt mint hallgatóságot: arra utal, hogy mindkét csoport „azonos háttérből” érkezik, már ami az Isten előtti ítéletet illeti. A törvény rendelkezései, amelyek a két csoport közötti konfliktusokat generálják, valójában egyik csoportot sem helyezik a másik elé. A zsinagóga zsidóság képviselői számára Pál szavai botrányosnak tűntek volna, hiszen szerintük valaki vagy követi a törvényt vagy nem. Pál azonban segítségül hívja a Jer 31,31-34 új szövetségről és a szívbe írt törvényről szóló gondolatait, s azt ötvözi a hellenisztikus filozófia *nomos empsychos* fogalmával.⁶⁸⁴ Mintha azonban attól tartana, hogy ez a gondolati fúzió nem elegendő ahhoz, hogy az ószövetségi háttérű keresztyéneket meggyőzze arról, hogy a pogánykeresztyének nem „törvénytelenek”, Pál bevezet még egy fogalmat, a lelkiismeretet (*syneidēsis*).⁶⁸⁵

Nagyon nehéz az itt olvasható *syneidēsis*-fogalomhoz párhuzamokat találnunk. A hellenisztikus zsidóság irodalmában a SalBölcs 17,11 előtt nem találunk rá példát, a görög filozófiai irodalomban pedig Démokritosz után alig használták a Kr. u. 1. század előtt, amikor is Philón, Josephus, Plutarchos és Lukianos illetve a latin *conscientia* formában Cicero (Kr.e. 1. század) és Seneca⁶⁸⁶ írásaiban gyakorivá vált.⁶⁸⁷ Mivel a görög szerzők és Seneca többé-kevésbé Pál kortársainak tekinthetők, Cicero pedig nyelvi okok miatt nem igazán befolyásolhatta Pált, azt kell mondanunk, hogy a *syneidēsis* fogalma a „levegőben lehetett” Pál idején, ő pedig kreatív módon hozzájárult a fogalom korai fejlődéstörténetéhez. Ezzel nem állítunk túl merészet, hiszen a 16. versben Pál is úgy összegzi az elmondottakat, hogy ez az „ő evangéliuma” (ti. evangélium-értelmezése). Mindkét fogalom (*nomos empsychos* és *syneidēsis*) felhasználásával az volt a célja, hogy a római közösség eltérő háttérű csoportjait, a Tóra háttérből érkező zsidókeresztyéneket és a „természeti törvényt” valamint a lelkiismeret szavát követő pogánykeresztyéneket ráébredje: az eltérő háttér irrelevánssá lett Krisztusban, aki által Isten azonos alapon ítéli majd meg az emberek rejtett dolgait (*ta krypta*: tetteit és gondolatait). Összegezve elmondhatjuk, hogy miután az előző szakaszban (2,1-11) megrendítette a két csoport közötti morális különbségtétel lehetőségét, most (2,12-16) megkérdőjelezi a Tóra alapján értelmezett szembenállás értelmét is. S teszi ezt akkor, amikor a palesztinai zsidóság éppen a törvény alapján állva radikalizálódott és agresszíven elutasított bármiféle kapcsolatot a pogányokkal és a pogánykeresztyénekekkel. Ez a jeruzsálemi éthos-változás (amely nem maradhatott észrevétlen a Birodalom fővárosában sem) feltehetően a római zsidóság és keresztyénség helyzetét és megítélését is rontotta, s közvetve hozzájárult a zsidókeresztyének és – az antik zsidóellenes érzelmekhez asszimilálódó – pogánykeresztyének konfliktusához. Amint láthatjuk, a rómaiak megszólítása érdekében

⁶⁸⁴ A hellenisztikus gondolkodók tudtak arról, hogy bizonyos népek („a civilizáltak”) rendelkeznek írott törvénnyel (*nomos*), más népek azonban („a természetiek”) a *physis*t követik, s a kettő között eredményét és alapelveit illetően nincs döntő különbség. Vö. például Aristotelés, *Politika* 3.1284.a-b; Diogenés Laertios 6.12; Blumenfeld, 323. o.

⁶⁸⁵ A lelkiismeret antik és páli értelmezéséhez vö. Reicke, B., „Syneidesis in Röm. 2,15” in *TZ* 12 (1956), 157-161. o.; Stelzenberger, J., *Syneidēsis im Neuen Testament*. Paderborn: Schöningh, 1961; Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms: A study of Their Use in Conflict Settings*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums. Leiden: Brill, 1971; Eckstein, H.-J., *Der Begriff Syneidēsis bei Paulus: Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissenbegriff*. WUNT 2/10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.

⁶⁸⁶ Senecánál az itt olvasotthoz (vö. *symmartyrusés auton tés syneidēseós*... stb.) meglepően hasonló jelentésére bukkanunk a lelkiismeretnek, amelynek segítségével a filozófus megvizsgálja és értékeli önmagát: *De ira* 3.36 és *Epistulae* 28.10.

⁶⁸⁷ Vö. Blumenfeld, 325. o.

Pál tudatosan szembehelyezkedik ezzel a palesztinai jelenséggel: nem véletlen, hogy a *syneidésis*-érvelés majd a politikai felsőbbbséggel kapcsolatos érvelésben kerül elő ismét (vö. 13,5).

Pál a második diatribéval (2,17-29) egy elképzelt zsidó (vö. *sy Iudaios eponomazé*) vitapartneret vesz célba, aki a zsidóság minden más nép feletti kiválóságával és kivételes küldetésével büszkélkedik. Mint fentebb, a páli diatribé jellemzőinél említettük, nehéz elképzelnünk, hogy Pál a római keresztyén közösségnek írt képzelt párbeszédben a képzeletbeli „zsidót” szerepeltesse interlocutorként anélkül, hogy közben némileg egykori önmagával is ne vitatkozzék. Ezt a gyanúkat megerősíteni látszik, hogy a *Iudaios* melléknév választása tudatos.⁶⁸⁸ Arra a *Iudaïsmos*ra utal, amelynek büszke képviselőjében egykor maga is üldözte azokat, akiket Isten népe megszenteltelenítőinek gondolt (vö. „Mert hallottatok: milyen volt az én egykori magatartásom [ti. *Iudaïsmosom*], hogy féktelenül üldöztem az Isten egyházát, és pusztítottam azt. És a zsidó hithűségben [ti. *Iudaïsmosban*] sok kortársamat felülmúltam népem körében...” Gal 1,13.14). Ez a *Iudaïsmos* nem csak az 1. századi (elsősorban palesztinai, de diaszpóra- is) zsidóság legfőbb önmegjelölése volt, de – mint korábban arról már szóltunk – az 50-es évektől a zsidó háborúig vezető években szimbolikus jelentőségűvé is nőtt: Izráelt a pogány világtól elválasztó határvonallá. A Krisztus-követő Pál a *Iudaïsmos*nak ezt a szerepét igen kártékonyan ítélte, olyannyira, hogy amikor visszaemlékezéseiben önmagára mint öntudatos és büszke zsidóra utalt, inkább másik, jóval korábbi elnevezéseket választott (vö. *Israélítés* és *Hebraios* in Róm 11,1 és 2Kor 11,22). Saját tapasztalatából tudta ugyanakkor, hogy ez a *Iudaïsmos* a legjobb szándékból és Isten valódi missziói felhatalmazásából (amely végleg Jézusban teljesedett be, vö. Mt 4,12-17) ered, ezért nem tekinthetjük a szavait kizárólag ironikusnak.⁶⁸⁹ Karl Barth szavaival szólva „...nem csak ironikus értelemben szól, hanem egyszersmind őszintén elismerve is azt a szerepet és missziót, amelyet a zsidók a pogány metropoliszban és szerte az egész pogány világban betöltöttek.”⁶⁹⁰

Igaz a megállapítás,⁶⁹¹ hogy Pál vitapartnerre nem egyszerű zsidó ember, hanem az Istennel való viszonyára büszke (vö. *kauchasai en theó*) tanító vagy vallási vezető: akár csak Pál, megtérése előtt. Természetesen a megszólított vitapartner azonosítását a farizeus Saulussal nem vihetjük végig következetesen szakaszunkban, hiszen Pál a 2,21-23-ban – a diatribé műfaji követelményeinek megfelelően – *ad absurdum* viszi a kérdést: aki Istennel való külön szövetségére hivatkozva másokat tanít, maga ugyanazokban a bűnökben vétkes, amelyeket a pogányokban elítél. Mindezeket nem csak a farizeus Saulus/Pálról nem mondhatjuk el, de – és ebben a legtöbb kommentár súlyosan téved⁶⁹² – a Pál korabeli zsidóságról sem. Az 1. századi zsidóság morális értelemben – a mi fogalmaink szerint – egészen bizto-

⁶⁸⁸ Dunnak kommentárjában (*ad loc.*) igaza van, amikor figyelmeztet, hogy ez a „zsidó” megjelölés még nem a „keresztyének” ellentétét jelölő kifejezés, mint akár a negyedik evangéliumban, akár az ApCselben. Ugyanakkor vigyáznunk kell arra, hogy kritikátlanul ne is azonosítsuk a római keresztyéneket a római zsidóság definiálatlan részeként (mint M. Nanos teszi). A zsinagógától való elszakadás minden kötelék ellenére már jóval előrehaladottabb volt ennél a levél megírása idején.

⁶⁸⁹ A szakasz félreértése és antijudaista interpretációja talán Chrysostomossal (in Schaff, 1/11.368) vette kezdetét, aki szerint Pál itt gúnyolja a zsidóságot, mert azok Isten ajándékával (a morális törvénnyel) visszaéltek. A keresztyén értelmezők ettől kezdődően szinte kivétel nélkül adótnak veszik, hogy a Pál korabeli judaizmus a megromlott vallás („religion gone wrong”) mintaképe, amint E. P. Sanders (1977, 1-83. o.) kimutatta.

⁶⁹⁰ Barth, *Shorter*, 37. o.

⁶⁹¹ Stowers, 113. o.

⁶⁹² A naivabb magyarázók lázasan kutatnak bizonyítékok után, hogy kimondhassák: morális értelemben a második Templom zsidósága éppen olyan volt, mint a körülötte lévő pogány világ. A legkézenfekvőbb citátum a diaszpóra zsidóság képmutatására, erkölcstelenségére és templomgyalázására az *Antiquitates* 18.81-84 története Josephusnál. Csakhogy ez messze nem általánosítható, és Pál sem erről beszél. A kérdés érdekes megközelítéséhez vö. Garlington, D. B., „*IEΠΟΣΥΑΕΙΝ* and the Idolatry of Israel (Romans 2.22)” in *NTS* 36 (1990), 142-51. o.

san magasan a görög-római társadalom felett állt. Pál azonban arról beszél, hogy ha akár csak egyetlen esetben is megtörtént ezen bűnök közül, akár csak egyetlen is, a nemzeti büszkeség és a kiválasztottság gögje nem csak értelmetlenné válik, de éppenséggel kiáltó ellentmondássá, a zsidóság elleni pogány vádirattá, és egyben Isten szégyenévé is (vö. *to gar onoma tu theu di' hymas blasphémeitai en tois ethnesin*).

A nemzeti büszkeség egyetlen eleme, a körülmetélkedés különös jelentőséggel bírt nem csak a zsidóság (vö. 1Móz 17,9-14; 1Makk 1,60-61; 2Makk 6-7 és ApCsel 15,1), de a pogányok számára is,⁶⁹³ ráadásul Rómában a pogánykeresztyének és a pogánykeresztyének közötti konfliktus szimbóluma lett. Joel Marcus tanulmánya⁶⁹⁴ óta feltételezhetjük, hogy ebben a szakaszban (2,25-29) Pál nem *in abstracto* beszélt a körülmetélkedésről, hanem mint a római keresztyéneket különösen is érintő kérdéstről. Marcus a Római levél adatai és az Efezusi levél utalásai (2,11.12-16) alapján feltételezi, hogy amint a „gyenge-erős” meghatározás a római keresztyének két fő csoportját illetően az „erősek”, tehát a többségében pogánykeresztyénekből álló csoport terminológiáját tükrözi (nem valószínű, hogy a „gyengék” gyengének nevezték volna magukat), úgy a „körülmetélt-körülmetéletlen” ellentétpár a zsidókeresztyén csoportok terminológiáját. A helyzet még meghökkentőbb és életszerűbb, ha figyelembe vesszük, amit a munkafordítás megfelelő jegyzetében már jeleztünk: a magyar „körülmetélt-körülmetéletlen” kifejezések eufemizmusok (vö. *peritomé* és *akrobystia* = *abstractum pro concreto*⁶⁹⁵), a valódi csoportelnevezések lényege az előbőr megléte vagy hiánya volt.⁶⁹⁶ Ennek tükrében már jobban követhető a Pál által vázolt helyzet, amelyben a pogányok (és példájukon felbuzdulva a pogánykeresztyének) könnyen gúnyolhatták a körülmetélkedésnek különleges szerepet és „érdem” jelleget tulajdonító római zsidóságot és a hozzá kötődő keresztyéneket, valahányszor ez utóbbiak nem tökéletesen feleltek meg be a törvény előírásainak. Amikor Pál arról beszél, hogy „ha... a körülmetéletlen megtartja a törvény rendelkezéseit, körülmetéletlensége nem számít-e körülmeteltségnek?”, az általánosan (zsidóság / pogányság) kezdett képet már leszűkíti a római zsidókeresztyén-pogánykeresztyén konfliktusra: míg ugyanis nehezen elképzelhető, hogy a pogányok a törvény szelleme szerint (*ta dikaiómata tu nomu*) cselekedjenek, addig az a helyzet nagyon is életszerű, hogy a pogánykeresztyének bizonyos szituációkban inkább a törvény lényege, vagyis „Krisztus szerint” (vö. *telos...nomu Christos eis dikaiosynén*, 10,4) viselkedtek, mint zsidókeresztyén társaik, s ezáltal azok tóra-hűségének értelmét is megkérdőjelezték (vö. *krinei hé...akrobystia...se*).

A konzekvencia levonásával (28-29. versek) Pál visszatér a 2. rész fő témájához, Isten ítéletéhez, amelyben a zsidó és a pogány háttérből érkezők és tetteik azonos alapon kerülnek mérlegre. Erre utal az *en tó phaneró* (kb. „látszat szerint”) és az *en tó kryptó* („titokban”) megkülönböztetése. Pál nem csak a meglehetősen sekélyes „kívül-belül” vagy „felszínesen-mélyen” ellentétekre gondol itt, hanem fogalmazásában az *en kryptó* azt a titkot jelenti, amely Isten ítéletekor, az eszkhatonban válik igazán nyilvánvalóvá (*en tó phaneró*).⁶⁹⁷ Hogy Pál a jelenlegi római helyzetet mégis relevánsnak és megszólítandónak érzi, azt onnan érthetjük meg, hogy Pál számára az eszkhaton nem az irreleváns és távoli jövőt

⁶⁹³ A körülmetélkedés a római szerzők szemében a zsidóság botrányos különállásának legfontosabb ismertetőjele volt. Vö. Petronius 102.14; Tacitus, *Historiae* 5.5.2.; Juvenalis 14.99.

⁶⁹⁴ Marcus, J., „The Circumcision and the Uncircumcision in Rome” in *NTS* 35 (1989), 67-81. o.

⁶⁹⁵ Vö. Varga, 31. o.

⁶⁹⁶ Marcus több etnográfiai és kultúrantropológiai példával igazolja, hogy a társadalmi fejlettségtől és kultúrköröktől függetlenül az etnikai vagy egyéb jellegű konfliktusokban a férfi nemi szervre utaló szavak gyakran a különböző csoportok gúnyneveivé válnak (a példáktól itt eltekintünk). Az is jellemző, hogy ezek a gúnynevek idővel „konszolidálódnak”, és a kigúnyolt csoport immár felvállalt elnevezéseiként annak identitástudatát erősítik. Nem tudhatjuk pontosan, vajon Pál szóhasználata a „konszolidálódás” folyamatának melyik fázisát tükrözi. Az is lehet, hogy a levél megírása utáni években a zsidókeresztyén csoportok már büszkén nevezték magukat *peritoménak*, a pogánykeresztyéneket pedig nem érte sértésként az *akrobystia* elnevezés. Marcus, 78-80. o.

jelent, hanem már elkezdődött, és az, ami Rómában a pogánykeresztyének és zsidókeresztyének között történik, komoly jelentőséggel bír az „idők teljességére” nézve is. A jelenlegi konfliktusban a szembenálló csoportok egymás lebecsülésével elnyerhetik ugyan a dicséretet/tetszést (vö. *ho epainos*) emberektől (a zsidókeresztyének esetleg a zsinagóga vezetőitől, a pogánykeresztyének pedig a zsidókat megvető magas rangú római polgároktól), de Istentől semmiképpen. Ahhoz a törvény valódi betöltésére („valódi zsidó éthosra”) van szükség, amely a közösség szintjén csak a Krisztusban való egységgel valósulhat meg.

4.2.4. Isten mégis igaz marad

Ha megfigyeljük a görög szövegkiadásában a következő szakaszhoz (3,1-20) tartozó, a levél többi részéhez kapcsolódó marginális kereshivatkozásokat, láthatjuk, hogy Pál fontos állomáshoz érkezett érvelésében. Összefoglalja az 1,18-2,29-ben elmondottakat és előre utal olyan fontos kérdésekre, amelyeket csak a 6. és a 9-11. részekben fog kifejteni.⁶⁹⁸ Továbbra is a diatribé eszköztárával él, de a korábbiaknál itt még inkább felismerhető, hogy az interlocutor nem egy valódi személy, hanem önmaga, legalábbis ami az általa feltett és megválaszolt kérdéseket illeti. A 3,5-8-ban ugyanakkor valóban utal azokra a kritikusra, akik már eddig is megkeserítették keleti misszióját, és akiknek a megjelenésétől tart a római keresztyének között is (vö. a 16,17-20-ról mondottakat). E gondolatmenet mentén természetesen módon a jeruzsálemi gyülekezetben is egyre nagyobb befolyást nyerő judaizálókra gondolhatunk, ugyanakkor már Chrysostomos⁶⁹⁹ felvetette annak a lehetőségét, hogy az említett kritikusok inkább olyan pogánykeresztyének, akik Pál kegyelemre épülő evangéliumát *ad absurdum* feszítve igyekeztek lerázni magukról minden köteléket, nem csak a mózesi rendelkezéseket, de a Pál által a keresztyénekre nézve is kötelezőnek tartott (és a mózesi törvényektől nem független) morális törvényeket is („antinomisták” vagy „libertinisták”). Mi az első lehetőséget valószínűbbnek érezzük, de nem zárhatjuk ki a másodikat sem. Az előttünk fekvő szöveg („Csak nem úgy van – amivel rágalmaznak minket egyesek, hogy azt mondjuk –, hogy tegyük a rosszat, hogy jó következzen belőle?”) mindkettőt megengedi, hiszen 1. a judaizálók (vagy a római zsinagóga képviselői) Pált rágalmazva állíthatják ezt, hogy eltántorítsák a római zsidókeresztyéneket a páli törvénymentes evangélium követésétől, illetve 2. az antinomista pogánykeresztyének szájából is elhangozhatott, mint kétségbeesett igazoláskeresés és mentegetőzés Pál evangéliumát félremagyarázva. A levél kortörténeti rekonstrukció szempontjából szilárdabb talajon állunk, ha azt mondjuk, hogy Pál törvénymentes evangéliumának félelmetesebb ellenfelei lehettek azok a zsidók, akik az apostolt úgy állíthatták be a zsidókeresztyének előtt, mint akinek igehirdetése istenkáromlás (vö. *blasphémumetha*). Ezzel szemben a pogánykeresztyén antinomisták jelenlétére Rómában vajmi kevés bizonyítékunk van. Tudjuk, hogy a pogánykeresztyéneknek („erősek”) gondjaik voltak a törvény komolyan vételével, de azt Pál elvileg nem ellenzi. Ezt pedig biztosan nem mondhatnánk el, ha Pál tudott volna arról, hogy az „erősek” kiforgatják a tanítását.

⁶⁹⁷ Vö. Käsemann, *Romans*, 75. o. Daniel Boyarin Pálról szóló monográfiájában úgy véli, hogy az Apostol minden fontos tanítása a zsidóság hagyományainak valódi (lelki, *en pneumatí*) és hamis vagy látszólagos (belső szerinti/testi *en grammati*) értelmezésének megkülönböztetésén alapul. Boyarin, D., *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1994. 86. o.

⁶⁹⁸ Vö. Campbell, W. S., „Romans III as a Key to the Structure and Thought of Romans” in *The Romans Debate*, 251-264. o.; Canales, I. J., „Paul’s Accusers in Romans 3:8 and 6:1” in *EvQ* 57 (1985), 237-45. o.

⁶⁹⁹ Schaff, 1/11.373.

Ez az ellenfelekkel vívott gondolati párbaj (3,5-8) a közvetlen kontextusból (3,1-4 és 3,9-20) kiemelkedő, önálló exkurzus jellege⁷⁰⁰ ellenére sem független a korábban mondottaktól. Pál jól tudta, hogy tanítása, amellyel dicsőíti az igazságos Istent és elmarasztalja az igazságot megtagadó embert, a formális logika alapján – és a félremagyarázás szándékával – felfogható úgy is, mint két egymást szükségképpen feltételező állítás, amiből az következhet, hogy Isten dicsőségének szüksége van az ember elesettségére (vö. *ei de hé alétheia tu theu en tó emó pseusmati eperisseusen eis tén doxan autu, ti eti kagó hós hamartólos krinomai*). Ezzel nem tud, de nem is kíván más érvet szembeállítani, mint hogy Isten világot ítélő hatalma feltételezi az ő abszolút igazságát. Karl Barth segítségével megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy Pál számára Isten „egészen más”: igazsága és az ember igazság elleni lázadása (vö. *hé adikia hémón, en tó emó pseusmati*) nem állnak ok-okozati viszonyban egymással. Ez a monoteista⁷⁰¹ Pál számára olyan axióma, ami további bizonyításra nem szorul.

Miután ilyen módon tisztáztuk⁷⁰² a 3,5-8 eltérő szerepének és témájának okait, visszatérhetünk a 3,1-20 fő „nyomvonalához”. Az apostol felismeri, hogy mindazok után, amit a zsidóság privilégiumairól mondott (ti. hogy azok Isten előtti kifogásként és mentésként nem használhatók, ha a törvény sérül), logikusan az következne, hogy a zsidók Isten előtt semmiben sem különböznek a többi néptől, ezért semmi jelentősége annak, hogy valaki zsidó vagy nem. Ezt a logikus következtetést ugyan Pál levonja a Galata levélben (3,28-29), mivel ott a pogánykeresztyéneket fenyegette az a tévtanítás, amely megtagadta tőlük a keresztyén státust, mindaddig, amíg először – a körülmetélkedéssel – zsidóvá nem válnak. Rómában azonban egész más volt a helyzet: itt a zsidókeresztyének voltak kisebbségben, és őket fenyegette az az antik „antiszemitizmust” tükröző nézet, amelynek alapján a pogánykeresztyének kinevethették őket és „értelmetlen” törvényhűségüket. Itt Pálnak meg kellett védenie a zsidóság valódi, Istentől való örökségét, amelyet elsősorban a szent Írások (*ta logia tu theu*)⁷⁰³ jelentenek. Izráel valódi előnyeinek „eposzi seregszemléje” azonban megszakad. A *próton ment* nem követi *epeita de* („először... másodszor”) vagy további felsorolás (vö. 9,4-5), mivel Pált kétszeresen is „elragadja” az *anakoluthon*. 1. Amint kimondja, hogy Isten rájuk bízta az igéit (*episteuthésan ta logia tu theu*), a *pisteuó* ige eszébe juttatja az első keresztyének legnagyobb fájalmát: Izráel nagy része nem hisz Krisztusban (*éπισtésan tines*).⁷⁰⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Isten elhagyta volna Izráelt, sem azt, hogy annak hitetlensége/hűtlensége által kényszerítve maga is hűtlenné vált volna. Isten nem kerülhet „kényszerpályára” népének viselkedése miatt. Sőt, 2. Amint kimondja, hogy Isten rájuk bízta az igéit (*ta logia*), Pálnak az is eszébe jut, hogy bizonyos szempontból nézve az Ószövetség könyveiből kibontakozó „üdvörténet” logikus csúcspontja az, hogy Izráel elutasította Jézus Krisztus evangéliumát.⁷⁰⁵ Isten azonban soha, egyetlen engedetlensége és hitetlensége után sem vetette el végleg a választott népet. Pál biztos abban, hogy ezúttal sem. De minderről majd csak a 9-11. részekben szól bővebben.

⁷⁰⁰ Szem előtt tartva mindazt, amit a páli anakoluthonról mint szintaktikai és gondolati jellemvonásról e fejezet elején elmondtunk, megkockáztathatjuk rekonstruálni, hogy Pált mi indította erre a kitérőre. A 3,4 végén Isten igazságáról beszélt, és a megerősítésül idézett zsoltármondatban (Zsolt 51,6 a LXX szövege szerint) Istent az emberek „ítélőszék” elé állítják (*en tó krinesthai se*). Pálban ez az elképzelt szituáció felidézte az ítélő Istent felelősségre vonó ellenfelek abszurd vádjait, amelyekre egy kitérő erejéig válaszolni akart.

⁷⁰¹ A közbeékelte „*kata anthrópon legó*” és a „*hón to krima endikon estin*” a monotheista zsidó Pál önkéntelen felháborodásait és elhatárolódását jelzi mindattól, amit korábban – ugyan csak másokat idézve – kiejtett a száján.

⁷⁰² A részletesebb vizsgálathoz vö. Cranfield, 140. és 183-187. o.

⁷⁰³ Vö. Fitzmyer, 326. o.

⁷⁰⁴ Cosgrove, C. H., „What if Some Have Not Believed? The Occasion and Thrust of Romans 3:1-8” in *ZNW* 78 (1987), 90-105. o.

⁷⁰⁵ Vö. Käsemann, *Romans*, 80. o.

A zsidókeresztyén Pál szólal meg (a 3,5-8 exkurzusa után) a 9. versben is. Aggódva őrzi a szükséges egyensúlyt, nehogy hallgatói valamit is félreértsenek: Izráelnek (és a zsidókeresztyéneknek) előnye az, hogy rájuk bízta Isten azokat az Írásokat, amelyek végső értelmükben Krisztusra mutatnak (ezért nem lehet őket megvetni!), de ez nem jelenti azt sem, hogy a pogánykeresztyének elé helyezhetnék magukat (*proechometha? u pantós!*). Ezt az utóbbi gondolatot olyan fontosnak tartja, hogy egy (talán más által) gondosan szerkesztett poétikus bűnleírást⁷⁰⁶ idéz (a zsoltárokból, a prófétáktól [Ézsaiás] és az írásokból [Példabeszédek] szerkesztve), amelyet a zsidóság hagyományosan a „bűnös pogányokra” értett. Ezt az értelmezést Pál megcáfolja, és figyelmezteti zsidókeresztyén testvéreit, hogy a törvény (vö. zsoltárok-próféták-írások)⁷⁰⁷ azokhoz és mindig azokról szól, akiknek adott. A zsidóságnak nincs joga ítélkezni a népek felett, a zsidókeresztyéneknek a pogánykeresztyének felett. A törvény mindössze arra jogosít fel, hogy még világosabban felismerjük (vö. *epignósis hamartias*), mennyire képtelenek vagyunk nem vétkezni, és mennyire egyetemlegesen Isten kegyelmére szorulunk. Ha ebben római hallgatói megegyeznének, a helyzetet Pál már jó kiindulópontnak érezné a folytatáshoz.

⁷⁰⁶ Nem tudjuk, mennyire tekinthetjük tudatosnak Pál szövegválasztását. Mindenesetre érdekes, hogy Dunn (*Romans*, ad loc.) szerint a 14. zsoltár (vö. *uk estin ho sinón*) híres „bolondját” egyes rabbik Rómával azonosították (vö. Strack, H. és Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament*. 4 kötet, München: Beck, 1926-28. 3:157. o.)

⁷⁰⁷ Órigenés (in Vogels, 81/111) és Pszeudo-Constantius (in Frede, H. J. szerk., *Ein neuer Paulustext und Kommentar*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1974. 32. o.) törvény alatt itt – tévesen – a valamennyi emberre érvényes „természeti törvényt” érti, abból kiindulva, hogy Pál minden emberről és minden bűnösről beszél. Chrysostomos (in Schaff 1/11.375-376) és Pelagius (in De Bruyn, 80. o.) azonban helyesen értelmezik.

4.3. Megigazulás a közösségben: Róm 3,21–4,25

(3,21) Most pedig a törvény nélkül jelent meg Isten igazsága, amelyről *tanúskodnak a törvény és a próféták*, (22) *Isten igazsága a Jézus Krisztusban* való hit által minden hívőnek. Mert nincs különbség: (23) *mert mindannyian vétkeztek* és hijával vannak az Isten dicsőségének, (24) ingyen *megigazulva az ő kegyelméből, a Krisztus Jézusban való megváltás révén.* (25) *Akit az Isten engesztelő áldozatul rendelt az ő vérében való hit által, hogy megmutassa az ő igazságát, a korábban esett bűnök elnézése szerint,* (26) Isten türelme idején, hogy e mostani időben mutassa meg igazságát: *hogy ő igaznak, és aki hisz Jézusban,*⁷⁰⁸ *megigazultnak bizonyuljon.*

(27) *Hol van akkor a dicsekvés?*⁷⁰⁹ Lehetetlenné vált. Milyen törvény által? A cselekedeteké által? Nem, hanem a hit „törvénye” által. (28) *Úgy véljük ugyanis, hogy hit által igazul meg az ember, a törvény cselekedeteitől függetlenül.* (29) Vagy Isten kizárólag a zsidóké? *Nemde a pogányoké is? Bizony, a pogányoké is;* (30) mert egy az Isten, aki megigazítja a körülmetéltet hitből, a körülmetéletlent pedig hit által. (31) *Megszüntetjük tehát a törvényt a hit által? Szó sincs róla! Sőt inkább megerősítjük a törvényt.*

(4,1) *Vegyük azt, hogy mit ért el Ábrahám, a mi test szerinti ősatyánk?* (2) Ha ugyanis Ábrahám cselekedetekből igazult meg, akkor van mivel dicsekednie (*persze nem Isten előtt*). (3) De mit mond az Írás? *„Hitt Ábrahám az Istennek, és ez igazságául számított.”* (4) Aki fáradozik, annak a bért nem kegyelemből számítják, hanem azért, mert tartoznak vele. (5) *De annak, aki nem fáradozik, hanem hisz abban, aki megigazítja az istentelent, a hite számít igazságul.* (6) Ahogyan Dávid is azt az embert mondja boldognak, akinek az Isten cselekedetek nélkül tulajdonít igazságot: (7) *„Boldogok, akiknek megbocsáttattak törvényszegéseik, és akiknek elfedeztetek bűneik.* (8) *Boldog az az ember, akinek az Úr nem tulajdonít bünt.”* (9) *Már most ez a boldognak mondás*⁷¹⁰ *a körülmetélt emberre vonatkozik, vagy a körülmetéletlenre is? Mert azt mondjuk: a hit igazságul számított Ábrahámnak.* (10) De hogyan *„számított”?*⁷¹¹ *Körülmetélten vagy körülmetéletlenül? Nem körülmetélten, hanem körülmetéletlenül.* (11) *Ráadásul a körülmetélkedés jelét is körülmetéletlen állapotában tanúsított hite igazságának pecsétjéül kapta, hogy atyja legyen minden körülmetéletlen hívőnek, hogy azok is igaznak számítsanak,* (12) és hogy atyja legyen azoknak, *akik nem csak a körülmetéltek közül valók,*⁷¹² hanem nyomába is lépnek atyánk, *Ábrahám körülmetéletlen állapotában tanúsított hitének.*

(13) *Mert Ábrahámnak vagy az utódának nem a törvény alapján, hanem a hitből való igazság alapján szólt az ígélet, hogy örökölni fogja a világot.* (14) Hiszen ha a törvény emberei az örökösök, akkor üressé lett a hit, és *megszűnt az ígélet.* (15) (Mivel a törvény *haragot eredményez: ahol azonban nincs törvény, nincs törvényszegés sem.*) (16) *Ezért hitből van, mivel kegyelem szerint való, hogy biztos legyen az ígélet minden utód számára: nem csak a törvény embere, hanem Ábrahám (aki mindnyájunk atyja) hitének embere számára is.* (17) Ahogyan meg van írva, hogy *„sok nép atyjává tettelek,” Isten*

⁷⁰⁸ A rev. Károli („aki a Jézus hitéből való”) itt is a Vulgátát („*qui ex fide est Iesu*”) követi.

⁷⁰⁹ Néhány kézirat (F, G, itala stb.) még világosabban folytatná a diatribé szerkezetet a „te dicsekvésed” ki egészítéssel.

⁷¹⁰ A nyugati szövegek (például D, itala, kelemen Vulgata, Ambrosiaster, A, C, F, G stb.) a 9. versben stílusjavító szavakat (*monon, hoti*) iktatnak a szövegbe. Az ÚF természetesen ezeket felhasználja, a munkafordítás nem, ezért „döcög”.

⁷¹¹ Az ÚF szövegtöbblete („milyen állapotban fogadta el őt igaznak...”) nem eltérő olvasatokon alapul, hanem egyszerűen értelmező szerepű.

⁷¹² A munkafordítás itt kissé körülményes, de ebben az eredetit követi.

színe előtt, akiben hitt, aki megeleveníti a holtakat, és létre hívja a nem létezőket. (18) Ő reménység ellenére is reménykedve elhitte, hogy sok nép atyjává lesz, ahogyan megmondattott: „Ilyen sok lesz a te utódod!”⁷¹³ (19) És hitében nem erőltlenül jól tudta,⁷¹⁴ hogy mintegy százestendős lévén elhalt már a saját teste, és Sára méhe is elhalt. (20) Isten ígéretét azonban nem vonta kétségbe hitetlenül, sőt megerősödött a hitben, dicsőséget adva Istennek, (21) és teljesen bizonyos lévén afelől, hogy aki az ígéretet teszi, az képes arra is, hogy megtegyje. (22) Ezért „ez igazságául számított.” (23) De nem csak érte íratott meg, hogy „igazságául”⁷¹⁵ számított”, (24) hanem értünk is, akiknek majd „igazságunkul számít”, ha hiszünk abban, aki feltámasztotta a halottak közül Jézust, a mi Urunkat, (25) aki halálra adatott bűneinkért, és feltámasztatott megigazulásunkért.

4.3.1. A válságtól a megoldásig

A levél nyitó fejezeteiben (1,18–3,20) Pál érvelésének középpontjában az egyetemes emberiség (a zsidóság és a népek) Isten előtti elveszett állapota állt. Ezzel az apostol célja nem az volt, hogy tragikus körképet adjon kora erkölcséről, ahogyan az sok korabeli történetíró szokása volt (vö. Sallustius, *Bellum Catilinae* 2; Tacitus, *Germania* 1.1–4), vagy hogy rendszeres teológiát írjon, amely az „Antropológia” fejezettel kezdődik. Sokkal inkább az volt a szándéka, hogy bebizonyítsa a belső konfliktusokkal vívódó római keresztyéneknek, hogy egyik csoport tagjai (a mózesi törvény háttéréből érkező zsidókeresztyének illetve a bálványimádó háttérből megtérő pogánykeresztyének) sem rendelkeznek morális vagy teológiai előnyökkel a másik csoport tagjaival szemben, amelyek feljogosítanak őket a keresztyén közösség, a *koinonia* megszakítására. Ezt fontos szem előtt tartanunk az egész levél kiegyensúlyozott értelmezéséhez. Fennáll ugyanis annak a veszélye, hogy az apostol által korábban mondottakat kiszakítva a Római levél történeti kontextusából, azokat egy absztrakt páli teológia „prológusának” tekintjük. Ez közvetve a páli megigazulást abszolutizálásához és végső soron a „közösségi olvasat” szem elől tévesztéséhez vezet.⁷¹⁶

⁷¹³ A nyugati szövegek (F, G, egy 9. századi latin kézirat) – talán a 9,27 hatására – kiegészítik: „mint az ég csillagai és a tenger homokja”.

⁷¹⁴ Különös módon mindkét olvasat (*u katenóésen* [ti. „nem tartotta a testét elhaltnak”] és *katenóésen*) helyes értelmet ad, bár az utóbbi, amelyet fordításunk követ, árnyalatilag jobban illeszkedik a páli gondolatmenetbe, mert Ábrahám a tényt tudomásul vette (nem tagadta), és annak ellenére hitt. Vö. Metzger, 451. o.

⁷¹⁵ A jobb kéziratokból – és így valószínűleg az eredetiből is – az *eis dikaiosynén* hiányzik (bár oda értendő). A magyar fordításból ezt nem lehet kihagyni, mert a „számított neki” túlfeszítené még egy munkafordítás háttérét is.

⁷¹⁶ A protestáns exegézis alapkonceptiója volt sokáig, hogy a Római levél elejének egyetemes bűnábrazolását a páli evangéliumhirdetés általános alapfeltételének tekintse. Ez az exegézis – amelyet legérettebb formájában Rudolf Bultmann Pál teológiájáról írott fejezete képvisel *Az Újszövetség teológiájában* – abból az egyénalapú Római levél értelmezésből nőtt ki, amely szerint amint az egyén megtérését is megelőzi a bűn miatti megkeseredés (ami előkészíti a bűnöst az evangélium „megoldásának” meghallására és elfogadására), úgy Pál evangéliumának is (amelynek örömmünete Krisztus váltságshalála és feltámadása) mintegy előfeltétele az emberiség végső, kétségbeesett állapotának bemutatása. Ebből az exegézisből szükségszerűen következik a bűnös hit által való megigazulásának központi tétellel emelése a páli teológiában (ami ellen már Albert Schweitzer is, majd később Ernst Käsemann is tiltakozott). E. P. Sanders azonban figyelmeztet, hogy ha az egyetemes bűn–egyetemes megváltás sorrend igaz is a Római levél szerkezetében, nem igaz általában Pál teológiájában. Pálnak a többi levelében az evangélium kifejtésekor nem kell először az emberiség elveszett állapotáról beszélnie ahhoz, hogy csak azután térjen rá a „megoldásra” (Krisztus meghalt a mi bűneinkért, eltemették, feltámadt = páli „kereszt–teológia”). Sanders szerint Pál az első keresztyénekhez hasonlóan először és mindenek felett Krisztus Messiás voltát és Istenfiúságát hirdette, s csak miután ennek az üdvtörténeti eseménynek a végső előzményeit és következményeit végiggondolta, jutott el az emberiség Krisztus előtti elve-

A következő szakaszt (3,21–26) Pál egy olyan grammatikai megoldással kezdi (*Nyni de...*), amely nemcsak mondat-, de egyszersmind korszakváltást is jelent. A korábbiakat azért mutatta be, hogy a hallgatósága számára nyilvánvaló legyen: az örökség (a múlt) egyiküket sem jogosítja fel Isten előtti „dicsekvésre” és egymás megvetésére. Több ószövetségi próféta szokásához igazította stratégiáját, akik először az Izrael körül élő népek bűneit ítélték el Isten ítéletes üzenetével, majd amikor a zsidóság lelkesen üdvözölte a pogányok elleni ítéletes próféciákat, rátértek Júda és Izrael bűneire és az ellenük irányuló isteni ítéletre (vö. Ám 1kk; Ézs 13-23; Ez 25-32; Zof 2,4-12). Pál ezért beszélt először a bálványimádó emberiségről (főleg a pogányokról, de mellékesen a zsidóságról is), majd az önhitt és a törvény birtoklásában mindenre mentséget találó zsidókról. Remélte, hogy ezzel nyilvánvalóvá tette: mindkét nagy csoport a végső vizsgálat alapján azonos alapokon áll Isten előtt, még akkor is, ha a zsidóság üdvtörténeti elsősége és „előnyei” megkérdőjelezhetetlenek.

A „*most pedig*” kifejezéssel rátér egy sokkal nagyobb és meggyőzőbb érvre, amelylyel ismét a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének ideális egységének szükségességéről akar beszélni: Krisztus váltságshaláláról, amely Isten igazságának végső (még haragjánál is döbbenetesebb) megnyilvánulása (*dikaiosyné theu...pephanerótai*). Míg Isten haragja, amely az emberek bűneinek természetes kísérője volt, a „törvény korszakához” tartozott, Krisztus eljövetele a mi korunk (vö. *en tó nyn kairó*) örömhíre: határvonal, amelynek átlépőit, a hívőket (*eis pantas tus pisteuontas*)⁷¹⁷ már nem a törvényhez való viszonyuk (*chóris nomu*) vagy az ettől függő etnikai illetve vallási–kulturális hovatartozásuk determinál, hanem egyedül a Jézus Krisztusba vetett hit (*dia pisteós*⁷¹⁸ *Iésu Christu*).

Amikor Pál szembeállítja Isten igazságát a törvénnyel, pontosabban azt állítja, hogy ez az igazság a törvény nélkül is beléphet az emberi világba, olyat állít, amit kevés zsidó kortársa fogadhatott el (hiszen az 1. századi zsidóság számára a törvény Isten igazságának kézzel fogható valósága volt). Ez mindvégig jellemzi majd Pál érvelését a tágabb kontextusban (3,21–4,25), ezért gyakran vagyunk tanúi annak, hogy az érvelés tartalmi céljai (a hit az egyetlen keresztyén „identity marker”, a törvény illetén szerepe megszűnt, s ezzel a pogánykeresztyének egyenrangúvá váltak) érdekében folyamatosan a zsidókeresztyének számára kedves és elfogadható nyelvezetet használ.⁷¹⁹ Az 1,2–3-ban alkalmazott megfogalmazáshoz (*captatio benevolentiae* = a zsidókeresztyén hallgatóság jóindulatának megnyerése) hasonlóan valószínűleg ezért ragaszkodik ahhoz, hogy megfogalmazásában és terminológiájában is világossá tegye a zsidóság üdvtörténeti elsőségét: Isten igazságának vég-

szett állapotának „modellezéséig”. Sanders ezért a korábban hagyományos páli teológia-értelmezés „From Plight to Solution” („a válságtól a megoldásig”) sorrendje helyett a „From Solution to Plight” sorrendet javasolta. A Római levélben azonban a „Plight” tényleg megelőzi a „Solution”-t. Vö. Sanders, *Palestinian*, 437–507. o.

⁷¹⁷ A *pisteuó* ige aktív imperfectumi és aoristosi participiuma az újszövetségi nyelvhasználatban az adott keresztyén gyülekezet összességére utalt, különösen jól megfigyelhető ez Lukácsnál (vö. például ApCsel 2,44; 4,32; 5,14; 11,21), de Jánosnál (vö. 1Jn 5,1.5.10) is. Pál ugyanígy él a participiumi formával a Római levélben több helyen is (1,16; 3,22; 4,5.11.24; 10,4), ami megint csak megerősíti azt a feltételezésünket, hogy a sokszor „általánosan” értelmezett kijelentések valójában a római közösségnek szólnak. Ebben az esetben (3,22) a Krisztusban való hit is „egy hívő közösségként” kell hogy jellemezze a rómaiakat. Vö. Carter, W., „Rome (and Jerusalem): The Contingency of Romans 3:21–26” in *IBS* 11 (1989), 61. o.

⁷¹⁸ Itt nem okoz különösebb fejtörést, hogy a genitivust subiectivusnak értelmezzük, és nem obiectivusnak (Jézus Krisztus Isten iránti hűsége/hite), hiszen az utána következő aktív participium megmutatja, kikre vonatkozik.

⁷¹⁹ Mindezt nem azért tette, mert a hellenisztikus filozófia talaján állva a *nomos* szembe akarta állítani Jézus Krisztussal, a *nomos empsychos*szal, akit Isten *charisa* (= uralkodói kegye, a hellenisztikus politikai filozófiában) tett az emberek (= Isten alattvalói) számára elérhetővé, amint azt Blumenfeld (331–36. o.) interpretálja. Pálnak a legkevésbé állt szándékában ignorálni a zsidó(keresztyén) terminológiát, és azt filozófiai szaknyelvvé helyettesíteni. Ellenkezőleg, amint a gyakori idézetek jelzik, igyekezett tartania magát a LXX nyelvezetéhez.

só kijelentéséről, Jézus Krisztus eljövételéről a törvény és a próféták tettek tanúságot (vö. *martyrumené hypo tu nomu kai tón próphétón*). A Jézus Krisztusba vetett hit már csak ezért is „természetesebben” következne a zsidókeresztyén, mint a pogánykeresztyén egzisztenciából.

A 3,22 programszerű megfogalmazásában már benne van mindaz, amit Pál a zsidókeresztyének és pogánykeresztyének „új aiónban” megvalósuló egységéről mondani akar: „Isten igazsága a Jézus Krisztusban való hit által minden hívőnek. Mert nincs különbség.” Ahogyan nincs különbség az elveszett állapotot, Isten azzal összefüggő haragját és ítéletét illetően (vö. 2,11: *u gar estin prosópolémpsia para tó theó*; 3,23: *pantes gar hémarton*), úgy nincs különbség (*u gar estin diastolé*) ember és ember között a megváltást illetően sem.

Ezen a helyen ismét meg kell jegyeznünk, hogy jóllehet igyekszünk kimutatni Pál mondataiban a speciálisan lokális kontextust, a római gyülekezet helyzete Pál szemszögéből nézve akár reprezentatívnek is tekinthető. Az a probléma (vagy annak egy jelentős része), amellyel a római keresztyének még csak ismerkednek, már a maga teljes drámaiságában lezajlott a keleti birodalomfél keresztyénei között a levél megírása idején. A római zsidókeresztyének és pogánykeresztyének feszültsége Pál szemében speciális leképezése egy nagyobb konfliktusnak, amely rányomta a bélyegét addigi missziói munkájára, s amelynek kedvező végkifejletét jeruzsálemi útjától remélte. Ebben az értelemben tehát a levél tanácsai egyszerre voltak speciálisan a rómaiaknak szóló tanácsok, s egyszerre tükrözték az egész akkori egyház helyzetét is.⁷²⁰ A Pál által vizsgált kérdések (a zsidóság/zsidókeresztyének identitásáról, az Istenbe vetett bizalomról, Isten „szavahihetőségéről”⁷²¹), amelyeket a „diatribé” szakaszokban az interlocutorok feltesznek, a római zsidókeresztyéneket foglalkoztató kérdések voltak, ugyanakkor éppen olyan aktuálisak voltak a keleti gyülekezetekben és Jeruzsálemben is. Pál összefoglaló, programszerű kijelentéseit tehát ennek a fényében kell értenünk.

Ahogy a szöveg vizsgálatában előre haladunk (24–26. versek), egyre világosabbá válik a számunkra, hogy miért volt elkerülhetetlen Pál összeütközése korának judaizmusával, a pogánykeresztyén misszió tényétől függetlenül is. Amikor különbséget tesz Isten kegyelme (amely Jézus Krisztus váltságművében mutatkozott meg) és a törvénynek való engedelmesség között (vö. *dikaiumenoi dórean té autu chariti dia tés apolytróseós tés en Christu Iésu*), világosan szembehelyezkedett az 1. századi judaizmus főáramlatával, amelyet E. P. Sanders kutatásai szerint éppen a törvény és a törvényt megszegő, majd bűnbánatot (megtérést) gyakorló bűnös iránt megnyilvánuló isteni kegyelem harmonikus összeegyeztetése jellemezte.⁷²² Természetesen ennek a szembehelyezkedésnek a végső oka a Krisztus–esemény volt. Ha például összevetjük azt, amit a 2,1–11 mond Isten (Krisztus eljövetele előtti) ítéletéről az emberek cselekedetei felett, máris láthatjuk, hogy Pál nem állt olyan távol kora judaizmusának felfogásától. A Krisztus–esemény azonban Pál számára mindent megváltoztatott, s szerinte az új korszakban Isten és az emberek viszonya egészen más alpra (a hitre) helyeződött.

⁷²⁰ Vö. Donfried, K. P., „Romans 3,21–28” in *Int* 34 (1980), 60. o.

⁷²¹ Vö. Moxnes, H., *Theology in Conflict: Studies in Paul’s Understanding of God in Romans*. Leiden: Brill, 1980. 34. o.

⁷²² Ebben a tekintetben Sanders szerint nem volt különbség a Tannaim korszakának rabbinikus irodalma (vö. „A kegyelem nem vezetett el a rabbinál az engedelmesség szükségességének megkérdőjelezéséig... Isten első sorban azok iránt kegyelmes, akik készek engedelmeskedni.” Sanders, 1977, 125. o.), a holt–tengeri tekercek (vö. „Nincs Qumránban két külön teológia, egy a cselekedetek általi megigazulásról, egy pedig a kegyelemről. Egyszerre hitték, hogy nincs érdem Isten előtt, és hogy Isten kegyelméből választottak ki, valamint azt, hogy tökéletességben járhatnak Isten rendeléseit megtartva, és elérhetik a jogi értelmű tökéletességet.” 297. o.), és az apokrif vagy a pszeudepigráf iratok (vö. „Isten kegyelmes, de a Jubileumok könyve az engedelmességet ehhez feltételül szabja.” 383. o.) teológiai felfogása között.

A Krisztusban megvalósuló egyetemes megváltásról szólva bizonyára úgy érzi, hogy tartalmilag szükségképpen eltávolodik a zsidókeresztyének mögött álló zsinagóga zsidóság konszenzusától, ezért igyekszik az itt⁷²³ alkalmazott „akkomodációs” kifejezésekkel hidat verni először általában a római keresztyének többségéhez (*apolytrósis*)⁷²⁴, majd különösen is a zsidókeresztyénekhez (*hilastérion*)⁷²⁵. A templomban folyó áldozati kultuszra emlékeztető fogalmazásmóddal (*en tó autu haimati...dia tén paresin tón progegonotón hamartématón*) Pál összekapcsolja Izráel üdvtörténetét az új korszak (ismét: *en tó nyn kai-ró*) eseményével: Krisztus kereszthalálával, amely egyszerre mutat Isten igazságosságára (ugyanaz a „logika” mutatkozik meg Krisztus áldozatában, mint ami Izráel áldozati rendjében, csak „egyszeri és végleges” módon), és a Krisztusban hívő ember megigazulására (vö. *eis to einai auton [ti. theon] dikaiion kai dikaiunta ton [ti. anthrópon] ton ek pisteós Iésu*). Ezzel Pál arra hívja fel a zsidókeresztyén hallgatóság figyelmét, hogy a törvény és a jeruzsálemi áldozati kultusz iránti lojalitásuk nem áll ellentmondásban Krisztus–hívő egzisztenciájukkal, hanem annak integráns részét képezi. A hangsúlyokat és a kronológiai folyamatosságot (ezt szolgálja a *kairos* ismételt említése!) azonban szem előtt kell tartaniuk, és az új egzisztenciát teremtő Krisztus–hitre épülő közösségben nem alkalmazhatják már a törvényre és az áldozati kultuszra épülő megkülönböztetést a zsidóság és a népek között.

A vizsgált szakaszban Pál különösen gyakran utal Isten igazságára, amely megnyilatkozott haragjában és amely végső manifesztációját Krisztusban nyerte el. Bár a *dikaiosynéről* szóltunk már korábban, itt ismét meg kell jegyeznünk, hogy a *dik-* szótó és származékai döntő többségükben a Római (több mint hatvanszor) és a Filippi levélben (vö. 1,11; 3,6.9;) fordulnak elő.⁷²⁶ Ez azért is jelentős, mert amellet, hogy az „igaz” ember fogalma (melléknévi jelentés) alapvető az Ószövetségben és ezáltal a judaizmusban, a páli használat e két levélben sokkal inkább az igei („megigazít”, „igaznak nyilvánít”) és az elvont főnévi („igazság”) jelentéshez kötődik, s ez nem magyarázható kizárólag Pál ószövetségi háttérével. Felmerül a kérdés, vajon e két levél nyugati illetve római háttere (a Római levél a címzettek oldaláról, a Filippi levél pedig a címzettek és a levélíró Pál környezete szempontjából⁷²⁷) nem járult-e hozzá a páli megigazulástan jogi („forenzikus”) oldalának megerősödéséhez? Az istenséggel folytatott vallásos „tranzakció” (1. probléma: isteni ha-

⁷²³ A szakirodalom szinte egyhangú konszenzusa, hogy a 3,25–26-ban Pál egy már rendelkezésre álló őskeresztyén hagyományanyagot dolgozott fel (vö. például Donfried, *Romans*, 61. o.; részletesebben in Fitzmyer, 342–343. o.). A mi vizsgálatunkban ennek nincs jelentősége, mert ha ez így is van, Pál adaptálta a szöveget a római gyülekezetekre nézve.

⁷²⁴ (Vö. „»kivált, váltságdíj ellenében felszabadít« alapszava *lytron* »váltságdíj«” in Varga, 89. o.) A LXX-ban előforduló *apolytrósis*hoz vö. Dodd, 77–78. o. A kifejezés nem csak a páli bünfelfogásból (bűn = az embert szolgáló tevő hatalom) következik, hanem egyszersmind a római gyülekezetek tagjainak egzisztenciális megszólítása is, akik többségében vagy rabszolgák, vagy nemrég felszabadított rabszolgák voltak. A szolgáltság/uralomváltás gondolatot Pál később folytatja.

⁷²⁵ Bár a magyarázók egy része a *hilastérion*ban elsősorban görög–római háttérrel vél felfedezni, ez meglehetősen akadályba ütközik, hiszen a Liddell–Scott szótár szerint (828. o.) a szó egyetlen ilyen ismert előfordulása egy Cos szigeti Augustus–felirat, amelyet a szigetlakók a császár jólétéért emeltek engesztelésül az isteneknek (*theois hilastérion*). Ez meglehetősen kevés a páli használattal való összevetéshez. Azt mindenesetre mutatja, hogy a kifejezés érthető lehetett a gyülekezet görög–római háttérű tagjai számára is (ettől függetlenül a pogány vallási háttérrel rendelkező hallgatók számára még így is nehéz lehetett elfogadni a paradoxont, hogy a „békesség Istene” kibékítéséhez engesztelő áldozatra volt szükség, amelyet maga Isten szolgáltatott). Ezzel szemben a LXX-ban a *hilastérion* (héb. *qaporát*) sokkal gyakoribb (például 2Móz 25,16–17; 3Móz 16,2) mint az áldozati kultusz alkotórésze. Pál a kifejezéssel arra utalt, hogy míg az áldozati kultusz az Ószövetségben részlegesen „kezelt” a bűn kérdését, annak végső megoldása Krisztus áldozatában megtörtént. Vö. Howard, G., „Romans 3.21–31 and the Inclusion of the Gentiles” in *HTR* 63 (1970), 226–27. o.

⁷²⁶ Pál többször használja a kifejezést a Galata levélben is (vö. 2,16.17.21; 3,8.11.21.24; 5,4.5), ami nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a Galata levél a körülmetélkedés és közvetve a törvény „üdvszerző” szerepéről szól.

⁷²⁷ A Filippi levél címzettjeit (többségében kiszolgált római veteránok) és a megírás helyét (Róma) illetően vö. *Bibliaismereti kézikönyv*, 597. o.

rag 2. feloldás: az istenség kiengesztelése) teljesen hétköznapi volt az erősen „jogi” beállítottságú római vallásban. Nem elképzelhetetlen, hogy ez a „befogadói oldalon” világosan megmutatkozó diszpozíció befolyásolta Pált az üzenet megfogalmazásában. A kérdés különösen élesen vetődik fel akkor, ha megfigyeljük, hogy a „megigazulás” mindvégig központi teológiai kérdése maradt a nyugati (katolikus és protestáns) keresztyénségnek, míg keleten (az ortodoxiában) a fő teológiai hangsúly máshová, az „üdvösség/isteni dicsőség/az isteni dicsőségből való részesedés” kérdéskörére helyeződött át.⁷²⁸ Bár a jelenség jóval gondosabb elemzést igényelne, azt mindenesetre megállapíthatjuk, hogy újabb érvet ad a kezünkbe a Római levél nyugati, sőt sajátosan „római” jellegének komolyan vételéhez.

4.3.2. A megerősített törvény

Pál az elmondottak helyes értelmezése érdekében egy pillanatra (3,27–31) ismét visszatér a diatribé stílushoz. Újra előveszi a „dicsekvés” kérdését, amely szerinte nem azért lehetetlen (szó szerint „ki van zárva”), mert a zsidóság nem tudja betölteni a törvényt (2,17–3,20),⁷²⁹ hanem azért, mert az új korszakban, Krisztus eljövetele után egyedül a hit az, amelynek alapján Isten az egyén és a közösség helyzetét megítéli. Ezen a ponton a) emlékeztetnünk kell mindarra, amit a *kauchésis/kauchéma* ókori társadalmakban betöltött szerepéről korábban mondtunk (vö. 4.1.3.), és b) tennünk kell egy fontos kiegészítést.

a) A római társadalomban jelenlévő hatalom–kultusz⁷³⁰ nyilvánvalóan felerősítette a „dicsekvés” jelentőségét a római gyülekezetben is: elsősorban ez volt az oka annak, hogy az „emancipációra” törekvő pogánykeresztyének a megbecsültebb társadalmi státus érdekében csatlakoztak a római felsőbb rétegekhez azok zsidóellenes megnyilvánulásaiban, s ezzel egyszerre fellazították a gyülekezet zsidókeresztyén tagjaival való közösséget. Ez nyilvánvalóan elítélő viselkedés volt Pál szemében, de a „dicsekvés” lehetőségének elvetése elsősorban nem ehhez a jelenséghez köthető.

b) Izráel számára volt egy kollektív értelme is a „dicsekvésnek”, mégpedig az „Úrral dicsekvés”, amely az igaz istentisztelet szinonimája az Ószövetségben (vö. Ézs 45,25; Jer 9,22–23). Ez a dicsekvés a zsidók szemében természetesen összekapcsolódott a törvényre hagyatkozással, hiszen az fedte fel a kegyes zsidó számára Isten valódi akaratát: ilyen háttér előtt utal Pál egyfajta „cselekedetek törvénye általi dicsekvésre”, s ezt nevezi lehetetlennek. Nem azért, mintha a törvénnyel önmagában bármi baj lenne, hanem azért, mert Krisztus eljövetele után és az azzal beköszöntő új korszakban a törvény már nem teszi lehetővé ebben a formában az „Istennel dicsekvést” (vö. 27. vers).

A 3,28 gyakorlatilag megismétli a 3,22 kijelentését, azzal a változtatással, hogy hangsúlyossá teszi a hit–törvény szerepváltást (*chóris ergón nomu*). Különösen figyelemreméltó, hogy a vers szoros rokonságot mutat a Gal 2,16–tal, amelynek szintaktikailag túlfeszített, nehézkes, háromszoros tagadása a törvény Isten előtt megigazító képességét illetően

⁷²⁸ A Római levéllel kapcsolatban erre a jelenségre Larry Hurtado professzor úr (New College, Edinburgh) hívta fel a figyelmet.

⁷²⁹ Szemben Thompsonnal in „Paul’s Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3,27 in Its Context” in *Bib* 67 (1986), 530. o. Vö. még Lambrecht, J., „Why is Boasting Excluded? A Note on Rom 3,27 and 4,2” in *Pauline Studies: Collected Essays*. Leuven: Leuven Univ. Press and Uitgeverij Peeters, 1994. 30. o.

⁷³⁰ A következő, egyéni „dicsőséget” („honour”) tükröző fogalmak meghatározó szerepet játszottak a késő köztársaságkori és kora császárkori Róma társadalmában, és ezt világosan tükrözi a kor irodalma is: *potentissimi* (például Plinius, *Epistulae* 1.18.3; Seneca, *Epistulae* 14.7.6; 14.8.8; 24.16.6; 76.33.4; Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 10.8.3); *auctoritas, firmus, virtus* (például Cicero, *Philippicae* 1.1; 6.3; *De oratore* 3.5; Plinius Maior, *Naturalis Historia* 19.19.59). Vö. még Reasoner, M., *The Strong and the Weak. Romans 14.1–15.13 in Context*. SNTS Monograph Series 103. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 47–48. o. Ezt a jelenséget bővebben megvizsgáljuk a 4.9.1. fejezetben.

a sajátos galata konfliktusnak volt köszönhető. A Római levélben Pál nem csak hogy nem hadakozik dühödten a törvény pozitív szemlélete ellen, de mintha szándékosan enyhíteni próbálná a Galata levélben mondottakat.⁷³¹ Pál nem elveti a törvényt, pusztán idejétmúltnak tekinti, mint a zsidóság különállóságának és a pogányokkal szembeni zsidó megvetésnek a jelét. A hit kritériuma alatt egységes keresztyének között a törvény effajta szerepének többé nincs létjogosultsága. A továbbiakban is szemtanúi lehetünk annak, hogy nem a törvény rovására igyekszik megerősíteni a hit szerepét az Isten–ember kapcsolatban, hanem egyfajta kontinuitást, zökkenőmentes helycserét tulajdonít a két fogalomnak (tkp. a hit valójában mindig is a törvény ideális, rejtett célja volt, vö. Ábrahám esetét később). [Bár nem tartozik szorosan a tárgyhoz, de meg kell említenünk, hogy a 3,28 kiemelt teológiatörténeti jelentőséget hordoz, hiszen Luther a fordításában a *dikaiusthai pistei anthrópon* kifejezést kiegészíti a „csak” szócskával („alleyn durch den Glauben”), amelynek ugyan nincs (görög) szövegkritikai alapja, de Luther teljes joggal hivatkozhatott a szövegkörnyezet által sugallt kényszerre és az ógyház óta szinte egyöntetű szöveg hagyományra.⁷³²]

A 28. versben Pál (a 2,3 és a 2,26 után) harmadszor említi a *logizomai* igét, amelyet itt ugyan még csak a kifejezés mindennapi „vél, gondol” értelmében használ, de fel akarja készíteni a hallgatóságát arra, hogy az ige „tulajdonít” (ti. igazságot) értelemben majd kulcsfontosságú lesz az Ábrahámra épülő érvelésben, a 4. részben. Felháborítónak és veszélyesnek érzi, hogy a zsidóság és pogányság szembenállásának öröksége tovább él a római keresztyén gyülekezetekben, ezért a hit egyetemlegességének hangsúlyozása után újabb érvhez folyamodik (29–30. versek), a zsidóság alapvető hitvallásához, Isten egyedülvalóságához (vö. „Halld meg Izráel...” in 5Móz 6,4): *heis ho theos*.

Az a hitvallás, hogy „Isten egy”, az 1. századi judaizmusban Izráel pogány népektől való különállásának egyik záloga volt.⁷³³ Pál azonban éppen ebből a hitvallásból kiindulva tartja elképzelhetetlennek, hogy az egyetlen Isten különböző alapon viszonyuljon teremtményeihez, különösen miután Jézus Krisztusban is mindenkiért történt meg a végső áldozat. Pál hangsúlyozza tehát, hogy Isten egy: Istene a zsidókeresztyéneknek (*peritomén*), akiket hitből nyilvánít igazzá Krisztusban; és Istene a pogánykeresztyéneknek (*akrobystian*), akiket hit által.⁷³⁴ A legsúlyosabb exegetikai rövidzárlat volna a két határozóban (*ek pisteós és dia tés pisteós*) különbséget keresni. Már Augustinus (*De Spiritu et Littera* 50) figyelmeztet, hogy a különbség stilisztikai és nem jelentésbeli. Szerintünk még többről van szó; arról, hogy Pál a két jelentésében azonos, de grammatikai formájában eltérő kifejezés-

⁷³¹ Külön tanulmányt érdemelne a Római levél Galata levélhez való viszonya. Kétségtelen, hogy Pál felismerte, a Galata levél „sarkított” és ellentmondást nem tűrő fogalmazásmódja mennyire megnehezítette a kapcsolatot Jeruzsálemmel, ezért annak ellenére, hogy a két levél témái jelentős átfedést mutatnak, igyekszik kerülni az egyenes utalásokat. Ez különösen a 15,26–27-ben feltűnő, ahol Galatia teljesen kimarad a jeruzsálemi szenteknek „adós” pogánykeresztyén gyülekezetek felsorolásából. Vö. W. Carter, 57. o.

⁷³² Órigenés, Hilarius, Basileos, Ambrosiaster, Chrysostomos, Alex. Cyrillus, Bernardus, Theophylactus mind ugyanúgy (gör. *monommal* vagy lat. *solával*) hozták ezt a verset. A katolikus Fitzmyer ugyan rendkívüli beleérzéssel tárgyalja ezt a helyet, a változtatást mégis főleg a Jak 2,24 hatásának tartja, és megjegyzi (362. o.), hogy „érthető az a döntő jelentőség, amelyre ez a vers szert tett a rendszeres teológiában, és nem is okoz nehézséget az elfogadása, ugyanakkor Pál írásaiban hiába keresünk alapot e szóhasználatra; a páli tanítás teológiai továbbfejlesztése ez, amely már túl mutat azon, amit Pál valóban mondani akart.”

⁷³³ Fitzmyer (364. o.) itt arra a létező rabbinikus hagyományra utal (például *Exodus Rabbah* 29,4), amely igyekezett Istent „kisajátítani”, nem törődve az ellentmondással, amely a világot teremtő Isten és egy, kizárólag a zsidósággal törődő Isten között tátong. Pál érezte ezt az ellentmondást, és azt a zsoltár– és prófétai hagyományt hívta segítségül ellene, amely Istent mint valamennyi nép Istenét dicséri (vö. Zsolt 47,9; 66,8; 117,1–2; Mal 1,11).

⁷³⁴ Amint korábban említettük, Pál itt is egy, a korabeli zsidóság nagy része által elfogadhatatlan következtetést von le a zsidóság alaptételéből. Tisztában volt „következtetése” támadhatóságával, ezért legalább a kiinduló tételhez igyekezett megkeresni a konszenzus lehetőségét. Ugyanezt látjuk Ábrahám például választásában: Ábrahám Dáviddal és Mózeszel együtt az 1. századi zsidóság legfontosabb referenciaszemélye volt. Ha tehát Ábrahám esetében bebizonyítható, hogy a hit megelőzi a törvényt, a hit elsője vitathatatlan.

sel ironikusan azt a komikus szembenállást kívánta jelezni, amelyet a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének mutatnak, holott mindannyian ugyanazon az alapon, a Krisztusba vetett hit alapján „állnak vagy esnek” Isten előtt. Ezen a ponton a figyelmeztetés Pál részéről elsősorban a római zsidókeresztyének felé irányult, akik tovább őrizték gondolkodás-módjukban a zsidóság törvény–alapú elkülönülését a pogányoktól. Ugyanakkor lehet, hogy Pál számára már felismerhetőek voltak a jelei annak a pogánykeresztyén felfogásnak is, amely Jézus Krisztus Istenét megkülönböztette az Ószövetség és a zsidóság Istenétől. Ez a folyamat majd csak a 2. században, a marcionita egyházzal ölt végleges alakot Rómában, de elképzelhető, hogy Pál már az 1. század fordulóján érzékelt ilyen tendenciákat a zsidóság megbélyegzésével egyetértő pogánykeresztyének viselkedésében.⁷³⁵

A 31. verssel Pál nem csak összefoglalja a törvény és a hit szembeállításának értelmetlenségét, hanem egyszersmind előremutat a nagy példára, Ábrahámra, akinek személyében, mint láthatjuk, a hit mintegy előfeltétele volt a körülmetélkedés (ti. a törvény, *pars pro toto*) elfogadásának.

4.3.3. Ábrahám mint az első „keresztyén”

Pál a zsidóság megkérdőjelezhetetlen monoteizmusának gondolatmenetét folytatva (4,1–25)⁷³⁶ szükségszerűen jut el Ábrahámhoz, akinek személyében az addig az egyetemes emberiségről tudósító Genézis (1Móz) elbeszélései átváltoznak a választott nép krónikájává. Ábrahámban különleges módon együtt van a pogány bálványimádó⁷³⁷ és az első zsidó (vö. Pál *propatora* kifejezését = „akinek személyében megszületett a zsidóság”), aki a zsidóság hagyományos felfogása szerint⁷³⁸ már évszázadokkal a törvényadás előtt (vö. Gal 3,17: „négy százharminc esztendő múlva”) betöltötte az íratlan törvényt. A test szerint (*kata sarká*) magát is Ábrahám gyermekének tartó Pál számára ez a tény remek alkalmat kínál arra, hogy a Genézis–elbeszélések kronológiai vizsgálatával bebizonyítsa: a hit az üdvtörténetben megelőzte a törvényt.

Ha a 3,27–ben a zsidókeresztyén hallgatóság számára sokkoló módon kizárta a dicsekvés lehetőségét, most Ábrahám példájával igazolhatja ezt: mint a fentebb említett hagyomány tartotta, ha valaki (az íratlan) törvényhez való hűsége miatt dicsekedhetett, az

⁷³⁵ Órigenés egyik értelmezés lehetőségét sem zárta ki e vershez fűzött kommentárjában. Vö. *Commentarii*, 2:140. o.

⁷³⁶ A szakaszt több irodalmi és teológiai modell segítségével is lehet értelmezni. Ezek közül talán a legfontosabb Peder Borgené (in *Bread from Heaven*. NovT Supplement Series 10. Leiden: Brill. 1981. 169–173. o.), aki J. Jeremias javaslata nyomán „homiletikai midrásnak” (egy ószövetségi textus kulcsszavának vagy -kifejezésének [itt *elogisthé autó eis dikaiosynén*] magyarázata: *gezerah savah*) tartja; Stowersé, aki diatribéként értelmezi; és újabban A. J. Guerráé (in „Romans 4 as Apologetic Theology” in *HTR* 81 (1988), 251–70. o.), aki az első őskeresztyén apologetikai célú Ószövetség–magyarázatnak tekinti. A mi vizsgálatunk nem irodalmi jellegű, ezért nem kötelezzük el magunkat egyik hermeneutikai modell mellett sem, de mindhárom eredményeit figyelembe vesszük. Vö. még Dietzfelbinger, C., *Paulus und das Alte Testament: Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*. Theologische Existenz Heute 95. München: Kaiser, 1961.

⁷³⁷ Az újszövetségi iratokkal nagyjából egyidős Ábrahám apokalipszise úgy ábrázolja Ábrahámot, mint bálványszobor–készítő iparost, apja, Táré műhelyében. Ábrahám a bálványszobrok tehetetlenségén és romlandóságán elmélkedve eljut az igaz Isten tiszteletére, aki végül elhívja őt. A tény, hogy szinte lehetetlen eldönteni erről az írásról, hogy zsidó vagy keresztyén szerző műve, felhívja a figyelmet arra, Ábrahám milyen fontos szerepet töltött be az 1. században mind a judaizmus, mind az első keresztyének önértelmezésében. Vö. Robinson, S. E., „Apocalypse of Abraham” in *Dictionary of New Testament Background*. C. A. Evans és S. E. Porter szerk. Leicester: InterVarsity Press, 2000. 38. o.

⁷³⁸ Vö. Báruk második apokalipszise 57,2; JSirá 44,19–21; Josephus, *Antiquitates* 1; a qumráni Közösség Szabályzata 3.2;

Ábrahám volt. A következőes Pál természetesen ezt is csak „feltéve de nem megengedve” mondja, az érvelés kedvéért, hiszen meggyőződése szerint Isten előtt semmilyen ember nem hozhat fel érdemeket (vö. 4,2: *all' u pros theon*). Ahhoz, hogy kiderítse, 1. Ábrahámot⁷³⁹ milyen alapon tekintette igaznak Isten, s következősképpen 2. milyen alapon lett minden zsidó és az ígélet szerint valamennyi nép (vö. 4,17) atyja, valamint 3. miért nem volt lehetséges a dicsekvés még Ábrahám számára sem, Pál a Genézis–elbeszéléshez (először az 1Móz 15,6–hoz) fordul. A LXX idézet gyakorlatilag szó szerinti: *episteusen...Abraam tó theó kai elogisthé*⁷⁴⁰ *autó eis dikaiosynén*. Itt már „teljes harci díszében” áll előttünk Pál kulcsszava, az *elogisthé*, amelyet korábban még csak a hallgatóság felkészítése érdekében említett, más jelentésben. Rövid magyarázatot is mellékel hozzá (4–5. versek), amelyben kifejti, hogy aki megdolgozik érte, annak nem „tulajdonítják” a bért, hanem „jár” az. Az ószövetségi textus azonban világosan állítja, hogy Isten „tulajdonította” Ábrahámnak az igaz státust, tehát Ábrahám nem dolgozhatott meg érte.⁷⁴¹ Az érvelés rejtett konzekvenciája Pál zsidókeresztyén hallgatósága számára ezen a ponton az, hogy ha Ábrahám nem dolgozhatott meg az „igaz” státusért, akkor ki teheti? Ha Ábrahám a hite miatt (vö. *episteusen...Abraam*) igazult meg, és nem azért, mert a törvény követésével azt kiérdemelte (vö. *mé ergazomenó pisteuonti*), vajon Ábrahám test szerinti utódai, a zsidókeresztyének milyen alapon igazulhatnak meg? Ha pedig számukra is csak az Istenben való/Isten szavának engedelmeskedő hit a megigazulás egyetlen legitim útja, miben különböznek a pogánykeresztyénektől? Pontosabban fogalmazva: mennyivel kevesebb a pogánykeresztyének legitimitása, mint az övék? De ezzel egy kissé előre is siettünk, és magunk mögött hagytuk a szöveget.

Pál a zsoltáridézettel (6–8. versek, vö. LXX Zsolt 31,1), pontosabban a Dávid–idézzel⁷⁴² megerősíti, hogy az igaznak nyilvánítás (itt tkp. „bűnsnek–nem–nyilvánítás”) Isten kegyelmi cselekedete az ember felé, amely a „boldog” léthez vezet. A *makari(sm)os* nem csak az ószövetségi világkép szerint jelenti az Isten előtt álló ember leg-tökéletesebb létformáját, magába foglalva a testi jólétet és a lelki harmóniát (ezt őrzik a Máté szerinti evangélium boldogmondásai), hanem erős görög–római színezetet (eszkhatológiai üdvállapot, vö. „Boldogok szigete”) is hordoznak, nagyon hasonló jelentéstartománnyal (a tökéletes fizikai és metafizikai lét állapota). Pál tehát a Dávid–idézzel nem csak újabb szavahihető tanút sorakoztatott fel érvei mögött, hanem egyszersmind zsidókeresztyén és pogánykeresztyén hallgatói számára is világossá tette, mi forog kockán a hit helyes értékelése illetve lebecsülése (és a törvény mögötti második helyre sorolása) esetén.

Az 1. századi zsidóság hagyományában Ábrahámot az is a törvénykövető zsidó példaképévé tette, hogy ő részesült először a körümetélkedésben, amely az Istennel kötött szövetségének jele volt. Ezt a szövetséget és a hozzá kapcsolódó jelet csak megerősítette

⁷³⁹ Pontosabban akkor még csak Abrámot (az 1Móz 17,5 után kapja az Ábrahám nevet), de ezzel a részlettel Pál itt nem foglalkozik.

⁷⁴⁰ Teológiai történeti hatása miatt érdemes itt megemlítenünk, hogy a Vulgata hűséges *reputatum est* fordítását Erasmus – értelmezve az 1Móz és Pál szavait – a maga fordításában *imputatum est*–re cserélte, ami jogi szakkifejezés volt az ún. *acceptilatio* (valamit átvettnek tekinteni, amit valójában nem vettünk át) esetében. Az igeszakaszt már ilyen formában örökölte a protestáns ortodoxia, és rögzítette a rendszeres teológiai szak-kifejezést a „*iustitia imputativa*” formában. Vö. Fitzmyer, 374. o.

⁷⁴¹ Az Ábrahám–történet páli exegézise egyedülálló a korabeli zsidóság írásmagyarázatában. Sokkal gyakoribb volt a tettek alapján való igaznak nyilvánítás gondolata. Ábrahám esetében ezt az Izsák feláldozásában mutatott engedelmisségének tulajdonították (vö. a zsidókeresztyén ellen–exegézist a Jak 2,21–26–ban). Különös példa Fineás (vö. Zsolt 106,30–31), aki véres tette miatt nyert „igaz” státust, s a pogányoktól való erőszakos elhatárolódás archetípusa (vö. a farizeus Pálról korábban mondottakat) és ezzel a páli Ábrahám ellenképének tekinthető.

⁷⁴² Pál asszociációja kettős. A) Dávid mint referenciaszemély név szerinti említése fontos, hiszen már korábban említettük, hogy Ábrahám és Mózes mellett ő is meghatározó példa volt az 1. századi zsidóság számára. (Kevésbé meglepő, hogy Pál Mózesre ebben a vitában nem hivatkozik.) Vö. Guerra, 261. o. B) A *logizesthai* kifejezés szintén kapcsolópontul szolgált Pál számára az 1Móz 15,6 és a Zsolt 32,1 között.

később a Sinai hegyi törvényadás. Pál számára itt a Genézis elbeszélésének kronológiája létfontosságú, ugyanis Ábrahám előbb hitt Istennek (s nyilvánította őt Isten igaznak ezért, 1Móz 15,6), és csak azután, „két résszel később”⁷⁴³ kapta a körülmetélkedés jelét (1Móz 17,10kk). Ezáltal Ábrahám éppen úgy a körülmetéletlenek (a pogánykeresztyének) atyja lett hite által, mint a körülmetélteké (a zsidóság) az Istennel kötött szövetség jele által (9–11. versek). Sőt, Pál siet azt is hozzátenni, hogy a két csoport valójában a zsidókeresztyének csoportjában átfedi egymást. Ők azok, akik Ábrahám örökösei,⁷⁴⁴ de nem csak a törvénynek való engedelmség, hanem immár a hit tekintetében is (12. vers).

A szövetségkötést kronológiailag követte az annak keretében elhangzó ígéret (4,14: *epangelia tó Abraam*), és ez Pál teológiai érvelése szempontjából ismét jelentős: az Ábrahámnak (és utódának) szóló ígéret szerint hitből fakadó igazsága miatt örökölni fogja nem csak a „földet” (vö. *Iudaismos* mint az ígéret földjéhez kötődő zsidó identitás kifejezése, vö. még 4,14 *hoi ek nomu kléronomoi*), hanem a világot is (*to kléronomon auton einai kosmu*), s ezzel együtt „sok népet” (tkp. valamennyi népet). Az általánosnak tűnő teológiai érvelés azonnal különleges római jelleget nyer, ha arra gondolunk, hogy az etnikailag egyedülállóan sokszínű főváros keresztyén gyülekezeteiben talán ténylegesen képviseltette magát a Birodalom szinte valamennyi népcsoportja. A római pogánykeresztyének mint Ábrahám utódai, teljes természetességgel vonatkoztathatták magukra az itt elhangzottakat. A korabeli zsidóság a népekre vonatkozó ígéretet úgy értette, hogy a népek prozelitaként felveszik a körülmetélkedést és megtartják a törvényt (valószínűleg a római gyülekezetben sokan voltak ilyen pogánykeresztyének is). Az apostol érvelésének ezzel szemben itt éppen az a lényege, hogy Ábrahám körülmetéletlen állapotában, a hite és Isten ígérete alapján lett a népek atyja (13–14. versek). Míg a kőbe vésett törvény a természeténél fogva Isten ellen lázadó ember ellen tanúskodik, és ezzel végső soron Isten haragját hívja elő (15. vers), addig a hit élővé teszi az isteni ígéretet, minden körülmény ellenére: Ábrahám hitt az élettelemből életet teremtő, és a halottat megelevenítő Istennek (15–16. versek). Bár minden emberi remény elveszett (*par' elpida ep'elpidi*), hogy az idős Sárának (*tén nekrósin tés métras Sarras*) és neki (*to heautu sóma édé nenekrómenon*) még gyermeke lehet, Ábrahám mégis hitt az ígéretnek (17–19. versek).

Pál – mintegy terminológiai értelemben is alkalmazkodva a római hallgatóság helyzetéhez – azt írja Ábrahámról, hogy nem gyengült meg a hitében (*mé asthenésas*), hanem inkább megerősödött abban (*all' enedynamóthé*, 20. vers). Ahogyan az érvelésben mindvégig, Pál itt is a római zsidókeresztyéneket (a „gyengéket” = *adynatoi*) bátorítja arra, hogy Ábrahám példáját követve álljanak bátran a hit alapjára, ahogyan a pogánykeresztyének (az „erősek” = *dynatoi*) is teszik.⁷⁴⁵ A törvény iránti elkötelezettségük nem gátolhatja meg őket, hogy feltétel nélkül bízzanak Isten ígéreteiben. A római zsidókeresztyének félelmei Isten szavahihetőségét és az ígéretek érvényességét illetően majd különösen a 9–11. részekben kerülnek elő, de Pál már itt, Ábrahám példáján keresztül érezteti a hallgatóival, hogy Isten nem csak ígéretet tesz, de van hatalma azokat valóra is váltani (21. vers). Az Ábrahámnak tett ígéretek a népekről valóra váltak: ennek valamennyi római keresztyén

⁷⁴³ Vö. Baird, W., „Abraham in the New Testament: Tradition and the New Identity” in *Int* 42 (1988), 375. o. Pál számára a Genézis irodalmi narratívája természetesen kronológiai folyamatot is tükröz. Teljesen felesleges volna ezt összhangba hozni a modern ószövetségi forráskritika dokumentum–hipotézisével, és a szövegek „valódi” életkorával. A páli exegézis számára ez nem létező probléma. Az Apostol a logikai láncolatba nem illő részletekkel kapcsolatosan is nagyvonalú (a rabbinikus exegézis gyakorlatának megfelelően): nem tér ki arra, hogy Ábrahám is először kinevette az isteni ígéretet (vö. 1Móz 17,17).

⁷⁴⁴ Van olyan magyarázó, aki ezzel szemben kizárólag a pogánykeresztyénekhez, pontosabban a római „erősekhez” köti Ábrahám alakját. Vö. Calvert-Koyzis, N., *Paul, Monotheism and the People of God. The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity*. JSNT Supplement Series 273. London: T&T Clark International, 2004. Vö. még Boers, H., *Theology out of the Ghetto: A New Testament Exegetical Study concerning Exclusiveness*. Leiden: Brill, 1970. 82-83. o.

⁷⁴⁵ Vö. Fitzmyer, 388. o.

szemtanúja lehet.⁷⁴⁶ Ez az ígélet mindaddig valóságos, amíg a keresztyének Ábrahám min-tájára hisznek abban az Istenben, aki nem csak Ábrahám és Sára „halott” testét keltette életre Izsák születésével, de feltámasztotta a halálból Krisztust, és a benne való hitben megtérésre indította a pogány népeket (23–25. versek).⁷⁴⁷

Ábrahám valódi örökösei tehát Pál érvelése alapján a keresztyének (Krisztus-köve-tők), függetlenül attól, hogy a zsidók közül vagy a népek közül jutottak hitre. Ábrahám hi-tét követve egyenlők és egyek. A szakasz utolsó két versének „hagyományos” megfogal-mazásával Pál az addig teocentrikus exegézist krisztocentrikussá szélesíti,⁷⁴⁸ mintegy jelez-ve, hogy Ábrahám valódi utódai között Isten tisztelete valójában Krisztus követését jelenti.

4.3.4. Exkurzus: Az „új szemlélet”⁷⁴⁹ és Pál törvényfelfogása⁷⁵⁰

Az E. P. Sanders nevével fémjelzett „új szemlélet” sok tekintetben felfrissítette a közelmúlt Pál-ku-tatását, különösen ami a páli törvényfelfogást illeti. Meghatározó szerepével ezen a területen – ért-hető módon – a Római levél értelmezése is a középpontba került. Újszövetség-kutatók szerint, aki-ket felettébb foglalkoztat Sanders sikerének titka, Sanders nem tett forradalmian új kijelentéseket Pállal kapcsolatban, inkább abban volt nagyon eredményes, hogy miután hosszú éveket töltött a rabbinikus irodalom eredeti nyelvű tanulmányozásával, a *Paul and Palestinian Judaism* című mo-numentális művében sokkal artikuláltabban fogalmazta meg azt, amit bár elődei is felismertek, mégsem tudtak megfelelő súllyal érvényesíteni.⁷⁵¹ Ennek a felismerésnek az a lényege, hogy a pro-tesztáns exegézis hagyományosan döntő hangsúlyt helyezett a lutheri „hit általi megigazulás” kérdé-sére mint hermeneutikai kulcsra a Római levél vizsgálata során. Sanders szerint is nagyon fontos és fenntartandó tétel, hogy egyedül Isten az, aki megigazítja a bűnöst (vö. Róm 4,5), és ez joggal ját-szik döntő szerepet a lutheránus teológiában. A gond inkább azzal az „antitézissel” van, amellyel folyamatosan szembeállították ezt a „tézist”. A „hit általi megigazulás” ellentétele Pálnál a „csele-kedetek általi megigazulás”. Sanders szerint ezt a kifejezést az elmúlt századok Újszövetség-kuta-tói automatikusan egy olyan teológiai rendszer részének tekintettek, ahol az üdvösséget jótettek ré-vén lehetett megvásárolni. Ezen meggyőződésüket két irányból támasztották alá: egyrészt maga a Róm 4,4-5 beszél erről az ellentétpárról, másrészt hasonló feszültséget a reformáció nemzedéke is átélt, amikor szembekerült a bűnbocsátó cédulák rendszerét ideológiailag is védő katoliciz-mussal. A páli törvényfelfogás alapjának tekinthető Gal 2,16-ot (*...u dikaiutai anthrópos ex ergón*

⁷⁴⁶ Vö. Moxnes, 42–44. o.

⁷⁴⁷ A diaszpóra zsidóság körében a pogányok megtérését a halottak életre keléséhez hasonlították. Vö. *József és Aszeneth*, 27,10.

⁷⁴⁸ Míg az Ábrahám–midrásh a Galata levélben mindvégig Krisztus körül összpontosul (ő az „utód”), addig ebben a szakaszban Pál igyekszik fenntartani az érvelés szigorúan monoteista jellegét (az utód = a keresztyé-nek): csak a végén említi Krisztust, amikor úgy ítélte: a hallgatóságát már eléggé meggyőzte.

⁷⁴⁹ A „New Perspective” értékeléséhez vö. Dunn, J. D. G., „The New Perspective on Paul” in *BJRL* 65 (1983), 95-122. o.; Westerholm, S., *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988; Uő., *Perspectives Old and New on Paul*; Carson, D. A., „Summaries and Conclusions” in D. A. Carson, P. T. O'Brien és M. A. Seifrid szerk., *Justification and Variegated Nomism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. 505-548. o.; Kim, S., *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

⁷⁵⁰ A témáról írt mérhetetlen szakirodalom néhány fontosabb modern munkája: Hofius, O., „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi” in *ZThK* 80 (1983), 262-286. o.; Sanders, E. P., *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983; Hübner, H., *Law in Paul's Thought*. Edinburgh: T&T Clark, 1984; Wright, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

⁷⁵¹ A protestantizmus hagyományos képét a Pál korabeli judaizmusról először a zsidó C. G. Montefiore kér-dőjelezte meg a 19-20. század fordulóján, felhívva a figyelmet az 1. századi rabbinikus judaizmus kegyessé-gének kegyelem-központúságára. Ezt a vonalat képviselte G. F. Moore három kötetes munkája is 1927-ben, majd 1948-ban W. D. Davies *Paul and Rabbinic Judaism (Pál és a rabbinikus judaizmus)* című tanulmánya. Sanders Davies tanítványaként kezdett a témával foglalkozni.

nomu ean mé dia pisteós) úgy értette a római katolikus teológia, hogy az ember isteni segítség nélkül képtelen elérni az üdvösséget,⁷⁵² és nagyon komoly szerepet szánt a jócselekedeteknek, már csak egyéb páli locusok alapján is, mint például a Gal 5,6 (... *pistis di' agapés energumené*) vagy a Róm 6,13 (*mede paristanate ta melé hymón hopla adikias té hamartia, alla parastésate ... ta melé hymón hopla dikaiosynés tó theó*). Az ember önmagától sem a bűneset előtt, sem azután, a „törvény időszakában” nem tudott tartózkodni a bűntől. Az Újszövetség kora óta azonban az isteni kegyelem az „új törvény” formájában képessé tette az embert, hogy oly módon cselekedjék, ami tetsző Istennek.⁷⁵³ A tridenti zsinat megigazulásról szóló dekrétuma (6.10-11) értelmében a megigazulás az isteni kegyelem és a bűnbánat, illetve az isteni rendelkezéseknek és az egyháznak való engedelmesség együttes eredménye.

Ezzel a szemlélettel állította szembe Luthert saját belső vívódása és „megtérése”. Miután hiába kereste a megigazulást saját bűnbánatában és a rendjében megtapasztalt szigorú egyházi követelményekben, csak a haragvó Istennel szembesült. A Zsolt 31,1-2 és a Róm 1,17 gondos tanulmányozása azonban felfedte előtte, hogy az igazságos Isten akarata nem a bűnös elítélése, hanem megigazítása Krisztusban. Luther rátalált tehát a „passzív megigazulásra”, amelyet az ember annak teljességében Istentől kap, minden erőfeszítés és érdem nélkül. Ezért értelmezte a „törvény” szót mindenütt a páli levelekben úgy, mint Isten követelményeit, és az ember kétségbeesett próbálkozását arra, hogy azok teljesítése által elérje az üdvösséget. Ennek eredménye azonban – ezt saját tapasztalatából mondhatta – csak a kétségbeesés és a félelem.

A lutheri protestantizmus felháborodása az akkori katolicizmus kegyelemtanával szemben természetesen jogos volt, és akár fenntartható ma is, azt azonban az „új szemlélet” szerint hermeneutikai hibának kell tekintenünk, hogy a protestantizmus-katolicizmus teológiai ellentét alapproblémáját visszavetítették a páli levelek, különösképpen is a Római levél korába, feltételezve, hogy *per analogiam* Pál *bizonyosan* egy olyan rabbinikus judaizmussal vitázik, amely szintén a „cselekedetek általi megigazulást” hirdette. Az „új szemlélet” szerint a lutheránus „hiba” lényege tehát az a feltételezés volt, hogy a Pál-korabeli judaizmust a könyörtelen törvény-centrikusság („legalizmus”) jellemezte, amelyben nem volt helye az isteni ingyen kegyelemnek vagy a megbocsátásnak. Sanders ezt a megközelítést a Pál-korabeli judaizmus karikatúrájának nevezi, és szerinte a kialakulásában nem kis szerepe volt a keresztyén gondolkodás mélyén rejlő évszázados antijudaizmusnak. Ezzel a hagyománnyal szemben Sanders azt igyekezett kimutatni, hogy alapvetően a Pál korabeli judaizmus is kegyelem-vallás volt, hiszen Isten kegyelmi tettein nyugodott: Izrael kiválasztásán és az Izráellel kötött szövetségen. Ezt a szövetséget szabályozta a törvény, amely a szövetségben maradás feltételeit rögzítette. Az áldozat szerepe ebben a rendszerben az volt, hogy lehetőséget adjon a megtérő bűnösnek az újrakezdesre. Sanders értelmezésében Pál ennek alapján idézi a Róm 10,5-ben a 3Móz 18,5-öt: *ho poiésas auta anthrópos zésatai en autois*. Ezt a megközelítést illették a „covenantal nomism” névvel a szakirodalomban (ezt mi magyarul a „szövetségre épülő törvényvallás” kifejezéssel próbáltunk visszaadni⁷⁵⁴). Sanders vizsgálata nem ölelte fel a teljes Pál korabeli zsidó irodalmat, de azóta többek kutatásai nyomán világossá vált, hogy megállapításai nagyban igazak a zsidó apokrif irodalomra, még ha Collins fenntartásaira figyelniük is kell, aki szerint a zsidó diaszpóra-irodalomra ez a szemlélet már nem alkalmazható olyan könnyen.⁷⁵⁵

Sanders meggyőződése szerint Pált a damaszkuszi megtérés egyik pillanatról a másikra arra kényszerítette, hogy a „szövetségre épülő törvényvallást” elhagyva „átváltson” a keresztyén-

⁷⁵² „Ennélfogva természetének romlatlan állapotában az embernek szüksége van a saját természetes erejéhez kegyelemből hozzáadott erőre abból az egy okból, hogy tehesse és akarhassa a természetfeletti jót; természetének romlott állapotában pedig két okból van rá szüksége, mégpedig hogy meggyógyuljon, s azután véghezvihesse a természetfeletti erény jócselekedeteit, amelyek érdemszerzők. Ezen túlmenően azonban az embernek mindkét állapotában szüksége van isteni segítségre, hogy a jócselekedetek véghezvitelére felinduljon.” Aquinói Tamás, *Summa* I-II.109.2. (forrás: <http://www.corpusthomicum.org/sth2109.html>)

⁷⁵³ „Amint Krisztus személyében annak ember volta hozza el számunkra az üdvösséget kegyelem által, az isteni hatalom rendelése folytán, úgy az új törvény sákramentumai esetében, amelyek Krisztustól erednek, a kegyelmet ezek a sákramentumok hozzák el, a sákramentumokban ható Szentlélek hatalma által...” I-II.112.1. (forrás: uo.)

⁷⁵⁴ Vö. Peccuk, O., „Az „újrafelfedezett” Pál apostol. John J. Gager: Reinventing Paul című könyvének kritikai ismertetése” in *ThSz* 47 (2004), 51-54. o.

⁷⁵⁵ Vö. Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad, 1983. 14-15, 29, 48, 77, 141, 167, 178-181, 236-237. o.

ségre. Ebből a szempontból nézve Pált, nehéz megértenünk, hogy mi is volt a baja korának judaizmusával, ha az – Sanders rekonstrukciója alapján – pontosan olyan kegyelmi vallás volt, mint a Krisztus-hit, ahol az isteni kegyelemre válaszul a hívő életét természetes módon jellemezték a jó cselekedetek. Erre a súlyos kérdésre Sanders elhíresült mondását szokás idézni, amely szerint Pál egyetlen kifogása korának judaizmusával szemben az volt, hogy nem volt keresztyénség. Az eddig elmondottakból természetesen következik, hogy Pál törvénnyel kapcsolatos tanítása döntő jelentőségű arra nézve, hogyan is értelmezte ő maga a judaizmus és a keresztyénség közötti különbséget.

Természetesen mindez elsősorban Pál törvényértelmezése miatt illeszkedik a Római levél vizsgálatához. A törvény igen fontos szerepet játszik az egész levélben, sokszor mint másodlagosan előbukkanó szempont (pld. 2,12skk; 3,27skk; 4,13skk; 5,20; 7. rész), máskor mint az érvelés főtémája (3,19-21; 8,2-4; 9,31-10,5). A korábban dolgozatunkban már vázolt kortörténeti háttér miatt Pál fontos szempontja volt a levél megírása közben az, hogy világossá tegye hallgatói számára a páli evangélium és a törvény kapcsolatát. Mondandójának értelmezését azonban bonyolítja, hogy feltehetően a *nomos* nem egyetlen jelentésével dolgozik eközben (a legproblematisabb szakaszok ebben a tekintetben a 2. rész, a 3,27-31; a 7. rész törvényfogalma; a 9,31 *nomos dikaiosynés*, a 10,4 *telos nomu* kifejezése és a 13,8-10 parainetikus kijelentése, amely szerint a felebarát szeretete a törvény betöltése [*ho gar agapón ton heteron nomon pepléróken*]). Heikki Räisänen szélsőséges véleménye szerint⁷⁵⁶ Pál nem alakított ki egyetlen, átgondolt rendszert a törvényre nézve. Elhívását követően az antiókhiai gyülekezetben nyert indítást, ott pedig missziói megfontolásból nem tulajdonítottak nagy jelentőséget a törvénynek: ezután a különböző missziói és gyülekezeti szituációkban, ellenséges rágalmak közepette kellett megvédenie álláspontját, s ezért a törvénnyel kapcsolatos elszórt kijelentéseit nem lehet és nem is kell összhangba hozni egymással: a páli törvényfelfogás leghelyesebb jellemzése a „következetlenség” („*inconsistencies of Paul*”). Bár Räisänen kritikai megfigyelései nagyon lényegre törők a szöveg elkülönített egységeit vizsgálva, nem veszik figyelembe, hogy egy a Római levélhez hasonlóan bonyolult érvelésű „értekezésben” a teljes képet egymással esetleg dialektikus ellentmondásban álló kijelentések adhatják meg. Cranfield professzor Räisänen könyvének kritikájában éppen erre mutatott rá.⁷⁵⁷ Mint Thielman találoan megjegyzi,⁷⁵⁸ Räisänen rekonstrukciója nagyszerű metaforája a páli törvényfelfogással kapcsolatos jelenlegi tudományos helyzetnek: teljes a bizonytalanság, hiányoznak a legalapvetőbb konszenzusok is.

A páli törvényfelfogás és így a Római levél érvelésének megértéséhez ismernünk kell, mit jelentett a törvény az 1. századi judaizmusban és azon belül is a római (diaszpóra) zsidó közösségben: interpretációs nehézségeink ugyanis elsősorban nem a szöveg „következetlenségeinek”, hanem – mint a Biblia értelmezésében általában – kortörténeti ismereteink hiányának tulajdoníthatók.

⁷⁵⁶ Vö. Räisänen, H., *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983. 23-28, 42-83. o. Räisänen nézeteinek kritikájához vö. van Spanje, T. E., *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*. WUNT 110. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

⁷⁵⁷ Cranfield professzor – Pál összetett szintaxisától ihletett – kritikai megállapítását érdemesnek látjuk hoszszabban idézni: „Nem szabad elfelejtenünk, hogy a következetességnek többféle modellje is létezik. Amikor a páli következetességről vagy annak hiányáról gondolkodunk, fontos, hogy minél alkalmasabb modellt válasszunk. Az erős szél által borzolt búzamező vagy a kiképző őrmester parancsaira reagáló hadtest képe talán kevésbé alkalmas következetességi modellnek tűnik, mint egy hatalmas építészeti remekmű, például a durhami Katedrális vagy a Royal Border Bridge. Sem a katedrális, sem a híd nem épülhettek volna meg, még kevésbé maradhattak volna állva, ha nem ellentétes erők óvatosságra kiegészítésével hozták volna létre őket. Egyetlen megfontolt ember sem mondaná, hogy a katedrális vagy a híd kizárólag egy irányba ható erők figyelembe vételével kellett volna megépülni. Ez a példa talán óvatosságra inthet bennünket, amikor arra gondolunk, hogy Pál törvényfelfogása reménytelenül következtelen. Úgy vélhetnénk, Räisänen túlságosan egyszerűsítő megközelítése tehető felelőssé azért, hogy nem képes felismerni a „beteljesedésre” (*telein, plérun, phylassein, poiéin, poiétés, prassein*) vonatkozó páli kifejezések alkalmasságát arra, hogy leírják a törvény iránti tökéletes engedelmisséget, amelyet egyedüli emberként Jézus töltött be, valamint a hívő ember engedelmisségre indulását, amelyet a Szentlélek munkál benne, válaszként Isten kegyelmi tettére. Ez az engedelmisség ugyan képtelen a tökéletességre, s ezért soha nem is szolgáltatathat alapot az Istennel szembeni emberi követelőzésre, mégis hiányosságai és töredékessége ellenére olyas valami, amelyben Isten örömet leli.” Cranfield, C. E. B., „Giving a Dog a Bad Name. A note on H. Räisänen’s *Paul and the Law*” in *On Romans and Other New Testament Essays*. Edinburgh: T&T Clark, 1998. 107. o.

⁷⁵⁸ Thielman, F., „Law” in *DPL*, 532. o.

Elsőként érdemes megvizsgálunk a tágabb vallási-irodalmi környezet viszonyát a törvényhez, majd azután röviden a többi páli levél témakezelését.⁷⁵⁹

Dunn szerint arra kell figyelniük, vajon az értelmezési nehézségek egy része nem abból fakad-e, hogy a héber *tóra* kifejezést először a görög *nomos* szó, majd azután a mi törvény szavunk megfelelőjének tekintjük. C. H. Dodd már figyelmeztetett arra, hogy a *tóra* elsősorban nem törvényt jelent, hanem „tanítást” vagy „útmutatást”, s a Pentateuchosra vonatkoztatva is sokkal több mindent ölel fel, mint pusztán a törvényi rendelkezéseket. Az, hogy Pál szigorúan a mózesi törvényekre értette, Dodd, Sandmel, Schoeps és Lapide szerint is hozzájárult a judaizmusról mint „legalizmusról” kialakított keresztyén felfogáshoz. Ezzel szemben Westerholm fenntartja, hogy a *tóra* = *nomos* azonosítás jogos, amit több ószövetségi szöveg igazol, mint ahány nem (például 1Móz 26,5; 2Móz 12,49; 3Móz 26,46), nem is beszélve az egyértelmű deuteronomiumi (5Móz) szóhasználatról. Amikor tehát Pál törvény alatt az Izraelnek Mózesen keresztül adott törvényi kötelezettségeket érti, az teljesen harmonizál a korabeli judaizmus terminológiájával.

Az „új szemlélet” követői által rekonstruált „szövetségre épülő törvényvallás” Izrael Egyiptomból való kimenekülésével (Isten kegyelmes tettével) kezdődött, amelyet a Sinai hegyi törvényadás követett. Izrael törvények iránti engedelmessége tehát az isteni kegyelemre adott válasz volt, nem pedig az isteni jóindulat elnyerésére irányuló kísérlet. Az Ószövetségben Isten folyamatosan figyelmezteti a népet, hogy ezeknek a törvényeknek megtartása az „élet” feltétele számukra (vö. „...Izrael, hallgass azokra a rendelkezésekre és döntésekre, amelyekre tanítalak benneteket, és cselekedjetez azok szerint, hogy élhessetek...” 5Móz 4,1). Egyáltalán nem véletlen, hogy a Római levélben Pál éppen hogy a Deuteronomiumból idéz a leggyakrabban, mivel terminológiai tekintetben is ahhoz áll a legközelebb, ugyanakkor érvelésével (Róm 10,6kk), amelyet az 5Móz 30,12-14-re alapoz, igyekszik kitágítani a törvény jelentését: Krisztus eljövetele után is érvényességet és univerzális jelentést tulajdonít neki, mintegy azonosítva a Krisztusba vetett és megvallott hittel. A Deuteronomium törvényfelfogását mindennek ellenére nem szabad kritikátlanul összekapcsolnunk a páli felfogással, hiszen az előbbiben még a kérdés szakértői között sem tökéletesen tisztázott a fogság előtti és utáni tradíciók egymáshoz való viszonya.

A babiloni fogságban megerősödött a zsidóság (a jeremiási és ezékieli teológia hatására) abbéli meggyőződése, hogy Jeruzsálem pusztulása és a fogság pusztán szükségszerű következménye volt annak, hogy a nép bálványimádásával megszegte a szövetséget, amelyet Isten kötött velük a Sinai hegyen. Nem meglepő, hogy a fogságból hazatérők az újbóli katasztrófa elhárításának egyetlen lehetőségét abban látták, hogy Ezsdrás és Nehémiás vezetése alatt szigorú esküt tesznek a törvény betartására és ennek nyilvánvaló jelét is adják az exogámia teljes tilalmával. Még századokkal később is élénken élt ez a meggyőződés, hiszen Tóbit könyvében is arról olvashatunk, hogy a mózesi törvény betartása és a zsidóságon belüli endogámia a legbiztosabb módja a káros idegen hatásoktól (elsősorban a bálványimádás) való elzárkózásnak.

A Pál korabeli zsidóság törvényfelfogását már éppen ez az ezsdraói teológia formálta döntően, mégpedig a törvényen alapuló teljes nemzeti és kultikus elzárkózás irányába. A Makkabeus szabadságharc legfőbb tétje is éppen a törvényre támaszkodó zsidó identitás megőrzése vagy elvesztése volt. Mint korábban, Pál zsidó identitásának vizsgálatakor már kifejtettük, ennek a harcnak a fő jelszavává a „törvény iránti buzgóság” vált. A Makkabeusok és „kegyes” támogatóik fő ellensége Antiochos Epiphanés volt, akinek erőfeszítései arra irányultak, hogy a zsidóságot meggátolja a törvény gyakorlásában, amely elválasztotta őket a többi hellenizált vagy hellenizálódó néptől. A nyílt konfrontáció idején a zsidóságon belül három markáns irányvonal jelent meg: az egyik csoport számára a törvénykövetés betiltása nem okozott gondot, sőt a felsőbbség rendelkezéseinek túlteljesítésétől egyéni érdekeik érvényesítésében is több lehetőséget reméltek (szaduceusok); a másik csoport felháborodottan ragadott fegyvert a törvény védelmében, s küzdelmei eredményeképpen rövidesen, ha korlátolt mértékben is, de a nemzeti függetlenséget is kivívták (a Makkabeusok körül csoportosuló „igazak”, a farizeusok elődei); a harmadik csoport nem a fegyveres harcban látta a törvény megvédésének és betöltésének lehetőségét, hanem Isten beavatkozására várt, aki a Jer 31 és az Ez 36-37 alapján „új szövetséget” köt népével, s Lelke által „köszívüket” „hússzívra” cseréli. E kontemplatív, de szükségképpen elszigetelődéshez vezető utat járták be a Jubileumok

⁷⁵⁹ Az itt következő vizsgálódás alapvetően J. D. G. Dunn kiváló összefoglalásának a logikáját követi. Ha külön lábjegyzetben nem jelöljük, az említett szerzők bibliográfiai adatai Dunn Római levél kommentárjában megtalálhatók (vö. Dunn, *Romans* § 5.3).

könyve szerzőjének elvbarátai és a qumráni iratok közössége. Érdekes, hogy a nemzeti függetlenség kivívásával megfordult a helyzet, és a zsidó fennhatóság alá került pogányoknak (az idumeusoknak és az itureusoknak) is alá kellett vetniük magukat a törvény rendelkezéseinek, például Ióánés Hyrkanos⁷⁶⁰ és I. Aristobulos⁷⁶¹ alatt. M. Hengel kutatásai szerint az vezette mindkettőjüket, hogy feladatuknak tartották „megtisztítani” Izrael földjét a pogányoktól: akár hatalmi eszközökkel elűzve őket, akár azáltal, hogy áttérésre kényszerítik őket.⁷⁶² A Hasmoneus politika későbbi örökösei voltak azok a zelóták, akik a római uralom tisztátalan jelenlétét sem tűrhették, és a Makkabeus harcokhoz hasonló küzdelmeket vívtak a megszállók ellen, természetesen sikertelenül. A Salamon Bölcsességeinek és a Jézus, Sirák Fia könyvének szerzői más utat jártak be. Számukra a törvény egyenlő volt a bölcsességgel, s az ilyen módon nem csak hogy kommunikálható volt a sztoikus vagy más filozófiai irányzatokban jártas pogányok felé, de esély nyílt az elfogadtatására is.

A békés ezsdrási irányvonal jellemző örökösei tehát Pál idején az esszénusok és a farizeusok voltak. A qumráni közösség a szövetség iránti hűséget az Isten rendelkezéseivel való ragaszkodásban látta (vö. QS 1.7–8; 5.1–3): ezt a ragaszkodást mindig újra és újra felülvizsgálták, értékelték, és az attól való eltérést a közösségben szigorúan büntették. A farizeusok is mindennapi életükben a törvény precíz követésében (*akribeia*) látták a tisztaság megtartásának egyetlen módját, nyilvánvalóan a szó szerinti értelmezésen is túlmenően, hiszen számos rendelkezés, amelyet magukra nézve kötelezőnek tartottak, a törvényben pusztán a templomi kultuszra vonatkozott. A templomhoz közel élő (jeruzsálemi) farizeusok azonban úgy értették, hogy mindezek természetesen rájuk is vonatkoznak.

A törvény Izrael számára a tisztátalanságot megtestestítő népektől való elzárkózás legfőbb eszközévé vált. A Jubileumok könyvének szerzője ennek szellemében a tisztátalan pogányoktól való elzárkózásra, a velük való asztal- és egyéb közösség megszakítására biztatja kortársait (vö. Jub 22,16). A pogányok törvény nélküliek (*anomos*) voltak, s minden cselekedetüket a törvényenélküliség / törvénytelenesség (*anomia*) jellemezte. A pogányok pusztán létükben, *per definicionem* „bűnösök” voltak, ezt a szemléletet nem csak a tágabban értelmezett kortárs zsidó irodalom (például 1Makk 3,5-6; 7,5; 9,23; Tób 13,6-8; Jub 23,23-24) de az Újszövetség (vö. Mt 5,47 és Lk 6,33 együttes olvasata; „*ex ethnón hamartóloi*” Gal 2,15) is tanúsítja. Az 50-es évek jeruzsálemi helyzetéről adott korábbi jellemzésünket is annak a fényében kell látnunk, hogy a zsidóságon belül is éles vita folyt az „igazak” vagy „kegyesek”, tehát az igazi Izrael (a farizeusok, akiknek a neve is az elkülönülésre utalt) és a „bűnösök” tehát Izrael belső elárulói, megtagadói között.

A diaszpórában természetesen némileg módosult a külvilággal kapcsolatos viszony, és ennek következtében a törvény jelentőségének értelmezése is. A sokkal erősebb és gyakran elnyomó pogány világ árnyékában élő zsidó közösségek számára a törvény másképpen jelentett büszkeséget. Mind Philón (például *De Vita Mosis*, 2,17-25) mind Josephus (*Contra Apionem*, 2,277-286) apologetikus célú írásaikban büszkén tanúsítják, hogy a görög és barbár világ egyaránt csodálattal fordul a mózesi törvények régisége, bölcsessége és szentsége felé. Mózes az első és igazi filozófusként ábrázolják, akitől Orpheus, Plátón és Pythagoras is tanultak (vö. még Eusebius, *Praep. Evang.* 9.26.1; 9.27.3–6 és 13.12.1–4). A mózesi törvényekben megmutatkozó isteni „Bölcsesség” vagy *logos* felismerése a sztoikus tanokkal való harmonizálás felé nyitott utat a diaszpóra zsidóság és majd a 2. századtól a keresztyén apologéták számára. A diaszpóra zsidóság pogányoktól való törvény általi elkülönülésében három törvényi rendelkezésnek volt meghatározó szerepe: a körülmetélkedésnek, az étkezési törvényeknek és a szombat megtartásának.⁷⁶³ Ezeket a rendelkezéseket már a Makkabeus időszak óta mind a zsidók, mind a körülöttük élő pogányok jól ismerték mint „elválasztó vonalakat” a két etnikum között.

Miután felvázoltuk a törvény szerepét a Pállal egykorú palesztinai és a diaszpóra judaizmusban, érdemes megvizsgálunk, hogy a törvény milyen formában jelenik meg Pál többi levelében.⁷⁶⁴ Ezután talán jobban átlátjuk a törvény oly sokat vitatott szerepét a Római levélben is.

⁷⁶⁰ Josephus, *Antiquitates* 13.9.1.

⁷⁶¹ Josephus, *Antiquitates* 13.11.3.

⁷⁶² Hengel M., *The Zealots*. Ford. D. Smith. Edinburgh: T&T Clark, 1989. 197. o.

⁷⁶³ Vö. Meeks, *Urban Christians*, 26-37. és 97. o.

⁷⁶⁴ A páli levelek törvényfelfogásának vizsgálatához vö. Thielman in *DPL*, 534-549. o.; valamint Uő., *Paul and the Law. A Contextual Approach*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1994. Az alábbi vizsgálatban Thielman mindkét írására erősen támaszkodom.

1. Lévén hogy a „nomos” szó nem fordul elő Pál Thesszalonikai leveleiben, nem sokat foglalkoztak eddig e korai levelezés törvény-képével. Megfigyelhetjük azonban hogy Pál olyan eszközökkel festi le a thesszalonikai gyülekezeteket, amelyek emlékeztetnek a Sinai hegy alatt gyülekező Izráelre: ahogy az átvett törvény hivatott szentté tenni a népet (a Szent Istenhez hasonlóan) és megkülönböztetni azt a többi néptől, úgy az 1Thessz 4,2 szerint a „*tinis parangelias*” különbözteti meg az egyházat az Istent nem ismerő pogányoktól. Az 1Thessz 4,7 „*hagiasmos*” kifejezése is erre az elkülönítésre utal. Nem véletlen, hogy Pál az eszkatologikus ellenséget „*anthrópos és anomias*”-nak, tehát „a törvénytelennek” nevezi. E levelek megírása közben Pál feltehetően a jeremiási „új szövetség” Izráelére gondolt, amely etnikailag immár nem determinált.

2. Az első Korinthusi levélben Pál megtartja az thesszalonikai gyülekezethez írt levelek gyülekezet-felfogását, amely szerint a Krisztusban hívó gyülekezet Isten új népe, a választott Izráel. Ebben az értelemben számukra is – erkölcsi téren – mértékadóak a törvény intelmei: az 1Kor 7,19 szerint a Krisztus visszajövetelét megelőző időszakban már nem számítanak a társadalmi korlátok és konvenciók, egyedül a „*térésis entolón theu*”, a parancsolatok megtartása. Akkor is a mózesi törvényt idézi mint tekintélyt, amikor arról beszél, hogy vajon van-e joga, hogy éljen a gyülekezet támogatásával. Amikor az 1Kor 14,21-ben a nyelveken szólás adományát értékeli, szintén a „*nomosra*” hivatkozik, noha valójában Ézsaiástól (28,11) idéz. Már az első Korinthusi levélben észrevehető a páli törvényfelfogás komplexitása, amely majd a Római levélben lesz igazán meghatározó. Már itt fel kell tennünk a kérdést, hogy Pál miként állíthatja egyszerre azt, hogy számára (és az „erősek” számára) nem meghatározóak a törvény központi követelményei (körülmetékedés, étkezési előírások, itt a szombatról még nem esik szó), és azt is, hogy a „parancsolatok megtartása” továbbra is érvényes előírás a keresztyének életében? Mondhatnánk azt, hogy mind a körülmetékedés, mind pedig az étkezési előírások esetében Pál éppen azokat a követelményeket fosztotta meg érvényességüktől, amelyek a zsidóságot a legfeltűnőbbben és a legsikeresebben megkülönböztették a többi néptől. Mint a pogányok elhívott apostola nem helyeselhetette, ha ezen követelmények alapján Isten népe a zsidókra illetve a prozelitákra korlátozódik, hiszen szemében a valódi választóvonal Isten népe és a többi ember között nem itt húzódott, hanem a megszentelő Lélek adta morális különbségben. Ez a szándék majd még markánsabban visszatér a Római levélben. Feltűnő, hogy éppen az 1Kor 15,56-ban vagyunk tanúi a legszigorúbb törvényre vonatkozó páli megjegyzésnek: „*to de kentron tu thanatu hé hamartia, hé de dynamis és hamartias ho nomos*”. Ezt a keserű törvénytiszteletet, amely a bűn hatóerejével azonosítja a törvényt, igen nehéz feloldani más páli idézetekkel, s mint majd a későbbiekben láthatjuk, a Római levélben az eddig látott pozitív törvényfelfogás mellett megjelenik az ehhez hasonló, elítélő hang is.

3. A második Korinthusi levélben is a törvényre hivatkozik Pál, amikor a korinthusi hívők morális kérdésekkel szembesülve a tanácsát kéri. Ugyanakkor – az 1Kor-ban tapasztalt ellentmondáshoz hasonlóan – a 2Kor 3,1-18 megint egy más törvény-felfogást tár elénk. Pál, ellenfeleivel ellentétben, nem írott ajánlólevelekben látja saját apostolságának igazolását, hanem magukban a korinthusi hívekben. Az általa említett hasonlatban negatív példaként említi a mózesi törvényadás köibe vésett parancsolatait, és pozitív példaként az ezékieli (36,26-27) illetve jeremiási (31,33) szívbe írt törvény- vagy szövetség-gondolatot (ez utóbbinak felelnek meg maguk a korinthusi keresztyének). Tehát a 2Kor-ban is egymás után hol követendő példaként, hol pedig meghaladott és nemkívánatos paradigmaként jelenik meg a törvény. Ismét fel kell tennünk a kérdést, hogy végletesen összetett törvény-felfogással van dolgunk, amint Cranfield, vagy pedig „következetlen” nézetekkel, amint Heikki Räisänen állítja? Räisänen és a „következetlenség” ellen szól az a tény, hogy mindkét korinthusi levélben hasonló ellentétesség figyelhető meg, valamint az is, hogy Pál negatív kijelentései a törvényről igen jól beleillenek korának zsidó törvényfelfogásába: legjobban éppen a babiloni fogság vagy a római megszállás teológiai interpretációi mutatják, hogy Pál zsidó kortársai közül sokan a törvénynek alkalmasint vádló és ítélő, s ezáltal romlásba döntő funkciót is tulajdonítottak.

4. Galata levél születésének középpontjában éppen a törvény és a körülötte kirobbant konfliktus áll. Feltehetően Palesztinából érkező zsidókeresztyén tanítók vagy küldöttek tanítottak „más evangéliumot”, mint amelyet eredetileg Páltól hallottak a galata pogánykeresztyének: ennek a tanításnak központi eleme volt, hogy az üdvösség útja először is a prozelitává váláson keresztül vezet, különösképpen is a körülmetékedés, az ünnepek (szombat) és az étkezési rendszabályok betartása révén. Bár a levélben fennmaradt érvelésből néhol nehéz teljesen rekonstruálni a páli tanítást, az egyértelmű, hogy Pál számára ezen törvényi rendszabályok újrafelvétele megengedhetetlen visszalépés

volna a Krisztusban elnyert szabadságból a régi szövetség, tkp. a rabság korába. Pál tanítása a törvénytől tehát kétirányú. Egyrészt azt bizonyítja, hogy a fent említett rendszabályok a „törvény cselekedetei”, amelyek nem teszik az embert igazzá Isten előtt (ezt bizonyítja, hogy 1. senki sem tarthatja meg a törvényt tökéletesen, valamint hogy 2. a törvény átokká vált Izráel számára is). Másrészt arról is beszél, hogy az ábrahámi szövetséggel ellentétben (amely Krisztusban beteljesedett és örökérvényű) a Sínai-hegyi szövetség elévült, Krisztus eljövetele után szerepét veszítette, mint a gyermeket kísérő szolgáló, a gyermek nagykorúsága után. Pál még egy merész képzetársítással a rabszolga Hágárhoz is hasonlítja a Sínai-hegyi szövetséget, s azokat, akiknek Hágár a lelki anyjuk, rabszolgákhoz.

Ugyanakkor Pál mondanivalója a törvényről (hasonlóan a korinthusi levelekben tapasztaltakhoz) nem kizárólag negatív a Galata levélben sem. Az 5,14 szerint a törvény a felebarát szeretetében („*en to agapéseis ton plésion su hós seauton*”) nyeri el az értelmét. A 6,2 szerint pedig egymás terhének hordozása által kell betölteni a Krisztus törvényét. Pál számára tehát a törvény nem minden egyes rendelkezése érvénytelen, sőt, bizonyos rendelkezések kizárólag Krisztusban nyerik el valódi céljukat, ugyanakkor maga a törvény mint határvonal zsidók és pogányok között, érvényét veszítette.

5. Bár a Filippi levélben a törvény kérdése nem foglal el kiemelt helyet, a Fil 3,2-11-ben Pál figyelmezteti címzettjeit a közelgő veszélyre, amellyel már a galaták is szembesültek. A Filippi gyülekezet etnikailag a galatához hasonló volt, s ez okot adhatott az aggodalomra Pál szemében. Itt is azzal érvel, hogy a törvény parancsolatainak a gondos megtartása annyit jelent, mint „a testben bízni”, Isten tökéletes igazsága helyett. Két hasonlattal szemlélteti a törvény elégtelen voltát. Az egyik a saját példája: ő maga, a pusztában vándorló Izráelhez hasonlóan hiába bízott önnön feddhetetlenségében, az kevésnek bizonyult. A másik képben Pál arra utal, hogy Isten megmenti hozzá folyamodó népét a fogságból, helyreállítja és megbékíti önmagával. Ézsaiásnál (46,13 és 51,5-8) ezt nevezi Isten a maga igazságának. Pál szerint ez az igazság a végső, eszkatologikus korban Krisztusban teljesedett be, ezért örültség visszatérni a megtört, érvényét veszített Sínai-hegyi szövetséghez.

A Római levélben megírásakor a többi levélben elmondottak (talán az egy Filippi levél kivételével) már Pál mögött voltak: ez is amellel szól, hogy a Római levélben megfogalmazott törvényértelmezésben egyfajta tisztázó jelleget és összefoglaló szándékot kell látnunk. Pál már a levél elején tisztázza, hogy sem a pogányság, sem a zsidóság esetében nem a törvény ismeretével vagy nem ismeretével van a gond, hanem annak megtartásával, az engedelmességgel. Szerinte abszurd, és káros következményekkel jár, ha a zsidókeresztyének azt a törvény iránti engedelmességet várják el a pogánykeresztyénektől, amelyet korábban ők maguk sem tudtak megtartani. Mivel mind a pogányok, mind a zsidók „menthetetlenek” engedetlenségük folytán, egyedül a törvényt és a szövetséget megtartó Istentől érkezhetsz segítség. Ez a segítség érkezett el az utolsó időkben Jézus Krisztusban.

Pálnak a levélben mindvégig válaszolnia kell arra a vádra is, amely szerint semmibe veszi a törvényt. Amint láthattuk, amikor Ábrahámra hivatkozik, az első zsidót látja benne, akinél a körülmetélkedés pusztán „igazolópecsétnek” tekinthető, miután Isten engedelmessége és hite miatt szövetséget kötött vele. Ezáltal Ábrahám mind a zsidóknak, mind pedig a körülmetéletlen pogányoknak előképe. Amit tehát Pál tanít, az a saját értelmezésében egyáltalán nem áll szemben a törvénnyel, inkább az abban rejlő hit-princípium kiteljesítésének tekinthető.

A levél egy későbbi pontján arra a feltehetően pogánykeresztyén körökből érkező kérdésre is válaszolnia kell, hogy mi értelme a törvénynek, ha a zsidóságnak semmiféle üdvtörténeti előnye sincs a pogányokhoz képest? Pál szerint a törvény nem rossz önmagában, sőt szent, igaz, jó és lelki (7,12.22), csupán amiatt kerül olyan közel a bűnhöz, hogy az egyedül a törvény általa lesz felismerhető, s ezt „a bűn” ki is használja emberpusztító terve szerint.

A Római levélben tehát legalább kettős törvény-fogalommal dolgozik Pál, hasonlóan az első Korinthusi levélhez. Az egyik törvény a régi, a mózesi, a másik pedig az új, a Krisztusban beteljesedett szövetséghez tartozik. Csak ez magyarázhatja a 7,22; 8,2.7 feltétel nélküli pozitív kijelentéseit a törvény további érvényességéről a hívők számára.

Pál minden bizonnyal azt remélte, hogy összetett etnikumú hallgatósága Rómában tökéletesen megérti a törvényről mondottakat. Remélte, hogy felismerik, mire utal a törvénnyel kapcsolatban: hogy nem lehet kisajátítani, Izráel kizárólagos „büszkeségének” tekinteni az Isten ígéreteit,

a népekkel való szövetségkötést és magát a törvényt sem. Meg volt győződve arról, hogy mindezek Krisztusban elérhetővé váltak a hitre jutó pogányok számára is.

4.4. Megbékélés a közösségben: Róm 5,1–6,23

(5,1) Mivel tehát *hitből* megigazultunk, békességünk van⁷⁶⁵ Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által. (2) Óáltala kaptuk hitben a szabad utat *is* ahhoz a kegyelemhez, amelyben vagyunk, és dicsekszünk *az Isten dicsőségének*⁷⁶⁶ *reménységével*. (3) De nem csak ezzel, hanem a megpróbáltatásokkal *is dicsekszünk, tudva, hogy a megpróbáltatás munkálja ki az állhatatosságot, (4) az állhatatosság a kipróbáltságot, a kipróbáltság pedig a reménységet, (5) a reménység pedig nem szégyení meg, mert szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adott Szentlélek által. (6) Mert*⁷⁶⁷ *még Krisztus, amikor még erőtlenekek voltunk, a rendelt időben halt meg az istentelenekért, (7) (Hiszen még az igazért is aligha hal meg valaki, bár a jóért talán valaki még bátorságból vállalná a halált is.) (8) Isten azonban abban mutatja meg irántunk való szeretetét, hogy amikor még*⁷⁶⁸ *bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk. (9) Ezért most még sokkal inkább – megigazulva az ő vére által –, megmentetünk majd általa a haragtól. (10) Mert ha el-lenségeiként megbékéltünk Istennel Fia halála által, megbékélteként még inkább megmentetünk majd élete által. (11) Sőt ezenkívül*⁷⁶⁹ *még dicsekszünk*⁷⁷⁰ *is az Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által, aki által most részesültünk a megbékélésben. (12) Ezért amint egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre is átterjedt a halál azáltal, hogy mindenki vétkezett. (13) Mert a törvényig is volt bűn a világban, bár a bűn nem róható fel, ha nincs törvény. (14) Mégis úrrá lett a halál Ádámtól Mózesig azokon is, akik nem*⁷⁷¹ *Ádám törvényszegéséhez hasonlóan vétkeztek, aki előképe az eljövendőnek. (15) De nem igaz az,*⁷⁷² *hogy „amilyen a bűnbeesés, olyan a kegyelmi ajándék is”: mert ha egynek a bűnbeesése miatt sokan haltak meg, az Isten kegyelme és ajándéka még sokkal bőségesebben kiáradt az egy*

⁷⁶⁵ Egyes kéziratok (például A, B*, N*, D, K, L és Marcion szövege) szerint „legyen békességünk” („*eirénén echómen*”). E hagyományt több latin szöveg is tovább viszi (*pacem habeamus*), jóllehet ellenkezik Pál logikájával. A szövegváltozat oka lehet, hogy a késő hellenisztikus korban nem volt komoly különbség a kiejtett (felolvasott) o és ω között. Metzgerrel szemben (452. o.) nem tartjuk valószínűnek, hogy már Terciusz roszszul hallhatta.

⁷⁶⁶ A W, S, V lat. „*filiorum*” (tehát „Isten fiai dicsőségének reménységével”) kiegészítése értelmező jellegű (vö. 8,21), és felesleges, a mondat így is világos, vö. az ÚF fordítását („dicsekszünk azzal a reménységgel is, hogy részesülünk az Isten dicsőségében”).

⁷⁶⁷ A korábbi Nestle kiadás még főszövegben hozta a NA26 kritikai apparátusában jelzett „*ei ge (de)*” („ha ugyanis”) olvasatot, amely (a másik „*ei gar ge*” [„mert ha ugyanis”) olvasattal együtt) logikailag jobban illeszkedik – a zárójeles 7. vers felett mintegy „átnyúlva” – a 8. versben mondottakhoz. E megoldások „külső szövegtanúi” azonban gyengék (B, Peshitta, több Vulgata kézirat) vagy későiek (945, 1852). Ha ez volt az eredeti, nehéz elképzelni, miért módosították volna az általunk is követett „*eti gar...eti*” verzióra. Vö. Metzger, 453. o.

⁷⁶⁸ A „stílusjavító” nyugati szövegek a korábbi „még” szerkezet helyett a hármas genitivus absolutusnak megengedő értelmet adnak, s azt egy „*ei*” szócskával meg is erősítik.

⁷⁶⁹ A 3. vershez hasonlóan Pál itt is szembeállító fokozással („*u monon, ...alla*”) vezeti be a dicsekvést. A szó szerinti fordítás azonban magyarul értelmetlen, hiányos mondatot eredményezne (a nyugati szövegek ki is egészítik: „*tuto*” = „nem csak ez/nem csak ezt”), ezért az ÚF lazább, de értelmileg pontos megoldását követjük.

⁷⁷⁰ A jobb szövegek nehezebb, szinte lefordíthatatlan participiumos megoldásával szemben itt – az ÚF-t követve – az egyes nyugati kéziratok ragozott igealakját (vö. lat. „*gloriamur*”) fordítottuk.

⁷⁷¹ A rendelkezésünkre álló 10. századi vagy annál is régebbi kéziratok (614, 1739, 2495) kihagyják a „nem” szócskát. Már jóval korábban ismerte ezt a szövegváltozatot Origenés és Ambrosiaster is. Az előbbi nem foglalt egyértelműen állást, bár szerinte a „nem...vétkeztek” változat csak akkor értelmes, ha az őszövségi „szentekre” vonatkozik, akikért később Krisztus alázállt a poklokra (1Pt 3,19). Az utóbbi a „nem” nélküli változatot tartja egyedül értelmesnek, de kiderül, hogy félreérti Pál szavait, és arra gondol, hogy az a Krisztus utáni korról beszél. Vö. *Commentarii*, 3:66–78. o. és Vogels, 81:169–179.

⁷⁷² Szükségszerű kiegészítése a görög „*all' uk hós...hutós*” kifejezésnek (vö. még 16. vers). A rev. Károli megoldása („...nem úgy van, mint...”) természetesebb, de nem veszi figyelembe a mondat idézet-jellegét.

ember, Jézus Krisztus kegyelme által sokakra. (16) És az sem igaz, hogy „*az adomány olyan, mint az egy vétkező általi,*”⁷⁷³ *mert az egyvalaki miatti*⁷⁷⁴ *ítélet elítéléshez vezetett,* a kegyelmi ajándék viszont sokak *bűnbeeséséből vezetett* megigazuláshoz. (17) *Mert ha egynek a bűnbeesése miatt lett úrrá a halál egyvalaki által,* azok, akik a kegyelem és az igazság ajándékának *bőségét kapják,* még sokkal inkább uralkodni fognak az életben az egy Jézus Krisztus által. (18) *Mármost, ahogyan egyvalakinek a bűnbeesése minden ember elítéléséhez vezetett,* úgy *egyvalakinek az igazsága minden ember számára az élet megigazulásához vezetett.* (19) *Mert ahogyan az egy ember engedetlensége által sokan lettek bűnösökké,* úgy az egynek engedelmissége által is sokan lettek igazakká. (20) *A törvény azonban közbejött, hogy bőségesebb legyen a bűnbeesés:* de ahol *bőségesebb lett a bűn,* még bőségesebben kiáradt a kegyelem; (21) *hogyan amiképpen úrrá lett a bűn a halálban,* úgy uralkodják a kegyelem is az igazsággal az örök életre Jézus Krisztus, a mi Urunk által.

(6,1) Mit mondjunk tehát? „*Maradjunk a bűnben, hogy a kegyelem bőségesebb legyen?*” (2) Szó sincs róla! Akik meghaltunk a bűnnek, hogyan élhetnénk még benne? (3) *Vagy nem tudjátok, hogy mi, akik a Krisztus Jézusba kereszteltettünk, az ő halálába kereszteltettünk?* (4) *Ugyanis eltemettettünk vele együtt a halálba való keresztelődéssel,* hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is *megújult* életben járjunk. (5) *Mert ha egyé lettünk halálának hasonlóságával,* még inkább egyé leszünk *feltámadásának hasonlóságával,*⁷⁷⁵ (6) *tudva azt, hogy a mi ömberünk megfeszítettett vele együtt,* hogy megsemmisüljön a *bűnös test,* hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek. (7) *Mert aki meghalt, felmentést kapott a bűn alól.* (8) *De ha meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy vele együtt élni is fogunk,* (9) *tudva, hogy Krisztus, aki feltámadt a halálból,* többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta. (10) *Mert aki meghalt, az meghalt a bűnnek egyszer s mindenkorra,* aki pedig él, az az Istennek él. (11) *Így ti is – akik Istennek éltek a Krisztus Jézusban – tartásotok magatokat a bűn iránt halottaknak.*

(12) *Ne uralkodják tehát a bűn a ti halandó testetekben, hogy engedelmeskedjete kívánságainak.* (13) *Tagjaitokat se adjátok oda az igazságtalanság fegyvereiként a bűnnek,* hanem adjátok oda magatokat az Istennek (*mint akik a halálból életre keltetek*), és *tagjaitokat az igazság fegyvereiként az Istennek.* (14) *Hiszen a bűn nem fog uralkodni rajtatok, mert nem törvény alatt vagytok, hanem kegyelem alatt.* (15) *Mit mondjunk tehát?*⁷⁷⁶ *Vétkezzünk,*⁷⁷⁷ *mert nem törvény alatt vagyunk, hanem kegyelem alatt?* Szó sincs róla! (16) *Nem tudjátok, hogy aminek szolgáljak adjátok magatokat az engedelmisségre, annak szolgáljak vagytok az engedelmisségre,* vagy a bűn szolgáljak⁷⁷⁸ a halálra, vagy az engedelmisség szolgáljak az igazságra. (17) *De hála az Istennek, hogy csak voltatok a bűn szolgáljak, és szívből engedelmeskedtetek annak a sajátos tanításnak, amelynek követésére adattatok.* (18) *Megszabadulva a bűntől, az igazság szolgáljak lettetek.* (19) *Emberi módon beszélek testetek erőtlensége miatt. Ahogyan tehát szolgáljak adtatok*

⁷⁷³ Az eredeti kifejezés is elliptikus, nem mondja ki azt, hogy „az egy vétkező általi bűnbeesés”. Ezt megteszi a D, F, G, a kelemen Vulgata és a Peshitta, ahol „*hamartésantos*” helyett „*hamartématos*” áll. (Mi itt a rev. Károli megoldását követtük.)

⁷⁷⁴ „*to...krima ex henos*” mint *genitivus causae*. Vö. Varga, 284. o.

⁷⁷⁵ Az eredeti kifejezés megint elliptikus, hiányzik belőle az ismételt „*tó homoiómati*”.

⁷⁷⁶ A hiányos retorikai kérdést („*ti un?*”) mi inkább így egészítjük ki (vö. 3,5; 7,7), mert nem az Pál kérdése, hogy mit tegyenek a római keresztyének (ahogyan az ÚF érti), hanem idézi, hogy mit is mondanak egyesek arról, hogy mit kell tenni. A rev. Károli szó szerinti fordítása („*Mit is tehát?*”) magyarul értelmetlen.

⁷⁷⁷ A két eltérő olvasat („*vétkezni fogunk*” és „*vétkeztünk*”), amellyel, hogy gyengébb szövegekben fordul elő, tényyszerűséget sugall, és egyik sem váltaná ki az Apostol felháborodását, amelynek pedig tanúi vagyunk a következő versben.

⁷⁷⁸ Az ismételt „*szolgáljak*” hiányzik az eredetiből: „*haláléi*” és „*engedelmisségéi*” (ez utóbbi azonban túl erőltetett).

tagjaitokat a tisztátalanságnak és a törvénytelenységnek, hogy törvénytelenek legyetek⁷⁷⁹, úgy most adjátok át *szolgául* tagjaitokat az igazságnak, hogy szentek legyetek. (20) Mert amikor szolgáló voltatok a bűnnek, szabadok voltatok az igazságtól. (21) De milyen gyümölcsöt termett ez akkor nektek? *Amelyek miatt most szégyenkeztek, mert azoknak vége a halál!* (22) Most azonban, *megszabadulva a bűntől, és az Istennek szolgálva, tiétek a szentté léétel: az a gyümölcs, amelynek vége az örök élet.* (23) Mert a bűn zsoldja a halál, az Isten kegyelmi ajándéka azonban örök élet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.

A megigazulásról korábban mondottakat összegzi úgy Pál, hogy a római keresztyénekre nézve is levonja azokból a szükséges következtetéseket (1–11. versek). Először az Istennel való „békesség” témáját (*eirénén echomen pros ton theon*) veszi elő, mint a megigazulás gyakorlati eredményét: a római keresztyének számára immár mindkettőhöz Jézus Krisztuson és nem a törvény megtartásán keresztül vezet az út. Igyekeznek ismét kontextuálisan megvilágítani mondandóját, a római gyülekezetek mindkét nagy csoportja előtt: először is a római zsinagógához kötődő zsidókeresztyének számára eddig a megigazulás–megbékélés kettőssége mögött legfeljebb csak a „szövetségi béke” (vö. 4Móz 25,12; Mal 2,5) felfogás rejlett, amely 1. századi formájában – bár különösen hangzik – meglehetősen „militarista” gondolat volt: Fineás és a Makkabeus szabadságharcosok példáját követve az Istennel kötött szövetség megtisztítását és a szövetségi hitszegés miatt haragvó Isten kibékítését jelentette. Ennek eléréséhez megengedhető, sőt kívánatos volt akár a nép hűtlenjeivel, akár a hűtlenséget okozó idegenekkel szembeni erőszak alkalmazása is.⁷⁸⁰ A törvény iránti hűséget követelő „megtisztítók” a kortárs zsidóság számára értelemszerűen az „Istenben való dicsekvés” példaképei is lettek, mégpedig „a törvény által”. Ezzel Pál azt a megbékélést állítja szembe, amely Jézus Krisztuson (*dia tu kyriu hémón Iésu Christu*) keresztül jut el – egy egészen másfajta, immár teljesen „pacifista” – békességhez és az Istenben való „igazi” dicsekvéshez.

Ugyanakkor Pál arra is vigyáz a megfogalmazásnál, hogy az „Istennel való békeséget” hallgatói ne értsék görög–római értelemben vett „békének”, amely eredetileg nem volt sokkal több a háború puszta hiányánál (ezt a gondolkodást jól tükrözi Rómában a Forumhoz közeli Janus–kapu kinyitása háború és bezárása béke idején).⁷⁸¹ Pál béke–fogalma igazi héber fogalom, de a prófétáknál is megtalálható eszkatologikus, messiási korszak jellemzőivel: lelki, szellemi, materiális jólét, megelégedettség, megbékélés az ember Istentől kapott sorsával és áldásaival. Ezt a „kegyelmi” állapotot élik át (*eis tén charin tautén en hé hestékamen*) a keresztyének naponként a Jézus Krisztusba vetett hit eredményeként. Hogy ez a szemlélet nem elvont naivitás Pál részéről, azt mutatja az is, mennyire világosan számol a Krisztus–követők életének árnyoldalával, a szenvedésekkel (*kauchómetha en tais thlipsesin*), amelyeket személyes élményeiből pontosan ismert (vö. ApCsel 9,23–25; 13,50; 14,19–20; 16,22–24; 21,30–32; 23,12–22; 24,27; 27,1–28,31; 2Kor 1,4–8; 6,4–6; 7,4; 8,2; 1Thessz 3,3). Különösen figyelemreméltó, ahogyan igyekezik elkerülni a szenvedések té-

⁷⁷⁹ Az „*eis tén anomian*” szerkezetet úgy értjük, hogy egyszerre cél- és állapotjelző. Ez a felismerés főleg a párhuzamos „*eis hagianon*” fordításában segít. Az ismétléssel kapcsolatosan sok javítási kísérletet találunk a NA26 kritikai apparátusában. A B és a Peshitta egyszerűen kihagyja az „*eis tén anomian*” kifejezést.

⁷⁸⁰ A római diaszpóra zsidóság köreiben a fineási radikalizmusnak nyilvánvalóan nem voltak olyan erős hagyományai, mint Palesztinában, ugyanakkor a korai császárkorban – a Julius Caesar óta hivatalosan garantált eljogok ellenére végrehajtott – ismételt deportálások arra mutatnak, hogy közöttük is voltak olyan hangadók, akik akár a hatóságokkal szemben is hajlandóak voltak érvényesíteni a radikális törvényhűséget.

⁷⁸¹ Augustus uralmával a római békefogalom is egyfajta bővülésen, kiteljesedésen ment át („üdvkorszak”), amelyet tükrözik mind Augustus „önéletrajzában” (*Monumentum Ancyranum*), mind az „udvari” írók, Vergilius (például 4. *ecloga*) és Horatius (például *Carmen Saeculare*) műveiben, bár a háborúk hiánya még ekkor is kulcsmotívum.

májának – a korabeli Rómában jól ismert⁷⁸² – közhelyes, vulgár–sztoikus megközelítését is, amely átszivárgott az 1. századi zsidóság irodalmába is,⁷⁸³ s amely megelégedett azzal, hogy a szenvedésekben jellemerősítő gyakorlatot lásson. Éppenséggel Pálnál is találunk „jellemfejlesztést” a *thlipsis–hypomoné–dokimé* (3–4. versek) fokozásban, de annak egyáltalán nem a tökéletes jellem kiformalása a célja, hanem a reménységé, amely megint csak a Szentlélek eljövételével fémjelzett messiási korszak végső erénye (*hé de elpis u kataischynei, hoti hé agapé tu theu ekkechytai en tais kardiais hémón dia pneumatos hagiou...*, 5. vers).

Pál folytatja a kontextuális fogalmazásmódot, amikor – egyedülálló ötletességgel – megosztott hallgatósága előtt úgy aktualizálja Krisztus áldozatának jelentőségét, hogy egyrészt a rómaiak megosztottságára utal, másrészt a két csoport közösen vallott értékeire, mind a hellenisztikus zsidóság mártír–hagyományára, mind pedig a speciálisan római patriotizmusra/heroizmusra. Szerinte, amikor Krisztus meghalt értünk, még erőtleneke voltunk (*ontón hémón asthenón*), s erről szólva egyrészt azonosul a római gyülekezetek zsidókeresztyén „gyengéivel”, akiket a pogánykeresztyén „erősek” kigúnyoltak, másrészt a pogány háttérű bűnösökkel is (*hyper asebon*), akiket minden törvénykövető zsidó, még Pál is kötelezően megvetett (vö. Gal 2,15). Ezzel mintegy azonosítja a két csoportot, amelynek tagjai egyformán kell hogy megtapasztalják az isteni kegyelmet, amely visszavonhatatlanul lerombolta Krisztusban a közösségeket megosztó korlátokat. A két csoport azonosítása egyszersmind visszatérés a levél elején kifejtett univerzalista alaphanghoz is (vö. 9. vers, *sóthésometha apo tés orgés*, ill. 1,18 és 2,5.8): Pál a római közösséget megosztó ellentétekben az általános zsidó–pogány szembenállást ismeri fel, és ugyanarra a megoldásra emlékeztet, mint a levél elején: Krisztusban megbékült Istennel a bűnös emberiség. Rámutat, hogy Krisztus bűnösökért hozott áldozata (*eti hamartólón ontón hémón Christos hyper hémón apethanen*) mindkét csoport elfogadott értékrendszerében abszurdnak tűnhet: jóllehet a zsidóság makkabeusi hagyománya ismeri és elfogadja a törvény vagy a zsidó államiság képében manifesztálódott isteni „jó” (*to agathon*) érdekében vállalt mártírhalált (vö. 2Makk 7,9; 8,21; Josephus *Antiquitates* 13.6.3),⁷⁸⁴ s a római patriotizmus/heroizmus értékrendszerében is dicsőnek számított vállalni a halált a legfőbb jóért, a római államért vagy az azt megtestesítő polgárokért,⁷⁸⁵ a bűnösökért hozott áldozat mindkét hagyományban értelmezhetetlen volt.⁷⁸⁶ Krisztus megdöbbenő és mindkét hagyományban logikátlannak tű-

⁷⁸² Bár nem nevezhetjük „vulgár”sztoikusnak, Seneca így ír (*De providentia* 4.6): „Arra kérlek benneteket, hogy ne rémüljete meg azoktól a dolgoktól, amelyekkel a halhatatlan istenek a lelkeket ösztökélik: a sorscsapás alkalmat ad arra, hogy az erény megmutatkozzék.” („Nolite, obsecro vos, expavescere ista quae di immortales velut stimulos admovent animis: calamitas virtutis occasio est.”)

⁷⁸³ Vö. például *Salamon zsoltárai* 10,1-2 vagy 1QpH col. IX.12-13: „Jaj annak, ...aki magasra rakja fészket, hogy kikerülje a balsorsot” (Fröhlich Ida ford.).

⁷⁸⁴ Vö. Jacobs, L. „»Greater Love Hath No Man...«: The Jewish Point of View of Self-Sacrifice” in *Judaism* 6 (1957), 41-47. o.

⁷⁸⁵ Vö. főként a Decius–hagyományról: Livius 8.6.9kk (...*consul devoveret pro populo Romano Quiritibusque*); 9.4.10 (...*mortem pro patria praeclaram esse*); Cicero, *De natura deorum* 2.10 (...*pro re publica devoverent*); *De divinatione* 1.51 (*cuius mors... gloriosa fuit*); *De finibus* 2.61 (...*seque e continenti genere tertiam victimam rei publicae praebuisset*); *Pro Rabirio Postumo* 2 (*devotio vitae*); *Pro domo sua* 64 (*pro salute exercitus*); Seneca, *Epistulae morales* 7.67.9 (...*se pro re publica devovit et in medios hostes... mortem petens irruit*); 9.76.27 (...*ut pro patria moriaris...*); *Rhetorica ad Herennium* 4.57 (...*qui nullum pro salute patriae periculum vitant*); Valerius Maximus 5.6.5 (...*caput suum pro salute rei publicae devovit...*); Lucanus 2.306-308 (...*devotum hostiles Decium pressere catervae*); Augustinus, *De civitate dei* 5.18 (...*ut illis cadentibus et iram deorum sanguine suo placantibus Romanus liberaretur exercitus*). Kommentárjában e hely kapcsán Cranfield is utal a római „benefactor” hagyományra, Haacker (132. o.) pedig ugyanezt a hagyományt véli felismerni Pál fogadkozásában a 9,3-ban.

⁷⁸⁶ Seeley figyelmen kívül hagyja ezt a kontrasztot tanulmányában, amely azt vizsgálja, Pál milyen mértékben használta fel a „nemes halál” keleti hellenisztikus királyságokban és a korai római császárságban meglévő hagyományát a krisztusi áldozat értelmezésében. Vö. Seeley, D., *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. JSNT Supplement Series 28. Sheffield: JSOT Press, 1990.; Landan,

nő áldozatában Pál nem csak az emberiség Istennel való megbékélésének (*katallagé*) univerzális zálogát látta, hanem egy új, közös vonatkoztatási pontot, amelynek tükrében a római keresztyének megítélésén illetve megvetésén alapuló feszültségei felülmúlhatóakká válhatnak, megbékélést hozva mindkét csoport életébe (*kai kauchómenoí en tó theó dia tu kyriu hémón Iésu Christu, di' hu nyn tén katallagén elabomen*, 11. vers).

Ahhoz, hogy Krisztus áldozatának univerzalitását – és ezáltal, közvetve e „közös nevező” lokális érvényességét is – alátámassza, az apostol az 1Kor 15,45–49-ben már egyszer felhasznált Ádám–Krisztus analógiához folyamodik (**12–21. versek**). Az ott található hasonlathoz képest azonban itt jelentős különbség, hogy Pál úgy hívja segítségül az Ádám-tipológiát (vö. *Adam hos estin typos tu mellontos*, 13. vers), hogy közben folyamatosan azt hangoztatja⁷⁸⁷: a hasonlat valójában sántít. Ádám univerzális jelentősége a bűn (*hamartia*, *parabasis*, *paraptóma*) valamint az abból származó ítélet (*krima*, *katakrima*) és halál (*thánatos*) tekintetében összehasonlíthatatlanul kisebb, mint Krisztus jelentősége az Isten kegyelmi ajándéka (*charisma*, *charis*, *dórea*, *dóréma*) valamint az abból származó megigazulás (*dikaíos*, *dikaóma*, *dikaíosyné*) és örök élet (*zóé aiónios*) tekintetében. Az Ádám-tipológia csak Krisztus jelentőségének érzékeltetéséhez elegendő, megértéséhez nem, hiszen mérhetetlenül nagyobb az a kegyelem, amelyet Isten Krisztusban készített az embernek, mint az az igazságos ítélet, amelyet az ember a saját fejére vont Ádám engedetlenségében. Ádám ebben a tekintetben teljesen másodlagos szereplője a páli érvelésnek, csupán egyfajta *punctum saliens*, kidolgozatlan vázlat marad. Pált valójában nem izgatja a bűn ontogenezise; kortársaival ellentétben nem érdekli, hogy a bűn és a halál pontosan hogyan és ki miatt is jött a világba, az első asszony (JSirá 25,24), a sátán (SalBölcs 2,24; 2Énók 30–31) vagy kizárólag Ádám (4Ezsdrás 3,21 és BárAp 54,15) miatt. Sokkal fontosabb számára az univerzalizmus gondolata: Ádámban ugyanúgy vétkesnek tekintendő a zsidóság, ahogyan a „bűnös” pogányok, Ádám felől nézve a törvény nem vízváltató: a pogányok csupán technikailag vétkeznek másképpen Mózes óta, mint a zsidók (vö. 14. vers), de nincs minőségi különbség a két csoport között. A törvény szerepe mindig is az volt, hogy ráébressze Izráelt: osztozik a pogány népekkel a bűnös létben, és a törvény iránti engedelmességével együtt még sokkal nagyobb szüksége van Isten kegyelmére, mint azoknak, akiknek a törvény híján sokkal hiányosabb a bűnismeretük (vö. 19–21. versek). Pál szerint a zsidók és a népek egyek az ítéletben: bűnösök. Ugyanakkor Krisztus áldozata óta is azonos megítélés alá eshetnek, amennyiben hisznek Jézus Krisztusban: megigazultak (vö. 17. vers). A Krisztusba vetett hit által megigazultakként uralkodni fognak az örök életben, s ezzel a gondolattal Pál felülbírálja a zsidóság hagyományos felfogását, amely szerint a végidőkben Izráel válik a népek bírójává, s amely alapján a római zsidókeresztyének is elzárkóztak pogánykeresztyén testvéreiktől.

Gyakran hangzik el az a sommás ítélet – a Római levél „compendium Christianae religionis” értelmezése jegyében – hogy a következő szakaszban (**6,1–11**) Pál általános keresztség-tanítását olvashatjuk. Ez azonban távol van az igazságtól. Pál nem a keresztségről tanít itt, hanem egy vele szemben gyakran megfogalmazott vádra (1. vers) válaszol, s a válasz illusztrálására használja a keresztség élményét, amely gyakorlatilag az egyetlen olyan kapcsolópont volt az őskeresztyén gyülekezetekben, amelyben mindenki részesült, és amelyet nehéz lett volna egymás kirekesztésére⁷⁸⁸ felhasználni pusztán etnikai szempontok alapján. Az apostol itt nem csak kizárólag a keresztség terminológiájával él, hanem például

Y., „Martyrdom in Paul's Religious Ethics: An Exegetical Commentary on Romans 5:7” in *Immanuel* 15 (1982-83), 24-38. o.

⁷⁸⁷ Amint a következő, zárójelben szereplő kifejezések is mutatják, Pál érvelése – akárcsak az 1,28–31 bűnkatalógusában – erősen retorikus ihletésű.

⁷⁸⁸ Tudjuk, hogy erre is volt példa – Korinthusban (vö. 1,12), de az ottani helyzet nem a zsidókeresztyén–pogánykeresztyén szembenállás miatt alakult ki, hanem inkább a versengő korinthusi mentalitás miatt, amelyről később az 1Kel is tanúskodik.

a mezőgazdaságéval is (*symphytoi gegonamen*, 5. vers), s hogy nem általában tanít a keresztségről, arra bizonyíték, hogy nem említi a keresztséget érvényesítő Szentlelket (vö. 1Kor 12,13), sem Krisztus „felöltözését” vagy az Ábrahám gyermekeivé válást illetve a törvénnyel/körülmételedéssel való polémiát (vö. Gal 3,26–27), amely motívumokkal más leveleiben összekapcsolja a keresztséget. Ugyanakkor ez utóbbi helyhez hasonlóan itt is az etnikailag vegyes gyülekezet új, közös egzisztenciájára (*en kainotéti zóés peripatésomen*, 4. vers) utal az egységes keresztség hasonlatával.

A Pált és tanítását érő vád szerint, ha igaz, hogy Isten ítéletes igazságát mindig és legfőként Krisztusban többszörösen felülmúlja az isteni kegyelem, akkor az emberek úgy „segíthetnek” a kegyelem minél nagyobb kiáradásában, ha minél több bűnt követnek el (*epimenómen té hamartia, hina hé charis pleonasé*, 1. vers). Ezt a szofisztikus érvelést Pál felháborítónak találja, hiszen egy egészen más „hozzállást” feltételez, mint amelyet a Krisztushoz tartozó keresztyén elnyer a keresztségben, amikor addig nyomasztó bűnei a keresztség vizével egy szempillantás alatt elmosatnak, s megbocsáttatnak. Pontosán nem tudjuk, hogy a szembenálló római keresztyének melyik csoportja gúnyolhatta⁷⁸⁹ így Pál kegyelem–tanát. Adódnék a feltételezés, hogy a vele eleve szemben álló zsidókeresztyének felelősek a gunyoros kritikáért, de a válasz megfogalmazása arra enged következtetni, hogy inkább a pogánykeresztyének között kell keresni a kritikusokat. A régi vallástörténeti iskola (például Bousset, Dibelius, Lietzmann vagy éppen Michel) a szakasz nyelvezete miatt előszeretettel vetette össze Pál itt leírt szavait a kevés információval⁷⁹⁰, amelyet a meghaló és feltámadó istenségeket tisztelő hellenisztikus misztériumvallásokról tudunk. Úgy gondolták, hogy Pál itt a keresztség jelentésének pontosabb megvilágítása érdekében egy olyan illusztrációhoz folyamodik, amelyet a misztériumvallások római követői között élő keresztyének (akik közül talán nem kevesen maguk is korábban beavatottjai lehettek ilyen kultuszoknak) könnyen megértének. Bár Bultmann maga ennél jóval óvatosabban fogalmaz, a vallástörténeti iskola kimagasló reprezentánsaként a véleménye igen jellemző. Szerinte az őskeresztyén keresztségnek (amelyről itt Pál beszél) a negyedik leglényegesebb vonása, hogy a hellenisztikus gyülekezet örökségéeként, a misztériumkultuszok mintájára olyan iniciációs vagy beavatási szertartásnak tekintették, amelynek célja, hogy „a beavatandót annak a kultuszi istenségnek a sorsában részeltesse, aki elszenvedte a halált, és újra életre támadt – mint Attisz, Adonisz és Ozirisz”.⁷⁹¹ Azok, akik úgy gondolják, hogy Pál ebben a szakaszban a római keresztyének misztériumkultuszokkal kapcsolatos ismereteire alapoz, bizonyítékként idézik a 3. vers *é agnoeite* kérdését, amellyel Pál emlékezteti hallgatóságát mindarra, amit egyébként is jól ismernek. Ezzel szemben mind Günter Wagner, mind újabban A. J. M. Wedderburn⁷⁹² meggyőzően érveltek az ellen, hogy a páli kifejezések mögötti tartalom bármilyen mértékben is függene a korabeli misztériumkultuszok „teo-

⁷⁸⁹ Úgy gondolom, eleve el kell vetnünk azt a lehetőséget, hogy itt Pál kegyelemtanának jóhiszemű „félreértéséről” van szó. Az Apostol által idézett véleményben félreérthetetlen a gúnyos ironia.

⁷⁹⁰ A misztériumok beavatottaitól titoktartást követeltek a szertartások lefolytatását és jelentését illetően, s ezt olyannyira sikeresen tették, hogy főként csak néhány elszórt korai utalásra (például a homéroszi himnuszokra, Hésziodosz, Arisztophanész vagy Iszokratész megjegyzéseire) illetve őskeresztyén szerzők, mint például Alexandriai Kelemen vagy Firmicus Maternus elfoglalt leírásaira hagyatkozhatunk. A későbbi pogány szerzők, például Apuleius vagy Plutarchosz leírásai egymásnak is erősen ellentmondók, holott e két szerző mindegyike azt állította magáról, hogy több misztériumba is beavatást nyert. A misztériumvallások kérdéséhez vö. Cumont, F., *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover, 1956; Ferguson, J., *The Religions of the Roman Empire*. Ithaca: Cornell University Press, 1970; Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Harvard University Press, 1987; Finegan, J., *Myth & Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*. Grand Rapids: Baker, 1989.

⁷⁹¹ Az első a megtisztító jelleg, a második a Jézus Krisztus nevével való elpecsételés, s a harmadik a Lélek keresztséggel járó közlése. Vö. Bultmann, *Újszövetség*, 124. o.

⁷⁹² Wagner, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*. Ford. J. P. Smith. Edinburgh: Olive & Boyd, 1967; Wedderburn, A. J. M., „The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology” in *NT 29* (1987) 53–72. o.

lógiajától” már ha egyáltalán létezett ilyen.⁷⁹³ Ha ezt el is kell fogadnunk, azt J. D. G. Dunn-nal együtt fenntarthatjuk, hogy Pál fogalmazásmódja mégis emlékeztet a misztériumvallások háttérében álló meghaló–feltámadó istenségek mítoszaira; fontos, hogy nem a gondolati tartalom,⁷⁹⁴ hanem a „retorika” szintjén, hiszen éppen ez érhető tetten a levél más részeiben is: Pál kontextuális vagy „akkomodációs” fogalmazása, amellyel igyekszik közel kerülni hallgatói fogalomrendszeréhez. Bármilyen érdekesnek is tűnne dolgozatunk szempontjából, kizárhatjuk azonban, hogy Pál kifejezetten a misztériumvallásokba már beavatást nyert keresztyénekhez szól, mégpedig azzal a szándékkal, hogy a keresztyén keresztség jelentőségét egy korábbi vallási tapasztalatuk segítségével világosítsa meg a számukra. Erre a római keresztyéneknek nem volt szükségük, ugyanakkor a retorika szintjén Pál nagyon is felhasználhatta a misztériumvallások forma- és fogalomkészletét, hogy jelezze: ezen a ponton nem a zsinagógához kötődő zsidókeresztyén hallgatóságnak, hanem az akkori Trastevere vallásilag kevert világát ismerő pogánykeresztyéneknek címezi mondani-valóját, azokhoz, akik szándékosan értetlennek mutatkoznak kegyelemtanával kapcsolatban.

Dunn felveti (*Romans*, ad loc.), hogy Pál azért beszél Krisztussal való eltemettetésről (4. vers), mert a rómaiak katakomba–temetkezési szokásaira utal ezzel, de ezt a feltételezést el kell utasítanunk, hiszen kortörténeti vizsgálataink során megállapíthattuk, hogy a katakombák története nem vezethető vissza a 2. századnál korábbra (vö. 3.4.1.1.). Sokkal valószínűbb, hogy Pál tudatában volt annak, hogy Jézus, a tanítványai előtt gyakran hasonlította a halálát keresztséghez (vö. Mk 10,38–39; Lk 12,50), s tőle vette át ezt a metaforát. Érthetetlennek és elképzelhetetlennek tartotta, hogy a római keresztyének közül némelyek, akik olyan – csak a halálhoz hasonlítható –, végleges érvényű és következményű megtapasztaláson mentek át, mint a keresztség, gúnyt űzhetnek kegyelemtanából. Hogy Rómából a keresztség végleges érvényének és közvetve a „második megtérés” lehetőségének a kérdése sokáig nem tűnt el, arra bizonyíték a Zsidókhoz írt levél és Hermász Pásztor is. Róma valószínűleg a keresztyének számára már ekkor a „kísértések városa” volt, ahonnan közel háromszáz évvel később a frissen megtért, de érzékiségre hajlamos Jeromosnak is a szentföldi magányba kellett menekülnie, hogy tisztán megőrizhesse önmagát.⁷⁹⁵

⁷⁹³ Wagner szerint a Róm 6 keresztség–hasonlata és a meghaló–feltámadó istenségek misztériumkultuszai közötti kapcsolat ellen a következő főbb érveket lehet felhozni: 1. Miközben Pál kegyelemtanának félreértését vagy szándékos félreértelmzését igyekszik korrigálni, valószínűtlen, hogy egy erősen mágikus–irracionalis képrendszert hív segítségül. 2. Az *é agnoeite* kifejezés a keresztyének közös ismeretbázisára, hitismeretére, így közvetve az általános őskeresztyén missziói ígéhirdetésre utal, nem a misztériumok ismeretére. 3. Az *eis Christon* (3. vers) vagy *syn Christó* kifejezések jellegzetesen páliak, semmi közük a misztériumteológiához. 4. A 6,1–3 versek szövegösszefüggéséből egyértelműen következik, hogy Jézus Krisztus halála bűnökért vállalt halál volt, erre a típusú „engesztelőhalálra” azonban nincs példa a misztériumokban. 5. Jézus halála, amely a keresztség alapja, egyszeri és történeti esemény volt, szemben a misztériumok istenalakjainak halálával, amely mitikus és így számtalanszor felidézhető–megismételhető dráma. 6. A misztériumvallások istenségeinek halála soha nem „üdvszerző” halál, hanem „egyszerű”, sokkal triviálisabb okokra vezethető vissza (például vadászbaleset vagy öncsonkítás eredménye). 7. A Róm 6 keresztség–hasonlatában a Krisztus–esemény a hasonlítás reális alapja, míg a misztériumvallásokban éppen hogy a beavatottakkal történő eseményeken van a hangsúly, s azokhoz a mitikus háttér csak járulékos. 8. A vizsgált szakasz misztériumvallásokkal való kapcsolatát illetően a teljes őskeresztyén irodalom hallgat, az első kommentátorok teljesen figyelmen kívül hagyták ezt az értelmezési irányt, holott a misztériumvallások virágkora (Rómában különösen!) éppen a 2–3. század volt, tehát az ógyházi irodalom fellendülésének a kora. Vö. Wagner, 283–285. o. További érvekhez lásd még Wedderburn, *Soteriology*, 56–71. o. és Agersnap, S., *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6.1–14*. Aarhus: Aarhus University Press, 1999. 403. o.

⁷⁹⁴ H. D. Betz szerint Pál nem bánta, hogy a keresztség formája és fogalomrendszere emlékeztetett a misztériumrítusokra, de annál inkább törekedett egy azoktól erősen különböző tartalmi értelmezésre. Vö. „Transferring a Ritual: Paul’s Interpretation of Baptism in Romans 6” in Engberg–Pedersen, T. szerk, *Paul in His Hellenistic Context*. Minneapolis: Fortress Press, 1989. 84–118. o.

⁷⁹⁵ Vö. *Epistulae* 22.7.

Pál tovább is méltatlankodva magyarázza, hogy miért értelmetlen kegyelem–felfogásának a félremagyarázása, miközben a keresztség–halál metafora után egy másik, a római keresztyén közösségre nézve továbbra is egyetemlegesen jellemző képet, a rabszolgaság⁷⁹⁶ képét használja fel. A jellegzetesen ciklikus páli fogalmazásmódnak megfelelően a szolgaság fogalom már a hetedik (*méketi duleuein hémas*) és a kilencedik (*thanatos autu uketi kyrieuei*) versekben elővételeződik, de kifejtésre csak a folytatásban (6,12–23) kerül. Az antikvitásban nem egyedül a római társadalom jellemzője volt a rabszolgaság intézménye, és messze nem bizonyítható,⁷⁹⁷ hogy Pál rabszolgasággal kapcsolatos kijelentéseiben mindig a római jog meghatározásai játszották a főszerepet. Ebben a levélben azonban talán joggal feltételezhetjük, hogy a Birodalom mindennapi szokásjogában járatos Pál nagyobb szerepet szán a helyi rabszolgaság–felfogásnak. Mindenesetre emellett szól, hogy többnyire azokban a leveleiben játszik kiemelten fontos szerepet a szolgaság fogalma, amelyeket olyan városokban címzett (Korinthus, Róma, Filippi),⁷⁹⁸ ahol meghatározó volt a római jelenlét. Mint e dolgozat korábbi részében megállapíthattuk, elsősorban Lampe nyomán, a római gyülekezetek döntő többségének komoly egzisztenciális kérdése volt a rabszolgaság, hiszen többségükben vagy rabszolgákból, vagy már felszabadult/felszabadított rabszolgákból, szabadosokból álltak, s ebben a tekintetben nem volt komoly különbség a pogány– illetve a zsidókeresztyének között, hacsak az nem, hogy a római származású pogánykeresztyének között elsősorban olyanok voltak rabszolgák, akik saját vagy rokonaik adósságai miatt önmagukat kényszerültek eladni meghatározott időre (a rómaiak, hasonlóan a görögökhöz sokkal természetesebbnek érezték, ha rabszolgáik között a „barbárok” vannak túlnyomó többségben és nem a honfitársaik). Pontosan nem tudjuk eldönteni, hogy itt Pál „szolgaság” metaforájában, amelynek lényeges eleme, hogy „mindenki szolgája valakinek”, a római gyülekezetek szociális helyzete vagy Pál héber fogalomrendszere⁷⁹⁹ játszik–e nagyobb szerepet vagy éppen egyformán mindkettő. Hogy az általános szolgaság helyzetéből kiindulva mégis arra tudta bízgatni⁸⁰⁰ a római keresztyéneket, hogy válasszanak maguknak urat, akit szolgálhatnak (az igazságtalanság helyett Isten igazságát, vö. 13. vers),

⁷⁹⁶ Az antik rabszolgasággal kapcsolatosan lásd a következő általános műveket: Westermann, W.L.; *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955; Finley, M. I., szerk., *Slavery In Classical Antiquity: Views And Controversies*. Cambridge, 1960; Uő., szerk., *Classical Slavery*. Totowa: Frank Cass Publishers, 1987; Vogt, J., *Ancient Slavery and the Ideal of Man*. Oxford: Blackwell, 1974; Wiedemann, T. E. J., *Greek and Roman Slavery*. Baltimore: Croom Helm, 1981 [szöveggyűjtemény]; Garnsey, P., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Schumacher, L., *Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksal der Unfreien*. München: Beck, 2001; a római rabszolgasággal kapcsolatban: Buckland, W. W., *The Roman Law of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908; Barrow, R. H., *Slavery in the Roman Empire*. New York: Barnes & Noble, 1968; Harper, J. "Slaves and Freedmen in Imperial Rome," in *AJP* 93 (1972) 341kk.; Bradley, K. R., *Slaves and Masters in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1987; Uő., *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994;

⁷⁹⁷ Lyall, F., „Roman Law in the Writings of Paul – The Slave and the Freedman” in *NTS* 17 (1970–71), 73–9. o.

⁷⁹⁸ Korinthus lakosságának harmada rabszolga volt ebben az időszakban, s ezzel az egyik legfontosabb rabszolgaosztó központ volt; a köztársasági kor végén Itáliában a becslések szerint mintegy 2 millió rabszolga élt, ezek jelentős része Rómában, házi rabszolgaként (Nero alatt nem volt ritka a 400 rabszolgát tartalmazó háztartás sem, vö. Tacitus, *Annales* 14.42.45); Philippi Pál idején már elsősorban mint veterán kolónia működött, de tudjuk, hogy korábban komoly bányászati tevékenység folyt a közelében (vö. Diodorus 16.8.6), ami önmagában rengeteg rabszolgát igényelt. Vö. *OCD*, 1162. és 1415. o.

⁷⁹⁹ A zsidóság szemében végső soron mindenki Isten szolgája volt, ezt tükrözi Pál „*dulos Christu*” önmeghatározása is az 1,1–ben. Ezzel szemben a római társadalom – legalábbis jogi értelemben – szabadokra és szolgákra oszlott (vö. Gaius, *Institutionum Commentarii*, 1.9), bár – ha Tacitusnak hinni lehet – Claudius uralma, majd Nero uralkodásának második szakasza egyre inkább azt az érzetet keltette a római társadalomban, hogy alapvetően mindenki, még a szenátorok is kiszolgáltatottak az egyeduralgó korlátlan hatalmának.

⁸⁰⁰ Vö. Byrne, B., „Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6:1–8:13 to an Understanding of Paul’s Ethical Presuppositions” in *CBQ* 43 (1981), 564. o.

az inkább arra utal, hogy itt elsősorban a pogánykeresztyénekhez fordul, az „önkéntes” rabszolgaság intézményére utalva. Miközben a bűnről, mint rossz gazdáról beszél, aki feltétlen uralmat (lat. *dominium*) gyakorol a szolga teljes fizikai léte fölött (12. vers), alapérzéseikben és alapélményeikben ragadja meg hallgatóságát. Arra szólítja fel a volt és jelenlegi rabszolgákból álló gyülekezetet, hogy éljenek azzal a rendkívüli, és a mindennapokban szinte elképzelhetetlen helyzettel, hogy megválaszthatják, kinek akarnak szolgálni: ha Istent választják, akkor az előző szolgaságból, amely egyenlő volt a halállal, mintegy feltámadás által életre kelhetnek (13. vers). Ezen a ponton Pál érvelése – amely, ne feledjük, a kegyelemről szóló tanítása elleni pogánykeresztyén gúnyolódás cáfolatát szolgálja – összekapcsolja a keresztséget és a szolgaságot, mint két olyan alapélményt, amelyben a gyülekezet szembenálló csoportjai egyformán osztoznak, etnikai szempontoktól teljesen függetlenül. Mindannyian azonos alapon állnak: nem a törvényén, amelynek szerepe, érvényessége és értelmezése, Pál számára világos módon, megosztja őket, hanem a Jézus Krisztusban elnyert kegyelemén. Az *u gar este hypo nomon alla hypo charin* (14. vers) programszerű kijelentésével visszautal mindarra, amit korábban a levélben a törvény érvényességéről mondott, s ugyanakkor jelen érvelésével is a zenitre ér. Ettől kezdve a szakasz végéig már csak ismétél és még részletesebben applikál. A retorikai hatás (a keretes szerkesztés) kedvéért a 15. versben apró változtatással megismétli a 6,1 gúnyolódását, a 17. versben sajátos⁸⁰¹ tanítására (*typon didachés*) hivatkozik, amelyet a rómaiak távollétében is jól megismertek küldöttei és barátai révén, akik jelentős számban találhatók a római gyülekezetekben, többen vezető pozíciókban is (*hypékusate...eis hon paredothéte typon didachés*). Amikor a 19. versben Pál „emberi módon beszél” (*anthrópinon legó*), tudhatjuk, hogy a legmaróbb iróniáját használja (vö. 1Kor 2,13; 4,3), általában azokkal szemben, akik kritikátlanul sokra becsülik saját magukat. Ez az irónia megnyilvánul a *dia tén astheneian tés sarkos hymón* megjegyzésben is, hiszen tudjuk, hogy a pogánykeresztyének éppen hogy zsidókeresztyén testvéreiket gúnyolták „erőtleneknek”.⁸⁰² Mindez, valamint a vitapartnerek régi életvitelét jellemző *akatharsia* és *anomia* szavak is azt erősítik, hogy jó nyomon járunk, amikor a páli kegyelemtant gúnyoló pogánykeresztyéneket sejtjük e szakasz elsődleges címettjei mögött. Ezek a keresztyének Pál szerint egyetlen dolgot szégyellhetnek (*eph’ hois nyn epaischynesthe*, 21. vers) jogosan: a múltjukat, de semmiképpen sem azokat a zsidókeresztyén testvéreiket, akiket nem hajlandóak felvállalni mások előtt.

⁸⁰¹ A *typos* Pálnál többnyire személyes kötődést hordozó kifejezés (vö. Fil 3,17; 1Thessz 1,7; 2Thessz 3,9; 1Tim 4,12; Tit 2,7), olyannyira, hogy még az erősen páli hatásokat mutató 1Pt is így vette át (1Pt 5,3).

⁸⁰² Az *astheneia* kettős páli értelmezéséhez vö. Black, D. A., *Paul, Apostle of Weakness: Astheneia and Its Cognates in the Pauline Literature*. New York: Peter Lang, 1984.

4.5. Bűn, halál, élet: Róm 7,1–8,39

(7,1) Vagy nem veszitek tudomásul, testvéreim – hiszen törvényismerőkhöz szólok –, hogy a törvény addig uralkodik az emberen, amíg él? (2) Mert a férjének alávetett asszony is élő férjéhez van kötve a törvény szerint; de ha a férj meghal, felszabadul a férj törvénye alól. (3) Azért tehát amíg él a férje, házasságtörőnek nevezik, ha más férfié lesz, de ha meghalt a férje, szabad a törvénytől, és így már nem házasságtörő, ha más férfié lesz. (4) Ugyanígy, testvéreim, ti is meghaltatok a törvény számára a Krisztus teste által, hogy másé legyetek: azé, aki feltámadt a halálból, hogy gyümölcsöt teremjünk Istennek. (5) Mert amikor a testben voltunk, a bűnök törvény általi szenvedélyei hatottak tagjainkban, hogy a halálnak teremjenek gyümölcsöt. (6) Most azonban megszabadultunk a törvénytől⁸⁰³, miután meghaltunk annak a számára, amely által fogva tartattunk, úgyhogy a megújult Lélek szerint és ne a törvény elavult betűje szerint szolgáljunk.⁸⁰⁴

(7) Mit mondjunk tehát? „A törvény bűn?”⁸⁰⁵ Szó sincs róla! Viszont a bűnt nem ismerném, ha csak nem a törvény által, és a vágyról sem tudnék, ha a törvény nem mondaná: „Ne kívánd!” (8) De a bűn a parancsolattól ösztönzést kapva felszított bennem mindenféle vágyat: mert a törvény nélkül halott a bűn. (9) Én pedig a törvény nélkül éltem egykor, amikor azonban eljött a parancsolat, életre kelt a bűn, (10) én pedig meghaltam, és kiderült, hogy éppen az életemért adott parancsolat lett halálommá. (11) Mert a bűn ösztönzést kapva a parancsolattól megcsalt engem, és megölt általa. (12) Így hát a törvény szent, a parancsolat is szent, igaz és jó. (13) Akkor „a jó lett halálommá?” Szó sincs róla! Ellenben a bűn, hogy bűnnek lássék, a jó által hozva rám halált, hogy a bűn mértéktelenül bűnös legyen a parancsolat által. (14) Tudjuk⁸⁰⁶ ugyanis, hogy a törvény lelki, én pedig testi vagyok, kiszolgáltatva a bűnnek. (15) Hiszen nem értem, mit teszek: mert nem azt cselekszem, amit akarok, hanem azt teszem, amit gyűlölök. (16) Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor elismerem a törvényről, hogy jó. (17) Akkor pedig már nem is én teszem azt, hanem a bennem lakó bűn. (18) Mert tudom, hogy nem lakik bennem – vagyis a testemben – jó, hiszen akarni képes vagyok, de megcselekedni a jót már nem.⁸⁰⁷ (19) Hiszen nem azt teszem, amit akarok: a jót, hanem amit nem akarok: a rosszat – azt cselekszem. (20) De ha azt teszem, amit nem akarok, akkor már nem én teszem, hanem a bennem lakó bűn. (21) Arra a törvényre bukkanok tehát, hogy én, aki a jót akarom tenni, csak a rosszra vagyok képes. (22) Mert örömmel egyetérték az Isten⁸⁰⁸ törvényével⁸⁰⁹ a belső ember szerint, (23) de látok egy másik törvényt a tagjaimban, amely harcol az értelmem törvénye ellen, és foglyul ejt a bűn tagjaimban lévő törvényével. (24) Én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt testből? (25) De⁸¹⁰ hála az Istennek a mi Urunk

⁸⁰³ A “halál törvényétől” olvasat az *apothanontes* („miután meghaltunk”) alternatívája, de kevésbé megbízható szövegekben fordul elő.

⁸⁰⁴ A mind az ÚF-tól, mind a rev. Károlitól való fordítási eltérés okához lásd Varga Zsigmond nyelvtani magyarázatát és meglévő fordításaink kritikáját in Varga, 494. o.

⁸⁰⁵ Az idéző jel kitétele fontos, nehogy Marcionnal együtt azt olvassuk ki a szövegből, hogy ez Pál kijelentése („Miért mondjuk azt, hogy [hoti] a törvény bűn?”).

⁸⁰⁶ Egyes kéziratokban az egyes szám első személyű „tudom” szerepel, ami stilisztikailag (vö. 7. és 25. v.) és értelmileg ugyan jobban illik a szövegbe, ugyanakkor szövegkritikailag másodrangú. Vö. Metzger, 454. o.

⁸⁰⁷ A mondat különös szörendje több „javítási” kísérletre sarkallta a másolókat. A Rev. Károli bővítése a nyugati (például D, F, G, Ψ, latin és szír kéziratok) szövegeké: „nem találok”.

⁸⁰⁸ A B kódex – másodlagosan – a 23. vers hatására, a „testi” törvényével szembeni „értelem törvényére” (*no-mó tu noos*) javítja a kifejezést.

⁸⁰⁹ Vö. Varga, 903. o.

Jézus Krisztus *által!* Én magam tehát értelmekkel az Isten törvényének szolgálók, testemmel azonban a bűn törvényének.⁸¹¹

(8,1) Nincs tehát most már *ítélet* azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak,⁸¹² (2) mivel az élet Lélekének törvénye *Krisztus Jézusban* megszabadított téged⁸¹³ a bűn és a halál törvényétől. (3) Amire ugyanis képtelen volt a törvény, *amiben gyenge* volt a test miatt: Isten a tulajdon Fiát küldve el a bűnös testhez hasonló formában *és a bűnért* megítélte a bűnt a testben, (4) hogy a törvény *igazsága*⁸¹⁴ beteljesüljön bennünk, akik nem test szerint járunk, hanem Lélek szerint. (5) Mert *a test szerint élők* a test dolgaival törődnek, akik *azonban* a Lélek szerint, a Lélek dolgaival. (6) *Mert* a test törekvése halál, a Lélek törekvése pedig élet és béke. (7) *Ezért* a test törekvése ellenségeskedés Istennel, mert az Isten törvényének nem veti alá magát, *mert nem is képes rá.* (8) *A test szerint élők pedig* nem lehetnek kedvesek Isten előtt. (9) *De ti nem testben éltetek, hanem Lélekben, már* ha Isten Lelke lakik bennetek. De akiben nincs a Krisztus Lelke, az nem az övé. (10) *Ha azonban* Krisztus bennetek van, bár a test a bűn miatt halott, a Lélek *mégis élet*⁸¹⁵ az igazság által. (11) *Ha pedig* annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust *a halálból*, akkor az, aki feltámasztotta *Krisztust a halálból*, életre kelti a ti halandó testeteket is *az ő* bennetek lakó Lelke által.

(12) *Ezért, testvéreim, nem a testnek vagyunk adósai, hogy test szerint éljünk,* (13) mert ha test szerint éltetek, *meghaltok*, de ha a Lélek által megölelték a test⁸¹⁶ cselekedeteit, élni fogtok. (14) *Akiket pedig* Isten Lelke vezet, azok Isten fiai. (15) *Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok ismét, hogy féljete,* hanem a fiúság Lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: „Abbá, Atya!” (16) *Maga a Lélek tesz bizonyosságot a mi lelkünkkel együtt arról, hogy Isten gyermekei vagyunk.* (17) *Ha pedig* gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek, örököstársai *pedig* Krisztusnak, *már* ha vele együtt szenvedünk, *hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.*

(18) *Mert úgy gondolom, hogy a jelen szenvedései nem hasonlíthatók ahhoz a dicsőséghoz, amelyben részünk lesz.*⁸¹⁷ (19) *Mert a teremtett világ sóvárogva várja az Isten*

⁸¹⁰ A kétféle értelmezési lehetőség, hogy Pál 1. megválaszolja az előző vers kérdését, és a válasznak Jézus Krisztus az alanya, de ez egyszerűen azt is magába foglalja, hogy az előzőekben Pál a megváltatlan ember állapotáról beszélt. A másik lehetőség szerint a retorikai kérdés után – amelyben összegezte a megváltott ember egzisztenciájának drámai feszültségét –, Pál nem akart választ adni semmire, egyszerűen jó zsidó emberhez méltóan Isten dicsőítésével oldotta fel a logikailag megválaszolhatatlan dilemmát. Mindezek után érthetőbb, hogy a 25. vers eleje több szövegvariánst ihletett, hiszen a másolók is szerettek volna egyenesebb választ kapni [*hé cháris tu theu* vagy *hé cháris kyriu*] a 24. vers retorikus kérdésére. A Rev. Károli bizánci alapszövege [*eucharistó tó theó*] egyértelműen másodlagos, másolói hiba eredménye. Vö. Metzger, 455. o.

⁸¹¹ A 25b logikailag talán jobban illeszkedik a 23. vers végéhez (vö. Venema konjektúrája), de nem a már számunkra is megismert és megszokott körkörös páli fogalmazásmód és logika szerint.

⁸¹² A Rev. Károli által is átvett bővítés első tagja (*mé kata sarka peripatusin*) szövegkritikailag ugyan erősebb alapokon áll (nem csak a nyugati, de az alexandriai szövegtípusra is jellemző), ugyanakkor az „*alla kata pneuma*” befejezés elárulja, hogy a másolókat itt a 4. vers befolyásolta.

⁸¹³ Az egyértelműen másodlagos „*minket*” olvasat és a személyes névmás teljes elhagyása (Órigenés és örömeny szövegek) mellett nehéz dönteni a „*engem*” (vö. rev. Károli) és a „*téged*” között. Tipikus példája ez annak, amikor a *lectio difficilior* szabálya terhesnek tűnik (a görög „*me*” ugyanis mindenképpen jobban illeszkedik a korábban mondottakhoz), mégsem tekinthetünk el tőle. Vö. Metzger, 456. o.

⁸¹⁴ Az ÚF „követelés” parafrázisa tartalmilag jogos, de elrugaszkodik a szövegtől. Ezt a jelentésárnyalatot jól őrizte meg egyes Vulgata kiadások *iustificatio* (*iustitia* helyett) fordítása.

⁸¹⁵ Az ÚF verbális megoldásával („életet ad”) szemben mi a gondolatpárhuzam miatt a nominális („élet”) fordítást követjük.

⁸¹⁶ A *sóma* használata az eddig eléggé túlterhelt *sarx* helyett jól mutatja 1. hogy mennyire helytelen pontos definíciókat alkotni a Pál által használt különböző antropológiai kifejezésekre, és 2. hogy Pál bátran töri meg a következetes nyelvi konstrukciókat a stilsztika kedvéért. A nyugati szövegek javítási kísérletei (*és sarkos*) egyértelműen másodlagosak.

⁸¹⁷ Egyszerűsítő fordításunkban nem adunk szerepet az *apokalyphthénai* speciális teológiai jelentésének (ehhez vö. az ÚF fordítási megjegyzése).

fiainak megjelenését.⁸¹⁸ (20) Mert a teremtett világ a hiábavalóságnak vettetett alá, nem önszántából, hanem az által, aki alávetette, azzal a reménységgel, (21) hogy a teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára. (22) Hiszen tudjuk, hogy az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és együtt vajúdik mind ez ideig.⁸¹⁹ (23) *Sőt mi több*, még azok is, akik a Lélek zsengejét kapták: mi magunk is sóhajtozunk magunkban, várva a fiúságra,⁸²⁰ testünk megváltására. (24) Mert *reménység által üdvözülünk: a látható reménység pedig nem reménység*, hiszen amit lát valaki, azt miért kellene remélnie? (25) Ha pedig azt reméljük, amit nem látunk, akkor állhatatossággal várjuk. (26) Ugyanígy segít a Lélek is a mi erőtlenségünkön: mert *nem úgy imádkozunk*, ahogyan kell, de maga a Lélek esedezik értünk⁸²¹, kimondhatatlan fohászkodásokkal. (27) Aki pedig a szíveket vizsgálja, tudja, mi a Lélek gondolata, mert Isten szerint *esedezik a szentekért*. (28) Azt pedig tudjuk, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál, azoknak, akik – *elhatározása szerint* – *elhívtak*. (29) Mert akiket *előre* kiválasztott, *eleve el is rendelte*, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy az legyen az elsőszülött sok testvér között. (30) *Akiket pedig eleve elrendelt*, azokat el is hívta; akiket elhívott, azokat meg is igazította, akiket pedig megigazított, azokat meg is dicsőítette. (31) Mit mondjuk tehát *mindezekre*? Ha Isten velünk, *kicsoda* ellenünk? (32) Aki a tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta *őt*, hogyan ajándékozna nekünk vele együtt mindent? (33) Ki *vádolja* Isten választottait? *A megigazító Isten?*⁸²² (34) *Ki az elítélő? Krisztus Jézus, a meghalt, de feltámadott*, aki az Isten jobbán van, *aki esedezik is értünk*? (35) Ki *választ* el minket a Krisztus szeretetétől? Nyomorúság, vagy szorongatás, vagy üldöztetés, vagy *éhínség*, vagy mezítelenség, vagy veszedelem, vagy fegyver? (36) *Ahogy* meg van írva: „Teérted gyilkolnak minket *egész nap*, annyira becsülnék, mint *vágójuhokat*.” (37) *De mindezekben diadalmaskodunk* az által, aki szeret minket. (38) Mert meg vagyok *győződve arról*, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek,⁸²³ sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, (39) sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket az Isten szeretetétől, amely megjelent *Krisztus Jézusban*, a mi Urunkban.

Pál szemléltető példái abban is követik az ószövetségi elbeszélő műfajok (például a *másál*) törvényszerűségeit – és így közvetlenül Jézus példázatait is –, hogy mindig egy-két lényeges elemre, információra összpontosultak, szándékosan pontatlanul és kidolgozatlanul hagyva a részleteket, akár a kiinduló, akár a szemléltetésül felhasznált témát. Így tesz itt (7,1–6) is, amikor egy hasonlattal magyarázza, hogy a római keresztyén közösség meghasonlása mögött a törvényhez való különböző szintű kötődés áll. Ugyan mindkét csoport tagjai ismerik a törvényt⁸²⁴ (*ginóskusin gar nomon laló*) – hiszen a pogánykeresztyének döntő többsége is a zsinagógai oktatáson keresztül jutott a Krisztus-hit közelébe –, a zsidó-

⁸¹⁸ A ÚF megoldása szükségszerűen laza, hiszen nem követheti szó szerint a meglehetősen döcögős és tautologikus eredetét (a feszült várakozás...feszülten várja...).

⁸¹⁹ Lietzmann szerint Marcion kihagyta a 18-22. verseket az anyagi világ megváltásának gondolata miatt.

⁸²⁰ Az egyik legkorábbi kézirat (a P46) egy nehezen olvasható része, több nyugati szöveg (G, F, D) és az Ambrosiaster szöveg is kihagyja a *hyiothesian* szót, mivel az ellentmond a 15. versben állítottaknak. Pálra azonban nagyon is jellemző ez az eszkatológiai motiváltságú következtelenség, a „már igen és a még nem” feszültsége.

⁸²¹ A TR *hyper hémón* kiegészítése felesleges, mert az igekötős ige is ezt fejezi ki.

⁸²² Az ÚF a mai konszenzusnak megfelelően kijelentő mondatként érti a 33. és 34. versek végét. Mi kérdés-ként értjük (például Lietzmannal, Barrettel vagy Fitzmyerrel együtt), stilisztikai okokból: így a 31-35. versek egyetlen nagy költői kérdés, amelyre Pál hallgatóságának tudnia kell a választ. Az eltérő írásjelek nem jelentenek eltérő értelmezést. A kérdéshez vö. Cranfield 2/437-438. o.

⁸²³ A TR felsorolása (vö. például a Rev. Károliban) pontosabban csoportosít, de éppen ezzel tűnik javító szándékúnak és így másodlagosnak.

keresztyének meg is maradtak a törvény mellett, s a Krisztusban való megváltást is csak a törvénykövető életmód *mellett* tudták elfogadni.

A hasonlatban lehetetlen pontosan meghatározni, hogy mi felel meg minek.⁸²⁵ Első pillantásra világosnak tűnik, hogy a feleség jelenti azokat a keresztyéneket, akik felszabadultak a férj vagyis a törvény iránti engedelmség alól, ugyanakkor zavarba ejtő, hogy Pál nemcsak a férj⁸²⁶ (*ean de apothané ho anér*, 2. vers), hanem közvetve Krisztus (*dia tu sómatos tu Christu*), sőt még később közvetlenül a római keresztyén hívők haláláról is (*hymeis de ethanatóthéte*) beszél. A hasonlat elemei ugyan egymásba játszanak, de mégsem okoznak zavart az olvasóban, hiszen egyetlen lényeges elem emelkedik ki, mégpedig a halál,⁸²⁷ s a halálon keresztül megvalósuló meg- és felszabadulás és a minőségi különbséget eredményező uralomváltás ténye. Ennek az uralomváltásnak az eredményeképpen a római keresztyéneknek Pál szerint már tökéletesen azonos egzisztenciális alapon kellene állniuk, ahelyett, hogy a „tagjaikban ható törvény” (*ta pathémata...ta dia tu nomu énergeito en tois melesin hémón*), tehát éppen a törvényhez fűződő – elavult, Krisztusban már meghaladott – eltérő viszonyrendszer mentén egymással folyton összeütköznek.

Mint oly sokszor a levél során, Pál itt is azonnal érzékeli, hogy amit csak az imént mondott, vagyis hogy a törvényhez való eltérő, de ideálisnak semmiképpen nem megfelelő római keresztyén viszonyulás eredményezte a fennálló feszültségektől terhes gyülekezeti helyzetet, szándékos sarkítással akár úgy is értelmezhető volna, hogy a törvény mint olyan tehető felelőssé mindezért. Pál szerint azonban nem erről van szó (*ho nomos hamartia? Mé genoito!*, 7. vers), ezért igyekszik a továbbiakban (**7–25. versek**) még világosabban, személyes hangvétellel és ismét egy irodalmi módszerrel (*prosópopeia*) fogalmazni.⁸²⁸ Igyekszik a törvény körül kialakult vitákban és a közösség létét fenyegető hangulatban megnevezni a bűnös: a bűnt. Számptalan javaslat született arra nézve, hogy kinek a nevében fogalmazza meg Pál az egyes szám első személyben mondott vallomást. Véleményünk szerint a szakasz egyetemes igénye (mind a zsidókeresztyénekhez, mind a pogánykeresztyénekhez szólni akar), valamint a téma (a bűn „ontogenezise” és „hatásmechanizmusa”) egyértelművé teszi, hogy Pál itt Ádám, vagyis az egyetemes „ember” nevében és ezen belül is mint már megváltott, keresztyén ember beszél.⁸²⁹ A bűneset történetében sorrendileg is jól kö-

⁸²⁴ A „törvény” alatt itt Pál egyértelműen a zsidó és nem a római törvényt érti: a római jogban az itt említett példával szemben a válás mindkét fél kezdeményezésére lehetséges volt, a feleség azonban megözvegyülésével még egyáltalán nem vált „szabaddá”. Például egy évig gyászolnia kellett férjét, hogy a hagyatékhöz juthasson. Vö. Corbett, P. E., *The Roman Law of Marriage*. Oxford: Clarendon, 1930. 249. o.

⁸²⁵ Az ógyházi magyarázók több megoldással is élnek: Augustinus szerint a feleség a hívő „lelkét” jelenti, Chrysostomos szerint egyetemben a híveket (*tus pisteuontas hapantas*). A többség szerint a férj a törvényt jelenti, mások szerint Krisztust.

⁸²⁶ Kálvin előtt már több ógyházi (például Chrysostomos, Augustinus, Pelagius vagy Küroszi Theodoret) magyarázó is feltételezte, hogy Pál a zsidókeresztyén hallgatóság érzékenysége miatt kerüli el, hogy *expressis verbis* a törvény haláláról beszéljen.

⁸²⁷ Vö. Schlatter, 153. o.

⁸²⁸ Vö. Hommel, H., „Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung” in *TV* 8 (1961-62), 90-116. o.

⁸²⁹ Ezzel az interpretációnkkal csatlakozunk az antipelagiánus Augustinushoz, a reformátorok többségéhez és olyan kommentátorokhoz, mint A. Nygren, C. E. B. Cranfield, J. Murray, F. F. Bruce, C. K. Barrett, J. I. Packer vagy J. D. G. Dunn, szemben Pelagiusszal, a humanistákkal és a pietistákkal (akik szerint Pál a megváltatlan vagy „a törvény alatt lévő” ember nevében beszél), hogy csak a két tábor fő reprezentánsait említsük. A különféle, kortörténeti relevanciájú értelmezésekhez vö. Kümmel, G., *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1929; Bornkamm, G., *Early Christian Experience*. Ford. P. L. Hammer. London: SCM Press, 1969. 87-101. o.; Espy, J. M., „Paul’s Robust Conscience Re-examined” in *NTS* 31 (1985), 161-188. o.; Moo, D. J., „Israel and Paul in Romans 7:7-12” in *NTS* 32 (1986), 122-135. o.; Segal, A. F., „Romans 7 and Jewish Dietary Law” in *SR* 15 (1986), 361-74. o.; Mitton, C. L., „Romans 7 Reconsidered” in *ExpT* 65 (1953-54), 78-81.99-103.132-135. o.; Martin, B. L., „Some Reflections on the Identity of the ἐγώ in Rom 7:14-25” in *SJT* 34 (1981), 39-47. o.

vethető mindaz, amiről az apostol beszél: az „ártatlanság kora” (*epithymian uk édein*, 7. vers és *egó de ezón chóris nomu pote*, 8. vers), Isten parancsolata, amely itt a törvény szerepét ölti magára (*ho nomos elegen: uk epithymeis*, 7. vers), a helyzetet, és a vágy megjelenését kihasználó bűn (a sátán/kígyó) feltűnése (*aphormén de labusa hé hamartia*, 8. vers), és végül az ember vétke, amely Pál értelmezésében a halált hozta el az egyetemes „ember” (*egó de apethanon*, 10. vers).

Amikor felismerjük, hogy Pál nem csupán általában az „emberről” és annak egzisztenciális feszültségéről beszél, hanem az „ember” új paradigmájáról, a Krisztusban új életet nyert keresztyén emberről, akkor az is nyilvánvalóvá válik a számunkra, hogy mondanivalójának végső aktualitása azon keresztyének kontextusa, akikhez a levelét elküldte. A 7. rész ezért nem retrospektív, önéletrajzi jellegű összegzés,⁸³⁰ még kevésbé antropológiai-filozófiai értekezés, hanem háttérrel egy olyan gyülekezetről, amelynek belső konfliktusai ellentmondani látszanak annak a ténynek, hogy megváltott, megigazított életű emberekről van szó. Pál azonban 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. Miután Pál elég jól megvilágította a negatív oldalt:⁸³¹ a római keresztyének belső feszültségét, hogy miért képtelenek egységre jutni a törvény kérdésében, a 8. részben áttér⁸³² a pozitív oldal elemzésére. Ami miatt a konfliktus mégis feloldható, az a római keresztyénekben lakó Szentlélek.

Az apostol világossá teszi **(8,1-11)**, hogy bár a római keresztyének egyszerre élnek az Ádám által („testi” voltuknál fogva) és a Krisztus által fémjelzett világban, az előző miatti frusztráció valóságánál sokkal fontosabb az utóbbi miatti reménység: Krisztus az, aki legyőzte az ádami korszak két főszereplőjét, a bűnt és a halált, és egyszersmind új értelmet adott azok korábbi játékszerének, a törvénynek is. Mert amint korábban (vö. 7,14) is szó volt arról, a törvény eredetileg jó és szent, még ha a bűn miatt meg is romlott az ember számára. Krisztus óta azonban ismét szent, jó és legfőképpen „lelki” vagyis Isten Szentleke szerinti.⁸³³ A római keresztyéneknek már ez a régi-új, lelki és életre vezető (*nomos tu pneumatós tés zóés*, 2. vers) törvény kellene hogy irányítsa a közösségi életét, nem pedig a bűn által megromlott és oly könnyen félreérthető, a pogánykeresztyének és zsidókeresztyének közötti viták alapjául szolgáló mózesi törvény (*nomos tés hamartias kai tu thanatu*). Annál is inkább így van ez, hiszen Isten maga mondott nemet a mózesi törvény és az azzal visszaélő bűn által uralt időszakra, amikor elküldte a Fiát, mégpedig éppen olyan Ádám-szerű „testi” emberként (vö. *en homoiómati sarkos*, 3. vers), akiről Pál olyan megragadó őszinteséggel beszélt a 7. részben (vö. 8,3). Maga Isten oldotta fel azt a helyzetet, amelyet e törvény megromlása idézett elő, mégpedig azzal, hogy Jézus Krisztusban új értelmet adott a törvénynek (a páli terminológia és gondolkodásmód szerint: az emberi test gyenge-

⁸³⁰ Általában Gerd Theissent tekintik e nézet fő képviselőjének, bár mentségére legyen mondva, hogy véleménye szerint a Róm 7 „nem életrajzi jellegű szöveg, csupán életrajzi alapokon nyugszik” (178). Vö. *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Ford. J. P. Galvin. Philadelphia: Fortress, 1987. 177-398. o. Vö. még Gundry, R. H., „The Moral Frustration of Paul before his Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25” in *Pauline Studies*. D. A. Hagner és M. J. Harris szerk. Devon: Paternoster, 1980. 228-245. o.

⁸³¹ Vö. Huggins, R. V., „Alleged Classical Parallels to Paul’s »What I Want to Do I Do not Do, but What I Hate, That I Do« (Rom 7:15)” in *WTJ* 54 (1992), 153-161. o.

⁸³² A 7,25 és a 8,1 közötti stílusterésre több kommentátor is felhívja a figyelmet; Dunn szerint erre legjobb magyarázat a diktálásból eredő szerkesztettség: Pál szünetet tarthatott a negatív és a pozitív előjelű analízisek között, amit később a levél felolvasásakor Fébé is kiválóan érzékeltethetett. A 7,24-25 vallástörténeti háttérhez vö. Smith, E. W., „The Form and Religious Background of Romans VII 24-25a” in *NT* 13 (1971), 127-135. o.

⁸³³ A 8. részben sokszor említett *pneuma* kifejezést a mai érzékelhető tudományos konszenzusnak megfelelően (és például Sanday-Headlammal szemben) „Isten Leleke”-ként értjük, és nem emberi lélekként (kivéve in 8,16 *tó pneumatí hémón*).

ségét kihasználó, folyamatosan halált okozó bünt Isten azzal győzte le, hogy a testben megjelent, bűn nélküli ember Krisztust halálra adta).

A római gyülekezet elvileg már ebben az új, krisztusi törvényben éli az életét, gyakorlatilag azonban tagjai még folyamatos vitát folytatnak, éppen a törvény „testi” vetülete, vagyis a körülmetélkedés, egyes tisztasági és étkezési rendszabályok felett. Ennek a dialektikus helyzetnek Pál hű leírását adta a 7. részben, ugyanakkor kemény kritikát fogalmaz meg vele szemben a 8,5-11-ben, ahol az ismételt feltételes mondatok (*eiper*, háromszoros *ei*) és egyéb nyelvi elemek is⁸³⁴ arra figyelmeztetnek, hogy az apostol szerint alapvetően nem a hitvallás a bizonyítéka a hiteles keresztyén életformának, hanem az etikai helytállás. Az első keresztyén közösségek – így a római is – alapvetően karizmatikus közösségek voltak, amelyekben a Lélek, mégpedig Krisztus Lelkének vezetése meghatározó volt. Ennek megfelelően a helyes életvezetésre buzdítás, az etikai iránymutatás sem történhetett e Lélekre való hivatkozás nélkül, ezt kell látnunk a 8. rész hangsúlyai mögött.

A következő gondolati egységben (8,12-17) Pál tovább lép annak hangsúlyozásában, hogy „a Lélekben járás” nem egyszeri, személyes döntéssel (megtérés, keresztség) járó változás. A római gyülekezetek és azok tagjai hitbeli példaképek sokak számára (vö. 1,8; 15,14), mégis folyamatos kísértésük, hogy „a test szerint” járjanak. Ettől még rendelkeznek az ígérettel a „fiúságra” és „Isten örökösei”, de a közösség megélésének gyakorlati kudarcaitól nem mentesek. Az *opheilei* használata ezt a közösségi kudarcot, a hit általi megigazulás közösségi megélésének kudarcát jelzi. Aki a testnek adós, az képtelen elfogadni embertársát, annak testi gyengeségeivel együtt. Pál szerint Isten Lelkének segítségével lehet felülemelkedniük ezen a helyzeten, és nem csupán a zsidókeresztyéneknek, akikre elsőre érhetnének a kritikát (a mózesi törvénynek való szolgálat mint *kata sarka zén* vagy *pneuma duleias echein*, 12. és 15. versek), hanem az őket megvető pogánykeresztyéneknek is, akiket Pál a *praxeis* (13. vers) szóval talán a metropolis politikai, hatalmi és gazdasági versengésének alantas eszközeire és játszmáira emlékeztetett.⁸³⁵ A figyelmeztetés kettős, a pogánykeresztyénekre és a zsidókeresztyénekre egyaránt érvényes célzatát Pál azzal is fenntartja, ahogyan a *hyioi theu* (14. vers) illetve a *hyiothesia* (15. vers) kifejezéseket használja. Mindkettőnek közismert az antik görög-római és az ószövetségi háttere is: 1. a mitológus valamint a sztoikus gondolkodás szerint az emberek Zeusz gyermekei, ugyanakkor ez Izráel népének a természetes önmegjelölése is; 2. az *adoptio* rítusa révén az antikvitásban a fogadott gyermek éppen olyan jogokkal bírt, mint a természetes örökös,⁸³⁶ de persze ugyanennek a fogalomnak Izráel Istenhez fűződő viszonyában is kiemelkedő jelentősége volt (Izráel gyermekei az Ábrahámnak megígért örökség várományosaiként tekintettek magukra).⁸³⁷

A rómaiak helyzetét és a kettős hallgatóságnak szóló figyelmeztetést Pál indokolni szeretné (8,18-30), mintegy ismételten megrajzolva a szélesebb háttérrel, akárcsak a levél

⁸³⁴ A 8,6 *eiréné* kifejezése látszólag felesleges, hiszen a *thanatosnak* a *zóé* az ellentéte, ugyanakkor egy belső békétlenségtől sújtott közösségnek adott figyelmeztetésben nagyon is helye van (a 2,7.10-re való utalás sem véletlen: ott is a zsidók és pogányok Isten előtti egységéről volt szó). A *phronéma* említése ugyanott előrevetíti a *phroneó* (a *phroneó ta tinos* szerkezet a pártoskodás terminus technikusa a görögben, vö. „φρονέω” in Liddell-Scott) ige többszörös használatát a levélben, minden esetben az egymással szemben álló római keresztyén frakcióknak szóló feddés keretében: 11,20 (figyelmeztetés a zsidósággal szemben felfuvalkodott pogánykeresztyéneknek); 12,16 (figyelmeztetés, hogy ne tartsák a másiknál többre magukat) és 14,6 (az erősegyengék konfliktus kontextusában).

⁸³⁵ Így például Polybiosnál (2.9.2) és más történetíróknál. Vö. Cranfield, 1/394. o. A *praxis* szó ilyen pejoratív értelmét egyébként az ApCsel 19,18 is használja.

⁸³⁶ *DNTB*, 990-91. o. Az *adoptio* vagy *adrogatio* római jogi értelmezéséhez és a fogalom szótériológiai vetületeihez vö. Lyall, F., “Roman Law in the Writings of Paul – Adoption” in *JBL* 88 (1969), 458-466. o.

⁸³⁷ A páli “fiúság” fogalom ószövetségi háttéréhez vö. Scott, J. M., *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of „Huiiothesia” in the Pauline Corpus*. WUNT 2.48. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

legelején (1,18kk). Visszatérve a 7. rész feloldásra váró feszültségére, szenvedésről (*pathémata*) beszél, de nem aktuális, megfogható üldöztetésről, hanem arról az egzisztenciális ellehetetlenülésről, amelybe a bűnnek engedő Ádám sodorta az embert, s állította megoldhatatlan erkölcsi dilemma elé a keresztyéneket, konkrétan a római gyülekezet tagjait. Míg Krisztus visszajövetele meg nem szabadítja (*eleutheróthésai* 21. vers, vö. *paredóken* in 1,24.26.28) a pusztulás (*tés phthoras* 21. vers, vö. *phthartu anthrópu* in 1,23) és hiábavalóság (*té mataiotéti* 20. vers, vö. *emathaióthésan* in 1,21) által jellemzett anyagi világot (*ktisis*) és benne az ádami örökséget megváltottsága után is tovább hordozó hívő embert is a maga testi valóságában (*tén apolytrósin tu sómatos hymón*, 23. vers), addig fennáll az az ellentmondás, amelynek legcáfolhatatlanabb bizonyítéka éppen a római keresztyéneket egyszerre jellemző hitvallásos tökéletesség és belső békétlenség. Ami ebben a szakaszban mégis a pozitív oldalra billenti a mérleget Pál szerint, az két tényező: a korábban már említett ismertető jegy, a Lélekhez – aki itt megszemélyesített „közbenjáró lélekként” (26-27. versek)⁸³⁸ szerepel – tartozás (*tén aparkhén tu pneumatu ekhontes*) valamint az éltető remény (*té gar elpidi esóthémen*), amely éppen a megcáfolhatatlannak látszó objektivitás ellenére (vö. 24. vers) fejt ki megtartó erejét. A szakasz végén Pál ismét a kettős célzatú érvelés eszközét veszi elő, amikor a hívő embert körülvevő valamiféle jótékony célirányságról beszél: bármi is történjék az igaz emberrel, az valamilyen titokzatos módon mindenképpen a javára szolgál (*panta synergei eis agathon*). Ez eddig teljesen közhelyszámba menő teologumenon lehetne az antikvitás bármely vallási közegében,⁸³⁹ s ilyen módon ismerős a pogánykeresztyéneknek, ugyanakkor Pál egy tőle szokatlan kifejezéssel (*tois agapósin ton theon*) azonnal közelebb viszi az ószövetségi hagyományhoz és az abban élő római zsidókeresztyénekhez. Ezzel mintegy előkészíti a 9-11. részek problémavilágát is: mi van azzal a néppel, amely szereti Istent, s akiket a Szent Iratok tanúsága szerint Isten mindig, mindennél jobban szeretett? A 29-30. versek híres *catena aureája* sem szolgál más célt ezen a ponton, mint hogy előrevetítse vele az apostol: az üdvtörténet, csakúgy mint az egyes emberek életének fonala, Isten kezében van – kezdettől fogva, egészen a remélt dicsőséges végkifejletig.

A záró szakaszban (8,31-39), amely nem csupán az itt vizsgált két részből álló gondolati egységnek, hanem a – hagyományosan „dogmatikai” résznek nevezett – 1-8. részeknek is a lezárása, Pál arra ad ünnepélyes⁸⁴⁰ választ, hogyan dolgozhatja fel a közösség az eszkhatológiai feszültséggel jellemzett messiási korszak belső ellentmondásait: Isten, népe iránti hűségének ismeretével. Ez a kijelentés, amelynek érdekében Pál újra definiálja az „Isten népe” fogalmát (zsidók és görögök illetve zsidókeresztyének és pogánykeresztyének együtt: vö. *hyper pantón*, 8,32), természetyszerűleg vezet majd el a 9-11. problémaköréhez: de mi lesz Isten korábban szeretettnek nevezett népével, Izráellel? Isten választottait (akiknek e helyütt az etnikailag vegyes római gyülekezetek a reprezentánsai) senki sem kárhoztathatja, vádolhatja. Értelemszerűen egymást sem kárhoztathatják vagy vádolhatják semmivel. Ezt egyedül Isten tehetné meg, illetve Krisztus, akié a végső ítélet tiszte. Isten azonban már meghozta a – felmentő – ítéletet akkor, amikor a rómaiak keresztyének megigazító (*theos ho dikaión*, 33. vers) Istenként megismerték. Krisztus ítélő szerepét pedig meghatározza, hogy ő halálával és feltámadásával, majd értünk való szüntelen könyörgésével készült fel az ítéletre. Ezzel az „elfogult” bírói testülettel a háta mögött egyetlen római keresztyénnek (és Pálnak, vö. 2Kor 11,16-33 és Róm 15,31) sem kellett félnie semmilyen ha-

⁸³⁸ Vö. Gaugler, E., „Der Geist und das Gebet der Schwachen Gemeinde: Eine Auslegung von Röm. 8,26-27” in *IKZ* 51 (1961), 67-94. o.

⁸³⁹ Mint Dunn megfigyelte; ő ugyan nem hoz példákat, de a tipikus „szenvető de végül céljukat elérő” hősök között említhetjük Odüsszeust és Aeneast. Előbbi útját egyes istenek gyűlölete, más istenek szeretete alakította. Utóbbit legendás *pietasa* miatt akár *agapón tón theónnak* is nevezhetnénk.

⁸⁴⁰ A szakasz stilisztikai és retorikai elemzéséhez vö. A. H. Snyman, „Style and the Rhetorical Situation of Romans 8.31-39” in *NTS* 34 (1988), 218-231. o.

tósági zaklatástól (*thlipsis kai stenokhória*), vallási természetű üldöztetéstől (*diógmōs*), a római élelmiszer fejadagok elapadásától és a gazdasági kiszolgáltatottságtól (*limos é gymnotés*), vagy a halálos veszedelemtől/halálos ítélettől (*kindynos é machaira*).⁸⁴¹ Ezeket a félelmeket Pál nagyon jól ismerhette keleti missziós tapasztalatából is, és bátran utalhatott arra a római pogánykeresztyének előtt, hogy ezek miatt ne akarjanak eltávolodni, elhatárolódni zsidó testvéreiktől. Sőt, minden látható társadalmi hátrány ellenére, éppen ezeken a körülményeken keresztül diadalmaskodhatnak (*hypernikómen*), nem saját erejükből, hanem az őket együtt, egy közösségként elfogadó Krisztusba vetett hit erejével.

⁸⁴¹ A szenvedés-katalógus antik vallástörténeti háttéréhez vö. Robert Hodgson, „Paul the Apostle and First Century Tribulation Lists” in *ZNW* 74 (1983), 59-80. o.

4.6. Egymásra utalva: Róm 9,1–11,36

(9,1) Igazságot mondok Krisztusban, nem hazudok, *a lelkiismeretem tanúskodik mellettem a Szentlélek által, (2) hogy nagy az én szomorúságom és szüntelen a szívem fájdalma. (3) Mert szeretnék inkább én magam átok alatt lenni, a Krisztustól távol, testvéreim, az én test szerinti rokonaim helyett; (4) akik izráeliták, akiké a fiúság és a dicsőség és a szövetségek⁸⁴² és a törvényadás és a kultusz és az ígéretek, (5) akiké az ősatyák, és akik közül származik a Krisztus, mármint test szerint, aki Isten mindenekfelett, áldott mindörökké.⁸⁴³ Ámen.*

(6) *Nem mintha kudarcot vallott volna az Isten ígéje.* Mert nem tartoznak mind Izráelhez⁸⁴⁴, akik Izráeltől származnak. (7) *Mivel nem mindannyian gyermekei Ábrahámnak, akik az ő magjából valók, hanem „Izsákban kap nevet a te magod.”* (8) *Ez azt jelenti, hogy nem a testi származás szerinti gyermekek az Isten gyermekei, hanem az ígélet gyermekei számítanak az ő utódainak.* (9) *Mert így szól az ígélet: „Ugyanebben az időben eljövök, és fia lesz Sárának.”* (10) *Mi több, Rebeka esetében is, aki egyszerre fogant, a mi atyánktól, Izsáktól, (11) még ugyanis meg sem születtek, és nem tettek semmi jót vagy rosszat, de hogy az Istennek kiválasztáson alapuló elhatározása megmaradjon, (12) ne cselekedetekből, hanem az elhívó akaratából, megmondattott neki, hogy „a nagyobbik szolgálni fog a kisebbiknek”, (13) ahogyan meg van írva: „Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem.”*

(14) *Mit mondjunk tehát? Talán igazságtalan az Isten? Szó sincs róla! (15) Hiszen így szól Mózeshez: „Könyörülök, akin könyörülök, és irgalmazok, akinek irgalmazok.”* (16) *Ezért tehát nem azé, aki akarja, nem is azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené.* (17) *Mert így szól az Írás a fáraóhoz: „Éppen azért emeltelek fel, hogy megmutassam rajtad hatalmam, és hogy hirdessék nevemet az egész földön.”* (18) *Ezért tehát akin akar, megkönyörül, akit pedig akar, megkeményít.”*

(19) *Azt mondod erre nekem: „Akkor miért hibáztat mégis? Hiszen ki állhat ellene akaratának?”* (20) *Hát te meg ki vagy, ember, hogy perbe szállsz az Istennel? Mondhatja-e alkotójának az alkotás: „Miért formáltál engem ilyenre?”* (21) *Nincs-e hatalma a fazekasnak az agyagon, hogy ugyanabból a masszából az egyik edényt megbecsült, a másikat pedig megvetett célra készítse el?* (22) *Mi van akkor, ha Isten úgy akarta haragját megmutatni és hatalmát megismertetni, hogy nagy türelemmel elhordozta a harag edényeit, amelyeket kárhözatra szánt, (23) továbbá, hogy megismertesse dicsőségének⁸⁴⁵ gazdagságát az irgalom edényein, amelyeket dicsőségre készített; (24) minket, akiket el is hívott, nemcsak a zsidók, hanem a népek közül is? (25) Ahogyan Hóseás könyvében is mondja: „Nem-népemet népemnek hívom majd, és a nem-szeretettet sze-*

⁸⁴² A teológiaiilag problematikusabb plurális olvasat nagyjából hasonlóan megbízható külső szövegtekstünkkel bír, mint a *hé diathéké*, ugyanakkor ez a *lectio difficilior* is. Vö. Metzger, 459. o.

⁸⁴³ Amint Metzger szövegkritikai kommentárjában leírja, a doxológiává alakuló mondatzáradék értelmezéstörténete rendkívül izgalmas. Nyelvtanilag sokkal logikusabb, ha Pál nem vált alanyt Krisztus említése után, és a *ho ón...* kezdetű participiumos szerkezettel azt juttatja kifejezésre, hogy jóllehet Krisztus „test szerint” izráelita volt, lényege szerint Isten (a „mármint” kifejezés betoldásával fordításunkban is erre akartunk utalni). Ugyanakkor ellenvélemények szerint a szigorúan monoteista Pál sehol másutt nem nevezi Jézust Istennek (a Fil 2,6 és a Tit 2,13 e nézet képviselői szerint más-más okból problematikus). Eszerint a „test szerint” kitétel után Pál új mondatot kezd, új alannyal, Istennel. Mi a bibliafordítások többségével együtt, teológiai és nyelvi alapon is az előbbi megoldás mellett maradunk. (Vö. még Metzger, 459–462. o.)

⁸⁴⁴ A nyugati szövegek (például D, F, G) „izráeliták” olvasata, amit a rev. Károli is követ, ebben az esetben éppen hogy a páli szóhasználat szerint lehetetlen: Pálnál „izráelitának” lenni test szerinti származást jelent, nem a lelki Izráelhez tartozást.

⁸⁴⁵ Az egyik szöveg (P) a logikusabb „jóindulatának” változatot hozza. Ha nem volna teljesen egyedüli olvasat, elfogadhatnánk.

retettnek. (26) És úgy lesz, hogy azon a helyen, ahol megmondtam nekik: »*Ti nem vagytok az én népem*«, ott hívják majd őket az élő Isten fiainak.» (27) Ézsaiás pedig ezt hirdeti Izráelről: „Ha Izráel fiainak száma annyi volna is, mint a tengerparti homok, akkor is csak a maradék üdvözülni, (28) mert szavát hamar beteljesíti⁸⁴⁶ az Úr a földön.” (29) Amint előre meg is mondta Ézsaiás: „Ha a Seregek Ura nem hagyott volna magot nekünk, mint Sodoma: olyanná lettünk volna; hasonlónak lettünk volna, mint Gomorra.”

(30) Mit mondjunk tehát? *Hogy a népek, akik nem törekedtek az igazságra, megragadták az igazságot, mégpedig a hitből való igazságot.* (31) Az igazság törvényére törekvő Izráel azonban nem jutott el az igazság törvényére⁸⁴⁷. (32) Miért? Azért, mert nem *hitből, hanem mintegy cselekedetekből törekedtek rá:* beleütköztek a megütközés kövébe, (33) amint meg van írva: „Íme, *elhelyezem a megütközés követét és a megbotránkozás szikláját Sionban,* és aki hisz abban, az nem szégyenül meg.

(10,1) Testvéreim, *szívbeli kívánságom és könyörgésem Istenhez az ő üdvösségük!* (2) Mert tanúskodom mellettük, hogy Isten iránti buzgóság van bennük, de nem a helyes ismeret szerint. (3) *Mert miközben figyelmen kívül hagyták az Isten igazságát, és a maguk igazságát igyekeztek érvényesíteni, az Isten igazságának nem engedelmességek.* (4) Mert a törvény *beteljesedése* Krisztus, minden hívő megigazulására. (5) Mózes ugyanis azt írja *a törvényből való igazságról, hogy „aki azokat cselekszi, az az ember élni fog általuk.”*⁸⁴⁸ (6) A hitből való igazság pedig így szól: „Ne mondd szívedben: *Ki megy fel a mennybe?*” Azért tudniillik, hogy Krisztust lehozza. (7) Vagy: „*Ki száll alá a mélységbe?*” Azért tudniillik, hogy Krisztust a halálból felhozza. (8) *De mit is mond?* „Közel van hozzád a szó, a te szádban és a te szívedben”, *tudniillik a hit szava, amelyet hirdetünk.* (9) *Mert ha megvallod a te száddal: „Jézus Úr!”*, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, *üdvözülsz.* (10) Mert szívvel hiszünk, hogy megigazuljunk, szájjal *pedig* vallást teszünk, hogy üdvözüljünk. (11) Az Írás is így szól: „Aki hisz őbenne, nem szégyenül meg.” (12) *Mert nincs különbség zsidó és görög között, hiszen mindenkinek ugyanaz az Ura, aki bőkezű minden őt segítségül hívóhoz:* (13) „*Mert mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözülni.*”

(14) *De hogyan hívják segítségül azt, akiben nem hisznek? Hogyan is higgyenek abban, akit nem hallottak? Hogyan hallják meg igehirdető nélkül?* (15) *De hogyan hirdessék, ha nem küldettek el? Ahogyan meg van írva: „Milyen kedvesek az örömhírek hozóinak lábai.”*⁸⁴⁹ (16) Csakhogy nem mindenki engedelmességet az evangéliumnak. Ézsaiás *ugyanis ezt* mondja: „Uram, ki hitt a mi beszédünknek?” (17) A hit tehát hallásból van, a hallás pedig Krisztus beszéde⁸⁵⁰ által. (18) *De azt mondom: még hogy nem hallották? Sőt nagyon is: „Az egész földre elhatott az ő hangjuk, és a földkerekség végéig az ő beszédük.”* (19) *De azt mondom: még hogy Izráel nem ismerte meg? Először is ezt mondja Mózes: „Egy nem-néppel teszek titeket féltékennyé, értelem nél-*

⁸⁴⁶ A nyugati szövegek kiegészítik a pontos ézsaiási idézet érdekében. Pál azonban nem pontosan idéz, és szándékosan, különben nem hagyna ki egy később visszatérő kulcsszót, a *dikaiosynét*.

⁸⁴⁷ Itt a NA26 főszövegétől (*nomon*) és az ÚF-tól („törvény szerinti igazság”) egyaránt eltérve a *nomon dikaiosynés* olvasatot (Ⲛ², Ψ, latin és szír kéziratok illetve a rev. Károli) követtük, mégpedig a 30–31. verseket meghatározó parallelizmus miatt. Megfontolandó még Schmiedel konjektúrája: *dikaiosynén* („...az igazságra”).

⁸⁴⁸ Tipikus példája a páli idézetek laza grammatikájának: a törvény általi igazságról szólva a törvény cselekedeteire vonatkozó mózesi sorokat idézi. Sok, főleg nyugati kézirat próbálja javítani, de feleslegesen. Az eredetiség minden jegyét magán hordja a vers.

⁸⁴⁹ A rev. Károli által is átvett hosszabb olvasat („...lábai, akik jókat hirdetnek”) talán az Ézs 52,7 LXX-szövegét szem előtt tartó másolói pontosítás eredménye. Vö. Metzger, 463. o.

⁸⁵⁰ A *réma Christu* szintagma hapax legomenon az Újszövetségben, talán ezért javította sok kézirat a jóval gyakoribb *réma theu*-ra. Ugyanakkor Pál érvelésének középpontjában itt egyértelműen a speciálisan keresztyén evangélium áll.

küli néppel haragítlak meg titeket” (20) *Ézsaiás veszi magának a bátorságot és ezt mondja*⁸⁵¹: „Megtalálnak azok,⁸⁵² akik nem keresnek, nyilvánvalóvá váltam azoknak, akik nem tudakozódtak utánam.” (21) *Izráelre nézve pedig ezt mondja*: „Egész nap kitértam karjaimat a *hitetlen* és ellenszegülő nép felé.”

(11,1) *Azt mondom tehát: talán elvetette Isten az ő népét? Szó sincs róla! Hiszen én is izráelita vagyok, Ábrahám magvából, Benjámin törzséből.* (2) *Isten nem vetette el az ő népét, amelyet előre ismert.* Vagy nem tudjátok, mit mond az Írás Illésről; hogyan *vádolta Isten előtt Izráelt?* „Uram, prófétáidat megölték, oltáraidat lerombolták, én maradtam meg egyedül, *de* nekem is az életemre törnek.” (4) *Mégis, mit mond neki az isteni kijelentés?* „Mehagytam magamnak hétezer férfit, akik nem hajtottak térdet a Baalnak.” (5) Így tehát most is van⁸⁵³ maradék a kegyelmi kiválasztás szerint: (6) ha pedig kegyelemből, *többé* nem cselekedetekből, *máskülönben* a kegyelem már *nem volna kegyelem.*⁸⁵⁴ (7) *Mit mondjunk tehát? Amire Izráel törekszik, azt nem érte el, a kiválasztottak azonban elérték, míg a többiek megkeményítették,* (8) ahogyan meg van írva: „Adott nekik az Isten bódult lelket, olyan szemet, amellyel nem láthatnak, és olyan fület, amellyel nem hallhatnak mindmáig.” (9) Dávid is ezt mondja: „*Asztalközösségük* legyen számukra csapdává és hálóvá és *botránkozássá* és megtorlássá. (10) Homályosodjék el szemük, hogy ne lássanak, és hátukat görnyeszd meg *örökre.*” (11) *Azt mondom tehát: talán azért botlottak meg, hogy elessenek? Szó sincs róla! Viszont az ő kudarcuk*⁸⁵⁵ által jutott el az üdvösség a *népekhez, hogy ez*⁸⁵⁶ féltékennyé tegye őket. (12) Ha pedig az ő kudarcuk a világ gazdagságává lett és veszteségük a *népek gazdagságává, akkor mennyivel inkább az lesz az ő teljességük.*

(13) *Nektek, a népeknek pedig azt mondom: amennyiben pedig én a népek apostola vagyok, dicsóítem Istent*⁸⁵⁷ *az én szolgálatomért:* (14) mert ezzel talán féltékennyé tehetem *testvéreimet,* és így megmenthetek közülük némelyeket. (15) Hiszen ha elvettetésük a világ megbékélését szolgálta, mi más jelentene befogadtatásuk, mint életet a halálból? (16) Ha pedig a *zsenge* szent, a *tészta* is az, és ha a *gyökér* szent, az *ágak* is azok. (17) Ha azonban az *ágak* közül egyesek kitértek, te pedig vadolajfa létedre beoltattál közéjük, és *az olajfa gyökeréből, bőségéből* részesültél, (18) ne dicsekedj az *ágakkal* szemben. Ha *mégis dicsekednél:* nem te hordozod a gyökeret, hanem a gyökér téged. (19) *Azt mondhatnád ugyan:* „Azért törtek ki az *ágak,* hogy én beoltassam.” (20) *Úgy van: hitelenség* miatt törtek ki, te pedig a hit által állsz. Ne légy elbizakodott, hanem félj! (21) Mert ha Isten a természetes *ágakat* nem kímélte, *nehogy*⁸⁵⁸ *aztán téged se kíméljen!* (22) Lásd meg tehát Isten jóságát és keménységét, *az elesettek iránt*

⁸⁵¹ Varga Zsigmond fordítása (in Varga, 96. o.).

⁸⁵² Szövegkritikailag szinte egyenértékű olvasat: „megtalálható vagyok azok között...” (vö. NA26 főszöveg), ugyanígy „nyilvánvalóvá váltam azok között”. A kéziratok egyik csoportja konzekvensen kihagyja, a másik beilleszti az *en*-t.

⁸⁵³ Két kivételtől (Lovaniensis, Plantiniana) eltekintve a 15–16. századi Vulgata kiadások automatikusan „üdvözül”-t hoznak a „van” vagy „marad” helyett (*salvae factae/factae*). Tipikus példája a levél „kortalanításának”, kontextustól való eltávolításának.

⁸⁵⁴ A rev. Károli által elfogadott és az ÚF lábjegyzetében is idézett logikai kiegészítés („ha pedig cselekedetekért, akkor már nem kegyelemből, mivel a cselekedet akkor már nem volna cselekedet”) másodlagos jellegére utal a Páltól idegen, mesterkéltné „inverz–szerkesztés”. Vö. Metzger, 464. o.

⁸⁵⁵ Szerintünk a *paraptóma* kettős jelentése, a szó szerinti „elesés” és az átvitt értelemben vett „bűn” között félúton van a helyes fordítás.

⁸⁵⁶ Az ÚF a célhatározói infinitívusos szerkezet alanyként Istent jelöli meg (a rev. Károli homályban hagyja a kérdést), szerintünk inkább maga a tény (az üdvösség eljutott a népekhez) teszi féltékennyé Pál honfitársait.

⁸⁵⁷ Ezzel a fordítással eddigi gyakorlatunktól eltérően elrugaskodtunk ugyan az ÚF által is követett eredeti szerkezettől (*tén diakonian mu doxazó*), de ezt a pontos értelem érdekében tettük.

⁸⁵⁸ Bár a *mé pós* nélküli szöveget igen jó kéziratok hozzák és megbízható fordítások követik (vö. rev. Károli, ÚF is), a kifejezés tipikusan páli. Az is az eredetisége mellett szól, hogy a javító szándékú másolók már csak azért is eltávolíthatták, hogy ne zavarja az utána következő futurumot. Vö. Metzger, 464. o.

keményiségét, irántad pedig Isten jóságát⁸⁵⁹, *már ha* megmaradsz ebben a jóságban, *különben* te is kivágatsz. (23) *De amazok is, ha* nem maradnak meg a hitetlenségben, *beoltatnak*: mert Istennek van hatalma arra, hogy ismét beoltsa őket. (24) Hiszen ha te levágattál a természetes vad olajfáról, és *természetellenesen* beoltattál a szelíd olajfába, *azok természet szerint* mennyivel inkább be fognak oltatni saját olajfájukba. (25) Nem szeretném, testvéreim, *ha nem vennétek tudomásul azt a titkot – mert ne bízzátok el magatokat!* –, hogy a megkeményedés Izráelnek csak egy részét érte, amíg a népek *teljessége be nem jut*, (26) és így *egész Izráel üdvözülni*, ahogyan meg van írva: „Eljön Sionból a Megváltó; *elfordítja* a hitetlenséget *Jákóbtól*, (27) és ez az *én szövetségem a számukra*, amikor eltörlöm bűneiket.” (28) *Az evangéliumot illetően ugyan el-lenségek értetek, a kiválasztást illetően azonban kedveltek az ósatyákért*, (29) hiszen az Isten ajándékai és elhívása visszavonhatatlanok. (30) Mert ahogyan ti egykor *engedetlenség voltatok* Isten iránt, most pedig irgalmat nyertetek az ő engedetlenségük révén, (31) úgy ők is most engedetlenné váltak *a nektek adott irgalom érdekében, hogy végül*⁸⁶⁰ ők is irgalmat nyerjenek. (32) Mert Isten *azért zárt egybe mindenkit az engedetlenségbe*, hogy mindenkin megkönyörüljön. (33) Ó, Isten gazdagságának, bölcsességének és ismeretének mélysége! Milyen *megfejtethetetlenek az ő ítéletei és kikutathatatlanok az ő útjai!* (34) *Mert „ki értette meg az Úr szándékát, vagy ki lett az ő tanácsadója? (35) Vagy ki előlegezett neki, hogy visszafizesse annak?” (36) Mert tőle, általa és érte van minden: övé a dicsőség mindörökké. Amen.*

A Róm 9–11 szerkezeti és tematikus egysége teljességgel nyilvánvaló volt már az exegézis-történet kezdetei óta.⁸⁶¹ Annál inkább feltűnő, hogy a Római levéllel foglalkozó munkák szándékos vagy öntudatlan általánosító–kortalánító próbálkozásai közepette figyelmen kívül hagyták ezt a három részt. Napjainkban is, azok a kutatók, akik a Róma levélben elsősorban dogmatikai jellegű összefoglalást, általános tanítást sejtene, azzal tesz felre a 9–11 sajátos problémafelvetését, hogy itt egy exkurzusszerű, előre megírt és éppen ezért a levél belső logikai szerkezetétől eltérő „missziós vitairattal” van dolgunk.⁸⁶² Ehhez képest újabban (főleg D. A. Campbell vizsgálatainak köszönhetően) nyilvánvalóvá vált, hogy a levélben már jóval korábban, több helyütt (1,18–2,29 valamint a teljes 3. rész)⁸⁶³ is felbukkan az a problémafelvetés, amelyre Pál a 9–11. részekben megoldást akar adni. A probléma nyilvánvaló: hogyan bízhatnak meg Istenben a pogánykeresztyének (vö. 8,31–39), ha Isten elhagyta Izráelt szemmel látható hitetlensége miatt, azt az Izráelt, amelynek – az atyáknak tett ígéretek révén – valamikor örök hűséget esküdött? Pál számára a zsidók között végzett misszió sikertelensége (amelyet az ApCsel olyan következetesen ábrázol) megkerülhetetlenül vezet Isten igazságának kérdéséhez, és így közvetve az egész levél alapkérdéséhez.

⁸⁵⁹ A NA26 főszövegében található, jó kéziratokra támaszkodó nominativus olvasat („Isten jósága”) véleményünk szerint nem páli anakoluthon, hanem egyszerűen nyelvtani hiba, ezért meg sem próbáltuk visszaadni a magyar fordításban.

⁸⁶⁰ A vitatott létjogosultságú *nyn* csak ebben a fordításban (vö. ÚF) értelmezhető.

⁸⁶¹ A Róm 9-11 ógyházi exegézis-történetéhez vö. Jeremy Cohen dolgozatának (“Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis” in *HTR* 98 (2005), 247-276. o.) első részét.

⁸⁶² Klasszikusan foglalja össze ezt a megközelítést Sanday–Headlam kommentárja. Vö. még Guerra, A. J., „Paul’s Purpose and Audience in Romans 9-11” in *RB* 97 (1990), 219-237. o. A modernebb interpretációs lehetőségeket a maga sajátosan negatív szemszögéből, de alaposan tárgyalja Heikki Räisänen: „Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in Recent Research” in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. J. Neusner et al. szerk. Philadelphia: Fortress, 1988.

⁸⁶³ Dunn (*Romans*, ad. loc.) szerint a 9–11. sorrendben a második megoldási kísérlet arra a kérdésre, amelyet már Pál a 3,21–5,11-ben meg akart válaszolni.

A zsidóság ellenállása Krisztus evangéliumával szemben valamint az ebből fakadó zsidókeresztyén apória a pogánymisszió érvényességét és létjogosultságát illetően alapjaiban meghatározta Pál keleti missziói tevékenységét, s ugyanez húzódik meg a római egyes összetételű gyülekezetek problémái mögött is. Látnunk kell, hogy Isten igazságának kérdése nem elméleti kérdés, amelyre Pál a 9–11-ben egy elméleti választ ad a predestináció tanának (a 9–11. részek klasszikus megközelítése ezt vallja) kifejtésével, hanem nagyon is gyakorlati probléma, amely a keleti misszió harcaiban és kudarcaiban, a jeruzsálemi látogatás életveszélyeiben és a római keresztyének belső viszályaiban ölt testet.⁸⁶⁴

4.6.1. Küzdelem egy kérdéssel

A világosan szerkesztett, önálló (nincsen visszautaló görög partikula az első mondatban!) szakasz elején (9,1–5)⁸⁶⁵ Pál a lehető legünnepélyesebb kifejezésekkel teszi világossá, hogy mennyire azonosul a zsidósággal. Itt most (a 9–11. részekben) nem a két pártra szakadt keresztyén közösség áll az érvelés homlokterében, hanem Izráel, amelynek eltávolodása Krisztustól valójában előre kódolta a fiatal keresztyén közösségekben kiteljesedő belső konfliktust. A keresztyének kettős lojalitása (Izráelhez és Krisztushoz) szükségképpen vagy válaszút vagy meghasonlás elé állítja őket akkor, amikor Izráel elutasítja a Krisztusba vetett hitet. Miközben a római pogánykeresztyének szégyellik a Krisztusban nem hívő Izráelt és az ahhoz kötődő zsidókeresztyéneket, és önmaguknak követelnek mindent (*hyiothesia, doxa, diathékai, nomothesia, latreia, epangeliai, pateres, Christos kata sarka*), Pál ezeket az értékeket ellentmondást nem tűrően és az ünnepélyes kezdethez illően retorikus emelkedettséggel Izráel elidegeníthetetlen örökségéhez sorolja, feltehetően lelkes helyeslést váltva ki ezzel levele római zsidókeresztyén hallgatói között.⁸⁶⁶ A zsidókeresztyének éppen ezen értékek miatt nem tudtak és nem is akartak elszakadni a zsinagógától. Pál a pogánykeresztyénekkel szemben nem hogy nem szégyelli kötődését Izráelhez, hanem egyenesen sértésként értékeli, ha valaki ezt feltételezné róla.⁸⁶⁷ Erre utal az erős *u pseudomai*⁸⁶⁸ kifejezés és az esküformula, a „konfliktusos” levelek nyelvezetét idézve (vö. 2Kor 11,31 és Gal 1,20). A protestáns írásértelmezés,⁸⁶⁹ amelynek egy meghatározó irányvonala a refor-

⁸⁶⁴ Ezt a nézetet képviseli és ezzel dolgozatunkkal rokonítható M. J. Suggs is in “The Word is Near You: Romans 10:6-10 within the Purpose of the Letter” in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*. W. Farmer és mások szerk. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 289-312. o.

⁸⁶⁵ A szakasz értelmezéséhez vö. Epp, E. J., „Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith? (Romans 9:1-5) in *Christians Among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*. G. W. E. Nickelsburg és G. W. MacRae szerk. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 80-90. o.; Roetzel, C. J., “Διαθήκαι in Romans 9:4” in *Bib 51* (1970), 377-390. o.

⁸⁶⁶ A szakasz legkorábbi hatástörténetéhez vö. Bartsch, H. W., „Röm. 9,5 und 1 Clem. 32,4: Eine notwendige Konjektur im Römerbrief” in *TZ 21*(1965), 401-409. o.

⁸⁶⁷ Minear (73. o.) megpróbálja rekonstruálni, pontosan milyen vádakkal illethették még Pált Rómában.

⁸⁶⁸ Konstantinápolyi Gennadius helyesen állapítja meg, hogy a kifejezés használatát sajátosan még az is indokolja a Római levél (és főleg a 9–11. részek) érvelésében, hogy itt különösen kiéleződik az a kérdés, amelyet Pál ellenfelei tettek fel: vagy a pogányok üdvösségéről szóló evangélium és az azt hirdető Pál hazudik, vagy maga Isten, aki ígéretet tett Ábrahámnak, hogy megáldja az utódait. Pál itt, miközben a zsidókeresztyének közösségével együtt bátran vallja a zsidóság „előnyeit”, egyszersmind tagadja, hogy akár ő, akár az ígéreteket adó Isten hazug volna. Vö. Staab, 386. o. Az „ígéret” jelentőségéhez a Római levélben vö. Stanley, D. M., „Theologia »Promissionis« apud S. Paulum” in *VD 30* (1952), 141-142. o.

⁸⁶⁹ Természetesen ez a „protestáns” értelmezés sajnálatosan egyetemes keresztyén exegetikai gyökerekre vezethető vissza. Döbbenetes, hogy már az 5. századi Alexandriai Cyrill Pál szándékával egészen ellentétesen érti az 5. verset: szerinte a zsidóság, bár Isten „elszülőtteként” indult, eljátszotta kivételes helyzetét, felfuvalkodott, elvetette Krisztust, és ezért Isten megtagadta tőlük az atyáknak tett ígéreteket, véglegesen reménytelen kárhozatra szánva őket. Vö. Migne PG 74 col. 829. A 9. rész antijudaista értelmezésének történetéhez vö. Gaston, L., “Israel’s Enemies in Pauline Theology” in *NTS 28* (1982), 411-418. o.

mációtól a 20. század közepéig oly határozottan szembeállította Pált a zsidósággal, ezen a ponton revideálni kényszerülhet egyik téves diszpozícióját, hiszen a legilletékesebb szájából hangzik el: a számára legdrágábbat, Krisztus közelségét is feladná, ha ezzel jobb belátásra bírhatná testvéreit (a nyilvánvalóan hiperbolikus retorika teljesen feleslegessé teszi annak mérlegelését, hogy a páli feltétel itt reális vagy éppen irreális).

Korábban már említettük Pál eszkhatologikus helyzetértékelését, amelyet jórészt Ézsaiás (főleg deuteró-Ézsaiás) könyve alapján fejlesztett ki. A drámai hangvétel kelléktárába tartozó *lypé* és *odyné* kifejezések (2. vers) szintén e háttér előtt értékelhetők: Pál az Ézs 51,11 LXX-szövegéből veszi az ott hendiadyoinként szereplő főneveket, s ezzel mintegy megelőlegezi hallgatóinak a 9–11. végkövetkeztetését: a megtérő Izráel feletti öröm éppen olyan nagy lesz, mint a fogságból a Sionra megérkezett maradékról szóló üdvpróféciában; éppen úgy elsöpör minden „gyötrelmes sóhajtozást”. Ugyancsak az ézsaiási eszkhatológia tartozéka az Úr szenvedő szolgájának képe, s Pál ezt is felhasználja: ő is hajlandó *anathemává* (a kultikus áldozati terminológia része) válni népéért. A helyettes áldozat szerepét felvállaló szenvedő szolga képe arra enged következtetni, hogy Pál bizonyos mértékben kivételes eszkhatologikus szerepet tulajdonított önmagának a pogánymisszió területén.⁸⁷⁰ Meg volt győződve arról, hogy az ő előre elrendelt szerepe a pogányok Istenhez vezetése, s ezzel közvetve – mint majd látni fogjuk – Izráel megmentése is. Ezt a meghökkenítő lehetőséget természetesen nem a modern szerénység–önteltség ellentétpár relációjában, hanem az első keresztyének és különösen Pál apostol élő eszkhatológiai váradalmának világában kell értelmeznünk.

Miután tisztázta saját, személyes érintettségét és szerepét az ügyben, amelyről a következőkben írni kíván, Pál rátér magára az alapkérdésre **(6–13. versek)**. Az *uch...ekpeptóken ho logos tu theu* kijelentésben, amely egyszerre lehetett szorongató kérdés a római zsidókeresztyének oldaláról és gúnyos élcelődés az Urbs pogánykeresztyén köreiben, nem csak a 9–11. részek fő tétele, hanem ezzel együtt a római keresztyénekhez írott levél egyik fő témája tükröződik: ha Isten ígéje (értsük így: Isten szavahihetősége) kudarcot vallhatott egyszer, az ósatyáknak adott ígéret esetében, bármikor ismét kudarcot vallhat, talán éppen a Krisztusban elnyert üdvösség ígéretével kapcsolatban is! Pál logikusan csak egyetlen választ adhat minderre: Izráellel kapcsolatban Isten ígérete most is ugyanolyan érvényes, mint régen volt. Az evangélium szemmel látható elutasítása a zsidóság részéről ugyanakkor komoly kérdéseket vet fel, amelyek válaszáért kiáltanak.

A válaszhoz Pálnak tisztáznia kell, hogy mit is nevezünk Izráelnek: semmiképpen sem azt az etnikai csoportot, amely „külső” jegyek (például vérségi „*kata sarka*” kötelék, körümetékedés, a törvény betartása) alapján ugyan egységesnek és homogénnek tűnik, de az Isten iránti „belső” vagy lelki engedelmség tekintetében ugyanakkor nagyon is sokszínű. Ebben az értelemben Ábrahámnak csak Izsák a gyermeke (jóllehet Izmáel is Ábrahám-tól származik) és Rebeka gyermekei közül is csak Jákób lett a kiválasztott (holott Ézsau volt az elsőszülött). Pál érvelésében itt az *ígéret* fogalma észrevétlenül átfordul a *kiválasztás* fogalmába, s ettől kezdve olyan vékony jégre érkezik az olvasó, amely nem igazán bírta el már a nyugati teológiai irodalom súlyos lépteit sem. Míg ugyanis Pál folyamatosan csak a kiválasztás pozitív jellemvonásaira koncentrált,⁸⁷¹ és azt hangsúlyozza, hogy Isten szuive-

⁸⁷⁰ Ezt elsőként Munck vetette fel a Róm 9–11-ről írt habilitációs dolgozatában (Német cím: Munck, J., *Christus und Israel, Eine Auslegung von Röm 9-11*. Universitetsforlaget. København: Ejnar Munksgaard Aarhus, 1956. Angolul: *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11*. Philadelphia: Fortress, 1967. 29-30. o.). Ehhez a témához kapcsolódik (Cullmann nyomán) Stuhlmacher feltételezése is, aki úgy véli, hogy ebből a háttérből fejthető meg a 2Thessz 2,7 titokzatos *catechónjának* kiléte (vö. Stuhlmacher, P., *Revisiting Paul's Doctrine of Justification*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001, 51. o.): Pál meg volt győződve arról, hogy az ő befejezetlen missziói szolgálata késlelteti még a véget.

⁸⁷¹ Ellentétben a korabeli zsidóság egyes képviselőivel (pl. Philón, *De Legum Allegoriarum* 3.88), akik szerint Istennél egyesek kiválasztása és elvetése azon az alapon „működik”, hogy ő már előre ismeri az illetők jó

rén döntése alapján egyeseket későbbi döntéseiktől vagy cselekedeteiktől teljesen függetlenül választ ki magának, azokat megőrzi és nem hagyja magukra (még mindig Izráel a főszereplő!), mígnem azok betöltik az ígéletben/kiválasztásban kapott rendeltetésüket (bármit is mutasson a látszat valahol félúton), addig a későbbi olvasók, teológusok és kritikusok többsége fennakadt azon, hogy vajon mi történik Izmaéllal és Ézsauval. Mi történik azokkal, akit Isten nem választott ki? S ha nem, vajon milyen alapon nem?

Meg kell értenünk, hogy a kiválasztás Pál számára azonos értékű a hit általi megigazulással,⁸⁷² legalábbis abban az értelemben, hogy mindkettő az érdemtől teljesen függetlenül, Isten szuverén akaratából – sőt, ha a tapasztalat felől, és a kiválasztottak/megigazultak sokszor nyilvánvaló és felháborító érdemtelenége felől nézzük a kérdést, azt kell mondanunk, hogy Isten „igazságtalanságából”⁸⁷³ – történik. A lényeg, hogy megtörténik, és Isten ezután hűséges marad a döntéséhez. Aki a „Jákóbot szerettem, Ézsaut pedig gyűlöltem” kijelentésben nem ismeri fel a héber antitetikus parallelizmust (a második tagmondat is az első jelentését hangsúlyozza: „Isten kiválasztotta Jákóbot” – minden más származtatott „információ” irreleváns), az a Pál gondolkodásától idegen, merev kettős predestináció foglya marad. A kiválasztás gondolata egyrészlől mindig „alulnézetből” ragadható meg csupán: a kiválasztott ember hálás és értetlenkedő rádöbbenésével kiválasztottsága tényére. Amint „felülnézetből” bírálni kezdjük a kiválasztást a miértek miatt, az egész zavarossá és értelmetlenné válik. Fontos vonása továbbá a kiválasztásnak (s ez Izráel kiválasztásánál hatványozottan igaz), hogy Pálra jellemzően eszkhatológiai tanítás: végső értelmét és határvonalait csak az eszkhatonban (a „végítéletben”) nyeri el.⁸⁷⁴ Bármily kiábrándító is a mai olvasó számára, a Pál gondolkodását átható, eszkhatonra jellemző színről–színre látás előtt minden kritikai megállapítás a kiválasztottak és az elvetettek pontos kilétét illetően elharmkodott. Éppen ebbe a hibába estek bele Pál római hallgatói közül sokan (végeleges ítéletet mondva Izráel felett), s még többen a későbbi századok keresztyén teológiatörténete során. Mindezek fényében tehát Pál az eddig említett ószövetségi példákkal azt akarja kihangsúlyozni, hogy Isten kiválasztotta (a valódi!) Izráelt, de nem azért, mintha annak mindig, minden cselekedete vagy döntése tökéletes volna. Éppen ellenkezőleg. Isten mégis kitart kezdeti döntése és így kitart Izráel mellett is. Mindez pedig nem hogy rossz hír Krisztus római pogánykeresztyén követőinek, s egyszersmind a mai keresztyéneknek, hanem éppen az egyetlen reménység arra, hogy Isten nekik is adott ígéretei éppen ilyen igazak maradnak.

Hogy a 13. verset mégsem mindenki érti majd egyszerűen antitetikus parallelizmusként, azt Pál is azonnal érzékeli: feltehetően korábbi missziói tapasztalata lehetett, hogy az Isten szuverenitásáról és az ígéletről/kiválasztásról mondottak további magyarázatra szorulnak, különösen ami a „gyűlölt” Ézsau oldalát illeti. A továbbiakban **(14–18. versek)** ezt igyekszik megvilágítani, válaszolva a kiválasztás és ezzel Isten „igazságtalanságát”⁸⁷⁵ firtató kérdésre. Mivel továbbra is szorongatja Izráel „hitetlenségének” botránya,

vagy rossz cselekedeteit. Pál ennek a logikának – amelyben Istennek csupán másodlagos „reakcióra” van lehetősége –, határozottan ellentmond (*méde praxantón ti agathon é phaulon*).

⁸⁷² Käsemann vagy Bornkamm itt úgy fogalmazna, hogy Izráel sorsa Isten tervében a megigazulástan fényében érthető meg csupán, mi azonban K. Stendahllal vagy J. D. G. Dunnal együtt ezt úgy módosítanánk, hogy Pál számára éppen Izráel helyzetének dilemmájából származhatott bármiféle következtetés a megigazulással és a kiválasztással kapcsolatosan.

⁸⁷³ Természetesen Pál egy ilyen kijelentés ellen tiltakozna, amint majd látni is fogjuk a későbbiekben. Ugyanakkor nem kerülhetjük meg, hogy kimondjuk: miközben a levél egyik központi gondolata Isten igazsága (amely legteljesebben ítéletében nyilvánul meg), Pál szerint a kiválasztó kegyelem és az ígéletet beteljesítő gondviselés mintegy „felülírja” a merev „igazságosság” fogalmat. Ezért beszélhetünk olyan igazságról Isten esetében, amely már meghaladja az általános igazság-fogalmat, sőt, néhol egyenesen ellentmond annak.

⁸⁷⁴ Vö. Dunn, *Romans*, ad loc.

⁸⁷⁵ Az ógyházi szerzők (például Augustinus, vö. 149. levél in Deferrari, R. J. szerk., *Fathers of the Church: A New Translation*. 86 kötet. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1947–. 20:256. o.)

felmerül benne is a lehetőség, hogy jóllehet eddig Izráelről mint kiválasztotról beszélt (Izsák és Jákób/Izráel személyében tulajdonképpen Izráel választotta ki a többi néppel szemben), meg kell vizsgálni annak a lehetőségét is, hogy – ha csak időlegesen is –, Izráel a „másik oldalra” került. Az *u tu thelontos ude tu trechontos* kifejezéssel szintén a zsidóságra utal, akik a törvény iránti engedelmességben mind az odaszánt akarat (*theló*), mind a szorgalom és lelkesedés (*trechó*) tekintetében maximálisan megtettek minden tőlük telhetőt (vö. később 10,2), de ez nem jelenti azt, hogy Isten egy bizonyos cél (a pogány népek megváltása) érdekében nem alakíthatja saját belátása szerint a történéseket (*alla tu eleontos theu*). Izráel érthetetlennek tűnő ellenállására Pál az exodus-történetben találja meg a megfelelő parallel szöveget,⁸⁷⁶ és benne a fáraó alakját, mint az engedetlen Izráel előképét. Meglehetősen merész, sőt botránys kép, hiszen a „megkeményített” szívű fáraó éppen Izráel szabadulásában játszott annak idején negatív szerepet. Ugyanakkor, ahogy az idézet is kiemeli (*hopós diangellé to onoma mu en pasé té gé*), a fáraó „megkeményítése” másodrangú esemény, mellékkörülmény volt csupán Isten távlati terve érdekében. Pál ezzel bizonyítottan látja, hogy Izráel jelenlegi engedetlensége mögött is egy nagyobb esemény, a pogány népek Istenhez fordulása bontakozik ki. Mindezzel implicite azt is kimondja, hogy ebben az összefüggésben a pogány népek vették át a kiválasztott Izráel szerepét. A 18. verssel ismét megerősíti Isten előjogát arra, hogy szabadon válassza meg, kit helyez előtérbe, és kit állít félre időlegesen, terve megvalósítása során.

Pál a fenti érvelésével újabb – nagyon is jogosnak tűnő – ellenérvet (**19–23. versek**) hív életre: ha végső fokon Isten a felelős az engedetlenségért, milyen alapon vonhatja felelősségre az engedetleneket (*ti un eti pemphetai*)? A kérdés nem más, mint a kiválasztás és az ítélet (vö. „Isten haragja”) összefüggése. Ezzel az összefüggéssel már foglalkozott Pál a levél elején (vö. 1,18–3,20), és szemmel láthatóan most ismét visszakanyarodik hozzá. Mielőtt azonban megvizsgálánk, hogyan válaszolja meg immár másodjára a kiválasztás és az ítélet között feszülő ellentmondást, szólnunk kell arról is, hogy Pál megszólaltat egy másik nagy egzisztenciális dilemmát is ezekben a versekben, amely feltehetően alapjában meghatározta a pogánykeresztény hallgatók mindennapjait: Az 1. század embere a végsőkig kiszolgáltatottnak érezte magát egy személytelen hatalommal, a sorssal vagy a szerencsével szemben. Ezt a kiszolgáltatottságot nem befolyásolták az általa tisztelt istenek sem, hiszen ezeknek a hatalmaknak ők maguk is alávetettek voltak (a főisten, Zeusz vagy Jupiter esetében nem egészen egyértelmű a mitológiai hagyomány,⁸⁷⁷ de a szenttelen sorsistennőknek többnyire ő maga sem parancsolt). Amint a Róma vallási életéről írt fejezetben is láthattuk, Rómában különösen hódított a sors- vagy szerencsekultusz, s ennek számtalan megjelenési formája az asztrológusoktól a mágia szakértőin át egészen a különféle jós-testületekig. Láthattuk azt is, hogy mindezeket illetően nem volt komoly különbség a különféle szociális rétegeket illetően. Kikötői rakodómunkások és uralkodók egyformán rettegetek a kiszámíthatatlannak és befolyásolhatatlannak érzett sorstól, s tettek ennek ellenére elkeseredett kísérleteket a megváltoztatására vagy legalább a megismerésére. Az 1. századi Róma társadalmának egyértelmű alapérzése volt az egzisztenciális, sőt transzcendens bizonytalanság és a félelem.⁸⁷⁸ Amikor Pál arra a kérdésre felel, hogy vajon felelősek

ezekben a versekben elsősorban és szinte kizárólag a megkeresztelt és későbbi életükben Istent mégis megtagadók (az *apostata*k) problémáját érzékelték, teljességgel függetlenül magukat a páli illetve a római kontextustól.

⁸⁷⁶ Meg kell jegyeznünk, hogy Pál nem független gondolkodó vagy filozófus, hanem írásmagyarázó volt: gondolkodását nem logikai modellek, hanem mindig bibliai szövegek („proof-texts”) formálták, ezért haladt érvelésében idézetről idézetre (vö. „mert meg van írva...”), s talán ezért is olyan nehéz őt követnie annak, aki nem hasonló asszociációs bázissal gondolkodik...

⁸⁷⁷ Vö. „*Parcae*” in *OCD*, 432. o.

⁸⁷⁸ Ritoók Zsigmond professzor több alkalommal tartott, különféle előadásaiban is e jelenségben látta leginkább értelmezhetőnek a keresztény evangélium 1. századi sikerét és futótűzserű elterjedését.

vagyunk–e cselekedeteinkért és mindazért, ami velünk történik, abban az esetben, ha egy rajtunk kívül álló hatalom irányítja a lépteinket, egyszersmind a római címzettek legbensőbb félelméhez jut el – Izráel kiválasztottságának és felelősségének kérdésétől teljesen függetlenül is.

Természetesen Pál válasza egészen más vallási koordinátarendszerben értelmezhető, mint a nem keresztyén római polgároké: az ő Istene felett nem áll semmilyen felsőbb erő. Valóban, korlátlan hatalommal rendelkezik az egyén és a népek sorsa felett, de ez a hatalom nem személytelen és nem szeszélyes, hanem éppen ellenkezőleg: a személyes teremtmény–megváltó Isten hatalma, amely elsősorban irgalmas hatalom. Jó monoteista zsidó ember módjára először is kikéri magának – Isten nevében – még a feltételezést is, hogy az alkotás bármilyen mértékben számon kérhetné az alkotóját. Ugyanakkor a Jeremiástól (vö. Jer 18,1–11) örökölt képpel, amelyben Istent agyagos mesterként, teremtményeit–alkotásait pedig agyagedényekként ábrázolja, Pál valóban megválaszolja a kiválasztás és ítélet kibékíthetetlennek tűnő ellentmondását. Felhívja a figyelmet arra, hogy a fazekas és az agyag kapcsolata dinamikus kapcsolat (ez a jeremiási szövegben egészen egyértelműen kiderül, vö. 18,4), amelyben nincsen visszavonhatatlan negatív kiválasztás vagy elvettetés. Noha a fazekasnak elidegeníthetetlen joga egyes edényeket egyszerűbb, sőt akár megalázó szerepre is kárhoztatni, másokat pedig nemes célra formálni, a megvetett–„elvetett” edények számára soha sem zárul le a lehetőség, hogy a mester – meggondolva magát – újjáformálja őket. A 22–23. versekben kissé másképpen fogalmazza meg ugyanezt, és felveti annak a lehetőségét (*ei de... = „Mi van akkor, ha...”*), hogy Isten talán éppen abban kívánja megmutatni mind ítéletének jogosságát (*endeixasthai tén orgén kai gnórisai to dynaton autu*), mind kegyelmét (*énenken en pollé makrothymia*), hogy nem semmisíti meg véglegesen az elvetett edényeket (*skeué orgés*), hanem hordozza és megőrzi őket a kiválasztott edényekkel (*skeué eleus ha proétoimasen*) együtt.

Pál gondolkodásában tehát a kiválasztás és az ítélet feszültségét az oldja fel, hogy a kettő nem azonos szintéren létezik. A kiválasztás Isten kizárólagos döntési köre, amelybe sem a kiválasztottnak, sem az elvetettnek nincs beleszólása; az ítélet, illetve az ítéletben mérlegre kerülő életgyakorlat ezzel szemben az egyén (esetünkben egy nép) felelősségi körébe tartozik (amelyet Isten kegyelme és irgalma szintén befolyásolhat, még ha ez az isteni kegyelem nem is számon kérhető).

Miután idáig már eljutott, Pál valószínűleg hangsúlyosnak szánhatta a folytatást **(24–29. versek)**, mert azt egy-egy nyelvtanilag meglehetősen erőltetett vonatkozó– és személyes névmással kapcsolta a 23. vershez.⁸⁷⁹ Az elvetett edényeket (akik véglegesen nem vesztek el!) nem akarja pontosabban beazonosítani, de abból, hogy a kiválasztott edények szerinte mindazok, akiket – először a zsidók és azután a népek közül (*ex Iudaión... kai ex ethnón*) egyaránt – elhívott magának Isten, és akik engedtek az evangéliumnak, éppen eléggé világos, hogy kikre gondol. A kiválasztottak és a (csupán ideiglenesen) elvetettek ilyenén tapintatos megkülönböztetésével Pálnak ismételten közösségépítő, a római keresztyén közösséget erősítő célja van: világossá akarja tenni, hogy Isten nem vetette el véglegesen az engedetlen Izráelt sem, ezért a kiválasztottak közössége sem szakadhat szét az Izráellel kapcsolatos lojalitás (zsidókeresztyének) vagy szembenállás (pogánykeresztyének) mentén. 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. Ahogyan Pál igyekezett ezt a szolidaritást és egységet kifejezésre juttatni a Jeruzsálembé szánt pogánykeresztyén felajánlásokkal, éppen így remélhette, hogy Izráel és

⁸⁷⁹ Dunn szerint a jól betanított levélvivő–felolvasó (Fébé) a 23. vers után megállt, szünetet tartott, és hangsúlyosan kezdett bele a 24. versbe.

a számára adott ígéretek Rómában is inkább összetartó mintsem szétszakító erőként működnek majd.

A fenti gondolatmenet alátámasztására szánt bibliai citátumok közül az első (25–26. versek), Pál által jelentősen módosított hóseási idézet mindkét „edényről” szól, hiszen míg az eredeti kontextusban az összeomlott északi királyság (Izráel!) feléledéséről és visszafogadásáról van szó, addig a páli missziói kontextusban a „nem–népem” illetve a „nem–szeretett” kifejezések már a pogány népek rögzült eposzi jelzői. Az ezt követő Ézsaiás(–Hóseás)–idézet (27–28. versek) címzettje már egyértelműen Izráel: az elhangzó figyelmeztetés aláhúzza, hogy az atyáknak tett csodálatos ígéretek (vö. 1Móz 32,13) nem jelentenek automatikus biztonságot senkinek: a választottból bármikor ismét elvetett lehet és viszont. Az ígéletben megfogalmazott áldással („számtalan sok utód”) bántóan szemben áll a „maradék” fogalma: Pál talán ezzel is jó értelemben véve „provokálni” akarta zsidó testvéreit (vö. 11,14), akiknek a zsinagógába visszajáró zsidókeresztyének – azt remélhette – talán hírt visznek erről a levélről. A 29. vers ézsaiási idézetéből Pál leginkább önmagát vizsgálja: igazolva látja, hogy Izráel elutasító válasza az evangélium hirdetésére nem csak egyszerűen személyes kudarca, hanem Isten tervének része.

A 9. rész záróverseiben (**30–33. versek**) Pál először mondja ki világosan, hogy mi-
ben áll Izráel tévedése: nem fogadta el Isten Felkentjét. Izráel üdvtörténetének legnagyobb iróniája, hogy az a nép (és itt Pál nem *Iudaióiról*, individuumokról beszél, hanem Izráelről általában!), amely története során és Pál idején is folyamatosan törekedett az igazság törvényének (*nomon dikaiosynés*) elérésére, a döntő pillanatban megbotránkozott abban, akit Isten a törvény végcéljának szánt (vö. 10,4a) és akiben minden hívő elnyerheti az abszolút igazságot (vö. 10,4b).⁸⁸⁰ Ezzel szemben a pogány népekből, akik soha sem keresték az igazságot (fontos, hogy Pál itt nem az általános, filozófiai igazságfogalomról beszél, hiszen azt kutatták a görög gondolkodók, hanem a *dikaiosyné* igazságról, amely „Isten előtti igazságot” jelent), egyre többen jutnak el hozzá a Jézus Krisztusba vetett hiten keresztül. Azt, hogy a döntő különbséget jelentő hit alatt sem általános, Istenbe vetett hitet kell érteni, amelyből Izráelben soha nem volt hiány, Pál azzal látja igazoltnak, hogy a két helyről összeolvasztott ézsaiási kijelentésben Isten maga beszél egy harmadik személyről (csak a messianisztikus felhangokat mutató LXX fordításban, a héber szövegben nem: *ep' autó*), akiben hinnie kell annak, aki nem akar megszégyenülni a végítéletkor.

4.6.2. Küzdelem Izráelért – Izráellel

Mintegy visszatérve a 9. rész elején elmondottakhoz, Pálból ismét feltör a népe iránt érzett szeretet (*hé men eudokia tés emés kardias*) és ragaszkodás (**10,1–4**). A szigorú dogmatikus szemével nézve akár fel is róhatnánk a levél írójának, hogy a szuverén kiválasztással kapcsolatban imént írottakkal nem teljesen összeegyeztethető, amikor Ábrahám (1Móz 18,23–32), Mózes (2Móz 32,11–14), Sámuel (1Sám 7,8–9), Salamon (1Kor 8,22–53) és a próféták (például Jer 42,2–4) hagyományát folytatva könyörög népe üdvösségéért. Ez a közbenjáró szerep is jól mutatja, hogy Pál világképében Isten irgalma sokkal fontosabb szerepet játszott, mint a rideg logikával megfogalmazott kiválasztás–tan vagy az egyéni felelősség következményeit felmutató ítélet. Izráel legfőbb jellemvonásaként említi a „buzgóságot” vagy *zélóst*, amelynek az 1. századi – legfőképpen palesztinai – judaizmusban betöltött szerepéről már szoltunk korábban. Ha úgy tetszik, ezt a vallási mozgatórugót Pál első kézből, személyes életéből ismerte, hiszen az egyház egykori üldözőjeként az ő tetteit is ez ha-

⁸⁸⁰ A törvény szerepéről a Róm 9-11-ben tanulságos de kimenetelében meglehetősen meddő vitát folytat Heikki Räisänen és Stephen Westerholm in J. D. G. Dunn szerk., *Paul and the Mosaic Law*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

tározta meg. A *zélon theu echusin* jelen idejű megfogalmazásából nyilvánvaló, hogy Pál nagyon is tudatában volt azoknak az eseményeknek, amelyek – nem utolsó sorban a Phineás-tradíció (vö. korábban) követőinek köszönhetően – Jeruzsálemben és környékén folytak. Mégsem negatív a megfogalmazás, nyoma sincs benne a gúnynak vagy a szarkazmusnak, amit kötelezően elvárhatnánk egy „áttérőtől”, amikor elhagyott közösségéről és annak megtagadott/túlhaladott értékeiről beszél. Sőt, azt mondhatnánk, hogy a „buzgóság” maga pozitív fényben tűnik fel, csupán annak végső irányultsága, értelme, értelmezése (*all' u kat' epignósin*) kérdéses Pál szempontjából. Az a *zélós*, amelyet annak idején Pál is magáénak érzett és amely zsidó testvéreinek mindennapjait meghatározta, könnyedén szentesítette az erőszak alkalmazását azzal szemben, aki Izráel tisztaságát valamint Isten és az ő törvénye iránti hűségét veszélyeztette. Ugyanakkor ez a *zélós* a felebarát iránti „égő szeretettől” (vö. 13,8), ami valóban betölthetné a törvényt, távol volt.

Hogy a levélíró mégsem egészen megértő a Tóra iránti buzgósággal élő testvérei iránt, azt jelzi a 3. vers *agnountes gar tén tu theu dikaiosynén* kijelentése. Nagyobb sértést feltehetően senki sem találhatott volna ki a zsidóság hithű képviselőivel szemben (akik közül szép számmal éltek Rómában is), mint azt, hogy hiába volt az ő „találmányuk” az Isten igazsága fogalom, s hiába tekinthető a zsidóság alapértékének az eléréseért való küzdelem és áldozatos életgyakorlat, végső soron teljesen félreértették illetve „figyelmen kívül hagyták” azt. A törvény „vége” (*telos*) ugyanis Krisztus (4. vers), s aki ezt az utolsó, de az egész törvény lényegét meghatározó momentumot nem veszi figyelembe, hiába sajátította el tökéletesen a törvény szerinti élet bonyolult szabályrendszerét,⁸⁸¹ a „cél” (*telos*) előtt elbukott. E szakasz helyes kortörténeti értelmezéséhez hangsúlyoznunk kell, hogy elsődleges értelme természetesen „üdvörténeti” jellegű: Izráelről van szó, nem pedig az egyénről, aki – ahogyan Luther Márton személyes történetéből és az abból fakadó exegetikai alapelvből láthatjuk – bünei (amelyeket a Szentírás „törvény” jellegű szakaszai fedtek fel) felismerését követően megkeseredik, mígnem eljuthat odáig, hogy meglássa e megkeseredés „vég-célját”, Jézus Krisztust, akiben az üdvösség tárul fel a hívő számára. Ezt az utat nagyon sok keresztyén legitim és természetes módon járhatja be a megtérés felé haladva, de Pál itt alapvetően *nem erről beszél*.

Azzal, hogy Pál Mózesben meg is nevezi **(5–13. versek)** az idézett bibliai igék szerzőjét, egyszersmind jelzi is, hogy Mózes és Krisztus személyében két korszakról van szó. Az első „mózesi” korszakot a törvény parancsolatainak végrehajtása jellemezte (*ho poiésas auta anthrópos zésetai*, vö. 3Móz 18,5), míg a második korszakot a Krisztusba vett hit, és az e hitre alapozott evangéliumhirdetés (*to réma tés pisteós ho kéryssomen*). A második ószövetségi idézetet (vö. 5Móz 30,11–14) Pál a qumráni iratokban használatos „midráspeser” technikával némileg átalakítja: az eredetileg a szintén a törvényre vonatkozó kijelentést (*engys su to réma estin en tó stomati su kai en té kardia su*) a Jézus Krisztusról szóló igehirdetésre vonatkoztatja, s elhagyja a végéről a „hogy megcselekedhesd azt” zára-

⁸⁸¹ S. K. Davis szerint abban, hogy Pál a törvény *telos*ának nevezi Krisztust, a Tóra iránti végtelen megbecsülés fejeződik ki, valamint annak megerősítése, hogy Pál a törvényt az isteni Bölcsesség megtestesülésének tekintette. Vö. *The Antithesis of the Ages. Paul's Reconfiguration of Torah*. The CBQ Monograph Series 33. The Catholic Biblical Association of America, 2002. 117-152. o. C. K. Barrett a *telos* szóban egy Ábrahám-tól kiinduló történeti utat lát (vö. Gal 3,16), ami Krisztusban véget ért. Ezzel a szó interpretációs történetének azon kutatóihoz kapcsolódik, akik a „temporális” olvasatot követték. Vö. „Romans 9.30-10.21: „Fall and Responsibility of Israel” in *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982. 152. o. Vele szemben például R. Badenas filológiai és szemantikailag kiválóan dokumentált kutatása végén a másik lehetőség, a „teleologikus” magyarázat mellett tette le a voksát. Vö. *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective*. Sheffield: JSOT Press, 1985. 144-151. o. Badenas érveit Balla Péter is értékeli az „ellentmondásos teológiák” (contradictory theologies) kapcsán in *Challenges to New Testament Theologies: An Attempt to Justify the Enterprise*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. 192-194. o. Vö. még Althaus, P., *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 108. o; Schmidt, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963. 175. o.

dékok. Ezzel a változtatással azonban nem követett el erőszakot a szövegen, hiszen már Philón (in *De Posteritati Caini*, 84–85) és a valamivel korábbi Bárúk 3,29–30 is úgy használja fel az idézetet, hogy elvonatkoztat az egyes parancsolatoktól, és a törvénynek (Philónnál a sztoikus „jó”; Bárúknál az, ami az egekben vagy a messzi tengereken is megtalálható, tkp. „az isteni bölcsesség”) univerzális jelentést ad.⁸⁸² Az idézet szerint a választott nép tévesen gondolja azt, hogy a törvény (Pálnál: az üdvösség igéje) elérhetetlen messzeségben van, s azért, hogy valaki aszerint éljen, lehetetlen teljesítményeket kellene végrehajtani. Pál természetesen ezt a tanítást a sajátosan keresztyén kontextusra alkalmazza. Arra a helyzetre, amikor a keresztyén hívő szívbéli meggyőződését (*en té kardia*) a feltámadott Krisztusról nyilvános hitvallással (*homologésis en tó stomati su*) erősíti meg, és Krisztust „Úrnak” vallja. Mindez a két– illetve háromfázisú⁸⁸³ (hit–hitvallás–gyakorlat) kegyesség Pál szemében tökéletesen felváltotta a mózesi korszak törvény–követő életgyakorlatát.

A korábban már idézett Ézs 28,16 alapján ugyancsak döntő változás az új korszakban, hogy a mózesi korszakkal ellentétben már nem csak a törvényt ismerő nép körére szorítkozik az üdvösség, hanem mindenkire, aki hisz, hiszen *uk estin diastolé Iudaiu te kai Hellénos* (vö. 12. vers). A meghökkentő kijelentés ugyan nem teljesen előzmény nélküli a Római levélben sem (vö. 3,22), de ilyen artikuláltan korábban csak a Galata levélben (vö. Gal 3,28) fogalmazta meg az apostol. Természetesen a római hallgatóság azon tagjai, akik jól ismerték Pál keleti tevékenységét, nem lepődtek meg mindezen, de mind a pogány–, mind a zsidókeresztyéneknek megdöbbenő lehetett hallani, hogy az antik világot alapjaiban definiáló zsidó–görög vagy zsidó–barbár–görög reláció (ahol a rómaiakat a görögök közé kell értenünk) elveszítette a jelentőségét Krisztus evangéliumával kapcsolatban. A római gyülekezeteket győtrő konfliktusoknak is pontosan ezek az etnikai elhatárolódások voltak az alapjai, s Pál most ezeket az alapokat támadta meg érvelésével: ha a törvény– és etnikai alapú világszemlélet végérvényesen felváltotta a Krisztusba vetett hitre alapozott etnikailag univerzalista világszemlélet (legalábbis a keresztyének között!), akkor milyen alapon ítélik el pogánykeresztyén testvéreiket a zsidókeresztyének és viszont: milyen okból gúnyolhatják őket az antik görög–római háttérből jövők?

Az Izráel engedetlenségének kérdésével vívódó Pál újabb bibliai idézetekben látja megerősítve, hogy Isten eredeti terve szerint alakult ki az őt és a római keresztyéneket körülvevő helyzet (**14–21. versek**). Retorikus kérdéseit sorra egy–egy idézettel válaszolja meg, s viszi tovább a gondolatmenetet, amely arra az irreális ellenvetésre vagy feltételezésre épül, hogy Izráelnek talán egyszerűen nem is volt alkalma meghallani az evangéliumot. A páli kérdéseket fordított sorrendbe állítva (mert így könnyebben követhető a gondolatmenet) a következő logikai láncolatot fedezzük fel: Ha senki nem küldetett el közéjük (*apostalósin*) az evangélium hirdetésére, ki hirdetné (*kéryxósin*) az evangéliumot; ha nincs, aki hirdesse, hogyan hallhatták volna meg (*akusósin*); ha nem hallhatták, hogyan hihettek volna (*pisteusósin*) abban, akiről a hirdetés szólt; s ha nem hihettek benne, hogyan hívhatták volna segítségül (*epikalesóntai*, ez a 13. vers kulcsszava, az eredeti kiindulópont).

E költői kérdések azonban éppen a központi *kéryssó* (14. vers) igében árulják el, hogy Pál mennyire abszurdnak tartja ezt a nem teljesült feltételrendszert okolni Izráel engedetlenségéért: ő maga az élő tanúja annak az erőfeszítésnek, amelyet missziója kezdete, de különösen is az Apostoli Zsinat óta, tehát a levél írásakor már mintegy hét esztendeje felmutatott. Ebben a Jeruzsálem által is szentesített missziói küldetésben a lukácsi paradigma szerint (amit megerősít a Római levél visszatérő *Iudaió te próton kai Helléni* szekvenciája, vö. 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12) Pál először mindig a helyi zsidó közösségeknek hirdette

⁸⁸² Vö. Dunn, *Romans*, ad loc.

⁸⁸³ A levélben folyamatosan, de különösen a későbbiekben (vö. 13–14. részek) Pál bővebben szól a harmadik fázisról (a Krisztusban testvér gyakorlati „befogadásáról”) is.

az evangéliumot, mégpedig saját mércéjével mérve is olyan módszeresen, hogy e levél végén kijelentheti: munkája Keleten a végéhez ért (vö. 15,19.23). Pál tehát a maga részéről eleve visszautasítja a feltételezést, hogy ellentétben a mérsékelt számú zsidókeresztyénekkel, Izráel egészének nem lett volna alkalma az evangélium meghallására. Ezt a tapasztalati érvet látja alátámasztva és a levél megírásakor tapasztalt szituációt illusztrálva a többszörös, elsősorban ézsaiási, mégpedig eszkhatólogikus kontextusú (pl. Ézs 65) idézetekkel. Az Ézs 53,1 kiáltása (*tis episteusen té akoé hémón?*) szerint már előrevetítette a sikertelen zsidókeresztyén missziót (16. vers). A Zsolt 19,5 (LXX 18,5) maximalista kijelentése előreutal a már említett Róm 15,19.23 helyzetjelentésére (18. vers). Az 5Móz 32,21 keserű következtetése (19. vers) pedig azt támasztja alá Pál számára, hogy Isten már nem először csalódik az engedetlen Izráelben olyannyira, hogy inkább odafordul a többi nép felé (ebben a versben jelenik meg a Római levél 11. részében kibontandó „föltékennyé tenni” motívum és feloldás). Az Ézs 65,1-2 (vö. a LXX szöveg!) eredetileg a kánaáni termékenységekultuszt követő Izráel ellen megfogalmazott vádjai Pál olvasatában szintén világosan mutattak Isten megvalósulni látszó tervére.

Miután tehát következetesen visszautasította mind az Izráel végleges elvettetésére vonatkozó gúnyos pogánykeresztyén felvetéseket (azonosulva Izráellel), mind a zsidóság engedetlenségének tényét relativizáló, azt az Izráel körében végzett misszió elégtelenségének tulajdonító (zsidókeresztyén?) hangokat (öntudatosan kihangsúlyozva saját üdvörténeti szerepét), Pál a 11. részben rátérhet arra, hogy ő miben látja a helyzet megoldását.

4.6.3. Egész Izráel üdvözüli

A sokáig ki nem mondott, de elkerülhetetlen kérdés (*mé apósato ho theos ton laon autu?*) szinte tézisszerűen nyer megfogalmazást, hogy azonnal tagadja Pál még a felvetés lehetőségét is (11,1–10). A határozottságra nem csak a korábban elmondottak adnak okot: Pál saját létezését is Izráel kiválasztottságának jeleként érti, s ezzel nem valami gögös álláspontot képvisel, hanem pusztán megerősíti, hogy teljes sorsközösséget érez népe valamennyi tagjával. Saját kiválasztottsága nem önérdem, hanem Isten Izráellel szembeni máig érvényes szövetségi hűségének következménye. Ugyanakkor amennyire biztos saját Istenhez tartozásában, annyira reméli, hogy ez Izráelre nézve is bizonyíték. A Fil 3,5 ismert önéletrajzi kitérőjéhez hasonlóan itt is (*kai gar egó Israelítés eimi, ek spermatos Abraam, phylés Beniamin*) büszkén jelzi, hogy Ábrahámhoz és Benjámintörzséhez tartozásával a választott nép legbelsőbb köréhez tartozik, annak mintegy reprezentatív tagja.⁸⁸⁴ A tézis-kérdés Izráel történelmének legnehezebb időszakait idézi (Illés korát, a fogságot, a Makkabeus korszakot), s Pál ezáltal is világossá teszi, hogy az evangélium hirdetésének korszaka Izráel történetében is minősített, eszkhatólogiai jelentőségű időszak, többek között erre utal az idézett Zsolt 94,14 eredeti jövő idejének (*uk apósetai*) múlt időre változtatása is. A tipológikus célzattal említett Illés-történet három szálon is kötődik Pál mondanivalójához: 1. Illés feltételezett benjámini származása⁸⁸⁵ megteremti a közvetlen kapcsolatot Pál személyével, 2. az illési alapszituációnak mintha közvetlen leképezése volna Pál személyes helyzete a levél írásakor, Korinthusban (vö. ApCsel 20,1–3) és 3. az Áháb-korabeli Izráel krízisében (benne a „maradék” teológiai fogalmával)⁸⁸⁶ Pál szintén saját korára és annak Izráelére ismert. Ahogy az ézsaiási szövegekből, az Illés-történetből is arra a következtetésre jutott,

⁸⁸⁴ A Róm 9-11 egyik legmegdöbbentőbb tapasztalata azok számára, akik Pált egyszerűen „kiugrott” farizeusnak tekintik, hogy ő mindvégig tudatában van annak, hogy része Isten választott népének, és hogy ez a nép Isten választott népe marad a keresztyén igehirdetők minden tapasztalata és „csalódása” ellenére. Vö. Fischer, J. A., “Dissent within a Religious Community: Romans 9-11” in *BTB* 10 (1980), 105-110. o.

⁸⁸⁵ Strack-Billerbeck, 4:784. Vö. Dunn, *Romans*, ad loc.

hogy Izráel története tulajdonképpen folyamatos, kisebb vagy nagyobb „elvetetése” sorozata volt, amelyekből Isten mindig adott a népének kimenekülést. A *hutos...kai en tó nyn kairó* mutatja Pál írás- és történelemértelmezésének irányát és eszkatológiai meghatározottságát: ahogyan az Írásban olvasható, amint a régiekkel megtörtént, s ahogyan ez most, „a mi időnkben is” megtörténik, az Pál szemében világos utalás arra, hogy a korábban megmondottak célja az ő saját korának a kiábrázolása volt. Amint a múltban is mindig, Isten nyilvánvalóan most is hagyott magának egy maradékot, amely mintegy minősített töredékként, *pars pro totoként* képviseli a népet Isten előtt. Ebbe a maradékba nyilvánvalóan a zsidókeresztyéneket sorolta bele, de a levél mindvégig erős univerzalista érveléséből következően egészen bizonyosan a *leimma* körébe kell értenünk a pogánykeresztyéneket is, hiszen az új közösségben „nincs különbség”. Mint láthatjuk, Pál erőteljesen igyekszik újra-definiálni a „választott nép” (*laos*) fogalmát. Mindeközben egyértelmű, mennyire komolyan veszi a „testi” Izráel sorsának kérdését, folytatólagos egzisztenciáját, határait, mibenlétét. Ezért tűnik erősen leegyszerűsítőnek és igazságtalannak, amikor azt mondják, hogy Pál számára az egyház felváltotta Izráelt. Izráel ugyanis nem semmisült meg, nem szublimálódott, nem lényegült át egy „lelki közösséggé”. Ha ezt feltételeznénk, azzal nem vennénk komolyan Pál bibliai idézeteit a féltékennyé tett, félreállított, hitetlen, de egyszer végérvényesen kiválasztott és ezért Isten által folyamatosan kegyelemből megújított Izráelről. Az egyház része, szent magja – ha úgy tetszik – a megújított Izráelnek. Ugyanakkor Pál tud egy „megkeményedett” Izráelről is, amely számára továbbra sincsenek jó hírei (vö. 6–8. versek). Kérdéses, hogy mennyire szánhatta a római közösségnek szóló aktuális „üzenetnek” a 69. zsoltár (LXX 68) itt idézett verseit, benne a zsidókeresztyéneket pogánykeresztyén testvéreiktől elválasztó asztalra/asztalközösségre (erősek–erőtlenek konfliktusa?) tett utalással.⁸⁸⁷ Valószínűbb ennél, hogy Pál számára az asszociáció bázisául a *skandalon* („botránkozás” = Jézus) és az *antapodoma* („megtorlás, ítélet”) szavak, valamint a vakság és az értetlenség fogalmai (10. vers) szolgáltak.

Az „esni” ige fokozati különbséget jelző szinonimáival (*eptaisan*, „botlottak” – *pesosin* „elessenek”) Pál újra hangsúlyozza (**11–12. versek**), hogy Izráel elvetetése–engegetlensége–hitelensége (ismét játszik az isteni szuverenitás és az emberi felelősség egymásba mosódó határaival) csak ideiglenes. A *posó mallon* szerkesztés (egyébként gyakori rabbinisztikus írásmagyarázati eszköz) célja, hogy világossá tegye, mennyire szoros kapcsolat van Izráel kiválasztott illetve elvetett állapota és a népek üdvössége, s így közvetve természetesen az egész emberiség sorsa között. Emlékezhettek a levél hallgatói, hogy az ószövetségi írások szerint Izráel a többi népre nézve választatott ki annak idején, s Izráel végső üdvösségének próféta képehez is mindig hozzátartoztak a Sionra özönlő pogány népekről szóló víziók. Ha tehát Izráel ideiglenesen félreállított (*eptaisan!*), annak ismét csak Istennek az egész emberiséggel (Izráellel és a pogányokkal) kapcsolatos terveihez van köze. Pál érvelésében Izráel és a pogány népek sorsa mindig ugyanannak a gondolatnak a két vetülete: mindez azonban a Római levélben nem véletlenül vagy a pusztá gondolatjáték kedvéért kerül elő, hanem azért, mert Pál tudja, hogy ez nem csak univerzális viszonylatokban van ez így, hanem lokálisan, a római közösségekre vetítve is. A gyülekezetek két komponense (zsidó– és pogánykeresztyén), és a harmadik, „kívülálló” komponens (Izráel) sorsa szorosan összekapcsolódik, és egyik sem érvényesülhet igazán a másik rovására.⁸⁸⁸ Pál valójában már a 12. versben megelőlegezi a 11. rész itt következő érvelését, amikor ki-

⁸⁸⁶ A „maradék” vezérmotívum jellegéhez a Róm 11-ben vö. Johnson, D. G., „The Structure and Meaning of Romans 11” in *CBQ* 46 (1984), 91-103. o.

⁸⁸⁷ Pelagius (De Bruyn, 126. o.) szerint itt Pál arra az asztalra gondol, amelyről a páska bárányt ette a jeruzsálemi zsidóság, miközben Jézus a kereszten haldoklott. Ez még valószínűtlenebb asszociáció, mint a római asztalközösségé.

⁸⁸⁸ Már az 5. századi (Pseudo)–Constantius felismerte ebben a versben a figyelmeztetést, amelyet Pál a római pogánykeresztyéneknek szánt, hogy ne nézzék le zsidókeresztyén hittársaikat. Vö. Frede, 76. o.

mondja, hogy „Izráel teljessége” bekövetkezik, mégpedig immár nem a népek rovására, hanem azok végső, eszkatologikus „gazdagságára”, tehát egyszersmind elhozva az „idők teljességét” is.⁸⁸⁹ Ez az eszkatologikus nyelvezet ugyanilyen pregnánsan visszatér majd a 15. versben is. Pál szerint a jelenlegi helyzet célja és abban saját küldetése a választott nép „félékennyé tétele” (*eis to parazélószai autus*), tehát annak elérése, hogy Izráel felismerje 1. Isten mennyire nyilvánvalóan hitelesíti a megtérők tömegével a pogánymissziót, és 2. Jézus Krisztusban a Messiást.⁸⁹⁰

A továbbiakban (13–24. versek) Pál egyrészt visszatér a 2. rész diatribé–stílusához, azonos céllal, csak éppen ellenkező előjellel: ezúttal a pogánykeresztyén hallgatóságot szólítja meg (*hymín de legó tois ethnesin*), a hangnem és a figyelmeztetés ugyanakkor marad a régi. Mint a korábbiakban, a római keresztyénségre vonatkozó külső adatok alapján már megelégedtünk, a levél megszületése idején a pogánykeresztyének feltehetően a római keresztyénség domináns rétege lehettek, ha már létszámban nem is feltétlenül, befolyásban és az „erőviszonyok” tekintetében mindenképpen. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a pogánykeresztyének valamiféle markáns „görög–római” antik réteget képviseltek volna, hiszen örökségükben nagyon is fontos volt a LXX által hordozott zsidó hagyományanyag (ez még az 1–2. század fordulóján, sőt a marcioni időkben is így volt). Ugyanakkor a nemkeresztyén társadalmi rétegek erős antiszemitizmusa vagy az intellektuális körök antijudaizmusa nem hagyta érintetlenül ezeket a pogánykeresztyéneket, mivel pontosan azokon a területeken emancipálódtak, szakadtak el legvilágosabban a zsidóságtól, amelyek azt megkülönböztették mindenki mástól, s amelyek egyszersmind gyűlöletessé is tették a többi etnikum szemében, nevezetesen a rituális rendszabályok („a törvény”) területén. Jogosnak tűnhetett hát a pogánykeresztyének indulata: miért kellene sorsközösséget vállalniuk a zsidókeresztyénekkel, s még inkább általában a zsidósággal, ha a törvény követése tekintetében már nem kell velük közösséget vállalniuk? Pál – mint aki ebben a kérdésben elismerően a legkompetensebb, hiszen rá szignálták Jeruzsálemben a pogánymissziót (vö. 13. vers *eph' hoson men un eimi egó ethnón apostolos*; vö. még Gal 2,9 *hémeis eis ta ethné*) – éppen ezen a ponton jelenti be súlyos fenntartásait.

Tény, hogy igyekszik olyan jól végezni a pogánymissziót, amennyire csak tudja (*tén diakonian mu doxazó⁸⁹¹*), elsősorban hogy ezzel is „félékennyé” tegyen „vértestvérei” (*tén sarka*) közül némelyeket. A kétszeresen óvatos fogalmazásból (*ei pós... tinas ex auton*) egyértelműen kiderül: Pál már nem számol azzal, hogy a misszió szokásos eszközeivel változást érhetne el a zsidóság evangéliumhoz való viszonyában. Ugyanakkor szerinte ez a legkevésbé sem adhat felmentést a rá is hivatkozó pogánykeresztyéneknek arra, hogy Izráelt és közvetve a római zsidósághoz kötődő pogánykeresztyéneket elvessék. Különös megoldással, ettől kezdve, a két metaforában (16. vers) nem külön-külön beszél a Krisztusban nem hívő zsidóságról és a keresztyénekről, hanem egyrészt a zsidókról (a „zsinagóga” és a zsidókeresztyének együtt), másrészt a pogánykeresztyénekről, ezzel is világossá téve, hogy az előbbieket nem csak egy közös szent hagyományban osztoznak, hanem az utóbbiak megvetésében is.

Az első metafora (*ei de hé aparché hagia, kai to phyrama*) Pál farizeusi örökségéből is sokat elárul. Az áldozati (templomi) kultusból ismert „zsenge” és „tészta” (vagy pontosabban lepény) között Pál szerint – szemben a kultuszi különbségtétellel – nincs mi-

⁸⁸⁹ A téma korabeli felfogásához lásd Allison, R. D., „The Background of Romans 11:11-15 in Apocalyptic and Rabbinic Literature” in *Studia Biblica et Theologica* 10 (1980), 229-234. o.

⁸⁹⁰ Vö. Bell, R. H., *Provoked To Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994.

⁸⁹¹ A *doxazó* sajátos újszövetségi használata nagyrészt a *doxával* fordított héber „nehéznek, súlyosnak, nagy-nak lenni” igéből érthető meg, ilyesformán nem volna teljesen helytelen a mondat „felnagyítom/minél nagyobb-nak tüntetem fel a szolgálatomat” fordítás sem.

nőségi különbség, vagyis tagadja azok „szentség” (a szent Isten számára elkülönített) alapján való megkülönböztetését. A farizeusok éppen ilyen szempont alapján igyekeztek kivinni a szentséget a mindennapi életbe, átültetve a mindennapok életgyakorlatába.⁸⁹² Pál a zsenge és a tészta minőségi azonosságát igaznak érti Izráel és közvetlenül a zsidókeresztyének illetve közvetett módon a pogánykeresztyének viszonyára is.

A második metaforában (*ei hé riza hagia, kai hoi kladioi*) már egy jól ismert képet használ, Izráel mint Isten ültetvénye, növénye képét. Azzal, hogy a vadolajfa ágakkal a pogánykeresztyéneket azonosította, a szelíd olajfa törzsével és ágaival pedig Izráel ősatyjait illetve magát a kortárs zsidóságot, Pál komolyan felértékelte Izráelt, vagy, ami még fontosabb, megkérdőjelezte a római pogánykeresztyének zsidósággal illetve a zsidókeresztyénekekkel szembeni felsőbbrendűség-tudatát. Az olajfa általában Hellász (Pál terminológiájában a „népek”) illetve az igazi Hellász, Athén jelképe volt, ahol tökélyre fejlesztették az olajfa nemesítést. Mégis, a páli metaforában Izráel képviseli a nemes olajfát, a méltatlan vadolajfa ágak (az Istentől addig távol lévő népek) pedig a természet rendje ellenére (*para physin*) oltatnak be – Isten érthetetlen kegyelme folytán – a vadolajfa törzsébe. A „természet ellenére” kifejezés tehát alapvetően teológiai és nem biológiai vagy mezőgazdasági értelmű, hiszen a Pál által leírt gyakorlat a valóságban is létezett (az elöregedett nemes fák fiatalítását, „revitalizálását” szolgálta), jóllehet ennek itt semmi jelentősége.⁸⁹³ A beoltott ágak „haszonélvezői” a szelídolajfa törzs jótékony, életető nedveinek, míg ugyanekkor a természetes szelíd olajfa ágak levágattatnak a törzsről. Ezzel a képpel Pál még nem állított semmi radikálisat, tulajdonképpen a korábban (vö. 9. rész) ismertetett helyzetről beszél. Izráel hitetlensége okán méltatlanná vált az atyák örökségére, s helyét a Krisztusban hívők közössége vette át: a zsidókeresztyének mint le nem vágott szelíd olajfa-ágak, a pogánykeresztyének mint beoltott vadolajfa-ágak. Pál meghökkentő elemzésével csak ezután, a metafora tanulságainak levonása közben szembesülhetett az 1. századi római keresztyén hallgató.

A pogánykeresztyének „természetellenes” helyzetükben részesei lettek egy olyan közösségnek (*synkoinónos*), amelyben semmilyen érdemük nem volt. Ennek ellenére azzal dicsekednek (*katakauchasai*)⁸⁹⁴, hogy ők hordozzák a törzset, vagyis a zsidókeresztyéneket és közvetett módon – mint kinos koloncot – a zsinagóga-zsidóságot is. Azt állítják – továbbra is a metafora terminológiáját használva –, hogy a szelídolajfa ágak (itt csak a zsinagóga-zsidóság) az ő kedvükért törettek ki (*exeklasthésan kladoi hina egó enkentristhó*). A tényt Pál nem is vitatja (vö. *kalós*), csak éppen az okot: Izráel sorsa saját döntésének (*té apistia*), és nem a pogányok Istenhez való viszonyának a függvénye. A szigorú figyelmeztetéssel (*mé hypséla phronei alla phobu*) Pál azt üzeni a pogánykeresztyéneknek, hogy az Isten szövetséges népéhez tartozásuk egyetlen oka a Jézus Krisztusba vetett hitük. Amint azonban ezt kockára teszik azzal, hogy nem csak a „kitört” ágakat (Izráelt), de a hitük miatt szintén kivételezett helyzetben maradó zsidókeresztyéneket is megvetik, megtagadják azt a hitet, amely létjogosultságukat adja. Amikor ugyanis a Jézusba vetett hit már nem képes nyitott maradni a másikat is befogadó Isten iránt, önmaga teljesítményére lesz büszke, másokat megvet és a közösséget rombolni kezdi, egyszerre megszűnik „hit” lenni és immár hitetlenséggé válik. Több magyarázó⁸⁹⁵ felismerte már a páli figyelmeztetés mögött rejlő

⁸⁹² Dunn ezt Pál deritualizált farizeizmusának („Paul’s deritualized Pharisaism”) nevezi. *Romans*, ad loc.

⁸⁹³ Alexandriai Kelemen is megjegyzi, hogy az olajfa-nemesítésben kiemelkedő görögök mégis vadolajfa ágával koszorúzták meg kiemelkedő bajnokaikat, az erő és a virtus megtestesítőit Olympiában. Vö. *Ante-Nicene Fathers*, 2:507. o.

⁸⁹⁴ Az összetett ige jelzi, hogy itt nem a páli értelemben vett pozitív vagy neutrális „dicsekvésről” van szó (lásd korábban), hanem annak egy jogtalan, „egészségtelen” formájáról.

⁸⁹⁵ Például Bartsch, H.-W., „Die antisemitischen Gegner des Paulus im Römerbrief” in Eckert, W. (szerk.), *Antijudaismus in Neuen Testament*. München: Kaiser, 1967; Lüttert, W., *Der Römerbrief als historisches Problem*. Gütersloh: Bertelsmann, 1913. 79–90. o.; Minear, 79. o.

kortörténeti szituációt, ami tökéletesen illeszkedik korábbi rekonstrukciónkhoz: A római pogánykeresztyének egyértelműen tehernek érezhették a claudiusi ediktum elévülése után visszatérő zsidókeresztyéneket, akik noha beilleszkedtek a közösségekbe, de politikai és gazdasági téren még hosszú ideig „súlytalanok” és megtűrték voltak (erre utalhat a sajátos *bastazein* ige). Ezt a kényelmetlenség érzetet csak erősítette a zsidókeresztyének erős érzelmi, személyes és egyéb kötődése a zsinagóga–zsidósághoz. Az általánosan (és a zsidó háború kitörésének előestéjéhez közeledve egyre inkább) zsidóellenes légkörű Rómában a pogánykeresztyének egyre kényelmetlenebbnek érezhették ezt a közösséget, s mind gyakrabban határolták el magukat gögösen zsidó hittestvéreiktől. Pálnak ebben a helyzetben kell figyelmeztetnie őket, hogy nem ők hordozzák a zsidókeresztyén testvéreket, hanem éppen hogy őket hordozza az a szent hagyomány, a törzs (*riza*), amelynek a zsidókeresztyének a zsinagóga–zsidósággal együtt – és velük ellentétben – természetes (*para physin*) örökösei.⁸⁹⁶

Pál tehát igen hasonló nézetekkel száll vitába itt, mint a 2,1–5.17–27-ben: a szűkeblű felsőbbrendűséggel, csak éppen a vitapartner egészen más. A keresztyén közösségek két szembenálló csoportja tehát más–más okból, de megítélte illetve lenézte egymást. Mindkét csoport indokairól a maga helyén bemutatta Pál, hogy érvénytelen indokok. Mindkét csoport személyválogatónak vagyis igazságtalannak tekintette Istent, hiszen azt gondolták, hogy Isten őket a saját érdemeik alapján (a törvény hűséges betartása és a hit együtt – egyedül a Jézus Krisztusba vetett hit) helyezte a másik csoport elé, s ezen a döntésen Isten nem változtathat. Pál azonban határozottan tagadja, hogy Isten személyválogató lenne (vö. Róm 2,11). Ítélete mindenki fölött ott van, ha az egyén tetteit nézzük, de kegyelme mindig készen áll, ha szuverén kiválasztásáról beszélünk. Erről beszélt Pál a 9. részben a fazekasmester képét segítségül hívva, és ezt fogalmazza meg itt is, a 22–23. versekben. Ebben a szakaszban a „keménységgel” (*apotomia*) szemben a háromszor ismételt „jóság” (*chréstotés*) fogalom több mint árulkodó azzal kapcsolatban, hogyan viszonyult egymáshoz Pál teológiájában az ítélő és a kegyelmes Isten képe.

Összefoglalásul **(25–32. versek)** Pál azt a következtetést, amelyet már a korábban mondottakból is levonhattak hallgatói, de ezúttal az egésznek félreérthetetlenül „kinyilatkoztatás” jelleget ad, a *mysterion* kifejezést használva. Magyarázók szívesen emelik ki a szó *terminus technicus* jellegét a görög misztérium vallásokban, s igyekeznek kapcsolatot teremteni a szó itt alkalmazott jelentése és a természetesen Rómában is jelen lévő misztériumkultuszok között.⁸⁹⁷ Véleményünk szerint ez a kapcsolatkeresés itt is csak erőltetett lehetne, Pálnak ugyanis nem állt szándékában azokra a kultuszokra utalni, csupán a kifejezést alkalmazta hasonló értelemben: (az) Isten(ség) által kijelentett, feltárt titok, amelyet illetően a megfelelő hitbeli értettséget még el nem érő hívek/beavatottak tudatlanok (*u gartheló hymas agnoein, adelphoi*). Ennél azonban talán még fontosabb a megfogalmazás hasonlósága az apokaliptikus zsidó irodalom nyelvezetével (például 1Énók, 2Énók, 4Ezsdrás, Bárúk Apokalipszise).⁸⁹⁸ Pál egyértelművé kívánja tenni, hogy Izrael sorsának végső felvonása a küszöbön álló végidőkben valósul meg, s erre nem logikai úton jutott el (jóllehet számos bibliai utalásban talált rá megerősítést), hanem kijelentés által (ahogyan a legtöbb zsidó apokalipszis szerzője). Ahogyan íróelődei pszeudepigráf munkáikban, ő is arra a szorongató kérdésre kapott feleletet az isteni kijelentés által, hogy mi történik majd szeretett népével. Hogy ez a kérdés ugyanakkor nem csak a magányos író kényszerképzelete, hanem a római keresztyén közösség létkérdése, arra Pál még ugyanebben a mondatban (25. vers) vi-

⁸⁹⁶ Vö. Getty, M. A., „Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11” in *CBQ* 50 (1988), 3/469. o.

⁸⁹⁷ Vö. Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig: Teubner, 1910; Machen, J. G., *The Origin of Paul's Religion*. New York: Macmillan, 1921.

⁸⁹⁸ A pontos hivatkozásokat vö. Dunn, *Romans*, ad loc. Vö. még Johnson, E. E., *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*. SBL Dissertation Series 109. Atlanta: Scholars Press, 1989.

lágosan utal (*hina mé éte par' heautois phronimoi*). Hogy a római pogánykeresztyének hibás vélekedésükkel és abból fakadóan megengedhetetlen viselkedésükkel nehogy szemben haladjanak az isteni tervvel, Pál fontosnak látja egyértelművé tenni mindazt, amiről eddig is beszélt, de ezúttal már Isten kijelentésének autoritására hivatkozva. Az „egész Izráel” (26. vers *pas Israél*) üdvösségéről⁸⁹⁹ szólva Pál egészen világosan a Krisztust elutasító Izráelre gondol, nem pedig annak egy mesterségesen lehatárolt „hívó” csoportjára.⁹⁰⁰ A „hogyan?” nem részletezi, azonban az idézett Ézs 59,20 *éxei ek Sión ho ryomenos* alapján egészen biztosan állíthatjuk, hogy Jézus Krisztus dicsőséges visszajövetelét a saját damaszkuszi megtéréséhez hasonló katartikus eseményként képzei el⁹⁰¹ – a jelenleg még Krisztust elutasító zsidóság számára. A visszatérő Jézus Krisztus maga fogja felnyitni a zsidóság szemét (vö. 25. vers: *pórosis apo merus tó Israél gegonen*) és elfordítani a „hitetlenséget” (*asebeias*, vö. 1,18) Isten választott népétől.⁹⁰² A „hitetlenségként” fordított *asebeia* szóval Pál érvelése a levélben bezárult, hiszen éppen ez hívta elő szerinte Isten haragját (pogányok és zsidók ellen egyaránt), és Isten éppen ezt szünteti majd meg Jézus Krisztus megjelenésekor, Izráel végidőkbeli befogadásakor is. Pál a végidők üdvtörténeti hátterének megrajzolása után visszatérhet a gyülekezetek aktuális helyzetéhez (28. vers). Világossá teheti, hogy a pogánykeresztyének az evangélium hirdetése során ugyan Izráel ellenállásával és ellenségességével találják szemben magukat (*kata men to euangelion echthroi di' hymas*), de mégsem veszíthetik szem előtt a szeretetet velük szemben, hiszen az ő „hitetlenségük” eredményeképp kerülhettek közel Istenhez. Egyszersmind adósai is annak az örökségnek, amely első renden továbbra is a zsidósághoz maradt (*kata de tén eklogén agapétói dia tus pateras*), s amely ígéretekben megmutatkozó örökség a Krisztusban hívők és a zsidóság végső üdvösségének is közös záloga.⁹⁰³

Isten elhívásai és ajándékai visszavonhatatlanok (vö. 29. vers), s ezt Pál szerint nem azért kell tudomásul vennie a zsidóságnak, a hozzájuk kötődő zsidókeresztyéneknek és a pogánykeresztyéneknek, mert saját elhívásuk tudatát kellene megerősíteniük: ebben szemmel láthatóan nem volt hiány Rómában. A páli figyelmeztetés lényege, hogy a *másik* csoport elhívását, a nekik adott isteni ígéretek és ajándékokat is éppen olyan komolyan, sőt ha lehet még sokkal komolyabban kell venniük a címzetteknek. Isten ugyanis nem csak íté-

⁸⁹⁹ A *sóthésesai* kifejezést másképpen érti Robert Jewett. Szerinte Izráel valóban „megmenekült”, de nem azért, hogy elfogadta Krisztust, hanem a zsidó háború után a judaizmust romjaiból felépítő rabbik munkája révén, akik felhagytak a Pál korának judaizmusát meghatározó, s azt a zsidó háborúban majdnem végromlásba döntő „zélótizmussal”, és a törvényvallás felélesztésével átmentették a választott népet, egészen a 20. századig. Jewett Izrael állam létrehozását ebből a szempontból végzetesnek tartja, és az Izrael külpolitikáját meghatározó radikális nacionalizmust a zélótizmus hagyományainak felelevenítéseként értelmezi. Vö. „The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans” in *Int* 39 (1985), 341-356. o.

⁹⁰⁰ A szakirodalomban újra és újra megjelenő „különút” (*Sonderweg für Israel*) képviselői (például Plag, C., *Israels wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*. Stuttgart: Calwer, 1969. 49–61. o.; Mussner, F., „'Ganz Israel wird gerettet werden' (Röm 11:26): Versuch einer Auslegung.” in *Kairos* 18 (1976), 241–255. o.; valamint az azonos nyomvonalon haladó Gaston, L., *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia, 1987. 148. o. és Gager, *Origins*, 252 és 261. o.; hasonló gondolatokat fogalmazott meg Krister Stendahl is több cikkében) tévesen következtetnek ebből a versből arra, hogy Pál egy Krisztustól független megváltási lehetőséget képzelt el Izráel számára. Ez nem csak a Római levél erős krisztológiai hangsúlyának, vagyis a közvetlen kontextusnak, de Pál egész szótérelmiológiai vívódásának („mi történik a Krisztust elutasító zsidósággal?”), a tágabb páli missziói kontextusnak ellene mond. A „Sonderweg” elleni érvekhez vö. Hvalvik, R., „A »Sonderweg« for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11: 25-27” in *JSNT* 38 (1990), 87-107. o.

⁹⁰¹ Vö. Dunn, *Romans*, ad loc.

⁹⁰² A páli misztérium kronológiája iránt olyannyira érdeklődő evangélikákkal szemben D. W. B. Robinson grammatikai érvekkel igyekszik kimutatni, hogy nem egyértelmű a szövegből, hogy Izráel megtérése a népek megtérése után következik be. Szerinte Pál inkább a péteri és jakabi zsidómisszió parallel sikerében bízott: „The Salvation of Israel in Romans 9-11” in *RTR* 26 (1967), 3/81-96. o.

⁹⁰³ A keresztyén egyház és Izráel összetartozásának kérdéséhez vö. Bloesh, D. G., „»All Israel Will Be Saved«: Supersessionism and the Biblical Witness” in *Int* 43 (1989), 130-142. o.

letében, de kegyelmében is azonos mértékkel mér (32. vers). Ismét elengedhetetlen hangsúlyoznunk, hogy Pál itt sem egyénekről, hanem csoportokról beszél; nem a minden egyénre érvényes üdvösség, az *apokatastasis tón pantón* tanát erőlteti, hanem közösségek és csoportok üdvösségéről beszél! Sem a *pas Israél*, sem az *ethné*, sem a *kladoi* fogalmak nem jelentik szükségszerűen a csoporton belüli *valamennyi* egyént. A csoport *egészét* azonban mindenképpen.⁹⁰⁴

A 9–11. részek záró doxológiája⁹⁰⁵ (33–36. versek), bár az imént megfogalmazott isteni „misztérium” felett érzett ámulat ihlette, nem nélkülöz néhány igen markáns utalást a levél témájára és a levél címzettjeinek helyzetére vonatkozóan. Ha egy kritikai szövegkiadás marginális hivatkozásaira tekintünk a doxológia verseinél, azt láthatjuk, hogy Jób könyvének, az elmaradhatatlan Ézsaiás könyvének és Pál két másik levelének (1Kor és Kol) terminológiája dominál bennük. Isten „racionalizálhatatlansága” Jób könyvének egyik fő tétele, és Pál mindvégig azért küzdött a Római levél megírása közben, hogy akár a zsidókeresztyének, akár a pogánykeresztyének oldaláról visszautasítson minden Isten terveire és szándékaira – és persze a másik csoport rovására – vonatkozó számítgatást. Az idézett (34–35. versek) Ézs 40,12kk Isten semmi mással össze nem hasonlíthatatlan fenségének himnusza, amely Istenben a teremtmény által megkérdőjelezhetetlen, ugyanakkor a teremtmény iránt végtelen jóindulatú Teremtőt dicséri. Pál a levél megírását előidéző probléma kifejtését azzal kezdte az 1. részben, hogy Istent mint Teremtőt az emberek – zsidók és pogányok – nem ismerték fel. A keretes szerkesztés félreérthetetlen, s egyszersmind kiváló bizonyítéka annak is, hogy a 9–11. részek mennyire integráns részét alkotják a levél „fő részének”, amelyet már „csak” a gyakorlati intések követnek. A korinthusi levelezést idéző szavak (például *bathos*, *sophia*, *gnósis*) hűen tükrözik azt a szellemi környezetet, amelyben a Római levél fogant, a Kolosséi levél reminiszenciái pedig az Isten mindenhatóságáról és abszolút voltáról szóló „monoteista” himnuszt összekötik a krisztológiai értelemben szintén univerzalista alkotással. A 36. vers egyesek szerint sztoikus fogalmazása (Dunn hat sztoikus párhuzamot idéz) is inkább tekinthető a szigorú monoteizmusra törekvés eredményének, mint valamiféle külső filozófiai hatásnak: a zsidóság gondolkodásmódja (amelynek Pál sorai itt elidegeníthetetlen részét alkotják) sohasem szorult rá a sztoicizmus megtermékenyítő hatására, ha az egyetlen élő Istennel kapcsolatban monoteisztikus nyelvezetet kívánt használni.

⁹⁰⁴ Ezzel mintha megsejtette volna Pál, hogy mennyi tragédiát fog okozni a zsidóság és a keresztyénség közös történelmében a két szempont összemosása, a „kollektív bűnösség” elve, amely a csoportokra vonatkozó értéktételeket és döntéseket vaskövetkezetességgel érvényesíteni igyekszik a csoportba tartozó valamennyi egyénen.

⁹⁰⁵ A *pas Israél* kifejezés és a záródoxológia összefüggéséhez vö. Batey, R., „»So all Israel Will Be Saved« An Interpretation of Romans 11:25-32” in *Int* 20 (1966), 218-228. o.

4.7. Egy test és annak tagjai: Róm 12,1–21

(12,1) *Kérlek azért titeket, testvéreim, az Isten irgalmára, hogy szánjátok oda magatokat*⁹⁰⁶ *élő, szent és Istennek tetsző áldozatul, a ti értelmes istentiszteleteteként, (2) és ne igazodjatok e világhoz, hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek: mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes. (3) Mert azt mondom – a nekem adott kegyelem által – közöttetek mindenkinek*⁹⁰⁷: *ne gondolja magát többnek, mint amennyinek gondolnia kell, hanem arra legyen gondja, hogy józanul gondolkozzék*⁹⁰⁸, *aszerint, ahogyan kinek–kinek Isten kimérte a hit mértékét. (4) Mert ahogyan egy testnek sok tagja van, de minden tagnak nem ugyanaz a feladata, (5) úgy sokan egy test vagyunk a Krisztusban, de egyenként egymásnak tagjai. (6) Mert a nekünk adott kegyelem szerint különböző karizmáink vannak*⁹⁰⁹, *akár prófétálás a hit szabálya szerint, (7) akár szolgálat a szolgálatban; akár a tanító a tanításban, (8) a vigasztaló a vigasztalásban, az adakozó szerénységben, az előljáró igyekezetben, a könyörülő jókedvben.*⁹¹⁰

(9) *A szeretet ne legyen képmutató. A gonosztól iszonyodók, a jóhoz ragaszkodók legyenetek, (10) a testvérszeretetben legyenetek egymás iránt gyengédek, a tiszteletadásban egymást megelőzők. (11) A szolgálatkészségben nem lusták, buzgó lelkűek, az Úrnak*⁹¹¹ *szolgálók, (12) a reménységben örvendezők, a szenvedésben kitartók, az imádkozásban állhatatosak, (13) a szentek szükségleteiben közösséget vállalók, a vendégszeretetet gyakorlók. (14) Áldjátok a titeket üldözőket: áldjátok és ne átkozzátok! (15) Örülni az örülőkkel, sírni a sírókkal*⁹¹². (16) *Egymásról ugyanúgy vélekedők, nem nagyképűek, hanem az alázatosakhoz igazodók. Ne legyenetek bölcssek önmagatok szerint. (17) Senkinek rosszal a rosszért nem fizetők, azt szem előtt tartók, ami minden ember szemében jó. (18) Ha lehetséges, amennyire tőletek telik, minden emberrel békességre törekvők. (19) Nem önmagatokért bosszúállók, szeretteim, hanem adjatok helyet a haragnak, mert meg van írva: „Enyém a bosszúállás, én megfizetek” – így szól az Úr. (20) Sőt, „ha éhezik ellenséged, etesd meg őt, ha szomjazik, itasd meg őt; mert ha ezt teszed, paraszat gyűjtesz a fejére.” (21) Ne győzzön le téged a rossz, hanem győzd le a jóval a rosszat.*

Vizsgálódásunk eddig is alapvetően arra a feltételezésre épült, hogy a római gyülekezetekhez írott páli levél nem tekinthető elméleti értekezésnek, hanem nagyon is gyakorlati szempontokat követ mindvégig. Amikor elérkezünk a 12. részhez, ismét ki kell hangsúlyoznunk ezt az álláspontunkat, hiszen a hagyományos exegetikai felfogás szerint itt következik a le-

⁹⁰⁶ Szándékosan nem fordítottuk „testként” az itt található *sómát*, hiszen nem valamiféle dualista felfogás miatt különbözteti meg Pál a *psychétól* vagy a *pneumától*, hanem ószövetségi értelemben az egész emberre utal vele. Vö. Wolff, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi Gy. Budapest: Harmat-PRTA, 2001. 46kk.

⁹⁰⁷ Venema konjektúrája (*panti tó onti ti en hymón*) megfontolandó, hiszen azt erősíti, hogy Pál a római kereszténynek vezetőihez szól, illetve ahhoz a csoporthoz, amelynek tagjai többnek (ti. „valaminek”) tartják magukat a többiekénél. Sajnos a javítást egyetlen fennmaradt kézirat sem támogatja.

⁹⁰⁸ Varga Zsigmond fordítása („ne gondolja...gondolkozzék”) in Varga, 964. o.

⁹⁰⁹ Magyarul a főige nélküli participiumos (*echontes*) fogalmazást nem tudjuk visszaadni.

⁹¹⁰ A 6–8. versek fordításban is visszaadott laza szerkesztettsége az élőbeszéd, pontosabban a diktálás következetlenségét vagy spontaneitását tükrözi. A különböző kéziratok kétségbeesetten igyekeztek a felsorolásokat nyelvtanilag egységesíteni.

⁹¹¹ A *kairó* illetve abból a lat. *tempori* olvasat a nyugati szövegekben jól magyarázható a görög rövidítések (a *nomen sacrum* és a *kai*) összetévesztésével: vö. Metzger, 466. o.

⁹¹² Az ÚF nagyon helyesen érzékeli az infinitivus imperativus-jellegét (vö. F. Blass - A. Debrunner – R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1961. 196. o.). Mi csupán jelezni szeretnénk a szó szerinti eredetét.

vél gyakorlati, parainetikus szakasza, amikor Pál levonja a következtetéseket és praktikus-etikai síkra emeli mindazt, amit eddig teológiai nyelven fogalmazott meg.⁹¹³ Nekünk ezzel szemben ki kell tartanunk azon nézetünk mellett, hogy Pál éppen ilyen gyakorlatias volt korábban is, csupán a hagyományos antik levélstruktúrához⁹¹⁴ igazodva változtat a levél utolsó néhány részében a kifejtés stílusán.

A bevezető gondolatokban (12,1-2) kihangsúlyozza, hogy a római gyülekezetekben élő keresztyének egy olyan sajátos kultuszi közösséget alkotnak, amely világosan megkülönböztethető mind a diaszpóra zsidóságtól, mind pedig azoktól az antik vallási egyletektől, csoportoktól (*collegia*), amelyeknek életéhez szervesen hozzátartozott az áldozati szertartás. A római diaszpóra közösség még valójában – ha tökéletlen módon is – a jeruzsálemi kultuszi közösség idegenbe szakadt részének tekintette saját magát. Archeológiai és egyéb bizonyítékok (például egyes zsinagóga-elnevezések) tanúskodnak arról, hogy rendszeresen látogatták a római zsidóságot a jeruzsálemi lévita vagy papi családok leszármazottai,⁹¹⁵ akik ilyen látogatások alkalmával elvégezték a szükséges tisztulási és szentelési feladatokat. Ennek a „Jeruzsálemhez tartozásnak” egyfajta jele volt a rendszeres templomadó megfizetése is. Ezzel a közösséggel a római keresztyének már nem tudtak teljes mértékben azonosulni, és erre utal is Pál, amikor „értelmes istentiszteletről” (*logikén latreian*) beszél,⁹¹⁶ amelyben az áldozati elem (*thysian*)⁹¹⁷ nem más, mint önmagunk átadása (*parastésai ta sómata*) Istennek. Ezzel Pál nem mond mást vagy radikálisabbat, mint amit már a próféták is mondtak,⁹¹⁸ de abban a helyzetben, amelyben a megosztott római gyülekezethez szól, nem tehet mást, mint hogy „újradefiniálja” azt a kultuszi közösséget, amelynek tagjaitól elvárja, hogy lojálisabbak legyenek egymás, mint a zsinagógai kultuszközösség és az antik pogányság társadalmi közösségei felé.

Az „újradefiniálásban” nem véletlenül emeli ki Pál Isten akaratának keresését (*eis to dokimazein hymas ti to theléma tu theu*), hiszen a zsidóság számára ez a cél egyértelműen megvalósíthatónak látszott a törvény követésében. A törvény valódi értelmét Jézus Krisztusban felismerő keresztyének számára azonban a folyamat (amint azt a 7-8. részek tanúsítják) nem olyan egyértelmű, és elsősorban etikai konfliktusoktól terhes. Hogy Pál ismételten Jézusra mint „mérce” szeretné terelni a hallgatóság figyelmét, mutatja a *thelé-*

⁹¹³ Így például Adams, B. E., „Responsible Living in Community Setting (Romans 12-16)” in *SwJT* 19 (1976-77), 57-69. o.

⁹¹⁴ Vö. Aune, D. E., *The Body of the Greek Letter*. Missoula, MT: Scholars Press, 1972; Stowers, S. K., *Letter Writing in Graeco-Roman Antiquity*. Library of Early Christianity 5. Philadelphia: Westminster, 1986; „Letters, Graeco-Roman” in *DNTB*, 640-644. o.

⁹¹⁵ Érdekes irodalmi feldolgozását találjuk e jelenségnek Spiró György *Fogság* című regényében.

⁹¹⁶ A *logos*ból képzett melléknév a legkülönbözőbb jelzős szerkezetekben (például *zoon logikon*, *pneuma logikon*, *thysia logiké* stb.) nagyon fontos szerepet töltött be a sztoikus filozófiai és teológiai irodalomban; a *logiké latreia* szókapcsolatban az Isten-ember kapcsolat egyetlen méltó megnyilvánulása (áttételesen ez jelenik meg a Rómából előzőtt Epictetusnál is, vö. 1.16.20-21). Lietzmann és Reitzenstein ugyanezt a jelentőséget tulajdonítja neki a hermetikus és gnosztikus irodalomban is. Ezen területek hatását Pálra nyilván kizárhatjuk, de megfontolandó Barrett megállapítása, amely szerint a hellenista (római) zsinagógában élénken élt ez a sztoikus nyelvhasználat, s Pál szándékosan használta ezt tüntetően arra a keresztyén közösségre vonatkoztatva, amely egy részének komoly problémája volt a zsinagóga törvényfelfogásától való elszakadás. Hasonló a helyzet a sztoikusok által szintén kedvelt *nus* használatával a 12,2-ben. Vö. Kittel, 4:954-58 és Cranfield 2:602-605. o. Vö. még Casel, O., „Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung” in *JLW* 4 (1924), 37-47. o. A fentiek mellett Dr. Herczeg Pál professzor úr egy alkalommal felhívta a figyelmem a *logiké latreia* kifejezés sztoicizmustól független vallási használatára is.

⁹¹⁷ Az öskeresztyénségben igen hamar kialakult annak a tudata, hogy az utolsó és végleges, tökéletes véresáldozatot a főpap Jézus Krisztus mutatta be Istennek, kereszthalála által. Ezután már minden Istennek tetsző (*euaroston*) istentisztelet csak *logiké* „szellemi” vagy „értelmes” lehetett. Ehhez a „tisztá” teológiához képest némi visszalépést jelentett, hogy a 12,1 kapcsán az ógyházi írók szinte kivétel nélkül csak az eucharisziára gondoltak. Vö. „*thysia*” in Lampe, *Patristic Greek Lexicon*.

⁹¹⁸ Vö. például Zsolt 50,7-15; Ézs 1,11-17; Hós 6,6; Ám 5,21-27; Mik 6,6-8.

mát részletező három kifejezés, amelyek mindegyike Krisztussal hozható összefüggésbe: *to agathon* (vö. Róm 5,7); *euareston* (lásd jegyzetek); *teleion* (vö. *telos* in Róm 10,4).

Amikor a római keresztyén közösség Jézus Krisztusban való egységére szeretne hivatkozni (12,3-8), Pálnak legegyszerűbb visszatérni a korinthusiakkal folytatott levélváltásában (vö. 1Kor 12) már szemléletesnek bizonyult és így bevált „Krisztus teste” hasonlatra, még akkor is, ha az az egységről csak közvetve, valójában inkább a test tagjainak sokféleségéről szól.⁹¹⁹ E hasonlatnak az alapját az a figyelmeztetés adja, amelyet a *phronein* ige szójátékával vezet be (3. vers). A rómaiak számára valószínűleg ismert volt – ha máshonnan nem is, talán az utcai vándorbölcselek prédikációiból – az a vulgárfilozófiai ellentétpár, amelyet a *sóphrosyné* és a *hybris* (itt vö. a szinonim értelmű *hyperphronein*) alkotott.⁹²⁰ A páli figyelmeztetés a felfuvalkodottság illetve a túlzott önbecsülés ellen – mint eddig is már annyiszor – kettős irányultságú. Egyrészt célzottjainak tekinthetjük azt a zsidókeresztyén csoportot, akiknek a pogányokkal kapcsolatos vélekedését a 2-4. részekben megszólított zsidó „vitapartner” nézetei jellemezték, másrészt szól azokhoz a pogánykeresztyénekhez, akik kínosnak érezték a zsidósággal és a zsidókeresztyénekkel való összekapcsolódást, főként a „vulgár antiszemitizmust” dédelgető római pogány felső középosztály előtt, s akiket erre Pál már szintén figyelmeztetett a 11. részben. Sajátos Római levél olvasatunk szempontjából különösen fontos megfigyelés, hogy a „Krisztus teste” hasonlattal Pál nem csak a tagok szükségszerű egységéről beszél, hanem egyszersmind figyelmeztet is arra, 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, csakis az egyénre, vagy „a hívő emberre” érteni: mindezeknek a végső és igazi megvalósulása egyedül az adott (római) keresztyén közösség keretei között lehetséges.⁹²¹ S ugyanez fordítva is igaz: ha az adott közösség élete az ellenkezőjéről tanúskodik, nem tekinthető befejezettnek az egyének hitbeli fejlődése, Krisztus iránti elkötelezettsége sem. Az egyénre vonatkozó *metron pisteós* (3. vers) igazi megnyilvánulási területe tehát a közösség.

Ugyanez igaz az egyéni karizmákra is, amelyek felsorolását (6-8. versek) ugyan nem tekinthetjük a római gyülekezetek pontos leírásának, mégis feltűnik, hogy azok az adományok/adottságok kapnak kiemelt szerepet az apostol szemében, amelyek feltétel nélkül építik a közösséget. A prófétálás előtérbe helyezése arra mutat, hogy a Lélek közvetlen vezetésének nagy szerepet tulajdonítottak, nem utolsó sorban talán az Írások alapján egyébként nem megoldható újabb konfliktusok, problémák orvoslásában. A Pál által szándékosan kétértelműen hagyott *kata tén analogian tés pisteós* kitétel egyszerre utalhat arra, hogy a prófétai adománnyal élő gyülekezeti tag „képességét” maga Isten korlátozza, valamint arra, hogy ezt a korlátot a gyülekezet „felismerheti” és megfelelő alkalommal és mér-

⁹¹⁹ Menenius Agrippa története (vö. Livius 2.32), amelyhez a páli hasonlatot gyakran visszavezetik, valóban a testrészek egységéről, jobban mondva egymásra utaltságáról szól (a „léha” gyomor ellen fellázadó testrészek ráébrednek, hogy nagyon is rá vannak utalva erre a testnek erőt adó szervre: *...inde apparuisse ventris quoque haud segne ministerium esse...*). Pál hangsúlyai itt, a Római levélben mások, de az 1Kor 12 változata és a liviusi elbeszélés között tartalmilag valóban figyelemreméltó a hasonlóság (a páli és a liviusi narratívák szellemtörténeti hátterét illetően ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy míg a *plebs*ből származó Agrippa szózata a kizsákmányoló rétegek, a patríciusok cinikus öngazolása, addig Pál hasonlata a közösségi szolidaritás legszebb manifestuma). A motívum bővebb elemzését lásd Cranfield, Wilckens és Dunn kommentárjaiban.

⁹²⁰ Az előbbi mint a négy erény egyike Platón Állama óta (vö. 430 E; utána Arisztotelész és a sztoikusok is megtartották), utóbbi pedig az attikai görög drámák isten-ember konfliktusainak okozójaként lett közismert.

⁹²¹ J. D. G. Dunn abban látja a páli „Krisztus teste” kép sajátosságát, hogy míg a képet eredetileg inkább az államra vagy egy népcsoportra értették, az a páli levelekben már a házi gyülekezetekbe szerveződő keresztyének önálló identitásának jelzésére szolgál. Vö. „The Body of Christ» in Paul» in Wilkins, J. és Paige, T. szerk., *Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of Ralph P. Martin*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 87. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. 146-162. o.

tékben veheti figyelembe, nem is szólva az önjelölt „próféták” felismeréséről. A profétálást követő szinte valamennyi karizmát vagy karizmatikus funkciót (*paraklésis, metadidus, proistamenos, eleón*) jellemezhetnénk összefoglaló módon a *diakonia* meghatározással: egyedül a *didaskalia* tűnik ki, de biztosak lehetünk abban, hogy sokkal inkább etikai jelleget tanításról lehet szó, mint tanbeliről (ez az 50-es évek Rómájáról szólva anachronisztikus is lenne), tehát tágabb értelemben itt is a közösség „mentálhigiénés” építéséről van szó. A korinthusi levelezéssel ellentétben itt Pál nem érint vitatott karizmákat (például a nyelveken szólást), ami arra mutat, hogy a római gyülekezetekben nem volt komoly gond azokkal az életjelenségekkel, amelyek etnikai értelemben semlegesek voltak. Mindenesetre az is egyértelműnek látszik, hogy a római közösségeket nem a karizmatikusság vagy pneumatikusság kérdése osztotta meg: ez inkább a korinthusiak problémája volt, Rómában etnikai természetű kérdésekkel vívódtak.

Amint azt a legtöbb magyarázó megjegyzi, a 12. rész záró szakaszában (12,9-21) egymáshoz lazán kapcsolódó parainetikus vagy inkább bölcsességmondás jellegű intések sorjáznak. Ugyanakkor fel kell hívnunk arra a figyelmet, hogy az önállónak tűnő intések nem általánosak abban az értelemben, hogy ne kötődjenek a római gyülekezetek szituációjához. Cranfield megfigyelése szerint, míg a 9-13. versek elsősorban a gyülekezeteken belüli viszonyokra vonatkoznak, addig a 14-21. versekben a keresztyén közösségek és a külvilág ideális kapcsolata tükröződik. Ennek alapján azt is meg kell jegyeznünk, hogy éppen a római keresztyének egymáshoz való viszonya nagymértékben befolyásolta a külvilághoz való viszonyt és fordítva. Másképp megfogalmazva: a római zsidókeresztyének és pogánykeresztyének egymással való szembenállásában döntő része volt egyrészt a zsinagóga pogányokkal (tisztátalanokkal) szembeni fenntartásainak, másrészt annak a ténynek, hogy a pogánykeresztyének zsidókeresztyén testvéreiket lekezelő magatartását nagymértékben a római környezet populáris antiszemitizmusa kondicionálta. Valószínűsíthető, hogy a gyülekezeti csoportok közötti feszültségek még mindig erősen magukon hordozták a claudiusi ediktum hatását. A visszatérő zsidókeresztyén csoportoknak egyrészt be kellett (volna) illeszkedniük a gyülekezetek megváltozott pogánykeresztyén éthoszába, másrészt szembetáplálták magukat a kívülállók gyanakvásával is, s el kellett kerülniük a további zavargásnak még a látszatát is. Ugyanezt a feszültséget jelentette a pogánykeresztyének oldaláról a befelé irányuló „befogadás” illetve a külvilág felé mutatott „felvállalás” (szolidaritás) feladata. Ebben a koordinátarendszerben kell tehát értenünk és értékelnünk az apostol szavait.

Pál a karizmák témájából eljut a valódi⁹²² testvéri szeretet (*hé agapé*)⁹²³ kérdéséig, s ahhoz kapcsolódva kezd bele egy etikai tanításba – ez több más levelét (vö. 1Kor 12 és 13 illetve 1Thessz 5,12-22) ismerte nem is meglepő. Az etnikai eredetű konfliktus megoldásaként arra utal, hogy Isten római népe a korábbi tiszta-tisztátalan paradigmából végre a Krisztusban való hit segítségével újradefiniálhatja magát, s ha ez bekövetkezik, a közösség tagjai egy család tagjaiként a feltétel nélküli rokoni szeretet (*philadelphia* mint testvéri szeretet és *philostorgoi* mint szüleiket szeretők, 10. vers) kötelekeivel kapcsolódnak egymáshoz (ez a „család” kép nem áll szemben a „test” korábbi képével, inkább tovább értelmezi azt). Ennek következményeként a római környezettől (amely általában 1. a becsület/tisztelet rögzített társadalmi kódrendszerének megőrzésére illetve a *timé* mindenáron való megszerzésére törekedett; 2. a mindenáron való érvényesülésen alapult; 3. az augustusi vallásreform maradványaival szemben agnoszticizmusra és szkeptizmusra hajlott; 4. a császár-

⁹²² Az *anypokritos* jelző rávilágít Pálnak arra az igényére, hogy az egymással szembenálló csoportok képviselői nem tehetnek úgy a közös alkalmakon, mintha semmi gond nem volna. A konfliktus álszent elleplezése nem vállalható keresztyén szempontból. A meg- és feloldása igen.

⁹²³ Keresztyén igehirdetések közhelye, hogy az *agapé* az isteni szeretet *terminus technicus*. Ez annyiban igaz, hogy ez a görög szó alig volt használatban a LXX és az Újszövetség hatása előtt, ugyanakkor tévedés abban az értelemben, hogy az *agapét* maga az Újszövetség is legalább három eltérő „szeretet”-re használja (vö. Varga, 4. o.).

tól lefelé haladó, szélesedő társadalmi klienspiramist alkotott) alapvetően megkülönbözteti ezt a keresztyén közösséget 1. a másoknak szóló (esetleg minden szociális indokot nélkülöző) tiszteletadás (*té timé allélus proégumenoi*),⁹²⁴ 2. a segítségnyújtásban való igyekezet (*té spudé mé oknéroi*); 3 a Lélektől nyert entuziazmus (*tó pneumatí zeontes*) és 4. az Úrnak való feltétlen szolgálat (*tó kyrió duleuontes*).⁹²⁵

A 13. vers felszólításai mögött is a római gyülekezetek aktuális helyzetét kell látnunk. A szentek szükségleteiben való osztozás (*tais chreiais tón hagión koinónuntes*) megjelenik később is, mint a jeruzsálemi ősgyülekezet iránti materiális felelősségvállalás (15,25-27), de itt speciálisan a római gyülekezetekben szükségét szenvedőkre vonatkozhat, talán éppen azokra a zsidókeresztyénekre, akik még nem tudtak egzisztenciálisan egészen visszailleszkedni Rómába, miután a 49-es ediktum érvényét veszítette.⁹²⁶ Ehhez kapcsolható a vendégszeretetre irányuló felszólítás is (*tén philoxenian diókontes*): nem csak azért, mert a vándor igehirdetők, hírvivők, misszionárius testvérek befogadása és vendégül látása erkölcsi alapkövetelmény volt a diaszpóra zsidóságban, majd az egymástól távol eső keresztyén gyülekezetek között is (különösen Rómában, ahová folyamatosan érkeztek az utazók a Birodalom minden részéből),⁹²⁷ hanem azért is, mert templomok hiányában a gyülekezeti élet kontinuitása nagyban attól függött, hogy a megfelelő méretű lakóterülettel rendelkező testvérek teret adtak-e az egész közösségnek a istentisztelet vagy a szeretetvendégségek (*agapé*) idején.⁹²⁸ A vendégszeretet tehát egyszerre volt belső és külső kötelezettsége a római közösségnek, s mint ilyen át is vezet a 12. rész utolsó, döntően a közösségen kívüli emberekkel való viszonyt szabályozó egységéhez (12,14-21).

Amellett, hogy félreérthetetlenül visszanyúlunk a jézusi etikai tradícióhoz (vö. 14. vers és Mt 5,44), Pál meglehetősen sötét képet fest a római keresztyének társadalmi lehetőségeiről és mozgásteréről. Ezeket a verseket a közelgő üldöztetés, a rágalmozás és a gyűlölet fenyegetése hatja át, s miközben az apostol a római keresztyéneket a környezetükkel való békés egymás mellett élésre bátorítja, tisztában van annak korlátaival is (*ei dynaton to ex hymón*, 18. vers). A római keresztyéneknek azon kell lenniük, hogy egy alapvetően ellenséges jogi környezetben (a vallási célú egyletekkel szemben) és közhangulatban (a zsidósággal és minden arra emlékeztető vallási jelenséggel szemben) nem csupán passzív rezisztenciával tűrjék az egyre fokozódó atrocitásokat, de aktívan igyekezzenek is meggyőzni mindenkit arról, hogy a társadalmi jót tiszteletben tartják és ők is azért munkálkodnak, ha kell, irracionális módon is a szelídségre törekedve (14. vers *eulogeite tus diókuntas hymas*; 17. vers *pronoumenoi kala enópion pantón anthrópón*; 18. vers *meta pantón anthrópón eiréneuontes*; 19. vers *mé heautus ekdikuntes*; 21. vers *nika en tó agathó to kakon*).

Ennek a szilárd „béketeremtő” éthosznak a megvalósításához természetesen nagyon stabil belső szolidaritásra van szükség a keresztyén gyülekezetek között, ez alapfeltétel.

⁹²⁴ Barth szerint ennek az az alapja, hogy a keresztyén ember – a gyakran a „kicsinyek” alakjában megjelenő – Krisztust látja és „tiszteli” a másokban. Vö. *Shorter*, 154. o.

⁹²⁵ Ebből a gondolatmenetből is láthatjuk, hogy a *kyrió* alternatív olvasataként fentebb már elvetett *kairó* elfogadhatatlan értelmet adna: a *tó kairó duleuein* és a latin *tempori servire* speciális jelentése: „opportunizmus”. Vö. Michel, Lietzmann és Cranfield kommentárjainak filológiai jegyzeteit ezzel kapcsolatban.

⁹²⁶ Így gondolja többek között Robert Jewett. Vö. *Christian Tolerance: Paul's Message to the Modern Church*. Philadelphia: Westminster, 1982. 110. o. Minear rekonstrukciója nem összeegyeztethetetlen ezzel: Pál a gazdagabb pogánykeresztyének felelősségének tartja a szegényebb zsidókeresztyén házigyülekezetek támogatását. Ezzel kapcsolatban annyi az észrevételünk, hogy később, az erősek-gyengék konfliktusának vizsgálata során találunk arra utaló jeleket, hogy a zsidókeresztyén-pogánykeresztyén etnikai konfliktus mögött gazdasági különbségek is meghúzódtak. Vö. *The Obedience*, 87. o.

⁹²⁷ Theodoret (PG 82. col. 192) megjegyzése szerint a vendégszeretet nem csak a közösséghez tartozó testvérekkel, de az idegen utazókkal szemben is kötelező volt. A felszólítás kötelező érvényűségét kiemeli a *diókontes* participium is: nem elég az átutazók kényszerű elviselése, Lót mintájára (1Móz 19,1-2) keresni kell a vendégszeretet lehetőségeit (erre utal Órigenés, Chrysostomos, Amrosiaster és Pelagius is). Így tették Pállal is a római keresztyének az ApCsel 28,14-15 szerint.

⁹²⁸ Vö. Cranfield, 2:639. o.

Ezért nem meglepő és nem felesleges a 15-16. versek figyelmeztetése a gyülekezeti tagok egymáshoz való viszonyait illetően. A külső kritikák és támadások Pál megítélése szerint nem egyszerre és nem azonos felületen érik majd a keresztyén közösséget: hogy ezeket túléljék, a keresztyének nem tekinthetik magukat mentesnek a testvéreiket ért fájdalomtól, mind a bátorítást adó örömeikben, mind a szorongató bajokban osztozniuk kell. A kifelé vállalt szolidaritás hosszú távon csak így lehet tartós és hiteles. A *phronimos* és a *tapeinos* ellentéte a római gyülekezetekben is létezett, az előbbit a pogánykeresztyének közül többen is maguknak akarták tulajdonítani, míg az utóbbi görög-római megítélés szerint szégyenletes és vállalhatatlan, ugyanakkor ószövetségi értelemben az Isten népéhez tartozás biztos jele, s a zsidókeresztyének számára büszkén vállalt stigma volt.⁹²⁹

A bosszúállás elutasítása ismét visszavezet a külső fenyegetettséghez, s túlmutat a 12. rész keretein, el egészen a következő rész, a 13. témájához. Bár vannak előzményei és párhuzamai a kortárs moralista irodalomban is,⁹³⁰ alapvetően a jézusi éthoszt tükrözik Pál figyelmeztetései. A jézusi éthosz azonban a zsidóság intertestamentális etikai irodalmának legnemesebb hagyományaiból emelkedett ki, s mint ilyen nem volt idegen az 1. századi diaszpóra zsidóságtól sem. Hogy mégis hangsúlyoznia kellett Pálnak, azt éppen a zsidóság 1. századi római történelme tette szükségessé, valamint a kortárs judaizmus radikalizálódása, amelyet a Korinthusban levelét író és Jeruzsálemben készülő apostol pontosan érzékelt. Amint a levél megírását követő alig két évtized megmutatta, Pált előérzete nem csalta meg, s a palesztinai zsidóság nem követte a jézusi pacifizmus éthoszáét (kirobbant az első, majd a második zsidó háború), míg a keresztyén csoportok minden keserű tapasztalat (például a Nero-féle pogrom) ellenére kitartottak mellette.⁹³¹

⁹²⁹ A kontraszthoz vö. “ταπεινός” in Liddell-Scott, 1756. o. illetve in Lust, J. – Eynikel, E. és Hauspie, K. szerk., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Part II. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996. 468. o.

⁹³⁰ Például Senecánál (*De ira* 2.34) és Juvenalisnál (*Sat.* 13.190).

⁹³¹ Erről a zsidóság hagyományaiban benne rejlő, Jézus által újra-felkínált választútról szól Gerd Theissen tézise is *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2006) című könyvében.

4.8. Szemben a felsőbbiséggel: Róm 13

(13,1) Minden lélek⁹³² engedelmeskedjék a felettes hatalmaknak, mert nincs *hatalom, csakis Istentől, a létező hatalmak pedig Istentől elrendeltek.* (2) *Így a hatalomnak ellenszegülő* az Isten rendelkezésének áll ellen: akik pedig ellenállnak, azok ítéletet vonnak magukra. (3) *Mert az előjárók nem a jócselekedet, hanem a rossz számára jelentenek félelmet.* Azt akarod, hogy ne kelljen félned a hatalomtól? *A jót tedd, és dicséretet kapsz tőle:* (4) mert Isten szolgálja az a te javadra. Ha azonban a rosszat teszed, *félj, mert nem hiába viseli a kardot, hiszen Isten szolgálja, aki haragos⁹³³ bosszút áll a gonosztevőn.* (5) *Ezért szükséges engedelmeskedni,⁹³⁴ nemcsak a harag miatt, hanem a lelkiismeret miatt is.* (6) *Hiszzen adót is ezért fizettek, mert Isten szolgálja, akik éppen ebben fáradoznak.* (7) *Adjátok meg mindenkinek a tartozásokat: akinek az adóval, az adót, akinek a vámmal, a vámot, akinek a félelemmel, a félelmet, akinek a tisztelettel: a tiszteletet.*

(8) *Senkinek se tartozzatok semmivel, csak azzal, hogy egymást szeressétek: mert aki a másikat szereti, betöltötte a törvényt.* (9) *Mert az, hogy „ne paráználkodj, ne ölj, ne lopj,⁹³⁵ ne kívánd” és minden más parancsolat ebben az igében nyer összefoglalást: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat”.* (10) *A szeretet nem tesz rosszat a felebarátnak. A szeretet tehát a törvény betöltése.*

(11) *Tudva az időt is, hogy itt van már az óra, amikor fel kell ébrednetek⁹³⁶ az álmoból, hiszen most közelebb van hozzánk az üdvösség, mint amikor hitre jutottunk.* (12) *Az éjszaka elmúlt, a nappal pedig közel van. Tegyük le⁹³⁷ tehát a sötétség cselekedeteit, és öltük fel a világosság fegyvereit.* (13) *Mint nappal, tisztességesen járjunk, nem részeg dorbézolásokban, nem kéjelgő kicsapongásokban, nem irigy viszálykodásban,⁹³⁸ (14) hanem öltözzék fel az Úr Jézus Krisztust; a testet pedig ne bátorítsátok a kívánságokra.*

A 12,14-21-ben megfigyelhető gondolatmenet – amelynek vezérmotívuma a római gyülekezet felelős felkészültsége a külvilág esetleges ellenségességére – logikusan vezet tovább a keresztyén közösség államhatalomhoz való viszonyához.⁹³⁹ Pál kijelentései ebben a kér-

⁹³² *A pasa psyché...hypotassestho* helyett a P46 és több nyugati szöveg is a hallgatókat közvetlenebbül megszólító *pasais...hypotassesthe* olvasatot közli, Metzger szerint a semitizmust elkerülendő. *A pasa psyché* kifejezést (vö. *qol-nefēs*) Vladár Gábor helyesen fordítja – metonimiaként – „minden ember”-nek. Vö. Vladár, G., *A Róma 13,1-7 parainézisének kor- és vallástörténeti háttere*. Tanulmányok az újszövetségi tudomány tárgyköréből. Debrecen: Debreceni Református Kollégium, 1996. 189. o. Mi a szó szerintiség jegyében inkább meghagytuk az ÚF szövegét.

⁹³³ Fordításunk némileg elveszi az eredeti megfogalmazás élet: az *eis orgén* arra az Isteni haragra utal, amelyről Pál az 1. részben beszélt. A D, F, G kéziratok másolói is túlzásnak érezték az isteni ítéletet végrehajtó uralkodó képét, és ezért kihagyták az *eis orgén*-t.

⁹³⁴ A P46 és a nyugati szövegek itt is személyesebben fogalmaznak („engedelmeskedjete”).

⁹³⁵ A *κ* és nyomában több kisebb kézirat is beilleszti a „ne tégy hamis tanúbizonyságot” parancsot is (vö. rev. Károli). A *lectio brevior* elv valószínűsíti, hogy a rövidebb olvasat állhat közelebb az eredetihez.

⁹³⁶ Az „ébrednünk” olvasatot (jó kéziratokban is, de már az általánosítás szándékával) valószínűtleníti az, hogy eddig Pál a felszólításokat mindig többes szám második személyben fogalmazta meg.

⁹³⁷ A rev. Károli által is követett *apobalómetha* olvasat az eddig még mindig másodlagosnak ítélt P46 és D, F, G kéziratokból ered. Értelmileg elhanyagolható a különbség.

⁹³⁸ A felsorolás három párba állított kifejezését fordításunkban *hendiadyion*ként kezeljük.

⁹³⁹ A témához lásd Aland, K., „Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit” in *ANRW* II.23.1.

(1979), 60-246. o.; Asmussen, H., *Wiederum steht geschrieben! Römer 13. Eine exegetische Skizze*. München, 1939.; Bammel, E., „Romans 13” in E. Bammel és C. F. P. Moule szerk., *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 365-384. o.; Barnes, T. D., „Legislation against the Christians” *JRS* 58 (1971), 32-50. o.; Barraclough, R., „Romans 13:1-7: Application in Context” in *Coll* 17

désben **(1-7. versek)** hosszú értelmezéstörténeti utat jártak be, főleg azért, mert az apostol szavait minden idők egyházi tanítása normatív szöveggé kezelte az éppen aktuális hatalomra vonatkoztatva. Kétségtelen tény, hogy a mindenkori (pontosabban Nagy Konstantin utáni) egyház hatalomhoz fűződő viszonyát figyelembe véve a Róm 13,1-7 nem tartozhat azon szövegek közé, amelyekre büszkék vagyunk, *sub specie aeternitatis*.⁹⁴⁰ De ez a megállapítás csak a hatástörténet felől nézve vetődhet fel így. A szöveg aktuális értékéből – különösen egy olyan vizsgálat során, amely elsősorban a kortörténeti kontextust vizsgálja –, a „negatív” hatástörténet vajmi keveset vonhat le. Sőt, minél gyakrabban találunk példát a helytelen, káros, opportunista vagy szervilis magyarázatokra, és az azokból eredő visszás és ma már egyszerűen védhetetlen egyházi gyakorlatra, annál következetesebben kell kutatnunk a szöveg primer jelentését az 1. századi Róma kontextusában, így legalább korunkat megkímélendő egy újabb káros exegézistől.

Ezen a helyen nem feladatunk azt vizsgálni, hogy a szakasz hogyan illeszkedik a 12. rész struktúrájához (ezzel a kérdéssel előszeretettel vívódik a kommentárirodalom), vagy hogy milyen műfaji meghatározások illenek e szakaszra.⁹⁴¹ A mi feladatunk, hogy kiderítsük, mi indította Pált arra, hogy ezeket az intéseket írja az 1. századi Róma keresztyénjei számára, s mindez hogyan illeszkedik abba a kortörténeti keretbe,⁹⁴² amelyet eddig a levél és a külső információk alapján felvázoltunk.

Amikor Pál saját ismeretei alapján igyekszik eligazítani a római keresztyéneket a birodalmi hatalom⁹⁴³ kérdésében, teljesen érthető módon kerül előtérbe a téma egy speciálisan antik hangsúlya, az adózás. A korabeli forrásokból azt láthatjuk, hogy zsidóság, a maga Augustustól és Julius Caesartól nyert sajátos kiváltságaival együtt is nehezen birkózott meg egy alapvetően kizsákmányolásra és igazságtalanságra épülő adózási rendszerrel, mind hazájában,⁹⁴⁴ mind pedig a diaszpóra-helyzetben. Az előzőre végső bizonyítékként magát az első zsidó háborút tekinthetjük Kr.u. 66-67-től, míg az utóbbira utal a római, alexandriai vagy kis-ázsiai zsidóság számos, feltételezhető vagy éppen jól dokumentált össze-

(1984-85), 16-22. o.; Bruce, F.F., „Paul and »the Powers that be«” in *BJRL* 66 (1983-84), 78-86. o.; Dunn, J. D. G., „Romans 13.1-7 – A Charter for Political Quietism?” in *Ex Auditu* 2 (1986), 55-68. o.; Gale, H. M., „Paul’s View of the State. A Discussion of the Problem in Romans 13:1-7” in *Int* 6 (1952), 409-414. o.; Grant, W. J., „Citizenship and Civil Obedience: Romans xiii” in *ExpT* 54 (1942-43), 180-181. o.

⁹⁴⁰ O’Neill kommentárjában úgy véli, hogy ez a szakasz több kárt okozott a keresztyénség történetében, mint bármi más. Vö. O’Neill, 1975, 207-209. o.

⁹⁴¹ Mindkét kérdéssel alaposan, a külföldi szakirodalom alapos ismeretében megbirkózik Vladár Gábor, amikor arra a következtetésre jut, hogy a szakasz szervesen illeszkedik a megelőző és azt követő szövegrészek parainetikus struktúrájába (142-154. o.), és alapját nem a hellenisztikus filozófiai, hanem az ószövetségi törvény-, próféta- és bölcsességirodalom adja (155-186. o.). Vö. Hutchinson, S., „The Political Implications of Romans 13:1-7” in *BT* 21 (1971), 49-59. o. Hutchinson szerint Pál a hellenisztikus zsidóságtól örökölt katechetikai anyaggal dolgozik a 13,1-7-ben.

⁹⁴² A főbb kortörténeti szempontú értelmezéseket (karizmatikus közösség – Ernst Käsemann; zsidó nacionalizmus Rómában – Marcus Borg [„A New Context For Romans XIII” in *NTS* 19 (1972-73), 205-218. o.]; adózással szembeni elégedetlenség – Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher) jól foglalja össze J. I. H. McDonald cikke („Romans 13.1-7: A Test Case for New Testament Interpretation” in *NTS* 35 (1989), 544-547. o.).

⁹⁴³ Az *exusiaiis hyperechusais* (vö. SalBölcs 6,5; 2Makk 3,11; 1Pt 2,13; 1Tim 2,2) kifejezést mi a fennálló római államhatalomra értjük, és nem azokra a szellemi/spirituális vagy anyagi „hatalmakra”, amelyeket a korabeli zsidóság a világi uralkodók mögött álló „ágenszeknek” gondolt. Ez az értelmezés időről időre felmerült a levél hermeneutikai történetében (legutoljára és legartikuláltabb formában Cullmannál: *The State in the New Testament*. London: SCM, 1957. 95-114. o.), de nem nyert végső elfogadást. Cullmann érveit és az azokkal kapcsolatos ellenérveket lásd Cranfield, 2:657-659. o. Vö. még Botha, J., *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13*. Atlanta: Scholars Press, 1990; Morrison, C. D., *The Powers That Be: earthly rulers and demonic powers in Romans 13.1-7*. London: SCM, 1960.

⁹⁴⁴ Az elkeserítő palesztinai helyzetet talán a legközvetlenebbül éppen az evangéliumok adószedőkkel és adófizetéssel kapcsolatos perikópái (Mk 2,13-17 és par.; Mk 12,13-17 és par.; Mt 17,24-27; Lk 2,1-3; 18,9-14; 19,1-10) szemléltetik a legjobban, illetve Josephus Flavius beszámolója a zsidó háborút közvetlenül megelőző időszakról (Josephushoz és egyéb szakirodalomhoz vö. Vladár, 86-101. o.).

tűzése a hatóságokkal. Mindezek ellenére a zsidóság etnikai és vallási különlegességére-régiségére való tekintettel még mindig védett csoportot alkotott. Amikor azonban Pál arra bízta levelében a római keresztyéneket, hogy ébredjenek tudatára annak, hogy immár a törvénykövető zsidóságtól eltérő, minőségileg új „Isten népe” csoportot alkotnak, azt is tudja, hogy ez a keresztyén csoport a despotikus és ezekben az években különösen is kiszámíthatatlanul viselkedő hatalom szemében könnyen megsemmisítendő deviáns szektaként jelenhet meg (mint ahogyan ez néhány évvel a levél megírása után, még Nero uralkodása idején be is következett). Általában elmondhatjuk, hogy az utókor alaposan félreértette Pál szavait, amikor annak feltétlen pacifizmusát és elfogadó-engedelmes attitűdjét minden időben érvényes szabályként kezelte. Mi mást tanácsolhatott volna az apostol egy a római társadalomban akkor még gyakorlatilag észrevehetetlen, a végsőkig marginalizált keresztyén csoportnak, mint a békés észrevétlenség megőrzésére való maximális törekvést, elfogadást és engedelmisséget?⁹⁴⁵ Egy olyan hatalmi struktúrával szemben, amely még legjózanabb és kiszámíthatóbb időszakában (lásd Octavianus-Augustus vagy Tiberius uralma) is a leghatározottabb és kíméletlenebb módon számolt le minden olyan jelenséggel, amely pozícióját veszélyeztethette (főleg a bizonytalan eredetű szekták és vallási- vagy szakmai egyesületek járhattak így), de amely az 50-es évek közepén még római mércével mérve is elképesztően korrupt állapotban volt, lehetett-e más esélye a fennmaradásra a zsidóság kereteiből éppen csak kiszakadóban lévő apró keresztyén közösségeknek, mint a teljes és feltétlen engedelmisség és a „láthatatlanság”?⁹⁴⁶ Pál itt olvasható parainézisét tehát súlyos hiba volt és ma is hiba volna abszolutizálni, időtleníteni, és kritikátlanul érvényesnek ítélni az elmúlt évszázadok Nagy Konstantini hatalmi pozíciójában lévő egyháza vagy éppen a mai pluralista demokrácia államhatalomtól „független” egyháza számára.⁹⁴⁷

A közösségi jóra való buzdításban (vö. *to agathon*, 2-3-4. versek) a hellenisztikus morálfilozófia és a római hazafias történelem kedvenc motívuma bukkan fel⁹⁴⁸ (Pál már utalt erre az 5,7-ben), ezt elsősorban a pogánykeresztyén gyülekezeti tagok találhatták ismerősnek, míg az Ószövetségben jártasabb zsidókeresztyének és egykori istenfélők/prozeliták ráismerhettek a késői bölcsességirodalomban (vö. Péld 16,12; 20,26; 21,1; SalBölcs 6,4; Dán 4,14.29) gyakori gondolatra, hogy minden földi uralom végső soron Isten kezében van. Ennek felidézése Pál részéről nem tekinthető a korrupt, igazságtalan hatalmi struktúrák igazolásának, sokkal inkább a fentebb kifejtett „realista” helyzetfelmérésnek valamint annak a rá is jellemző eszkhatólogia-központú gondolkodásnak, amely szerint a leggonoszabb hatalom is végső soron Istennel kell hogy elszámoljon.⁹⁴⁹ Ez utóbbi megfontolás indíthatja az apostolt olyan kijelentésre (*theleis de mé phobeisthai tén exusian? To agathon poiei, kai exeis epainon ex autés*, 3. vers), amelynek cáfolatát saját élményei alapján akár

⁹⁴⁵ Meglehetősen értelmezhetetlen számunkra T. L. Carter olvasata, aki szerint éppen a Pál és olvasói számára nyilvánvaló ellenséges környezet miatt kell ironikusan értenünk a 13. rész tanítását, s Pál valójában, ha burkoltan is, de a fennálló hatalom ellen lázított. Vö. Carter, T. L., “The Irony of Romans 13” in *NT* 46 (2004), 209-228. o.

⁹⁴⁶ Arról végképp nincsen szó, hogy Pál „ideológiailag” erősíteni akarta a római politikai rendszert, „amelyet csodált” így Blumenfeld, 391. o. Pál és a római politikai ideológia kapcsolatához vö. még Winter, B., „Roman Law and Society in Romans 12-15” in *Rome in the Bible*, 67-102. o.

⁹⁴⁷ Ez utóbbi helyzetekben például sokkal jobb hermeneutikai háttérrel nyújt a Szentírás számtalan olyan szakasza, ahol a hatalomtól különböző függőségi viszonyban álló próféták gyakorolnak (ön)kritikát Isten igéje fényében. A fent elmondottak természetesen nem csak a Róm 13,1-7-re igazak, hanem azokra a hasonló háttérrel rendelkező intésekre is, amelyek szerzősége vagy Pálra vagy Pál közvetlen hatására vezethető vissza: 1Tim 2,1-3; Tit 3,1 és 1Pt 2,13.

⁹⁴⁸ Bruce W. Winter a Róm 13,3-4 felszólításában a keresztyén *benefactores* (a város magas rangú „jótévedői”) dicséretét és bátorítását látja, de számunkra ez az interpretáció enyhén szólva is anachronisztikusnak tűnik, ismerve az 50-es évek Rómájának társadalmi szituációját. Vö. *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans and Paternoster Press, 1994. 36-37. o.

⁹⁴⁹ Vö. Wengst, K., *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. London: SCM, 1987. 81. o.

önmaga is megadhatta volna (vö. ApCsel 13,50; 16,22; 18,17; 22,24; 24,26-27).⁹⁵⁰ Pál korának közvélekedését önti szavakba, amikor megállapítja, hogy a hatalom képviselője (ebben a szakaszban valójában a császár⁹⁵¹) Isten tekintélyével uralkodik, hiszen Istentől nyerte el a felhatalmazást. Ezzel a hatalommal ideális esetben egy átlagos római alattvalónak egyetlen területen volt dolga: az adófizetés területén. Ráadásul ebben a kapcsolatban kódogva volt konfliktus, mégpedig az adók nagy száma és irreális mértéke miatt.

Természetesen az igazságtalanság-elem alapvető jellegzetessége volt a római adózási rendszernek,⁹⁵² egészen a köztársasági kezdetektől: a rendszer kidolgozatlansága tette szükségessé, hogy az állam kiadja a vámszedés jogát a legtöbbet licitáló magánszemélyeknek, akik minél busásabb haszonra akartak szert tenni. A birodalom terjeszkedésével mind több terület került „köztulajdonba” (*ager publicus*), s ezeken robbanásszerű növekedésnek indultak az olyan közvetett adók, mint például a vám-jellegű *portorium*, az örökösödési adók (*vicesima hereditatum*), vagy a rabszolgakereskedelemből befolyó *quinta et vicesima venalium mancipiorum*. A vámbérlő társaságok gazdasági majd politikai térnyerése vezetett el a lovagrend példátlan felemelkedéséhez a principátus első évtizedeire. Persze a vámjövedelmek hasznélvezete nem maradt a lovagrend kiváltsága: Tacitus tudni véli, hogy ezen vámbérlő-társulatok (*societates publicanorum* vagy *vectigalium*) jelentős részét consulok és néptribunusok alapították (elképzelhetjük érdekérvényesítő hatalmukat!).⁹⁵³ A polgárháborúk rontották a vámbérlő társaságok pozícióját és bevételeit, talán ennek is köszönhetően a principátus elejétől kezdve egyre mohóbban igyekeztek kárpótolni magukat kiesett jövedelmeikért. Nero uralkodásának idejére (Tacitus Kr. u. 58-hoz köti az elégedetlenség csúcspontját) már elképesztő méreteket öltöttek a visszaélések a provinciákon és Rómában, olyannyira, hogy Nero a maga önhitt és túlzó módján fontolóra is vette a közvetett adók megszüntetését. Ekkor azonban – mint az ironikus Tacitus megjegyzi – az ügyben személyesen is érintett és korábban irracionális tervét „nagylelkűnek” nevező tanácsadói azzal fenyegették meg, hogy a közvetett adók megszüntetése nem lesz elég a telhetetlen tömegeknek, és a közvetlen adók (*tributa*) megszüntetését is követelni fogják, aláásva az állam anyagi alapjait. Ekkor Nero visszakozott. Mindössze annyit rendelt el, hogy az adófizetés kritériumait hozzák nyilvánosságra az adóbérlők; hogy az egy évnél hosszabb idejű tartozásokat ne lehessen behajtani; valamint hogy Rómában a praetor, a tartományokban pedig a propraetor vagy a proconsul őrködjék e rendelet betartása felett.⁹⁵⁴ A vázolt helyzet

⁹⁵⁰ Ebből a szempontból is érthető Vladár G. megjegyzése, aki szerint a Róm 13,1-7 „Krisztus parúziájának összefüggésében értelmezendő”. Vö. Vladár, 146. o.

⁹⁵¹ Erre utal az *u gar eiké tén machairan phorei* (4. vers) kifejezés, amelynek igen kiterjedt szakirodalma van. Valószínű, hogy Pál itt nem egy konkrét jogra (például a *ius gladii*-re, amely ekkoriban kizárólag a katonai parancsnokok alattuk szolgáló római polgárok felett gyakorolt hatalmára vonatkozott) vagy a halálbüntetés alkalmazásának egy bizonyos területére (hadsereg, provinciális közigazgatás) gondolt, hanem általában arra a hatalomra, aki élet és halál ura (mint egy magasabb szinten Isten), ez pedig római kontextusban egyedül a császár volt. Cranfield (2:667. o.) szerint is erre utal a *machaira* (lat. *pugio*) említése, amely nem annyira kard, mint inkább rövid tőr, a császár (illetve katonai helyettese a praefectus praetorio) hivatali (*imperator*) jelképe volt. Vö. Suetonius, *Galba* 2; Tacitus, *Historiae* 8.68.; Michel, 318. o.; Sherwin-White, 9-10. o. Vladár (183-184. o.) a Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher tanulmány (“Zur historischen Situation von Röm 13,1-7” in *ZThK* 73 (1976)) egy, az adóbehajtásban segédkező *machairophoroi*-val kapcsolatos utalása alapján arra gondol, hogy a *machaira* inkább csak átkötésül szolgál az adófizetés témájához.

⁹⁵² Vö. Hopkins, K., “Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C.-A.D. 400)” in *JRS* 70 (1980), 101-125. o.; Lintott, A., *Imperium Romanum: Politics and Administration*. London: Routledge, 1993; “Taxation, Graeco-Roman” in *DNTB*, 1161-1163. o.

⁹⁵³ Vö. “finance, Roman” és “publicani” in *OCD*, 597-98. és 1275-76. o.

⁹⁵⁴ Vö. Tacitus, *Annales* 13.50-51: „Eodem anno (ti. 58-ban) crebris populi flagitationibus, immodestiam publicanorum arguentis, dubitavit Nero, an cuncta vectigalia omitti iuberet idque pulcherrimum donum generi mortalium daret. Sed impetum eius, multum prius laudata magnitudine animi, attinuerunt seniores, dissolutionem imperii docendo, si fructus, quibus res publica sustineretur, deminuerentur: quippe sublatis portoribus sequens, ut tributorum abolitio exostularetur. Pleraque vectigalium societates a consulis et tribunis plebis constitutas acri etiam tum populi Romani libertate; reliqua mox ita provisiva, ut ratio quaestuum et ne-

nyilván nem néhány hónap leforgása alatt állt elő, hanem fokozatosan érthette el a lakosság elégedetlensége a forrpontot. Egy ilyen adó-válság tökéletesen érthetővé teszi Pál néhány évvel Kr.e. 58 előtt leírt tanácsait a lelkiismeretes (vö. *kai dia tén syneidésin*, 5. vers) adófizetéssel kapcsolatban, hiszen a közvetett adók kérdésében kereskedőként és kézművesként is érintett – főként keleti betelepülőkkel álló – keresztyének a legapróbb adómegtadó viselkedéssel is a legsúlyosabb állami retorziókat vonhatták volna a közösség fejére. A helyzet és a közhangulat bár alkalmasnak tűnhetett egyes keresztyének számára, hogy csatlakozzanak az elégedetlenkedőkhöz, Pál a leghatározottabban óvta őket ettől. A 6. vers indicativusa ezen a ponton erősebb minden imperativusnál: *dia tuto gar kai phorus teleite*. A páli *phoros* itt a latin *tributum* megfelelője, amelyet természetes módon, kérdés nélkül minden bevándorló megfizetett Rómában (a római állampolgárok mentességet élveztek). Éppen ilyen természetesen kell megfizetniük a keresztyéneknek a közvetett adókat is, mint amilyen a *telos* (lat. *vectigal*, vö. *apodote pasin tas opheilas: ...tó to telos, to telos...*). Amikor Pál *leiturgos*nak nevezi az adójövedelmek haszonélvezőit (*eis auto tuto proskarteruntes*), feltehetően nem kis megdöbbenést válthatott ki első hallgatói között. Korábban még csak a legfőbb hatalom képviselője iránti tiszteletre buzdított (aki *machairan phorei*), most azonban a társadalmi hierarchia alacsonyabb szintjein állókat is „védelmébe vette” az adóterhek miatt elégedetlenkedő római keresztyének előtt. A kifejezéssel nem „szentesíteni” igyekszik az adóbehajtókat (vö. liturgia), hanem pontosan abban az értelemben beszél „hivatali szolgálókról”, ahogyan az a korban szokásos volt: olyan közrangú vagy módosabb rétegekből származó hivatalnokokat neveztek így, akik állami feladatokat láttak el.⁹⁵⁵ Pál realisan látta, hogy a római keresztyének számára nem lehetőség a hatalmi piramis csak egyik szegmensének (császár) a tiszteletben tartása, miközben megkérdőjelezi egy másik, alsóbb szegmens jogait az adóbeszedésre. Az antik társadalom koherenciája nem engedhetett meg egy ilyen – az alsóbb rétegek szintjéről kiinduló – támadást a *status quo* ellen. E józan, reálpolitikai megfontolás⁹⁵⁶ mellett természetesen elfogadhatjuk annak a hagyományanyagnak a hatását is Pál gondolkodására, amely egészen Jézusig nyúlik vissza (Mk 12,17), s amelynek Pál által ihletett feldolgozására a későbbi újszövetségi irodalomban is találunk nyomokat (1Pt 2,17).⁹⁵⁷

Az apostol kibővíti **(8-10. versek)** a hagyományosan csak a keresztyénekre vonatkoztatott szeretet parancsot (vö. Jn 13,34 és 1Jn 4,11; Tertullianus, *Apologeticum*), amikor azt tanácsolja, hogy az államhatalom képviselőivel szemben fennálló egyetlen tartozásuk a szeretet legyen (vö. *apodote pasin tas opheilas*, 7. vers). Miközben ezt a kötelezettségüket összeköti a törvény betöltésével,⁹⁵⁸ egyszerre utal vissza a levél korábbi részeiben tárgyalt

cessitas erogationum inter se congruere[nt]. Temperandas plane publicanorum cupidines, ne per tot annos sine querela tolerata novis acerbitatibus ad invidiam verterent. Ergo edixit princeps, ut leges cuiusque publici, occultae ad id tempus, proscriberentur; ommissas petitiones non ultra annum resumerent; Romae praetor, per provincias qui pro praetore aut consule essent iura adversus publicanos extra ordinem redderent; militibus immunitas servaretur, nisi in iis, quae veno exercerent; aliaque admodum aequa, quae brevi servata, dein frustra habita sunt...”

⁹⁵⁵ “...a public servant; used to translate the Roman *lictor*...” Vö. “*λειτουργός*” in Liddell-Scott.

⁹⁵⁶ Ennek az értelmezésnek vannak kritikussai (Elliott, N., *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis, 1994. 218-221. o.), akik szerint Pál nem írhatott le ilyen pozitív szavakat a hatalomról pusztán reálpolitikai óvatosságból. Szerintünk azonban ez az egyetlen racionális magyarázata a 13,1-7 sajátos tartalmának. Érdekes módon Elliott egy későbbi írásában már közelít ehhez: „Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda” in *Paul and Empire Religion and Power in Roman Imperial Society*. R. A. Horsley szerk. Harrisburg: Trinity Press International, 1997. 203-204. o.

⁹⁵⁷ A jézusi logionban és az 1Pt 2,17 tanácsában is megjelenő két hatalmi oldalt (Isten és a császár) fedezik fel az ógyházi szerzők (Órigenés, Chrysostomos és Pelagius) a Róm 13,7 „*tó ton phobon to phobon, tó tén timén tén timén*” paralelizmusa mögött. Egy modernebb megközelítés: Ogle, B., „What is Left for Caesar? A Look at Mark 12:13-17 and Romans 13:1-7” in *TT 35* (1978), 254-264. o.

⁹⁵⁸ El kell vetnünk itt Marxsen és mások értelmezését azzal kapcsolatosan, hogy Pál valójában két törvényről beszél, az egyik a római (például „senkinek nem szabad tartozni”), a másik (*heteros nomos*) pedig a mózesi

törvénnyel kapcsolatos kérdésekre (például a vádra, hogy tanítása törvény-ellenes volna), valamint előre az erők-gyengék konfliktusára (vö. 14,1-15,13), amelynek homlokterében szintén a törvény keresztyének általi betöltésének mértéke áll. A szakasz erős kötődése a leviticusi „aranszabályhoz” (3Móz 19,18, vö. még Gal 5,14) mutatja, hogy Pál egy olyan érveléssel is meg akarta erősíteni a római hatóságokról mondottakat, amelyet a zsidókeresztyének is gondolkodás nélkül elfogadnak. A Pentateuchosban ugyan a felhívás elsősorban a zsidó honfitársra vonatkozik, de Pál nyugodtan számíthatott arra, hogy a mózesi törvény univerzalitása miatt a római zsidókeresztyén címzettek elfogadják a kívülállók iránt mutatott szeretetet (és ez esetben engedelmesség) kötelezettségét. A mózesi törvény „recapitulációjával” (vö. *anakephalaiutai*, 9. vers) való érvelés ugyanakkor nem volt érdektelen azon pogánykeresztyén hallgatók számára sem, akik a hatóságok előtti feddhetetlenség és közvetve a társadalmi presztízs megszerzéséhez inkább tehertételnek érezték a mózesi törvények szem előtt tartását, sőt, emiatt nem is nézték jó szemmel zsidókeresztyén testvéreiket. Most Páltól arról hallanak, hogy a mózesi törvény betöltése, tehát a közösség tagjai és a kívülállók iránt tanúsított szeretet egyszerre feddhetetlenséget kell hogy kölcsönözzön nekik, a hatóságok előtt is (vö. *ean de to kakon poiés, phobu*, 4. vers és *hé agapé tó plésion kakon uk ergazetai*, 10. vers).

A záró egység (11-14. versek) kapcsán a magyarázók gyakran kiemelik, hogy Pál visszatér ahhoz az eszkatológiai háttérhez, amely mindvégig jellemezte a levelet, de amely mintha a 9-11. részeket követően elhalványult volna. Ennek alátámasztásaként említik az időre vonatkozó kifejezéseket (*kairon, hóra, nyn, engyteron*) valamint a 11-14. versekben megmutatkozó erőteljes dualizmust (*nyx-héméra, skotus-phótos, apothómetha-endysómetha, euschémonós-kómois kai methais*). Valóban, mielőtt Pál nyíltan rátérne a római gyülekezeteket megosztó problémára, igyekszik eszükbe juttatni, hogy „üdv történeti” szempontból mi is jellemzi azt a kort, amelyben élnek. Amint korábban arról már szóltunk, az apostol egész keleti misszióját abban a meggyőződésben végezte, hogy a messiási korszak beköszöntével a próféták által megjövendölt üdv történeti eseménysor bekövetkezte csak rövid idő kérdése, s ebben az eseménysorban Krisztus elhívott szolgálóinak aktív szerepet kell játszaniuk, mégpedig a népek megtérítésének és a Sionra elvezetésének szent szolgálatában.⁹⁵⁹ Ebben az összefüggésben a rómaiakat megosztó törvényértelmezés, az etnikai és az abból fakadó szociopolitikai konfliktusok nem tekinthetők ugyan értelmetlennek, de a jelentőségük és az „abszolút értékük” megkérdőjeleződik az apostol szerint. Mielőtt tehát rátérne az „gyengék” intésére, hogy ne ítéljék meg azokat, akik nem az ő mércéjük szerint élik meg a Krisztussal való egységet; mielőtt rátérne az „erők” figyelmeztetésére és a „gyengék” iránti tolerancia követelményére, igyekszik 1. megteremtteni azt a hátteret, amely elé állítva konfliktusaikat a római „erők” és „gyengék” átértékelhetik azokat és 2. felmutatni azt a kontrasztot, amelyet a keresztyén életvitel és az „erők” által idealizált és vonzó tartott „hatalmi” szféra valóságtól elrugaszkodott életvitel (*kómois kai methais...koitais kai aselgeiais...eridi kai zéló*) között feszült.

Ez utóbbi szándéka az apostolnak annál világosabb, minél komolyabban vesszük a vizsgált korszakról tudósító és egymással megdöbbenő módon egyező római történetíró-

törvény. Érdekes gondolat lenne, de a *heteron* világosan az *agapón* tárgya és nem a *nomon* jelzője. Vö. Marxsen, W., „Der ετερος νόμος Róm 13,8” in *TZ* 11 (1955), 230-237. o.

⁹⁵⁹ Cranfield az őskeresztyének parúzia-váradalmának („Naherwartung”) kérdését eleveníti fel ezen a ponton kommentárjában (2:682-686. o.), nagyon világos logikával válaszolva azon gúnyos vélekedéseknek, amelyek szerint az őskeresztyének végváradalma immár kétezer év távlatából tévesnek bizonyult. Az első keresztyének végváradalmát a mai keresztyénekétől Cranfield szerint mindössze annyi választja el, hogy míg az őskeresztyének *remélték*, hogy az minél előbb, még az ő életükben bekövetkezik, a maiak már *tudják*, hogy a parúzia az eltelt kétezer évben nem következett be, de ugyanúgy remélik a bekövetkeztét. A váradalom komolysága és igazságértéke ettől nem változott.

kat.⁹⁶⁰ Tacitus a Kr.u. 56-os esztendőről (tehát a Római levél megírásának feltételezett évéről), Suetonius pedig Nero korai időszakáról megemlékezve azt írják, hogy a Birodalomban külpolitikailag ugyan nyugalom volt, a fővárosban azonban káosz uralkodott (Tacitus: *otium foris, foeda domi lascivia*), mégpedig az uralkodó és környezetének éjszakai garázdálkodásai miatt (Suetonius: *post crepusculum...circumque vicos vagabatur.... siquidem redeuntis a cena verberare ac repugnantes vulnerare cloacisque demergere assuerat, tenebras etiam effingere et expilare*). Róma utcáit szinte megszállva tartották (Tacitus: *in modum captivitatis nox agebatur*) a Nero által verbuvált garázda bandák, amelyek élén maga a részeg császár zaklatta a polgárokat, álruhában (Tacitus: *veste servili in dissimulationem sui*). A rablásokból, verekedésekből, erőszaktetelekből álló portyákban nem egyszer maga az uralkodó is megsebesült (Tacitus: *ipse quoque exciperet ictus et ore praeferret*; Suetonius: *saepe in eius modi rixis oculorum et vitae perculum adiit*), ezért utóbb jónak látta fegyveresekkel körülvenni magát (Tacitus: *milites sibi et plerosque gladiatores circumdedit*), akik csak akkor avatkoztak az eseményekbe, ha Nerót a zaklatásnak ellenálló polgárok részéről veszély fenyegette, egyébként csak „biztosították” a mulatságot. Az éjszakai közbiztonság érthető módon semmivé foszlott, hiszen a római emberek nem tudhatták, mikor rabolja és sebesíti meg őket a császár, és mikor csak az átlagos bűnözők, akiket felbátorított a közbizonytalanság és az, hogy Nero felelősségére szabadon garázdálkodhatnak (Tacitus: *quidam permissa semel licentia sub nomine Neronis inulti propriis cum globis eadem exercebant*).

A római források megdöbbentő képet festenek arról az uralkodó rétegről, akikkel kapcsolatban Pál korábban „csak azért is” engedelmességre és tiszteletre buzdított, de akiknek példájától most pontos ismeretei alapján határozottan óvja a római keresztyéneket, különösen is a pogánykeresztyén „erőseket”, akiknek talán megfordult a fejében, hogy a társadalmi marginalizálódás és a zsidósággal (zsidókeresztyénekkal) való azonosítás elkerülése illetve a felemelkedés érdekében hasonlítaniuk kellene az uralkodó osztály viselkedési modelljeihez. Persze nem állíthatjuk, mint ahogyan Pál sem állítja azt, hogy a római keresztyének erkölcsi közvetlenül korrekcióra szorultak volna (vö. *kai tuto eidotes*, 11. vers), ugyanakkor a kísértés jelen volt a mindennapjaikban egy a sajátjukétól teljesen eltérő életmód átvételére (vö. *tés sarkos pronoian mé poieisthe eis epithymias*, 14. vers), s ezt a külső kísértést a belső megosztottságuk Pál szerint csak megerősítette. A kísértés ellen elegendőnek tartotta a morális értelemben vett „fény és a sötétség” kontrasztjának felvilágosítását, a belső ellentét kérdése azonban már komolyabb és kimerítőbb elemzésre indította.

⁹⁶⁰ A közös forrás természetesen nem zárható ki, ugyanakkor ez sem csökkenti az egybehangzó híradások hitelességét. Vö. Tacitus, *Annales* 13.25 és Suetonius, *Nero*, 26. Ugyanerről számol be a mindkettőjüknél későbbi Dio Cassius is (62.14.2).

4.9. A konfliktus közelről: Róm 14,1–15,13

(14,1) A hitben gyengét pedig fogadjátok be, de ne úgy, hogy azután a nézeteit megítéljétek.⁹⁶¹ (2) Az egyik úgy hiszi, hogy mindent ehét, a gyenge azonban zöldségféléket eszik⁹⁶². Aki eszik, ne vesse meg azt, aki nem eszik, aki pedig nem eszik, ne ítélje meg azt, aki eszik, hiszen Isten befogadta őt. (4) Ki vagy te, hogy megítéled a más szolgáját? Tulajdon urának áll, vagy esik. De meg fog állni, mert az Úr meg tudja őt tartani.⁹⁶³ (5) Mert ez ugyanis az egyik napot különbnek tartja a másik napnál, az pedig egyformának tart minden napot: mindegyik legyen bizonyos a maga meggyőződésében.⁹⁶⁴ (6) Aki szem előtt tart bizonyos napot, az Úrért tartja szem előtt.⁹⁶⁵ Aki eszik, az is az Úrért eszik, hiszen hálát ad az Istennek. Aki pedig nem eszik, az Úrért nem eszik, és hálát ad az Istennek. (7) Mert közülünk senki sem él önmagának, és senki sem hal meg önmagának; (8) mert ha élünk, az Úrnak élünk, és ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk.⁹⁶⁶ (9) Mert Krisztus azért halt meg és kelt életre, hogy mind a holtakon, mind az élőkön uralkodjék. (10) Te pedig miért ítéled el testvéredet? Vagy te is, miért veted meg testvéredet? Hiszen mindnyájan az Isten⁹⁶⁷ ítélőszéke elé állunk. (11) Mert meg van írva: „Élek én, mondja az Úr, mert előttem fog meghajolni minden térd, és minden nyelv magasztalni fogja Istent.” (12) Így tehát mindegyikünk önmagáról fog számot adni az Istennek. (13) Többé tehát ne ítéljük meg egymást, hanem inkább arról hozzatok döntést, hogy testvéreteknek ne okozzatok megütközést vagy botrányt. (14) Tudom, és meg vagyok győződve az Úr Jézusban, hogy semmi sem tisztátalan önmagában, hanem ha valaki valamit tisztátalannak tart, annak tisztátalan az. (15) Ha pedig a testvéred az étel miatt megszomorodik, akkor nem jársz a szeretet útján.⁹⁶⁸ Ne vidd romlásba⁹⁶⁹ az ételeddel azt, akiért Krisztus meghalt. (16) Ne káromolják a bennetek⁹⁷⁰ lévő jót. (17) Hiszen az Isten országa nem evés és ivás, hanem igazság, békesség és a Szentlélekben való öröm; (18) mert aki ebben szolgál Krisztusnak, az kedves Isten és kipróbált az emberek előtt. (19) Ezért tehát azokra a dolgokra törekedjünk, amelyek a békességet és egymás építését szolgálják. (20) Étél miatt ne rombold az Isten munkáját! Minden tiszta ugyan, de rossz annak az embernek, aki megütközéssel eszi azt. (21) Jó nem enni húst,

⁹⁶¹ Az egyik Vulgata kiadás (Wittenberg, 1529) *ne haesitent eius cogitationes* olvasata még inkább észleli, hogy az erőtlenek mennyire érzékenyek a nézeteik bírálatát illetően.

⁹⁶² A P46 és a nyugati szövegek “zöldségféléket egyen” olvasata inkább ortográfiai természetű (hasonulás a 3. vers imperativusaihoz), mintsem szándékos pogánykeresztényen irónia (vö. Cranfield), ami nem is vallana Pálra.

⁹⁶³ A rev. Károli által hozott alanyi megfogalmazást („az Úr által képes, hogy megálljon”) nem támasztja alá komolyabb kézirat.

⁹⁶⁴ A szó szerinti fordítás („mindenki a maga értelmében bővelkedjék” vö. lat. *unusquisque in suo sensu abundet*) magyarul értelmetlen volna.

⁹⁶⁵ A rev. Károli által is követett bővítés (*kai ho mé phronón tén hémeran kyrió u phronei*) oka, hogy a másoló (Ψ, szír kéziratok) nem értette meg: a *phronein* ige mindkét álláspontra (az erősekére és az erőtlenekére egyaránt) vonatkozik. Ezért jónak látta itt is – ahogyan azt az előző mondatban megfigyelte – megteremteni a szükségesnek vélt egyensúlyt.

⁹⁶⁶ A rev. Károli bátorító hangvételű, coniuctivusos fogalmazása (“éljünk...haljunk”) másodlagosnak tűnő olvasatokon nyugszik.

⁹⁶⁷ Már nagyon korán (például Marcionnál és Ambrosiasternél) *Christu* került a *theu* helyére, talán a 2Kor 5,10 (...*béματος tu Christu*) hatására. A rev. Károli is ezt követi. Több logikai érv szól emellett, főleg az, hogy a 9. versben már az uralkodó és ítélő Krisztusról van szó, de a Fil 2,10-11 párhuzama is. A jobb kéziratok mégis a *theu* olvasatot támogatják. Vö. Metzger, 468-469. o.

⁹⁶⁸ A magyaros fordításnak vagy a *kata+ acc.* vagy a *peripatein* jelentését kell feladnia. Mi az előbbit választva beillesztjük a görög szövegből hiányzó „útján” szót.

⁹⁶⁹ Varga Zsigmond megoldása, vö. Varga, 87. o.

⁹⁷⁰ A “bennünk” olvasat (D, F, G, Ψ) nem illik a parainetikus megfogalmazásba.

nem inni bort, és semmit, amin testvéred megütközik⁹⁷¹. (22) Te azt a hitet, amely bened van, *a magad módján* tartsd meg Isten előtt.⁹⁷² Boldog, aki nem ítéli el önmagát abban, amit helyesel. (23) Aki pedig *nem tudja eldönteni, hogy egyen-e*, máris elítéltetett, mivel nem hitből tette. Mert minden, ami nem hitből származik, az bűn.⁹⁷³

(15,1) Mi erősek pedig tartozunk azzal, hogy az erőtlenek gyengeségeit hordozzuk, és ne *magunknak kedvezünk*. (2) Mindegyikünk⁹⁷⁴ a felebarátjának kedvezzen, *annak* javára és épülésére. (3) Hiszen Krisztus sem magának kedvezett, hanem ahogyan meg van írva: „*A téged gyalázók gyalázásai énreám hullottak.*” (4) Mert amiket korábban megírtak, a mi tanításunkra írták meg, hogy a *türelem és az Írásokból nyert vigasztalás által reménységünk legyen.*⁹⁷⁵ (5) A türelem és vigasztalás Istene pedig adja meg nektek, hogy *Krisztus Jézus szerinti* kölcsönös egyetértés legyen közöttetek, (6) hogy egy *akarattal*, egy szájjal dicsőítsétek a mi Urunk Jézus Krisztus Istenét és Atyját. (7) *Ezért fogadjátok be egymást, ahogyan Krisztus is befogadott titeket*⁹⁷⁶ az Isten dicsőségebe. (8) Mert mondom: Krisztus a *körülmetékedés* szolgájává lett az Isten igazságáért, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket. (9) A népek *ugyanakkor* irgalmáért dicsőítik az Istent, ahogyan meg van írva: „*Ezért magasztallak téged a népek között, és nevednek dicséretet éneklek.*” (10) Ezt is mondja: „*Örüljétek, népek, az ő népével együtt.*” (11) És ezt is: „*Dicsérjétek, ti mind népek, az Urat, és dicsőítse őt minden nép.*” (12) *Ézsaiás is ezt mondja: „Lesz gyökere Isainak, és népek uralkodójává emelkedik: benne reménykednek a népek.”* (13) A reménység Istene pedig töltsön be titeket a hitben teljes örömmel és békességgel, hogy bővülkedjétek a reménységben a Szentlélek ereje által.

4.9.1. Exkurzus: A római gyengék és erősek konfliktusa

A római erősek és gyengék kilétének témakörét a legfrissebb monográfiát jegyző Mark Reasoner⁹⁷⁷ előtt mindössze hárman⁹⁷⁸ dolgozták fel átfogóbban. Ha megfigyeljük a szakirodalmat, alapvetően két megközelítést látunk. 1. Az exegéták egy része (például Sanday–Headlam vagy R. J. Karris) nem tekinti történeti kérdésnek a problémát, hanem tulajdonképpen irodalmi szempontból közelíti meg. Szerintük Pál az 1Kor 8–10 alapján, az ott elmondottakat mintegy megismételve szól az erő-

⁹⁷¹ Az *é skandalizetái é asthanei* kiegészítés már nagyon korán megjelent a kéziratokban (P46, B, D, F, G, Ψ; a rev. Károli is átveszi), talán az 1Kor 8,11–13 hatására (vö. Metzger, 469. o.). A *κ** és a *P lypeitai* variációja egyértelműen a 15. vers hatása.

⁹⁷² A *hén* vonatkozó névmás sok szövegből hiányzik (a NA26 is bizonytalan, kapcsos zárójelben hozza). Hiánya esetén a mondat úgy hangzik, ahogyan a rev. Károliban áll: „Te néked hited van: tartsd meg magadban Isten előtt.”

⁹⁷³ Több kézirat a 23. vers után helyezi a 16,25–27 doxológiáját, hosszabb illetve rövidebb formában. Amint arról a 16. rész vizsgálata során már szóltunk, ezek a kísérletek a levél általánosítását és liturgiai célzatú rövidítéseit szolgálták.

⁹⁷⁴ A „mindegyikötök” olvasat (például F, G, P) nem veszi figyelembe, hogy Pál már felhagyott a közvetlen intéssel, és általánosan, önmagát is beleértve fogalmaz.

⁹⁷⁵ A mondathoz több stilisztikai javítás szándékával született variánst is említ a NA26, de ezek egyike sem módosítja jelentősen a szöveg értelmét.

⁹⁷⁶ A *hymas* olvasatnak (szemben a rev. Károli és az ÚF által is követett *hemas* olvasattal) nem csak jobb a kézirati háttere, de jobban is illeszkedik a szorosabb szövegösszefüggésbe.

⁹⁷⁷ Reasoner, M., *The Strong and the Weak. Romans 14.1–15.13 in context*. SNTS Monograph Series 103. Cambridge: University Press, 1999.

⁹⁷⁸ Rauer, M., *Die „Schwachen” in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*. Freiburg: Herder, 1923; Naban, A. E. S., *Bekennntnis und Mission in Römer 14 und 15: Eine exegetische Untersuchung*. Dr. Theol. diszsertáció, Heidelberg, 1962; Schneider, N., *Die ‘Schwachen’ in der christlichen Gemeinde Roms: Eine historisch-exegetische Untersuchung zu Röm 14,1-15,13*. Dr. Theol. Dissertáció, Kirchliche Hochschule Wuppertal, 1989.

sekről és a gyengékről. 2. A kutatók többsége azonban – velünk együtt – valódi történeti szituációt vél felfedezni a két csoport említése mögött. Némelyikük (például Lietzmann, Dodd vagy J. P. Sampley) ugyanakkor bevallja, hogy nem tudjuk, kik állhatnak az elnevezések mögött. Mások, például Mark Nanos⁹⁷⁹ feltételezik, hogy a gyengék elnevezés mögött a római zsinagóga-zsidóság áll. Megint mások azonban úgy vélik – és ők vannak többen –, hogy a gyengék a római keresztyének egy csoportja voltak, mégpedig a) zsidókeresztyének (például Origenés, Theodoret, Damaszkuszi János, Melanchthon, Wettstein, Godet, Riggenbach, Kühl, Michel, Jewett, Käsemann, Barclay,⁹⁸⁰ Cranfield, Schneider,⁹⁸¹ Fitzmyer, Moo, Dunn,⁹⁸² Schmithals,⁹⁸³ Stuhlmacher,⁹⁸⁴ Wilckens, Tomson,⁹⁸⁵ Watson és Lampe szerint); b) zsidó- és pogánykeresztyének is voltak köztük (például Lagrange, Wedderburn,⁹⁸⁶ Ziesler⁹⁸⁷ és Reasoner szerint) és c) kizárólag pogánykeresztyének voltak (például Rauer, Kümmel és Stowers⁹⁸⁸ szerint).

A magunk részéről egyetértünk azzal a véleménnyel (Dunn), hogy a római keresztyének két csoportjának meghatározásánál nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy az egész levél a zsidó-pogány illetve zsidókeresztyén-pogánykeresztyén probléma köré íródott. Emiatt meglehetősen különös volna, ha Pál most más összetételű csoportokat tekintene olvasóinak, miközben olyan problémákról beszél, amelyek éppen a zsidó-pogány érintkezésben/együttélésben jelentkeztek. Különös volna, ha Pál hirtelen ebben a szakaszban egy másik háttérű vegetarianizmussal (neopüthagoreus,⁹⁸⁹ orphista vagy más misztérium vallási háttérű) és étkezési szabályokkal foglalkozna. Azok a kifejezések, amelyeket Pál használ (*katharon, koinon*) kifejezetten a zsidóság pogánysággal való találkozási pontjain voltak használatosak,⁹⁹⁰ s ugyanerre utal az ünnepnapok szem előtt tartása is. Ezek a jellegzetességek a kívülállók számára egyértelműen a zsidóság általános emberi és társa-

⁹⁷⁹ Nanos szerint éppen azért nevezi Pál gyengéknek a zsidókat, mert még nem keresztyének, tudniillik a hitükben gyengék.

⁹⁸⁰ Barclay (*The Letter to the Romans*. Philadelphia: Westminster Press, 1955) az egész levelet az erősek–gyengék konfliktusa fényében olvassa. Lásd különösen Róm 3,31; 7,12.

⁹⁸¹ Schneider a Rómában akkor előforduló hellenisztikus és gnosztikus–aszketikus irányzatok elemzés után arra a következtetésre jut, hogy ezek nem adnak világos háttérrel a kérdéshez, ezért inkább a hagyományos zsidókeresztyén háttérnél marad.

⁹⁸² Dunn szerint az 1Kor 8–10 kulcsfogalmainak (*eidólothya, syneidésis, gnósis*) hiánya arra enged következtetni, hogy a római erősek–gyengék konfliktus mögött a Claudius–ediktum miatt kialakult szituáció rejlik: a száműzetésből visszatérő zsidókeresztyéneknek gondot okozott a kóser ételek beszerzése a városban, mivel nem keresztyén honfitársaik (akikkel az ediktum előtt összetűzéseik voltak) elzárták előlük az ételek beszerzését lehetővé tévő infrastruktúrát. Hasonló következtetésre jut Lampe is.

⁹⁸³ Schmithals Rauer követve úgy véli, hogy a vita ugyanaz Rómában is, mint Korinthusban, tehát a bálványáldozati hús körül forog.

⁹⁸⁴ Stuhlmacher az apostoli zsinatig vezeti vissza a probléma gyökereit, és általános zsidókeresztyén–pogánykeresztyén szembenállást valószínűsít.

⁹⁸⁵ Tomson mérlegeli a rabbinikus anyagot, és arra a következtetésre jut, hogy a Misnában is előfordul az *asthenés* megfelelője.

⁹⁸⁶ Wedderburn szerint ugyan a hústól és a bortól való tartózkodás zsidó jelenség, de ehhez az istenfélő pogánykeresztyének is csatlakozhattak.

⁹⁸⁷ Erősen valószínűsíti, hogy a téma kapcsolódik az 1Kor 8–10–hez, de Pál átvette a Rómában használatos „erős–gyenge” terminológiát.

⁹⁸⁸ Stowers nem talál korabeli adatot arra a zsidó(keresztyén) gyakorlatra nézve, amelyről Pál beszél, ezért szerinte az erősek–gyengék páli megkülönböztetés csak arra szolgál, hogy kifejezze: a keresztyéneknek alkalmazkodniuk kell egymáshoz Krisztusban.

⁹⁸⁹ Vö. Diogenes Laertios 8.38; Philostratus, *Vita Apollonii* 1.8.

⁹⁹⁰ Az 1. századi római zsidóság és a hozzá kötődő zsidókeresztyénség életében az étkezés tisztaságát és a tisztátalanság határait megadó mózesi törvényeken (vö. például 3Móz 11,1–23 és 5Móz 14,3–21) túl a Makabeus szabadságharc játszott meghatározó szerepet. Ez volt az az időszak, amelyben a zsidóság mint szövetséges nép identitása megerősödött, mégpedig a többi népektől őket alapvetően megkülönböztető tisztasági törvényeknek köszönhetően (vö. 1Makk 1,62–63 és 2Makk 5,27). Dunn kommentárjában a Róm 14,2 kapcsán megjegyzi, hogy a diaszpóra helyzetben élő zsidók között különösen is népszerűek voltak azok a nemzeti hősök, akik száműzetésben vagy fogságban, a pogányok tengerében is hűségesek maradtak Istenhez és ennek jeleként tartózkodtak a pogányok között szokásos ételek fogyasztásától (vö. Dán 1,3–17; 10,3; Tób 1,11; Judit 12,2.19). Mint korábban a dolgozat korabeli antik forrásokkal foglalkozó részében láthattuk, a diaszpórában élő zsidóság egyik legkönnyebben felismerhető és kigúnyolható jellegzetessége volt a sertéshústól való tartózkodás (az ott említettek kivételével lásd Diodorus 34–35; Plutarchos, *Symposiaka problémata*, 4.5).

dalmi normáktól való eltávolodását sugallták, s folyamatos viták, konfliktusok (vö. *dialogismón* in 14,1) tárgyai voltak.

A páli leírás nem teszi egészen egyértelművé, hogy pontosan milyen étkezési törvények okoztak vitákat a római keresztyén gyülekezetek csoportjai között. A teljes vegetarianizmusra való utalás meglepő a mózesi törvények ismeretében, hiszen azok nem a hústól való tartózkodást írják elő, hanem a megfelelő húsfélék megfelelő előkészítését (3Móz 3,17; 7,26-27; 17,10-14; 5Móz 12,20-25; 16,23; ApCsel 15,19-20.29). A diaszpóra helyzetben élő zsidók számára ugyancsak komoly félelmet okozott, hogy a környezetükben vásárolható húsfélék többsége bálványáldozati mézarszékekről származott, ezért tudunk olyan zsidó papokról is, akik római fogságuk idején kizárólag fügén és dión éltek.⁹⁹¹ Igen hasonló okokra vezethető vissza a Róm 14,21-ből kikövetkeztethető tartózkodás a borral szemben is: jóllehet a mózesi törvények néhány kivételtől eltekintve nem tiltották a bor fogyasztását (szolgálatot teljesítő lévíták, 3Móz 10,9; nazír-fogadalom idején, 4Móz 2,3) az újbor rendszeresen szolgált a különböző istenségeknek bemutatott *libatiók* anyagául,⁹⁹² a római zsidóság pedig földrajzi helyzeténél fogva nem foglalkozott saját szőlő termesztéssel, hogy ebben a tekintetben önfenntartó lehetett volna.

Mark Reasoner megközelítésében elődjeivel szemben az a radikálisan új, hogy nem csak a hagyományos zsidókeresztyén/pogánykeresztyén kérdést vizsgálja, hanem igyekszik tekintetbe venni az 1. századi Róma társadalmi rétegződését, az „erős” és „gyenge” kifejezések antik szociológiai jelentéseit. Monográfiájában Reasoner először a Róm 14,1–15,13 kortörténeti értelmezése ellen szóló legsúlyosabb ellenvetést, az 1Kor 8–10-tól való irodalmi függőség elméletét veszi vizsgálat alá. Ezt az elméletet R. J. Karris fejtette ki, s a *The Romans Debate* oldalairól ismerős számunkra. Karris a Róm 14,1–15,13 és az 1Kor 8–10 között azonos megfogalmazásokat („verbal parallels”)⁹⁹³ vél felfedezni. Reasoner vizsgálatában cáfolja a szó szerinti egyezéseket, valamint a két szöveg mondanivalója közötti azonosságot (Korinthusban például szó sincs arról, hogy a „gyengék” megítélnék az „erőseket”). Szerinte nincs Karris kezében olyan érv, amellyel igazolhatná az irodalmi függőséget, s amellyel kizárhatná a két teljesen önálló kortörténeti szituációt.⁹⁹⁴

Az ellenérvek cáfolata után Reasoner az 1. századi Rómát veszi vizsgálat alá, és arra a felismerésre jut, hogy igen kiterjedt szociológiai jelentése volt a legkülönfélébb „erővel” összefüggő latin kifejezéseknek (*potens/potentissimi; auctoritas; firmus/firmitas; virtus*).⁹⁹⁵ Az 1. századi Rómában afféle „erőkultusz” uralkodott, amelynek gyökerei a római régmúltba nyúltak vissza. Az erő, a társadalmi hatalom és tekintély sokkal inkább relatív (vö. *potentes–inferiores* kapcsolata) mintsem objektív alapokon nyugvó jelenség volt. Ehhez kapcsolódva Reasoner kiemeli, hogy a páli értelemben vett erők többsége Rómában valószínűleg olyan pogánykeresztyén szabadosokhoz tartozott, akiknek alacsony származásuk ellenére jelentős szociális befolyásuk és így „veszíténivalójuk” lehetett. Hasonlóképpen kiterjedt szókészlete volt az ellenoldalnak is (*inferiores, tenuis/tenuiores*,⁹⁹⁶ *collegia tenuiorum, proletarii, infirmus/infirmior*). A társadalom kiszolgáltatottabb csoportjai gyakran érdekvédelmi szervezetekbe (*collegia*) tömörültek, s ezeknek a csoportoknak feltehetően etnikai/vallási színezete volt. Egyetlen példát érdemes kiemelni Reasoner bőséges hivatkozásai⁹⁹⁷ közül: Horatius egyik szatírájában (1.9.68–72) valaki *infirmior*-nak nevezi magát, mégpedig azért, mert tekintettel kell lennie a zsidó szombatra. Jóllehet a példa majd száz évvel megelőzi a Római levelet, rámutat, hogy Rómában az *infirmior* státus összekapcsolódott a vallással, s azonnal érthetőbbé teszi, hogy a Vulgata miért éppen a fizikai állapotot jelző *infirmior* szóval fordítja Pál „gyenge” kifejezését. A Rómában tartózkodó sémita jövevényekkel valószínűleg könnyen összekapcsolódott ez a gúnynév, akik ugyan érthető módon érzékenyek lehettek a kegyetlen kritikára

⁹⁹¹ Josephus, *Vita* 3. Vö. még Philón, *De vita contemplativa* 73-74.

⁹⁹² Vö. Dán 1,8.12.16. Augustus beszámol arról, hogy „az újborból mutattak be bálványaiknak italáldozatot a pogányok és a présházákban is áldoztak” (*“de primitiis vini libabant Gentes simulacris suis, et quaedam in ipsis torcularibus sacrificia faciebant”*). Cranfield is idézi in 2:692. o. 2. jegyzet.

⁹⁹³ Róm 14,1=1Kor 10,25.27; 14,6=10,30; 14,13=8,9; 14,14.20=10,26; 14,15=8,11; 14,16=10,29b; 14,17=8,8; 14,20=8,9; 14,21=10,31; 15,1=9,22; 15,2=8,1 és 10,23–24; 15,3=11,1.

⁹⁹⁴ A fenti „paralelek” részletes vizsgálatát lásd in Reasoner, 27–35. o.

⁹⁹⁵ A latin kifejezésekhez tartozó antik irodalmi utalásokat lásd in Reasoner, 47–48. o.

⁹⁹⁶ *A mensa tenuis, tenuis victus* szókapcsolatokban ráadásul éppen az étkezésről van szó (Horatius, *Carmina* 2.16.14 és *Satirae* 2.2.53)

⁹⁹⁷ Vö. Reasoner, 51–54. o.

(vö. az előbbi Horatius–helyen: „*vin tu curtis Iudaeis oppedere?*”), de az elnevezésre „hallgattak”. Nem valószínű, hogy Pál megkockáztatta volna, hogy egy általa nem ismert közösség tagjait saját maga által kitalált „gúnynevekkel” illesse, hacsak azok nem lettek volna már régen rögzültek és egyértelműek a közösség egyes tagjai számára (hasonló lehet itt is a helyzet, mint a korábban vizsgált körülmélet-körülméletlen elnevezések esetében). Ráadásul, Pál önmagára nézve nem használta volna szokásával ellentétesen e kifejezéseket (a „gyenge” vagy „gyengeség” másutt Pál bevett önmeghatározása, míg itt egyértelműen az erősekkel azonosítja magát), ha azok már nem váltak volna korábban a közösség bizonyos tagjainak „önmeghatározásává”.

A római terminológia tehát olyan képet sugall, amely megerősíti ismereteinket az antik társadalmak „becsület/szégyen” („honor and shame society”) mentén való strukturálódásáról. Az „erősek” egy ilyen társadalmi elrendeződésben mindig azok voltak, akiknek nem volt „szégyellni-valójuk”. Már csak emiatt is, Pál a római közegben az erősek közé sorolta magát (vö. 1,16; 3,8; 5,5; 9,33; 10,11; 12,17; 14,16; és 15,1).

Reasoner terminológiai vizsgálatai végén adott összefoglalása⁹⁹⁸ nagyban megerősíti mindazt, amit a levél eddigi vizsgálata során érzékeltünk a római szituációról: az erősek olyan római polgárjoggal rendelkező vagy arra törekedő, a tradicionális római értékekkel szimpatizáló bevándorlók vagy helybeliek lehettek, akik viszonylagos hatalmukat az alacsonyabb társadalmi státusú csoportokkal szemben fejtették ki vagy legalábbis érzékeltették („gúnyolódás”, „megvetés”). A 16. rész Aristobulos és a császári udvarhoz kötődő Narcissus háznépére tett utalásai (16,11) ezt látszanak megerősíteni. A gyengék ezzel szemben olyan, elsősorban keleti zsidó bevándorlók lehettek, akik távol álltak a polgárjog reményétől, bizonytalan jogállásúak és szegényebbek voltak. Jóllehet nem csak a bevándorló zsidóság tartozott ebbe a társadalmi csoportba, de a római zsidókeresztyének mindenképpen. Egy olyan helyzetben, amikor a római hatalmi csoportok egyik lényeges önki-fejezési formája volt a mértéktelen fogyasztás és a minél pompázatosabb lakomák megrendezése,⁹⁹⁹ a szegényebbek önki-fejezési formája (amelyet a vallási korlátok csak megerősíthettek) magától értetődő módon az absztinencia (és annak egy formája, a vegetáriánus életmód) lett. A római keresztyének közötti konfliktust nem az agapé eltérő (szegényes és dúskáló) megünneplése okozta, mint Korinthusban, hiszen arról a kívülállók nem tudhattak volna (vö. 14,16–17).

Az első római keresztyének között létező aszketikus tendenciákról nem csak Pál leveléből értesülhetünk. Ha elfogadjuk a bevezetéstani feltételezést, hogy a Zsidókhoz írt levél a római keresztyénséghez köthető, azonnal érthetőbb lesz annak néhány a Római levéllel rokonságot mutató, aszketikus utalásokat tartalmazó szakasza (Zsid 11,37–38; 12,10.16; 13,3–5a.9). Ugyanezt mondhatjuk a római gyülekezet nevében megírt és elküldött 1Kel 17,1 és 20,4 háttéréről is.¹⁰⁰⁰ Reasoner úgy gondolja,¹⁰⁰¹ hogy Rómában is összefüggést véltek felfedezni a húsevés és a szexuális vágy között (erről jóval később Szent Jeromos is tanúskodik leveleiben, amikor az általa pártfogolt fiatal lányok nevelésének helyes elveiről értekeznek), az aszketikus kifejezés alatt tehát egy összetett rendszert kell látnunk. Adódnék a feltételezés, hogy talán más gnosztikus–aszketikus vallási irányzatok hatása is kimutatható a római gyengék életvitelében, de ezt Reasoner részletes vizsgálata végén határozottan cáfolja.¹⁰⁰² Amint megfogalmazza: „A gyengék aszketizmusának háttérében a fellelhető nyomok alapján egyértelműen a diaszpóra zsidóság szituációja áll, mindössze annyi szinkretizmus-sal, amennyit az szükségszerűen magába foglalt.”

⁹⁹⁸ I. m. 63. o.

⁹⁹⁹ Jóllehet valamikor Róma alapértékei közé tartozott a mértéktartás és az egyszerűség (vö. a Cato–jelenséget), a köztársaság hanyatlásával és a korai császárkorban már természetes lett a mértéktelenség. Suetonius császárelrajzainak egyik fő mércéje, hogy az illető uralkodó hogyan étkezett. Dio Cassius leírja (62.14.2), hogy Nero, miközben ideje java részét kocsmákban, tobzódással töltötte, rendeletben megtiltotta, hogy a vendéglősök főtt zöldsége kívül bármit is áruljanak. A témával kapcsolatban részletesebben vö. i. m. 69–79. o.

¹⁰⁰⁰ Az első római keresztyének közötti aszketikus irányzatokkal kapcsolatban bővebben lásd La Piana, G., „La primitiva comunità cristiana di Roma e l’Epistola ai Romani” in *Ricerche Religiose*, Május–Július 1925.

¹⁰⁰¹ Reasoner, 115–116. o.

¹⁰⁰² Sem a Pythagoras nyomán meghonosodott filozófiai háttérű vegetarianizmusnak, sem az aranykor legendájára épített, primitív dietetikai érvekkel (pl. Porphyriusnál, Theophrastosnál vagy Plutarchosnál) alátámasztott hústiltalomnak, sem a misztériumvallások kultikus tisztaság felfogásának nincs nyoma Pál leírásában vagy másutt. Vö. Reasoner, 103–137. o.

A római gyengék másik jellemzője az egyes napok megkülönböztetése volt. Reasoner felhívja a figyelmet arra a vallási és politikai szerepre, amelyet a naptár Rómában hagyományosan betöltött. Erről korábban, az általános római vallási élet kapcsán már bővebben szoltunk, s a magunk részéről nem is tartjuk lehetetlennek, hogy a római helyzet sajátos irányba befolyásolta a római zsidóság egyébiránt a mózesi törvényeken alapuló időszámítását. Ugyanakkor határozottan túlzásnak érezzük Reasoner azon feltételezését, hogy mivel az 1. századi Rómában a napok megkülönböztetése az aktuálpolitikai játszmák eszköze volt, a római gyengék is bizonyos napok szem előtt tartásával akartak egyfajta hatalmi státusra szert tenni a többi keresztyén között.¹⁰⁰³ Véleményünk szerint a zsidókeresztyén többségű gyengék csoportja éppen hogy ki akart maradni minden ilyen versengésből, és mind az aszkézissel, mind pedig az ünnepnapok túlhangsúlyozásával elszigetelődésre törekedett, amire az erősek gúnnyal és a szolidaritás megtagadásával válaszoltak. Ha valakinek, inkább az erőseknek állt szándékában a római pogány elittel való bizonyos fokú azonosulás, a státusuk megtartása érdekében. Hogy a szóban forgó (vö. 14,5–6a) nap a vasárnap volt-e (vö. *kyriaké hémera* in Jel 1,10),¹⁰⁰⁴ a hagyományos zsidó szombat, vagy egy különleges nap a böjt megtartására, nem tudjuk pontosan megmondani. A magunk részéről az utóbbi kettőt tartjuk valószínűnek, hiszen egyrészt a vasárnap mindenképpen közös öröksége kellett hogy legyen a gyengéknek az erősekkel, bármilyen feszült is volt a helyzet, másrészt a keresztyénségnek ebben a korai fázisában nincsenek is pontos adataink arról, hogy a vasárnap megünneplése teljesen felváltotta volna a szombatot.¹⁰⁰⁵ A zsidókeresztyének és a valamikori prozeliták-istenfélők esetében erről még az 1. századi Rómában biztosan nem volt szó, közöttük nyilvánvalóan a szombat megtartásának is hangsúlyos szerepe volt még.

Reasoner végső rekonstrukcióját a római keresztyének két csoportjáról – kiegészítve a saját javaslatainkkal – címszavakban így összegezhetjük:¹⁰⁰⁶

„Erősek”

Antinomista beállítottságú pogánykeresztyének, akik között voltak páli tanítást követő zsidókeresztyének is

Aristobulos és Narcissus házanépe is ide tartozhatott

Több római polgárjogú keresztyén volt közöttük

Általában véve gazdagabbak voltak, mint a másik csoport

Nagyobb számban voltak közöttük latin nyelvűek is

„Gyengék”

Törvényhű zsidókeresztyének, a rituális törvények betartásával is megkülönböztették magukat az „erősektől”, többségükben peregrinusok, polgárjog nélkül

Esetleg néhány korábbi istenfélő és prozelita illetve olyan korábbi pogányok, akiket előéletük (más vallási csoportokhoz tartozás) miatt vonzott az aszketikus életmód

Külső, római megítélés szerint „babonások (étkezési szabályok, tartózkodás a hústól és a bortól, egyes napok megkülönböztetése a mózesi törvények és – igen csekély valószínűséggel – a római naptár alapján)

Szegényebbek voltak, mint az „erősek”, jogaik fenntartása érdekében szoros kapcsolatot ápoltak a zsinagógákkal, talán külön *collegiumot* is fenntartottak

Kizárólag görög és héber nyelvűek voltak

¹⁰⁰³ I.m. 145. o.

¹⁰⁰⁴ T. Zahn szerint a páli gyülekezetek sajátos tulajdonsága volt a vasárnap kiemelt megünneplése, a Róm 16 Pál több korábbi munkatársát is megemlíti felsorolása pedig arról tanúskodik, hogy Pál tanítása jelen volt Rómában. Vö. Zahn, T., *Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche*. Hannover: Carl Meuer, 1878. 22. o.

¹⁰⁰⁵ Az Úr napjának kérdéséhez vö. Carson, D. A. szerk., *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1982.

¹⁰⁰⁶ Reasoner, 202–213. o.

Mindezek alapján elmondhatjuk, hogy a gyengék csoportja kívülről, római szemmel nézve mindeképpen egy elszigetelődő, babonás vallási közösségnek tűnhetett. De nem csak kívülről nézve, hiszen a Krisztusba vetett hitükben osztozó erősek is minden jel szerint babonásaknak tartották a gyengéket.¹⁰⁰⁷ Elhatárolódási szándékukat nagyban befolyásolhatta a római törvénykezés és közmegítélés mindenfajta „superstitiót” illetően. Pálnak nem állhatott szándékában sem a római keresztyének általános rossz megítélése (vö. 13,1–7), sem a rómaiak számára többé vagy kevésbé elfogadható csoportok polarizálódása. Talán ennek jele, hogy mind a gyengéket (14,1–12), mind az erőseket (14,13–15,6) figyelmezteti felelősségükre, majd mindkét csoportot együtt is megszólítja, közösségre hívva őket Krisztusban (15,7–13).

Arra, hogy a római keresztyének között a tisztasági törvények értelmezése és az asztalközösség ügyében nézeteltérések voltak, közvetve tehát az úgynevezett „erősek és gyengék” konfliktusára nem csak a Római levél, hanem az Újszövetség egy másik irata is utal. A feltehetően néhány évvel a Római levél után, Rómában íródott Márk evangéliumából is értesülhetünk erről, hiszen a Péter-hagyomány krónikásként ismert szerző egy helyen – Jézus farizeusokkal és írástudókkal való konfliktusához és a tisztaságról adott tanításához kapcsolódóan – különös részletességgel írja le a zsidóság tisztasághoz, közelebből az étkezési tisztasághoz való viszonyulását: „A farizeusok és általában a zsidók...addig nem esznek, míg meg nem mosták a kezüket egy maréknyi vízzel, mert ragaszkodnak a vének hagyományaihoz, és amikor hazamennek a piacról, addig nem esznek, míg meg nem mosakodtak. Sok egyéb más is van, amit hagyományként átvettek és őriznek, amilyen például a poharak, korsók, rézedények és fekhelyek megmosása” (Mk 7,3-4) Márk ezt követően Jézus tisztasághoz való viszonyát úgy írja le („Nincs semmi, ami kívülről jutva az emberbe tisztátalanná tehetné őt; hanem ami kijön az emberből, az teszi tisztátalanná” Mk 7,15-23), hogy az szinte tökéletesen visszatükrözi a Római levélben Pál utalásait az „erősek” tisztasággal kapcsolatos nézeteire (vö. 14,14).

A Római levél különböző részeiben korábban is áttételesen érzékelhető történeti szituáció itt **(14,1-12)**, immár a maga teljességében és közvetlenségében jelenik meg. Pál számára feltehetően igen komoly lelkipásztori és lelkigondozói feladatot jelentett, hogy egyetlen levélben, egyszerre szóljon a római keresztyének belső konfliktusában résztvevő mindkét félhez. A nehezebb feladatnak mindenképpen a „gyengékkel”, tehát a zsidókeresztyénekkel és a hozzájuk tartozó egykori prozelitákkal való kommunikációt érezhette, hiszen ők voltak az érzékenyebb és a bizonytalanabb alapállású hallgatói: a claudiusi kitiltás lejártá után Rómába visszatérő zsidókeresztyének helyzete többszörösen is nehéz volt. Először is vissza kellett illeszkedniük korábbi környezetükbe, másrészt meg kellett határozniuk önmagukat a római zsinagóga zsidósághoz képest, amely természetesen továbbra is gyanakvással és tartózkodóan kezelte a politikailag kényelmetlen terhet jelentő visszatérőket. Emellett a zsidókeresztyének identitáskrizissel is küzdöttek. Ha igaza van egyes kutatóknak,¹⁰⁰⁸ a „gyengéknek” nem csak a zsidósággal kapcsolatban kellett meghatározniuk önmagukat, de a többi keresztyénnel szemben is, akik nem tulajdonítottak jelentőséget a mózesi törvényekben leírt és a – különösen a diaszpóra létben, a pogány többségi társadalomban fontosnak érzett – hagyományos olyan zsidó karakterisztikumoknak („identity markers”), mint a körülmetélkedés, az étkezési és tisztasági szabályok és a szombat megtartása. A zsidókeresztyén „gyengék” pozícióját és saját nézetük mellett felhozható érveit még tovább gyengítette azoknak a római zsidókeresztyéneknek (például Akvilának és

¹⁰⁰⁷ Pelagius szerint „amazok (a gyengék) ezeket (az erőseket) testi beállítottságúaknak ítélték, ezek pedig amazokat mintegy bolondokat kinevették és babonásaknak gondolták” („*illi istos quasi carnales iudicabant, et isti illos tamquam stultos inridebant at superstitiosos putabant*”). Idézi Cranfield, 2:702. o. 1. jegyzet.

¹⁰⁰⁸ Cranfield és Minear (utóbbi csak az egyik római „alcsoport” esetében) is feltételezik, hogy a „gyenge” elnevezés mögött nem csupán az „erősek” gúnyolódása, és nem is csak a Reasoner által feltárt római „erőkultusz” áll, hanem a „gyengék” belső, lelkiismereti vívódása is. Vö. Cranfield, 2:695-696. o.; Minear, *The Obedience*, 13. o.

Priszkának) a jelenléte, akik Pálhoz hasonlóan szintén „szabadok voltak” a törvénytől és magukat az „erősekhez” sorolták (vö. 15,1). Pálnak nagyon kényes feladat¹⁰⁰⁹ jutott, amikor ezt a több oldalról fenyegetett és egyértelműen kisebbségben lévő csoportot igyekezett integrálni a többség megvetése és kirekesztő viselkedése ellenére. Ez az oka annak, hogy Pál hangvétele egészen más, mint amikor a galata gyülekezetnek írt levelében látszólag hasonló témáról (a törvény cselekedeteinek szerepéről a keresztyén életgyakorlatban) írt.¹⁰¹⁰ Csak hogy míg ott egy agresszívan fellépő, magabiztos, sőt önhitt judaizáló csoporttal állt szemben, itt egy minden értelemben gyenge és gyámolításra szoruló kisebbséggel. Pál érezte, hogy ha nem sikerül a gyengéket integrálni, akkor egyetlen lehetőség marad a számukra, mégpedig a szakítás a keresztyén közösséggel, a visszatérés a zsinagógához és ahhoz a Pál-ellenességhez, amely a Rómával kiváló kapcsolatokat ápoló jeruzsálemi zsidóságot jellemezte akkoriban. Ez a tény egyike azoknak a világos kapcsolódási pontoknak, amelyeket a római gyülekezetek helyzete és a keleti missziójában szerzett tapasztalatok között fedezett fel.

Pál a kirekesztés és ítélezés kérdéseit egyszerre tárgyalja (1–4. versek), és ezzel visszatér mind a 2. mind a 9–11. részek témáihoz. A római „gyengék” ítélezése az „erősek” felett, akik kevesebbet „teljesítenek” mindabból, ami szerintük a hívő embert Krisztushoz köti; az „erősek” megvető kirekesztése azokkal szemben, akik egy letűnt világ képviselőinek, egy bukott Isten-népe maradékának tűnnek a szemükben – mindkét nézet szemben az isteni befogadás (vö. *proslambanesthe*, 1. vers; *proselabeto*, 3. vers) példáját állítja, amihez a 15,7-ben majd hozzájárul Krisztus tettének példája (vö. *proslambanesthe allélus, kathós kai ho Christos proselabeto hymas*) is. Ezzel világossá válik a szerző szándéka: a római helyzet éppen ellentétes azzal, amit a gyülekezet tagjai Pállal együtt vallanak a hit általi megigazulásról, amely lényege szerint az érdemek nélküli feltétlen befogadás. Ismét láthatjuk tehát, hogy Pál számára ez a „tan” nem önmagában volt értékes, nem spekulatív vagy argumentatív-apologetikus értéket hordozott, hanem a keresztyén közösség sikeres együttélésének a modelljét rejtette. Ennek hiányát kellett megtapasztalnia keleti missziója során, valahányszor szembekerült a hatását mindenütt ellensúlyozni igyekvő judaizálókkal. A „befogadás” ellentéte a másik megvetése (*mé exutheneitó*) és a szekértáborokat teremtő vitatkozás, a gyengébb kisebbségre ráerőltetett többségi vélemény (vö. *mé eis diakriseis dialogismón*), amely létükben veszélyeztette a keleten általa alapított pogánykeresztyén közösségeket,¹⁰¹¹ és sajnos egyelőre – ellenkező előjellel és fordított „felállásban” – uralta a római közösségek életét is. A körülméltelkedés kérdését, amely éppen úgy megosztotta a közösséget, mint az itt előbukkanó étkezési és tisztasági törvények, Pál korábban már tárgyalta. A feloldást ott is a Krisztust halottaiból is feltámasztani képes Istenbe vetett hit/bizalom jelentette.

Az uralom képének felbukkanása (a 7. rész elején már Pál használta ezt a képet) ahhoz kínál eszközt, hogy Pál ráébredje a szembenálló feleket, hogy valójában a másik befogadásának és elfogadásának hiánya esetén Istennel kerülnek szembe, aki elfogadta az elfogadhatatlannak tűnő másik embert is. Egy háziszolga nem ítélné meg egy másik házi-

¹⁰⁰⁹ Chrysostomos kiváló érzékkel ismerte fel ezt, amikor azt állítja, hogy Pál áttételesen fogalmaz ebben a szakaszban: látszólag az „erősekhez” intézi szavait, de úgy, hogy közben a „gyengék” is kihallják belőle azt a bátorítást és jobbítást, ami nem volt sértő a számukra és amit ezért elfogadhattak. Vö. Schaff, 1/522. o.

¹⁰¹⁰ P. J. Tomson a Római levél e szakaszáról szólva párhuzamokat talál Pál óvatos fogalmazása és Philón illetve a hilléli tradíció étkezési törvényekkel kapcsolatos toleráns megnyilatkozásai között. Vö. *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Assen/Maastrich: Van Gorcum (Minneapolis: Fortress Press), 1990. 236-258. o.

¹⁰¹¹ A római helyzet és Pál keleti missziójának tapasztalatai közötti párhuzamot erősíti az *exuthenein* ige megjelenése. A Gal 4,14 (vö. *uk exuthenésate*) szerint Pál joggal számíthatott volna arra, hogy a galaták testi fogyatékossága (betegsége?) miatt megvetik, amikor hozzájuk érkeznek, ehelyett azonban befogadták (ott az *edexasthe* ige szerepel). A zsidóság pogányok általi „megvetettség érzéséhez” vö. még Jónátán imáját a 2Makk 1,27-ben.

szolga cselekedeteinek és nézeteinek a helyességét, mert ahhoz felhatalmazása egyedül a gazdának van. A római keresztyének szociális rétegződését ismerve Pál példáját különösen is csípősnek és találónak érezzük: a két szembenálló csoport tagjainak nagy része feltehetően más-más urakat szolgált, és ezt az alárendeltségi viszonyt kellett az apostolnak felidéznie, hogy kissé helyreálljon a realitásérzékük. Persze Pál szociográfiai segítsége nélkül is érteniük kellett volna a római keresztyéneknek a közöttük dülő viták abszurditását, de ez a kép talán segített visszatérniük a valóságba: ebben az értelemben mindannyian szolgák, önmaguk felett rendelkezni képtelen lények, akik bűnösök, és ezért a bűnös állapotért egyedül annak tartoznak elszámolással, aki uralkodik felettük, egymásnak semmiképp (3-4. versek).

Ugyanennek a gondolatnak a továbbvitele – szintén a hit általi megigazulás szintjén –, hogy mindkét csoport megerősödhet a saját meggyőződésében (vö. *heastos en tó idió noi plérophoreisthó*, 5. vers), ha ez nem veszélyezteti egymás elfogadását. Az, hogy – a saját szempontjából – „mindenkinek igaza van”, következik abból, hogy Isten „mindenkit igaznak fogadott el” – Krisztusban.¹⁰¹² Ez utóbbi kitételt hangsúlyozza Pál háromszor is (négyszer a *varia lectio* szerint) a 6. versben. A római gyülekezetekben megnyilvánuló különbségek krisztológiai olvasata tehát az egység és a különbségekért való hálaadás Istennek (vö. *eucharistei tó theó*, kétszer a 6. versben). Mielőtt azonban az apostolt a végletesen és parttalanul liberális álláspont védőügyvédjének gondolnánk, fontos felismernünk, hogy mind a krisztológiai szempont, mind az Istennek való hálaadás feltétele valódi határvonalat jelöl abban a kérdésben, hogy mi az elfogadható a római gyülekezetben. Pál nem arra tanít, hogy kivétel nélkül minden megfelel a Krisztus-követés normáinak. Az önzés (vö. *udeis... hémón heautó zé*, 7. vers) és az ebből következő erkölcsi torzulások például kétségtelenül nem.¹⁰¹³ Ami azonban Krisztus Isten iránti engedelmességének, életének, halálának és feltámadásának fényében (vö. 9. vers) megy végbe a gyülekezetben, s amit az Istennek való hálaadás kísér, az elfogadható, függetlenül attól, hogy milyen megszokásokkal, félelmekkel, hagyományokkal, vagy milyen konzervatív ízlésekkel ütközik. Az Ézs 45,23 népekre vonatkozó üdvpróféciajának idézésével (11. vers) Pál még egyszer eszkhatólógiai hangsúlyokkal szeretné erősíteni a római gyülekezetnek adott tanítást. A prófétai vízió, amely szerint Istenhez mennek a népek, mert egyedül „az Úrnál van igazság és erő” (Ézs 45,24) erőtlenné teszi az „erősek” és „gyengék” konfliktusát, hiszen mindnyájuknak ugyanazon ítélőszék előtt kell megállniuk (10. és 12. versek). Nézeteltérésükben nem az egyik vagy a másik oldalán van az abszolút igazság, hanem az Úrnál, aki felé mindkét csoport törekszik, s aki mindkét csoportot „befogadja”.

A folytatásban is **(13-23. versek)** az elfogadhatatlan ítélkezés áll Pál érvelésének középpontjában: Isten ítélő szerepét mindkét csoport kisajátítja magának, 1. a zsidókeresztyének azzal, hogy nem tudnak megszabadulni a zsidóságtól örökölt „tisztá-tisztátalan” megkülönböztetésén alapuló világlátástól, ami menthetetlenül elválasztja tőlük a tisztátalannak ítélt népeket; 2. a pogánykeresztyének pedig azzal, hogy megütközést vagy botrányt állítanak (*tithenai proskomma...é skandalon*, 13. vers) zsidókeresztyén testvéreik útjába (a 9,33-ban is idézett Ézs 8,14 szerint ezt egyedül az ítélő Isten teheti meg a népével). Az ítélkezéssel azonban a keresztyén közösség tagjai nem csak Isten szerepét sajátítják ki, de szembeszállnak a Rómában is jól ismert jézusi hagyománnyal, ami egyrészt a) a zsidókeresztyéneket óvta attól, hogy túlzott jelentőséget tulajdonítsanak a külsődleges dolgok közönséges vagy „tisztátalan” (*koinon*, 14. vers; vö. Mk 7,15.19) jellegének, b) másrészt a pogánykeresztyének számára világosan tiltotta a hitben vagy más területen gyengébb testvér megbotránkoztatását (*mé tó brómati apollye...*, 15. vers; vö. Mk 9,42 és 1Kor 8,13). Ha

¹⁰¹² Vö. Dunn, *Romans, ad loc.*

¹⁰¹³ A görögben a *heautó zén*, csakúgy mint a latinban a *sibi vivere* a kicsapongó életmóddal összefüggésben használt kifejezés (például Menandrosnál vagy Terentiusnál). A hivatkozásokhoz vö. ζάω in Liddell-Scott.

ez a helyzet fennmarad Rómában, az Pál szerint a házi gyülekezetek életét figyelő kívülállók szemében előbb utóbb a hit (*hymón to agathon*, 16. vers)¹⁰¹⁴ „hiteltelenedéséhez” vezet és a keresztyének szégyenét fogja erősíteni, ami homlok egyenest ellenkezik a pogánykeresztyének emancipációs törekvéseivel a római társadalomban. A Róm 14,1 alapelve alapján a megoldás tehát az „erősek” kezében van. Nekik, ellentétben a zsidókeresztyénekkal, van választási lehetőségük. Számukra a viselkedés, a vélekedés megváltoztatása nem élethalál kérdése, míg a „gyengék” számára a lelkiismeretükben teljesen el nem fogadott értékrend szó szerint pusztító hatású lehet (vö. *lypeitai* és *apollye*). Az ismert jézusi asztalközösség-gyakorlást idézi fel Pál azzal, hogy az evést és ivást Isten országával kapcsolja össze (17. vers), mégpedig negatív érveléssel: a Lk 14,15-24-ben és a Mt 22,1-10-ben rögzített példázat lényege éppen a nagy vacsora és Isten országának mindenkit befogadó jellege, az ételek és italok kérdése miatti elkülönülés Rómában tehát nem szolgálhatja Isten országának megvalósulását.

Pál gyakran megfigyelhető ciklikus érvelése kerül előtérbe a szakasz utolsó verseiben is, ahol rekapitulálja a római konfliktus megoldására felhozott korábbi szempontokat: Isten és Jézus Krisztus helyes szolgálatát valamint az emberek előtti hiteles közösségi viselkedés fontosságát (vö. *euarestos to theó kai dokimos tois anthrópois*, 18. vers); majd beemel az érvelésbe egy újabb képet, az egyházat, Krisztus testét, amely több, mint az Isten előtt felelősséggel tartozó, egymást tiszteletben tartó egyének közössége: önálló entitás, amely Isten munkája és az emberek békés, felelős építkezésének gyümölcse egyszerre (vö. 19-21. versek). A gyülekezet érzékeny építményében mindig annak szükséges korlátoznia önmagát és a saját szabadságát, aki „erősebb” pozícióban van. A gyengébbnek ugyanakkor folyamatosan és önszántából kifejezésre kell juttatnia azt, hogy milyen nagyra értékeli az erősek eme önlemondását. Pál ennek az elvének megfelelően állt ki rendíthetetlenül az általa alapított pogánykeresztyén gyülekezetek (például a galaták) szabadsága mellett a keleti misszióban, és éppen ezért vette olyan komolyan a pogánykeresztyén gyülekezetek Jeruzsálembe küldendő adományának összegyűjtését. A keleti misszióban a zsidókeresztyének és a Jeruzsálemi „szentek” voltak abban a pozícióban, hogy engedhettek elveikből a „gyengébb” pogánykeresztyének számára, de a római keresztyénség sajátos történelméből fakadóan ott éppen fordított volt a helyzet. Pálnak következetesnek kellett maradnia, ezért kérte a római pogánykeresztyéneket saját hitbeli szabadságuk korlátozására, mintegy ugyanezt remélve a jeruzsálemi szentektől, akikhez éppen elutazni készült e sorok megírása közben.

Keleti missziója befejeztével Pál különösen érezte, milyen szüksége van a pogánykeresztyén gyülekezetek képviselőjeként a jeruzsálemi „erősek” támogatására. A római helyzet mintegy a keleti misszió helyzetének inverze, ezért is fontos, hogy itt **(15,1-6)** már az erősek képviselőjeként azonosítja magát (*hémeis hoi dynatoi*, 1. vers), s mint ilyen, az erőtlenek gyengeségeinek elhordozására bíztat. A római „erő terminológia” kiválóan alkalmasnak látszott Pál számára, hogy kifejezze, 1. mit vár el a döntési helyzetben lévő római pogánykeresztyénektől, és 2. mit remél a jeruzsálemi zsidókeresztyén gyülekezettől, akik a gyűjtés elfogadásával vagy visszautasításával, tehát a pogánykeresztyén misszió engedélyezésével vagy „törvényen kívül helyezésével” szintén döntési helyzetben, az „erősek” szerepében voltak. A jeruzsálemi gyülekezet döntési helyzete éppen azért volt nehéz, mert döntésükkel vagy önmaguknak kedveztek (vö. *mé heautois areskein*, 1. vers), elzárkózva saját pogánymissziójuktól egy radikalizálódó és minden „pogány tisztátalanságtól” elhatárolódó Jeruzsálemben, vagy a pogánymisszióknak, ezzel szükségszerűen kihívva maguk ellen radikális honfitársaik haragját. Pál fogalmazása és Krisztus példájának felidézése (Ézsaiás szenvedő szolgájának és a szenvedő zsoldárának a képében, vö. 2-3. versek) ezért

¹⁰¹⁴ A *to agathon* ilyen értelmezésével Luthert (*Commentary*, 204. old) követjük, szemben például Pelagiuszal, Kálvinnal, Sanday-Headlammal, Barrettal vagy Dunn-nal („keresztyén szabadság”), Barth-tal („Isten országa”, vö. *Shorter*, 169. o.) vagy Michellel („üdvösség”, vö. 345. o.).

is sok áthallást hordoz az apostol saját történeti szituációjára nézve is. Az a reménység, amelyet említ (*hina...tén elpida echómen*, 4. vers), nem csak a római gyülekezet reménysége, hogy feloldódnak a közösséget bénító feszültségek, de saját reménysége is a küszöbön álló küldetését illetően. Az, ahogyan Pál itt az erőről és az erőtlenségről beszél, alapvetően megegyezik mindazzal, amit korábbi leveleiben írt a keresztyén ember „erőhöz” és „hatalomhoz” való paradox viszonyáról (vö. 1Kor 1,25; 2Kor 12,8-10; 13,4): a valódi erőt az erő alkalmazásáról való lemondás jelenti, az ebből fakadó látszólagos gyengeség elfogadása, mégpedig Isten erejére támaszkodva. Ez a tanítás persze csak megfogalmazásában páli, valójában a legkorábbi Jézus-hagyományon alapszik (vö. Mk 10,42-45).

A vélemény-egység megvalósíthatatlannak tűnik Pál számára még a keresztyénség e korai, döntő időszakában is, Rómában csakúgy, mint a keleti misszióban, ugyanakkor ezt önmagában nem tekinti tragédiának. A gyülekezeti közösség,¹⁰¹⁵ amely akár Rómában, akár Jeruzsálemben (szimbolikus formában, a gyűjtés elfogadása révén) a véleménykülönbségek ellenére képes „egy akarattal és egy szájjal” (*homothymadon en heni stomati*) dicsőíteni Istent, világos jele az eszkhatológiai korszaknak, amelyben Pál benne élt, s amelynek beteljesedése érdekében – sokak számára elfogadhatatlanul megosztó személyként – végezte békéltető szolgálatát.

A levél „tartalmi részének” végén (15,7-13) ha úgy tetszik, az író még egyszer visszatér a „teológiai értekezés” és a „parainetikus szakasz” összefüggésére, a hit általi megigazulás és a közösség tagjainak egymás iránt tanúsított viselkedésének szoros kapcsolatára. Amint Krisztus méltatlan voltuk ellenére elfogadta a római keresztyéneket (*kathós kai ho Christos proselabeto hymas*, 7. vers), úgy kellene be- és elfogadniuk egymást az erőseknek és a gyengéknek (itt már megint nem csak az erősek felelősségéről van szó). A végső indok megint csak Isten dicsőítése (vö. 6. és 7. versek), tehát nem a közösség megmaradása önmagában, nem az egyének érdeke, nem a „közös ügy” sikere, hanem Isten dicsősége, ami az eszkhatológiai, messiási korszak egyetlen igazi vonatkoztatási pontja Pál számára. Krisztus szerepének említésével egyszerre ismét megszólalnak a levélben korábban már felbukkanó témák, de most már a páli missziói ígértetés általános főtémája, Isten dicsősége/dicsőítése (vö. 1,21) köré építve: 1. Krisztusban, aki test szerint zsidó volt, Dávid sarja, beteljesedtek az atyáknak tett ószövetségi ígéretek (vö. 8. vers és 1,3; 9,4), hogy igaz legyen a zsidóság üdvtörténeti elsőségének igénye és igaznak bizonyuljon az ígéretek adó Isten (vö. 1,16; 2,9.10). 2. Ezeket az ígéretek mind kronológiai, mind érdemi tekintetben megelőzte a legfőbb atyának, Ábrahámnak tett ígértet, amely szintén a zsidó Krisztusban teljesedett be (vö. 8-9. versek és 4,1.12.13.16; 9,7-9), s amelyre nézve az eszkhatológiai üdvkorszakban (Pál szerint már a saját korában!) valamennyi nép dicsőítheti Istent irgalmaért, a zsidósággal együtt (vö. 9-11. versek és 11,25.32). A zsidóság és a népek Krisztus személyén, és a benne megvalósuló ígértetek által válhatnak Isten egyetlen – részleteiben továbbra sem homogén, de lényegileg azonos alapon, Isten kegyelmén álló – népévé. A 15,9b-ben megszólaló zsolttáridézet alanya Pál szándékosan többértelmű szerkesztésének köszönhetően éppen úgy lehet a népek üdvösségéért meghaló és feltámadó Krisztus, ahogyan a népektől körülvéve élő diaszpóra zsidóság képzeletbeli képviselője vagy az a római „gyenge” zsidókeresztyén, aki felismeri a vele együtt a gyülekezetben Istent dicsőítő pogánykeresztyénben a Krisztusban megváltást elnyert „népeket”, sőt akár maga Pál is, aki a diaszpórából érkező zélóta farizeusként lett Isten pogányok felé irányuló missziójának eszköze.¹⁰¹⁶ 3. A zsidókból és népekből álló római gyülekezet élete a Krisztusba vetett hiten alapul. Amennyiben ez marad a középpontban, nem pedig a lényegtelen különbségek és a

¹⁰¹⁵ A 15,5 ilyen értelmezéséhez vö. Lietzmann, Michel, Sanday-Headlam, Cranfield és Käsemann kommentárjait (*ad loc.*).

¹⁰¹⁶ A 15,8-9 értelmezéséhez vö. Wagner, J. R., „The Christ, Servant of Jew and Gentile: A Fresh Approach to Romans 15:8-9” in *JBL* 116 (1997), 473-85. o.

különbségek feldolgozásából eredő nehézségek, akkor a páli értelemben vett „karizmatikus” közösség örömet és békességet sugároz a kívülállók felé (vö. 12-13. versek és 8. és 12. részek), és betölti Istentől nyert megbízatását.

5. Összefoglalás és értékelés

Dolgozatunkat, amelyben kísérletet teszünk a Római levél kortörténeti olvasatára, természetesen a kutatástörténet áttekintésével kezdtük. Vizsgálatunk rávilágított a levéllel kapcsolatos exegetikai irodalom alapvető nagy dilemmájára: hogyan kell a Római levelet olvasnunk? Úgy, ahogyan arról gyakorlatilag kétezer év teológiai irodalma tanúskodik, a keresztyén hit első és meghaladhatatlan összefoglalásaként, Melancthon 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 Nerőig. 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 princeps gyors váltakozása miatt még évtizedekig (Kr. u. 68-70-ig) késett. Claudius uralkodása a Római levél kortörténeti olvasata szempontjából döntő fontosságú, mert a források konszenzusosnak tűnő értékelése szerint 49-es ediktumával ő száműzte Rómából jelentős számban a zsidóságot és teljes számban zsidó-keresztyéneket. 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 konzerva-

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

A zsidósággal és az első keresztyénekkal kapcsolatos antik forrásművek vizsgálata szintén nagy haszonnal járt dolgozatunkban, mert felhívta a figyelmünket arra a kettősségre, amely mind a római, mind a zsidó szerzők műveit jellemzi. A római szerzők többsége arisztokratikus távolságtartással és megvetéssel szemlélte a zsidóságot, s téves információikban gyakran tetten érhető a szándékosság és a rosszhiszeműség. A római literátus rétegek antijudaizmusa, amely az ún. pogány antiszemitizmus írásbeli lecsapódása, feltehetően tükrözi az átlag rómaiak zsidósággal szembeni gúnyos hozzáállását is. Ez a jelenség szintén exegetikai tényezővé emelkedik a Római levél „erősek” és „gyengék” konfliktusáról szóló szakaszaiban. Ugyanakkor a vizsgált írók egy részének a zsidóság önkéntes elszigeteltségével szembeni ellenszenvé és gyanakvása mögött észrevehető a judaizmus kérlelhetetlen 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 (körülméltetés, 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 megállapíthatjuk, hogy többségük hadi rab-szolgaként került a városba a Kr.e. 1. század második felétől. Nagy számban szabadították fel őket gazdáik, s ezután néhány jól meghatározható területen telepedtek le. Bizonyos mértékű önkormányzatiságot élveztek, ennek központi intézménye volt a vallási, jogi és gazdasági szerepet egyaránt betöltő zsinagóga. Alexandria társaitól eltérően azonban a római zsidóság nem rendelkezett 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 öskeresz-

tyének 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 útitervének távlati része, a hispániai misszió terve, amely a jeruzsálemi gyülekezet számára szervezett gyűjtés témájával eszkatológiai jelentőségűvé emelkedett Pál teológiai világképében. A hit általi megigazulás motívumáról is kiderül ebben a szakaszban, hogy a kortörténeti olvasat szerint elsősorban nem individuális jelentősége van, hanem közösségi. Abban a pillanatban ugyanis, amikor az egyik római keresztyén megtagadta a teljes és feltétel nélküli közösséget a másik keresztyéntől, vélt vagy valós különbségeikre hivatkozva, kigúnyolta az evangéliumot, s mindazt, ami abban benne foglaltatott, Isten igazságát és annak következményét, Krisztus áldozatát. A Krisztussal való közösség és a különböző (zsidó és pogány) származású keresztyének gyülekezeti- és asztalközössége között ontológiai hasonlóság van, ami a „megigazulás” eseményét társadalmi eseménnyé emeli; az nem tekinthető többé a „belső szoba” (Mt 6,6) ügyének. Ugyanehhez a felismeréshez tartozik, hogy a Krisztusban való hit általi megigazulás ellentétével, a „törvény cselekedetei általi” megigazulással 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 zsi-

dókeresztyéneket (pl. Andronikosz és Junia), akik nagyon jó kapcsolatokat ápoltak a jeruzsálemi gyülekezettel. Pál azt is remélte, hogy a két nagy csoport képviselői egyformán elfogadják és képviselik majd a levél egységre hívó üzenetét.

A második nagy egységben (Róm 1,18-3,20) azt a hosszú, az egész levélen átívelő érvelést azonosítottuk, amellyel Pálnak kettős célja volt: a) megértetni a római keresztyénekkal, 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 illetén szerepe megszűnt, a pogánykeresztyének egyenrangúvá váltak a zsidókeresztyénekkal. 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 háttérről is, de közel hozza a helyesen értett evangéliumhoz: Krisztus áldozatának, a megkeresztelt keresztyének közösségének és az uralomváltás (a bűn hatalmából Isten hatalma alá) üzenetéhez.

Az ötödik egység (Róm 7,1-8,39) ott folytatja, ahol a negyedik abbahagyta, a keresztyén egzisztencia uralomváltásánál. Nézetünk szerint Pál ebben az egységben nem csupán általában az „emberről” és annak egzisztenciális feszültségéről beszél, hanem az „ember” új paradigmájáról, a Krisztusban új életet nyert keresztyén emberről. Ennek az embernek az igazi megnyilvánulási területe a keresztyén közösség, jelen esetben az a közösség,

amelyhez a levél elküldetett. Ennek megfelelően nem beszélhetünk retrospektív, önéletrajzi jellegű összegzésről (7. rész), még kevésbé antropológiai-filozófiai értekezésről, hanem inkább egy olyan gyülekezet háttérreljáról, amelynek belső konfliktusai ellentmondani látszanak annak a ténynek, hogy megváltott, megigazított életű emberekről van szó. Pál ugyanakkor tisztában van azzal, hogy a konfliktus mögött meghúzódó eltérő törvényfelfogás, sőt maga a törvény, kiváló alap a bűn számára, hogy megfossza a törvényt 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 ígéret 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 „újrdefiniálását” végzi el. Ennek során rámutat azokra az ismeretjegyekre, amelyek megkülönböztetik a közösséget mind a zsinagógai, 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 engedelmségről illetve törvénytől való szabadságról mondott, lehetetlen csak individualista módon érteni: mindezeknek a végső és igazi megvalósulása egyedül az adott keresztyén közösség kezei 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 ítélik meg azokat, akik nem az ő mércéjük szerint élik meg a Krisztussal való egységet) intésére, igyekszik 1. megteremteni azt a háttérrel, amely elé állítva konfliktusaikat 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 – ismerve 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.

6. Summary and Evaluation

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.

7. Bibliográfia

Rövidítések

AJP	American Journal of Philology
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ATR	Anglican Theological Review
AusBR	Australian Biblical Review
BA	Biblical Archeologist
Bib	Biblica
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
BTB	Biblical Theology Bulletin
BR	Biblical Review
BRes	Biblical Research
BT	Biblical Theology
BZ	Biblische Zeitschrift
CA	Classical Antiquity
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
ChrC	Christian Century
CIL	Corpus Inscriptiorum Latinarum
CJT	Canadian Journal of Theology (Communio)
Coll	Colloquium
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum.
CTM	Concordia Theological Monthly
EvQ	Evangelical Quarterly
EvTh	Evangelische Theologie
ExpT	Expository Times
HT	History Today
IBS	Irish Biblical Studies
ICC	The International Critical Commentary
IKZ	Internationale Katolische Zeitschrift
ILS	Inscriptiones Latinae Selectae
Int	Interpretation
ITQ	Irish Theological Quarterly
JES	Journal of Ecumenical Studies
JJS	Journal of Jewish Studies
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
JR	Journal of Religion
JRH	Journal of Religious History
JRS	Journal of Religious Studies
JRoS	Journal of Roman Studies
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSS	Journal of Semitic Studies
JTSA	Journal of Theology for South Africa
Jud	Judaica
LexTQ	Lexington Theological Quarterly
LXX	Septuaginta

NEB	New English Bible
Neotest	Neotestamentica
NovT	Novum Testamentum
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
PP	Past and Present
PR	Princeton Review
PSB	Princeton Seminary Bulletin
RB	Revue Biblique
RevExp	Review and Expositor
RTR	Reformed Theology Review
SB	Studia Biblica
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBT	Studies in Biblical Theology
SE	Studia Evangelica
SJT	Scottish Journal of Theology
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SPCIC	Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus (1961)
SR	Studies in Religion
ST	Studia Theologica
SwJT	Southwestern Journal of Theology
TynB	Tyndale Bulletin
ThSz	Theológiai Szemle
TorJT	Toronto Journal of Theology
TQ	Theologische Quartalschrift
TS	Theological Studies
TSK	Theologische Studien und Kritiken
TT	Theology Today
TV	Theologia Viatorum
TZ	Theologische Zeitschrift
VC	Vigiliae Christianae
VD	Verbum Domini
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZFSUJ	Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena
WW	Word and World
ZKT	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Kommentárok, monográfiák, tanulmányok

Achtemeier, P. J., *Romans*. Interpretation. Atlanta: John Knox, 1985.

Adamik, T., „Simon mágus alakja a keresztyén hagyományban” in *Antik Tanulmányok* 44 (2000), 147-159. o.

Adams, B. E., „Responsible Living in Community Setting (Romans 12-16)” in *SwJT* 19

(1976-77), 57-69. o.

Agersnap, S., *Baptism and the New Life. A Study of Romans 6.1–14*. Aarhus: Aarhus University Press, 1999.

Aland, K., „Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit” in *ANRW* II.23.1. (1979), 60-246. o.

Allison, R. D., „The Background of Romans 11:11-15 in Apocalyptic and Rabbinic Literature” in *Studia Biblica et Theologica* 10 (1980), 229-234. o.

Althaus, P., *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

Altheim, F., *A History of Roman Religions*. Ford. H. Mattingly. London: Methuen & Co. 1938. (Altheim)

Asmussen, H., *Wiederum steht geschrieben! Römer 13. Eine exegetische Skizze*. München, 1939.

Aune, D. E., *The Body of the Greek Letter*. Missoula, MT: Scholars Press, 1972.

Aus, R. D., „Paul’s Travel Plans to Spain and the »Full Number« of the Gentiles of Rom 11:25” in *NovT* 21 (1979), 232-262. o.

Bacon, B. W., „Andronicus” in *ExpT* 42 (1930-31), 300-304. o.

Badenas, R., *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective*. Sheffield: JSOT Press, 1985.

Baird, W., „Abraham in the New Testament: Tradition and the New Identity” in *Int* 42 (1988), 367–79. o.

Ball, W. E., *St. Paul and the Roman Law*. Edinburgh: T&T Clark, 1901.

Balla, P., *Challenges to New Testament Theologies: An Attempt to Justify the Enterprise*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

_____, „T. E. van Spanje: *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*” in *EQ* 75/2 (2003), 184-188. o. (recenzió)

_____, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*. WUNT 155. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

_____, „*Rome in the Bible and the Early Church*. (Ed. By Peter Oakes)” in *Themelios* 29/3 (2004), 76. o. (recenzió)

_____, „*The Cambridge Companion to St Paul* (Ed. By James D. G. Dunn)” in *European Journal of Theology* 13 (2004), 137-139. o. (recenzió)

_____, *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története*

- (*Bevezetéstani alternatívák*). Budapest: KRE HTK, 2005.
- Bammel, E., „Romans 13” in E. Bammel és C. F. P. Moule szerk., *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 365-384. o.
- Banks, R., *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Barclay, J. M. G., „»Do we undermine the Law?« A Study of Romans 14.1-15.6” in Dunn, J. D. G. szerk., *Paul and the Mosaic Law*.
- _____, „Paul and Philo on Circumcision: Romans 2.25-9 in Social and Cultural Context” in *NTS* 44 (1998), 536-556. o.
- Barclay, W., *The Letter to the Romans*. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Barnard, L. W., „The Early Roman Church, Judaism, and Jewish Christianity” in *ATR* 49 (1967), 371-384. o.
- Barnby, J. és Thomson, J. R., *Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- Barnes, T. D., „Legislation against the Christians” *JRoS* 58 (1971), 32-50. o. (megjelent még in *Early Christianity and the Roman Empire*. London, 1984)
- Barraclough, R., „Romans 13:1-7: Application in Context” in *Coll* 17 (1984-85), 16-22. o.
- Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*. London: Harper & Row, 1957. (*Romans*)
- _____, *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982.
- Barrow, R. H., *Slavery in the Roman Empire*. New York: Barnes & Noble, 1968.
- Barth, K., *The Epistle to the Romans*. Ford. E. C. Hoskyns. London: Oxford University Press, 1933 (1968). (Barth, *Romans*)
- _____, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*. SJT Occasional Papers. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1956.
- _____, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*. München, 1959. Angolul: *A Shorter Commentary on Romans*. London: SCM Press, 1959. (Barth, *Shorter*)
- Barth, M., „Jews and Gentiles: The Social Character of Justification in Paul” in *JES* 5 (1968), 241-267. o.
- Barton, G. A., „Who Founded the Church at Rome?” in *ExpTim* 43 (1931-32), 359-361. o.
- Bartsch, H. W., „Röm. 9,5 und 1 Clem. 32,4: Eine notwendige Konjektur im Römerbrief” in *TZ* 21(1965), 401-409. o.

- _____, „Die Antisemitischen Gegner des Paulus im Römerbrief“ *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und Systematische Beiträge*. W. P. Eckert et al. szerk. München: Kaiser, 1967. 27-43. o.
- _____, „Die historische Situation des Römerbriefes“ in *SE* 4 (1968), 281-291. o.
- _____, „...wenn ich ihnen diese Frucht versiegelt habe. Röm 15,28“ in *ZNW* 63 (1972).
- Batey, R., „»So all Israel Will Be Saved« An Interpretation of Romans 11:25-32” in *Int* 20 (1966), 218-228. o.
- Baur, F. C., *Geschichte der christlichen Kirche. Vol. 1. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen: Ludwig Friedrich Fues, 1863. Angolul: *The Church History of the First Three Centuries*. Ford. A. Menzies. Edinburgh and London: Williams and Norgate, 1978.
- _____, „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde in *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 3 (1836), 59-178. o.
- Beard, M., North, J. és Price, S., *Religions of Rome*. 2 kötet, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Becker, J. C., *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Bell, R. H., *Provoked To Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994.
- Benko, S., „The Edict of Claudius of A.D. 49 and the Instigator Chrestus” in *TZ* 25 (1969). 406-418. o.
- _____, és J. J. O’Rourke szerk., *Early Church History – The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*. London: Oliphants, 1972. (Benko-O’Rourke)
- _____, *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Benz, J., *Explicatio Epistolae Pauli ad Romanos*. Tübingen, 1986.
- Berger, K., „Almosen für Israel” in *NTS* 23 (1976-77), 180-204. o.
- _____, *Gottes einziger Ölbaum. Betrechtung zum Römerbrief*. Stuttgart: Quell Verlag, 1990.
- Berk, J. T., *Erklärung des Briefes Pauli an die Römer*. Gütersloh, 1884.
- Betz, H. D., *Galatians: A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1979.

- _____, „Christianity as Religion: Paul’s Attempt at Definition in Romans” in *JR* 71 (1991), 315-44. o.
- Bevan, G. M., *Early Christians of Rome*. New York: MacMillan, 1927.
- Black, D. A., *Paul, Apostle of Weakness: Astheneia and Its Cognates in the Pauline Literature*. New York: Peter Lang, 1984.
- Blackman, E. C., *Marcion and His Influence*. London: SPCK, 1948.
- _____, „Divine Sovereignty and Missionary Strategy in Romans 9-11” in *CJT* 11/2. (1965), 124-134. o.
- Bloesh, D. G., „»All Israel Will Be Saved«: Supersessionism and the Biblical Witness” in *Int* 43 (1989), 130-142. o.
- Blumenfeld, B., *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*. JSNTSS 210. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. 308-330. o
- Boers, H., *Theology out of the Ghetto: A New Testament Exegetical Study concerning Exclusiveness*. Leiden: Brill, 1970.
- _____, „The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans” in *Neotest* 15 (1981), 1-11. o. Ugyanez in *Svensk Exegetisk Årsbok* 47 (1982), 184-196. o.
- Boleman I., *Pál apostolnak a Rómaiakhoz írott levele*. Pozsony, 1860.
- Bolyki, J., *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*. Budapest, 1984.
- _____, *Jézus asztalközösségei. Újszövetségi-patrisztikai kutatások I. kötet (egyetemi jegyzet)*. Budapest: 1993. Németül: *Jesu Tischgemeinschaften*. WUNT 2/96. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- _____, „»Never Repay Evil with Evil«: Ethical Interaction between the Joseph Story, the Novel Joseph and Aseneth, the New Testament and the Apocryphal Acts” in F. G. Martínez és G. P. Luttikhuisen szerk., *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorts*. Leiden-Boston: Brill, 2003. 41-53. o.
- _____, ford., *József és Aszeneth. Ókori regény József pátriárkáról és feleségéről, az egyiptomi Aszenethről*, Kolozsvár: Koinónia, 2005.
- Borchert, G. L., „Romans, Pastoral Counseling, and the Introspective Conscience of the West” in *RevExp* 83 (1986), 81-92. o.
- Borg, M., „A New Context For Romans XIII” in *NTS* 19 (1972-73), 205-218. o.
- Borgen, P., *Bread from Heaven*. NovT Supplement Series 10. Leiden: Brill. 1981.
- Bornkamm, G., „Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans“ in *AusBR* 11

(1963). 2–14. o.

_____, *Early Christian Experience*. Ford. P. L. Hammer. London: SCM Press, 1969.

_____, *Paulus*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1993. [első kiadás:1969]

Botermann, H., *Das Judenedikt des Kaisers Claudius: Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*. Hermes-Einzelschriften 71. Stuttgart: Franz Steiner, 1996.

Botha, J., *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

Bowers, W. P., „Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle” in *JTS* 26 (1975) 395-402. o.

Bowersock, G. W., *Augustus and the Greek World*. Oxford, 1965.

Boyarin, D., *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1994.

Braund, D. C., *Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History 31 B.C. – A.D. 68*. London and Sydney: Barnes & Noble, 1985.

Brown, D., *Commentary on the Epistle to the Romans*. Embracing the latest results of criticism. Glasgow, 1863.

Brown, P., *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Brown, R. E. és Meier, J. P., *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. London: Geoffrey Chapman (New York: Paulist), 1983.

_____, „Further Reflections on the Origins of the Church of Rome” in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*. R. T. Fortna és B. R. Gaventa szerk. Nashville: Abingdon, 1990. 98-115. o.

Bruce, F. F., „Christianity under Claudius” in *BJRL* 44 (1961), 309-326. o.

_____, „Paul and Jerusalem” in *TynB* 19 (1968), 3-25. o.

_____, *New Testament History*. London: Nelson, 1969.

_____, *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

_____, *The Epistle of Paul to the Romans*. Leicester, 1977.

_____, „The Romans Debate – Continued” in *BJRL* 64 (1981–82). 334-359. o.

_____, „Paul and »the Powers that be«” in *BJRL* 66 (1983-84), 78-86. o.

- _____, "Tacitus on Jewish History" in *JSS* 29 (1984), 33-44. o.
- _____, *Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Brunner, E., *Der Römerbrief*. Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1950.
- Bradley, K. R., *Slaves and Masters in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- _____, *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Buckland, W. W., *The Roman Law of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Bultmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910.
- _____, *Az Újszövetség teológiája*. Ford. Koczó Pál. Budapest: Osiris, 1998. (Bultmann, *Újszövetség*)
- Burer, M. H., Wallace, D. B., „Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7” in *NTS* 47 (2001), 76-91. o.
- Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- Byrne, B., „Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6:1–8:13 to an Understanding of Paul’s Ethical Presuppositions” in *CBQ* 43 (1981), 557–581. o.
- Calderone, S., „Superstitio” *ANRW* I.2. (1972), 377-396. o.
- Calvert-Koyzis, N., *Paul, Monotheism and the People of God. The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity*. JSNTSS 273. London: T&T Clark, 2004.
- Campbell, B., *The Roman Army, 31 B.C.-A.D. 337: A Sourcebook*. London: Routledge, 1994.
- Campbell, D. A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21–26*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Campbell, W. S., „Why Did Paul Write Romans?” in *ExpT* 85 (1973-74), 264-269. o.
- _____, „Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter” in *NovT* 23 (1981), 22–40. o.
- _____, „The Rule of Faith in Romans 12:1-15:13” a SBL ülésén elhangzott

- előadás, Washington D.C., 1993.
- Canales, I. J., „Paul’s Accusers in Romans 3:8 and 6:1” in *EvQ* 57 (1985), 237-45. o.
- Canfield, L. H., *The Early Persecutions of the Christians*. New York, 1913.
- Cantarella, E., *Pandora’s Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Ford. M. B. Fant. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Carcopino, J., *Daily Life in Ancient Rome. The People and the City at the Height of the Empire*. Ford. E. O. Lorimer, Penguin Books, 1956.
- Cardanns, B., „Varro und die römische Religion” ANRW II. 16. 1. 80-103. o.
- Carras, G. P., „Romans 2,1-29: A Dialogue on Jewish Ideals” in *Bib* 73 (1992), 183-207. o.
- Carson, D. A. szerk., *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1982.
- _____, O’Brien, P. T. és Seifrid, M. A. szerk., *Justification and Variegated Nomism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Carter, T. L., „The Irony of Romans 13” in *NovT* 46 (2004), 209-228. o.
- Carter, W., „Rome (and Jerusalem): The Contingency of Romans 3:21–26” in *IBS* 11 (1989), 54–68. o.
- Casel, O., „Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich–liturgischer Umdeutung” in *JLW* 4 (1924), 37-47. o.
- Casson, L., *Travel in the Ancient World*. London: George Allen & Unwin, 1974.
- _____, szerk., *Ancient Trade and Society*. Detroit: Wayne State University Press, 1984.
- Catchpole, D. R., „Paul, James, and the Apostolic Decree” in *NTS* 23 (1977), 428-444. o.
- Cerfaux, L., *The Church in the Theology of St. Paul*. New York: Herder, 1959.
- Chadwick, H., „St. Peter and St. Paul in Rome: the problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas” *JST* 8 (1957), 31-52. o. (megjelent még in *History and Thought of the Early Church*. London, 1982)
- _____, „Rufinus and the Tura Papyrus of Origen’s Commentary on Romans” in *JTS* 10 (1959), 10-42. o.
- _____, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, 1966.
- Champlin, E., *Nero*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Clarke, J. R., *The Houses of Roman Italy, 100 B.C. – A.D. 250: Ritual, Space and*

- Decoration*. Berkeley, 1991.
- Cohen, J., "Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis" in *HTR* 98 (2005), 247-281. o.
- Cohen, S. J. D. "»Those who say they are Jews and are not«: How do you know a Jew in antiquity when you see one?" in *Diasporas in Antiquity*. Cohen, S. J. D. Freirichs, szerk. Atlanta, GA, 1993. 1-45. o.
- Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. New York: Crossroad, 1983.
- Conzelmann, H., *History of Primitive Christianity*. Ford. J. E. Steely. London: Darton, Longman and Todd, 1973. (Conzelmann)
- Corbett, P. E., *The Roman Law of Marriage*. Oxford: Clarendon, 1930.
- Cosgrove, C. H., „What if Some Have Not Believed? The Occasion and Thrust of Romans 3:1-8" in *ZNW* 78 (1987), 90-105. o.
- Countryman, L. W., *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations*. New York – Toronto, 1980.
- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ICC. 2 kötet. Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- _____, *On Romans and Other New Testament Essays*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Cremer, H., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*. Gütersloh: Bertelsmann, 1900².
- Crook, J., *Law and Life of Rome*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1967.
- Cullmann, O., *The State in the New Testament*. London: SCM, 1957.
- Cumont, F., *Oriental Religions in Roman Paganism*. New York: Dover, 1956.
- Czeglédy I., *Exegézis a Galata levélhez és a Római levél 6-8. részéhez*. Budapest, 1956.
- Csia L., *A Római levél s egy kísérlet a benne lévő fogalmak megmagyarázására*. Budapest, 1939.
- Dahl, N. A., *Studies in Paul*. Minneapolis: Augsburg, 1977.
- Daniel, J. L., „Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period" in *JBL* 98 (1979), 45-65. o.
- D'Arms J. H. és E. C. Kopff, *The Seaborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archeology and History*. Memoirs of the American Academy of Rome 36. Rome: American Academy, 1980.

- Das, A. A., *Solving the Romans Debate*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1980³.
- Davies, G. N., *Faith and Obedience: A Study in Romans 1-4*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Davis, S. K., *The Antithesis of the Ages. Paul's Reconfiguration of Torah*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 33. The Catholic Biblical Association of America, 2002. 117-152. o.
- De Boor, W., *Der Brief des Paulus an die Römer*. Wuppertal, 1967.
- De Ste Croix, G. E. M., "Why were the early Christians persecuted" *PP* 26 (1963), 6-38. o.
- Dehn, G., *Vom christlichen Leben. Auslegung des 12-13 Kapitels des Briefes an die Römer*. Neukirchen, 1954.
- Deichmann, F. W., *Repertorium der christlich-antiken Sarkophage I. Rom und Ostia*. Weisbaden, 1967.
- De Marco, A. A., *The Tomb of Saint Peter*. Leiden: Brill, 1964.
- De Rossi, G. B., *La Roma sotterranea cristiana*. 3 kötet. Róma, 1864-77.
- Dibelius, M., „Rom und die Christen im ersten Jahrhundert” in *Botschaft und Geschichte II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1956. 177-228. o.
- Dietzfelbinger, C., *Paulus und das Alte Testament: Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams*. Theologische Existenz Heute 95. München: Kaiser, 1961.
- Dix, G., *Jew and Greek: A Study in the Primitive Church*. Westminster: Dacre Press, 1953.
- Dodd, B., *Paul's Paradigmatic „I”. Personal Example as Literary Strategy*. JSNTSS 177. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Dodd, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder & Stoughton, 1932.
- Dodds, E. R., *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Donfried, K. P., „Romans 3,21–28” in *Int* 34 (1980), 59–64. o.
- _____, szerk., *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.
- _____, és Richardson, P. szerk., *Judaism and Christianity in First-Century Rome*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

- Dowden, K., *Religion and the Romans*. London: Bristol Classical Press, 1992.
- Dölger, F. X., „Zu sphragizesthai Röm 15,28” in *Antike und Christentum: Kultur – und Religionsgeschichtliche Studien*. 6 kötet. Münster in Westfalen: Aschendorff, 1929-50. 4:280. o.
- Dunn, J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit*. London: SCM Press, 1970.
- _____, „The New Perspective on Paul” in *BJRL* 65 (1983), 95-122. o.
- _____, „Some Ecumenical Reflections on Romans 4” in *Aksum – Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*. G. D. Dragas szerk. London: Thyateira House, 1985. 423–26. o.
- _____, „Romans 13.1-7 – A Charter for Political Quietism?” in *Ex Auditu* 2 (1986), 55-68. o.
- _____, *Romans*. Word Biblical Commentary. Vol. 38a/38b. Dallas: Word Books, 1988. (Dunn, *Romans*)
- _____, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991.
- _____, szerk., *Paul and the Mosaic Law*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.
- _____, *The Theology of Paul the Apostle*. London–New York: T & T Clark, 1998.
- _____, szerk., *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Eckstein, H.-J., *Der Begriff Syneidēsis bei Paulus: Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissenbegriff*. WUNT 2/10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- Edmundson, G., *The Church in Rome in the First Century*. London: Logmans, 1913.
- Egger, R., *Römische Antike und frühes Christentum*. Klagenfurt, 1962.
- Eichholz, G., „Der ökumenische und missionarische Horizont der Kirche. Ein exegetische Studie zu Röm 1,8-15” in *EvTh* 21 (1961), 15-26. o.
- Elliott, J. K., *The Apocryphal New Testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Elliott, N., *The Rhetoric of Romans – Argumentative Constraint and Strategy and Paul’s Dialogue with Judaism*. JSNTSS 45. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- _____, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis, 1994.

- _____, „Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda” in *Paul and Empire Religion and Power in Roman Imperial Society*. R. A. Horsley szerk. Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- Enderlein, S. E. “The Gospel is Not Shameful: The Argumentative Structure of Romans in the Light of Classical Rhetoric” Ph.D. disszertáció, Marquette, 1998.
- Engberg–Pedersen, T., szerk, *Paul in His Hellenistic Context*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- _____, *Paul and the Stoics*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- Engels, F., “Az öskereszténység történetéhez” in Marx, K. – Engels, F., *A vallásról*. Budapest, 1961. 250-273. o.
- Epp, E. J., „Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and/or Faith? (Romans 9:1-5) in *Christians Among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*. G. W. E. Nickelsburg és G. W. MacRae szerk. Philadelphia: Fortress Press, 1986. 80-90. o.
- Erdős J., *Pál apostol Római levele nyolcadik részének értelmezése*. Újszövetségi füzetek. Debrecen, 1937.
- _____, *Pál apostol Római levele 9-11 részének értelmezése*. Debrecen, 1942.
- _____, *Pál apostol Római levele 12. részének értelmezése*. Debrecen, 1942.
- Eschner, W., *Der Römerbrief: An die Juden der Synagogen in Rom?* 2 kötet. Hannover: Werner Eschner, 1981.
- Esler, P. F., *Conflict and Identity in Romans – The Social Setting of Paul’s Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Espy, J. M., „Paul’s Robust Conscience Re-examined” in *NTS* 31 (1985), 161-188. o.
- Fabianke, P., *Der Brief des Paulus an die Römer*. Konstanz, é.n.
- Fahy, T., „St. Paul’s Romans Were Jewish Converts” in *ITQ* 26 (1959), 182-191. o.
- Farkasfalvy D., *A Római levél magyarázata*. Kismarton: Prugg, 1983.
- Fatum, L., “Die menschliche Schwäche im Römerbrief” in *ST* 29 (1975), 31-52. o.
- Feeney, D.C., *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Feine, P., *Der Römerbrief. Eine exegetische Studie*. Göttingen, 1903.
- Ferguson, E., *A keresztyénség bölcsője*. Ford. Zsengellér J. Budapest: Osiris, 1999.

- Ferguson, J., *The Religions of the Roman Empire*. London: Thames and Hudson, 1970.
(amerikai kiadás: Ithaca: Cornell University Press, 1970)
- Filson, F. V., „The Significance of the Early House Churches” in *JBL* 58 (1939), 105-112.
o.
- Finegan, J., *Myth & Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*. Grand Rapids: Baker, 1989.
- Finley, M. I., szerk., *Slavery In Classical Antiquity: Views And Controversies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- _____, szerk., *Classical Slavery*. Totowa: Frank Cass Publishers, 1987.
- Finn, T. M., „The God-Fearers Reconsidered” in *CBQ* 47 (1985), 75-84. o.
- Fischer, J. A., „Dissent within a Religious Community: Romans 9-11” in *BTB* 10 (1980), 105-110. o.
- Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West*. Leiden: Brill, 1987.
- Fitzmyer, J. A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Doubleday, 1993.
- Flückiger, F., „Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Röm. 1,18-2,3” in *TZ* 10 (1954), 154-158. o.
- Fowler, W. W., *The Roman Festivals*. London: Macmillan, 1899.
- _____, *The Religious Experience of the Roman People*. London: Macmillan, 1911.
- _____, *Roman Ideas of Deity*. London: Macmillan, 1914.
- Franco, V., *L'incendio di Roma e la congiura di Pisone*. Catania, 1946.
- Frank, T., *An Economic History of Rome*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1927.
- Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Blackwell, 1965.
- Friedrich, J.-Pöhlmann, W.-Stuhlmacher, P., „Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7” in *ZThK* 73 (1976), 131-166. o.
- Fuchs, H., „Tacitus über die Christen”, *VC* 4 (1950), 65-93. o.
- Gager, J. G., *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1983.

- Gagnon, R. A. J., „Why the 'Weak' at Rome Cannot Be Non-Christian Jews” in *CBQ* 62 (2000), 64-82. o.
- Gale, H. M., „Paul’s View of the State. A Discussion of the Problem in Romans 13:1-7” in *Int* 6 (1952), 409-414. o.
- Galsi Á. és Pecsuk O., „...dicsekszünk az Isten gyülekezeteiben... (A páli missziói gyülekezetek a levelek tükrében I.)” in *Református Egyház* LVI/4 (2004).
- Gamble, H. Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism*. Studies and Documents 42. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Garcia y Bello, A., „Die Latinisierung Hispaniens” in *ANRW* I.1 (1972), 462-491. o.
- Garlington, D. B., „*Ἰεποστυαεῖν* and the Idolatry of Israel (Romans 2.22)” in *NTS* 36 (1990), 142-151. o.
- _____, „The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Paul I: The Meaning of ὙΠΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ (Rom 1:5; 16:26)” in *WTJ* 52 (1990), 201-224. o.
- _____, *The Obedience of Faith: A Pauline Phrase in Historical Context*. WUNT 2.38, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- _____, „The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part II: The Obedience of Faith and Judgment by Works” in *WTJ* 53(1991), 47-72. o.
- _____, „The Obedience of Faith in the Letter to the Romans: Part III: The Obedience of Faith and the Obedience of the Christian” in *WTJ* 55 (1993), 87-112. o.
- Garnsey, P., „The *Lex Iulia* and Appeal under the Empire” in *JRS* 56 (1966), 167-189. o.
- _____, Hopkins, K. és Whittaker, C. R., *Trade in the Ancient Economy*. London: Chatto & Windus/Hogarth, 1983.
- _____, „Religious Toleration in Classical Antiquity” in *Persecution and Toleration*. Studies in Church History 21, W. J. Sheils, szerk. Oxford: Blackwell, 1984. 1-27. o.
- _____, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Garzetti, A., *From Tiberius to the Antonines: A History of the Roman Empire A.D. 14-192*. London: Methuen, 1974.
- Gasque, W. W. és Martin R. P. szerk., *Apostolic History and the Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
- Gaston, L., „Israel’s Enemies in Pauline Theology” in *NTS* 28 (1982), 400-423. o.

- Gaugler, E., *Der Römerbrief*. Zürich: Zwingli, 1952.
- _____, „Der Geist und das Gebet der Schwachen Gemeinde: Eine Auslegung von Röm. 8,26-27” in *IKZ* 51 (1961), 67-94. o.
- Gaugusch, L., „Untersuchungen zum Römerbrief: Der Epilog (15,14-16,27), eine exegetische Studie” in *BZ* 24 (1938-39), 164-88, 252-266. o.
- Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*. Theologische Forschung 38. Hamburg-Bergstedt: Reich, 1965. Angolul: *Remembering the Poor*. Nashville: Abingdon, 1992.
- Gesche, H., *Die Vergottung Caesars*. Frankfurter althistorische Studien 1, Kallmünz, 1968.
- Getty, M. A., „Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11” in *CBQ* 50 (1988), 3/456-469. o.
- Geyer, A. S., „Un essai d’Explication de Rom 15:19” in *NTS* 6 (1959-60), 156-159. o.
- Godet, F., *Commentary on St. Paul’s Epistle to the Romans*. Edinburgh, 1886-1887.
- Goodman, M., „Opponents of Rome: Jews and others” in *Alexander* (1991), 222-238. o.
- _____, szerk., *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Goodspeed, E. J., „Phoebe’s Letter of Introduction” in *HTR* 44 (1951), 55-57. o.
- Goppelt, L., *Apostolic and Post-Apostolic Times*. Ford. R. A. Guelich. London: A&C Black, 1970.
- Gordon, R. L., „From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology” in Beard, M. – North, J., *Pagan Priests*. London, 1990. 177-198. o.
- Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian. 2: Roman Period*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- Grant, M., *Augustus to Constantine – The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. London: Collins, 1971.
- _____, *The Jews in the Roman World*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1973.
- _____, és Kitzinger, R., szerk., *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome. Volume II*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1988.
- Grant, W. J., „Citizenship and Civil Obedience: Romans xiii” in *ExpT* 54 (1942-43), 180-181. o.
- Griffin, M. T., *Nero, the End of a Dynasty*. New Haven - London: Yale University Press, 1984.

- Gruen, E. S., *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge-London: Cambridge University Press, 2002.
- Guerra, A. J., „Romans 4 as Apologetic Theology” in *HTR* 81 (1988), 251–70. o.
- _____, „Paul’s Purpose and Audience in Romans 9-11” in *RB* 97 (1990), 219-237. o.
- _____, *Romans and the Apologetic Tradition. The purpose, genre and audience of Paul’s letter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Gundry, R. H., „The Moral Frustration of Paul before his Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25” in *Pauline Studies*. D. A. Hagner és M. J. Harris szerk. Devon: Paternoster, 1980. 228-245. o.
- Guterman, S. L., *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*. London, 1951.
- Haacker, K., *The Theology of Paul’s Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Haenchen E., *The Acts of the Apostles – A Commentary*. Ford. B. Noble és G. Shinn. Oxford: Blackwell, 1971.
- Hagner, D. A., *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*. Leiden: Brill, 1973.
- Haering, Th., *Der Römerbrief des Apostels Paulus*. Stuttgart: Calwer, 1926.
- Harmon, D. P., „The Family Festivals of Rome” *ANRW* II.16.2. (1978), 1592–1603. o.
- _____, „The Public Festivals of Rome” *ANRW* II.16.2. (1978), 1440-1468. o.
- Harnack, A. von, „Christianity and Christians at the Court of the Roman Emperors, before the Time of Constantine” in *PR* 2 (1878), 239-280 o.
- _____, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. Ford. W. Moffatt, London: Williams and Norgate, 1908 (német eredeti: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: Hinrichs, 1906)
- Harper, J., „Slaves and Freedmen in Imperial Rome” in *AJP* 93 (1972), 341-342. o.
- Hawthorne, G. F. és Betz, O. szerk., *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*. Tübingen: Mohr Siebeck (Grand Rapids: Eerdmans), 1987.
- Heiszler J., *Exegetikai felolvasások Pál apostol Római levele felett*. Sárospatak, 1866.
- Hendriksen, W., *Romans (New Testament Commentary)*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1980.

- Hengel, M., „Die Ursprünge der christlichen Mission” in *NTS* 18 (1971-72), 15-38. o.
- _____, „Zwischen Jesus und Paulus, Die »Hellenisten«, »die Sieben« und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3)” in *ZThK* 72 (1975), 151-206. o.
- _____, *Acts and the History of Earliest Christianity*. Ford. J. Bowden. London: SCM Press, 1979. (Hengel, 1979)
- _____, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenisation of Judaism in the Pre-Christian Period*. Ford. J. Bowden. London: SCM Press, 1980.
- _____, *Judaism and Hellenism*. 2 kötet. Ford. J. Bowden. Philadelphia: Fortress, 1981.
- _____, *The „Hellenisation” of Judaea in the First Century after Christ*. Ford. J. Bowden. Philadelphia: Trinity Press, 1989.
- _____, *The Zealots*. Ford. D. Smith. Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- _____, *The Pre-Christian Paul*. Ford. J. Bowden. Philadelphia: Trinity Press, 1991
[a német eredeti in: Hengel, M. és Heckel U., *Paulus, Missionar and Theologe und das antike Judentum*. WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991]
- Henig, M. és King A., szerk., *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford: Oxford Committee for Archeology Monograph 8. 1986.
- Herczeg P., *Az Újszövetség teológiájának vázlatja*. Budapest, 2004.
- Hermansen, G., *Ostia: Aspects of Roman City Life*. Edmonton, Alberta: University of Alberta Press, 1982.
- Herz, P., „Kaiserfeste der Prinzipatszeit” in *ANRW* II.16.2. 1135–1200. o.
- Hodges, Ch., *A Commentary on the Epistle to the Romans*. London, 1837.
- Hodgson, R., „Paul the Apostle and First Century Tribulation Lists” in *ZNW* 74 (1983), 59-80. o.
- Hoerber, R. O., „The Decree of Claudius in Acts 18:2” in *CTM* 31 (1960), 690-694. o.
- Hoffmann L. M. W., *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians*. Rome, 1955.
- Hofius, O., „Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi” in *ZThK* 80 (1983), 262-286. o.
- _____, „»All Israel Will be Saved«: Divine Salvation and Israel’s Deliverance in Romans 9-11” in *PSB Supplementary Issue*. no. 1. (1990) 1:19-39. o.
- Holl, K., „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde” in

- Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928. 2:44-67. o.
- Holmberg, B., *Paul and Power*. Lund: CWK Gleemp, 1978. 35-44. o.
- Hommel, H., „Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung” in *TV* 8 (1961-62), 90-116. o.
- Hooker, M. D., „Adam in Romans 1” in *NTS* 6 (1959-60), 297-306. o.
- _____, „A Further Note on Romans 1” in *NTS* 13 (1966-67), 181-183. o.
- Hopkins, K., „Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C.-A.D. 400)” in *JRS* 70 (1980).
- Horsley, G. H. R., *New Documents Illustrating Early Christianity*. 5 kötet, North Ryde N. S. W., 1981.
- Howard, G., „Romans 3.21–31 and the Inclusion of the Gentiles” in *HTR* 63 (1970), 223–33. o.
- Huggins, R. V., „Alleged Classical Parallels to Paul’s »What I Want to Do I Do not Do, but What I Hate, That I Do« (Rom 7:15)” in *WTJ* 54 (1992), 153-161. o.
- Huidekoper, F., *Judaism at Rome B.C. 76 to A.D. 140*. New York: James Miller, 1880³.
- Hunter, A. M., *Paul and His Predecessors*. London: SCM, 1961.
- Hupfeld, F., *Der Römerbrief*. Berlin, 1905.
- Hurtado, L., „The Doxology at the End of Romans“ in *New Testament Textual Criticism: FS Metzger*. E. J. Epp és G. D. Fee szerk. Oxford: Clarendon, 1981. 185-199. o.
- Husley, R. A. szerk., *Paul and Politics. Essays in Honor of K. Stendahl*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000.
- Hutchinson, S., „The Political Implications of Romans 13:1-7” in *BT* 21 (1971), 49-59. o.
- Hübner, H., *Law in Paul’s Thought*. Edinburgh: T&T Clark, 1984.
- Hvalvik, R., „To the Jew First and also to the Greek: The Meaning of Romans 1.16b” in *Mishkan* 10 (1989), 1:1-8.
- _____, „A »Sonderweg« for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11: 25-27” in *JSNT* 38 (1990), 87-107. o.
- Jacobs, L. „»Greater Love Hath No Man...«: The Jewish Point of View of Self-Sacrifice” in *Judaism* 6 (1957), 41-47. o.
- James, W., *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier MacMillan, 1961.

- Janssen, L. F., „»Superstitio« and the Persecutions of the Christians” *VC* 33 (1979), 131-159. o.
- Jeffers, J. S., *Conflict at Rome – Social Order and Hierarchy in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Jeremias J., „Paarweise Sendung im Neuen Testament” in *NT Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893- 1958*. A. J. B. Higgins szerk. Manchester: Manchester University Press, 1959. 136-143. o.
- Jervell, J., „The Letter to Jerusalem” in *SJT* 25 (1971), 61-73. o.
- _____, *The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History*. Minneapolis: Augsburg, 1984.
- Jervis, L. A., *The Purpose of Romans – A Comparative Letter Structure Investigation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- _____, Richardson, P. szerk., *Gospel in Paul. Studies on Corinthians, Galatians and Romans*. JSNTSS 108. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Jewett, R., *Paul’s Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums. Leiden: Brill, 1971.
- _____, *A Chronology of Paul’s Life*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- _____, *Christian Tolerance: Paul’s Message to the Modern Church*. Philadelphia: Westminster, 1982.
- _____, „Romans as an Ambassadorial Letter” in *Int* 36 (1982), 5-20. o.
- _____, „The Law and the Coexistence of Jews and Gentiles in Romans” in *Int* 39 (1985), 341-356. o.
- _____, „The Reduction and Use of an Early Christian Confession in Romans 1:3-4” in *The Living Text*. Festschrift for E. W. Saunders. D. E. Grols és R. Jewett szerk. Lanham, NY: University Press of America, 1985. 99-122. o.
- _____, „Paul, Phoebe, and the Spanish Mission” in *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. J. Neusner et al. szerk. Philadelphia: Fortress, 1988. 142-161. o. (Jewett, *Paul, Phoebe*)
- _____, „Ecumenical Theology for the Sake of Mission: Romans 1:1-17 + 15:14-16:24” in *SBL 1992 Seminar Papers*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- _____, Epp, E. J., Kotansky, R. D., *Romans. A Commentary*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress, 2006.

- Johnson, D. G., „The Structure and Meaning of Romans 11” in *CBQ* 46 (1984), 91-103. o.
- Johnson, E. E., *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*. SBL Dissertation Series 109. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Johnson, S. E., „Jews and Christians in Rome” in *LexTQ* 17.4. (1982), 51-58. o.
- Judge, E. A., *“The Social Patterns of the Christian Groups in the First Century*. London: Tyndale, 1960.
- _____, és Thomas, G. S. R., „The Origin of the Church at Rome: A New Solution?” in *RTR* 25 (1966), 81-94. o.
- _____, „St. Paul and Classical Society” in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15 (1972).
- _____, “The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History” in *JRH* 11 (1980-1), 201-217. o.
- Juster, J., *Les Juifs dans l’Empire Romain*. 2 kötet, h. n., 1914.
- Kallas, J., „Romans XIII.1-7: An Interpolation” in *NTS* 11 (1964), 4/365-74. o.
- Kálvin J., *A Római levél magyarázata*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1992.
- Karner K., *Isten igazsága. Pál apostol levele a rómabeliekhez*. Győr, 1942.
- Karris, R. J., „Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans” in *CBQ* 25 (1973). 155–178. o.
- Kaylor, R. D., *Paul’s Covenant Community. Jew & Gentile in Romans*. Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Käsemann, E., „Gottesgerechtigkeit bei Paulus” in *ZTK* 58 (1961), 367-78. o. Angolul: „»The Righteousness of God« in Paul” in *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress, 1969. 168-182. o.
- _____, *An die Römer*. Tübingen, 1974. Angolul: *Commentary on Romans*. Ford. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. (Käsemann, *Romans*)
- Keck, L. E., „»The Poor among the Saints« in the New Testament” in *ZNW* 56 (1965) 100-129. o.
- _____, „»The Poor among the Saints« in Jewish Christianity and Qumran” in *ZNW* 57 (1966) 54-78. o.
- _____, *Romans*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 2005.
- Kennedy, G. A., *The Art of Rhetoric in the Roman World*. Princeton: Princeton University

- Press, 1972.
- Keresztes, P., „The Imperial Roman Government and the Christian Church, I. From Nero to the Severi” in *ANRW* II.23.1. 247-315. o.
- Kettunen, M., *Abfassungszweck des Römerbriefes*. Annales Academiae scientiarum Fennicae: dissertationes humanarum litterarum 18. Helsinki: Suomalainen Tiedakkademia, 1979.
- Kim, S., *The Origin of Paul’s Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984².
- _____, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul’s Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Kirsch, J. P., *Die Römischen Titelkirchen im Altertum*. Paderborn: Schöningh, 1918.
- _____, *The Catacombs of Rome*. Ford. G. Belvederi. Rome: Societa „Amici Delle Catacombe”, 1946.
- Klauck, H.-J., *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*. Edinburgh: T & T Clark, 2000.
- Klein, G., *Rekonstruktion und Interpretation*. Beiträge zur evangelischen Theologie 50. München: Kaiser, 1969. 129–144. o.
- Klein, R., szerk., *Das frühe Christentum im römischen Staat*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Koester, H., „Paul and Hellenism” in *The Bible in Modern Scholarship*. J. P. Hyatt szerk. Nashville: Abingdon, 1965.
- _____, *Introduction to the New Testament*. 2 kötet, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Koestermann, E., *Cornelius Tacitus, Annales*. Band IV. Buch 14–16, Heidelberg, 1968.
- König, A., „Gentiles or Gentile Christians? On the Meaning of Romans 2:12-16” in *JTSA* (1976), 53-60. o.
- Knox, J., „Rom 15:14-33 and Paul’s Conception of His Apostolic Mission” in *JBL* 83 (1964), 1-11. o.
- Kraabel, A. T. „Jews in Imperial Rome: More Archeological Evidence from an Oxford Collection” in *JJS* 30 (1979), 41-58. o.
- Kraemer, R. S., „On the Meaning of the Term »Jew« in Graeco-Roman Inscriptions” in *HTR* 82 (1989), 35-53. o.
- _____, „Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity” in *Jewish Women in Historical Perspective*. J. R. Baskin szerk. Detroit: Wayne State University Press, 1991.

- Kutter, H., *Gerechtigkeit (Römerbrief Kap. 1-8). Ein Altes Wort an die moderne Christenheit*. Berlin, 1905.
- Kyrtatas, D. J., *The Social Structure of the Early Christian Communities*. London – New York: Verso, 1987.
- Lambrecht, J., *Pauline Studies: Collected Essays*. Leuven: Leuven University Press and Uitgeverij Peeters, 1994.
- Lampe, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte, WUNT 2/18*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. Angolul: *From Paul to Valentinus – Christians at Rome in the First Two Centuries*. Ford. M. Steinhauser. Minneapolis: Fortress Press, 2003. (Lampe, *Christians*)
- Landan, Y., „Martyrdom in Paul’s Religious Ethics: An Exegetical Commentary on Romans 5:7” in *Immanuel* 15 (1982-83), 24-38. o.
- Lange, J. P. – Fay, F. R., *The Epistle of Paul to the Romans*. Edinburgh, 1869.
- La Piana, G., „La primitiva comunità cristiana di Roma e l’Epistola ai Romani” in *Ricerche Religiose*, Május–Július 1925.
- _____, „The Roman Church at the End of the Second Century” in *HTR* 18 (1925), 201-277. o.
- _____, „Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire” in *HTR* 20 (1927), 183-403. o.
- Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft. München: Beck, 1960.
- Leon, H. J., *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960. (reprint kiadás: Hendrickson, 1995)
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Clarendon, 1989. (Liebeschuetz)
- Lietzmann, H., *Petrus und Paulus in Rom*. Arbeiten zur Kirchengeschichte I., 1927².
- _____, *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1933.
- Lieu, J. et al. szerk., *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London – New York: Routledge, 1992.
- Lightfoot, J. B., *Galatians*. London: Macmillan, 1890.
- Linder, A., *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem, 1987.

- Link, Ch. – Luz, U. – Vischer, L., „...kitartóan részt vettek a közösségben...” – *Az egység útja az Újszövetségben és ma.* Ford. Galsi Á., Budapest: Kálvin Kiadó, 2004.
- Lintott, A., *Imperium Romanum: Politics and Administration.* London: Routledge, 1993.
- Lodge, J. G., *Romans 9-11. A Reader-Response Analysis.* Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Lohse, E., *Paulus. Eine Biographie.* München: Beck, 2003.
- Luther, M., *Werke.* 56. Bd. „Der Brief an die Römer” Weimar-Graz, 1970. Angolul: *Commentary on Romans.* Ford. J. T. Mueller, Grand Rapids: Kregel, 1976.
- Lüdemann, G., *Early Christianity according to the Traditions in Acts – A Commentary.* Ford. J. Bowden. London: SCM Press, 1989. Német eredeti: *Das Frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte – Ein Kommentar.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Lührmann, D., „Superstitio – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer” in *TZ* 42 (1986), 193-213. o.
- Lyall, F., „Roman Law in the Writings of Paul – Adoption” in *JBL* 88 (1969), 458-466. o.
- _____, „Roman Law in the Writings of Paul – The Slave and the Freedman” in *NTS* 17 (1970-71), 73-79. o.
- MacDonald, D. R., *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon.* Philadelphia: Westminster, 1983.
- MacGregor, G. H. C., „The Concept of the Wrath of God in the New Testament” in *NTS* 6 (1960-61), 101-109. o.
- MacKinnon, A. G., *The Rome of Saint Paul.* London: Religious Tract Society, 1930.
- MacMullen, R., *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284.* New Haven and London: Yale University Press, 1974.
- _____, *Paganism in the Roman Empire.* New Haven: Yale University Press, 1981.
- Malherbe, A. J., *Social Aspects of Early Christianity.* Philadelphia: Fortress Press, 1983².
- Malina, J. B., *The New Testament World – Insights from Cultural Anthropology.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Manson, T. W., „St. Paul’s Letter to the Romans – and Others” in Black, M., szerk., *Studies in the Gospels and Epistles.* Manchester: Manchester University Press, 1962. 225-241. o.
- Marcus, J., „The Circumcision and the Uncircumcision in Rome” in *NTS* 35 (1989), 67-81. o.

- Marshall, H. I., "Romans 16:25-27 – An Apt Conclusion" in *Romans and the People of God. Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. S. K. Soderlund és N. T. Wright szerk. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Martin, B. L., „Some Reflections on the Identity of the ἐγώ in Rom 7:14-25” in *SJT* 34 (1981), 39-47. o.
- Marxsen, W., „Der ἕτερος νόμος Röm 13,8” in *TZ* 11 (1955), 230-237. o.
- _____, *Einleitung in das Neue Testament* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1964. Angolul: *Introduction to the New Testament: An Approach to Its Problems*. Ford. G. Buswell. Oxford: Blackwell, 1968.
- Masznik E., *Pál levelei. 4. köt. A Rómaiakhoz írott levél*. Pozsony, 1899.
- Mâle, E., *The Early Churches of Rome*. Ford. D. Buxton. Chicago: Quadrangle Books, 1960.
- McDonald, J. I. H., „Was Romans XVI a Separate Letter?” in *NTS* 16 (1969/70), 369-72. o.
- _____, „Romans 13.1-7: A Test Case for New Testament Interpretation” in *NTS* 35 (1989), 540-549. o.
- McGrath, A., *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- McKnight, S., *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Meeks, W. A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press, 2003². (Meeks, *Urban Christians*)
- Meinardus, O. F. A., „Paul’s Missionary Journey to Spain: Tradition and Folklore” in *BA* 41 (1978) 61-63. o.
- Mendels, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*. New York: Doubleday, 1992.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1994².
- Meyer, H. A. W., *Kritisch exegetisches Handbuch über den Römerbrief*. Göttingen, 1836.
- Meyer, P. W., „The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7” in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*. R. T. Fortna és B. R. Gaventa szerk. Nashville: Abingdon, 1990. 62-84. o.
- Michel, O., *Der Brief an die Römer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

- Miller, J. C., *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans*. SBLDS 177. Atlanta: SBL, 2000.
- Miller, R. H., „Life Situations in the Roman Church as Reflected in Paul’s Letters” in *RevExp* 32 (1935).
- Minear, P. S., *The Obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*. Studies in Biblical Theology 19, London: SCM Press, 1971.
- Mitton, C. L., „Romans 7 Reconsidered” in *ExpT* 65 (1953-54), 78-135. o.
- Moiser, J., „Rethinking Romans 12-15” in *NTS* 36 (1990), 571-582. o.
- Mollaun, R. A., *St. Paul’s Concept of „hilastērion” According to Rom. III,25: An Historico–Exegetical Investigation*. CUA NT Studies 4. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1923.
- Momigliano, A., szerk., *The Conflict between Paganism and Christianity*. Oxford, 1963.
- _____, *On Pagans, Jews, and Christians*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1987.
- Mommsen, T., *The History of Rome*. Vol. V. Ford. W. P. Dickson, London: Bentley, 1894.
- Moo, D. J., „Israel and Paul in Romans 7:7-12” in *NTS* 32 (1986), 122-135. o.
- Moore, G. F., *Judaism in the First Three Centuries of the Common Era: The Age of the Tannaim*. 3 kötet, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927-1930.
- Moreau, J. L., „Rome and the New Testament – Another Look” in *BRes* 10 (1965), 24-43. o.
- Morison, J., “St. Paul on the Heathen: Romans ii.12-16” in *ExpT* 2.7 (1885), 454-466. o.
- Morris, L., *The Biblical Concept of Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Morrison, C. D., *The Powers That Be: earthly rulers and demonic powers in Romans 13.1-7*. London: SCM, 1960.
- Moule, H. C. G., *Epistle of St. Paul to the Romans*. New York, 1900.
- Moulton, J. H., szerk., *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. IV. Edinburgh: T&T Clark, 1976.
- Moxnes, H., *Theology in Conflict: Studies in Paul’s Understanding of God in Romans*. Leiden: Brill, 1980.
- Munck, J., *Paul and the Salvation of Mankind*. Atlanta: John Knox Press, 1959.

- _____, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11*. Ford. I. Nixon. Philadelphia: Fortress, 1967.
- Munro, W., *Authority in Paul and Peter. The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter*. SNTS Monograph Series 45. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 56-67. o.
- Murphy O'Connor, J., „Traveling Conditions in the First Century: On the Road and On the Sea with St. Paul” in *BR* 1 (1985), 38-47. o.
- _____, „Prisca and Aquila: Traveling Tent-Makers and Church-Builders” in *BR* 8/6 (1992), 40-51. o.
- _____, *Paul: A Critical Life*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Murray, J., „The Weak and the Strong” in *WTJ* 12 (1949-50), 136-153. o.
- _____, *The Epistle to the Romans*. 1-2. Grand Rapids, 1968.
- Nababan, A. E. S., *Bekennnis und Mission in Römer 14 und 15: Eine exegetische Unresuchung*. Dr. Theol. disszertáció, Heidelberg, 1962.
- Nanos, M. D., *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*. 3 kötet, Leiden: Brill, 1971.
- _____, *Judaism in the Beginning of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- _____, et al. szerk., *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Neyrey, J. H., *Render to God. New Testament Understandings of the Divine*. Minneapolis: Fortress, 2004.
- Nickle, K. F., *The Collection: A Study in Paul's Strategy*. SBT 48. Naperville: Allenson, 1966.
- Nielsen, R., *Der Brief Pauli an die Römer*. Leipzig, 1843.
- Niemann, R., *Der Paulus Epistel an die Römer*. Gütersloh. 1905.
- Noack, B., „Current and Backwater in the Epistle to the Romans” in *ST* 19 (1965) 155-166. o.
- Nock, A. D., *Conversion*. London: Oxford University Press, 1933.
- Novak, D., *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*. Toronto: Mellen, 1983.

- Noy, D., *Jewish Inscriptions of Western Europe 2. The City of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Nygren, A., *Commentary on Romans*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949.
- Oakes, P., szerk., *Rome in the Bible and the Early Church*. Carlisle: Paternoster Press, 2002. (*Rome in the Bible*)
- Oborn, G. T., „Economic Factors in the Persecutions of the Christians to A.D. 260” in *Environmental Factors in Christian History*. Shirley Jackson Case Festschrift, J.T. McNeill, M. Spinka és H. R. Willoughby szerk., Chicago: University of Chicago Press, 1939.
- Oesterreicher, J. M., „Israel’s Missteps and her Rise. The Dialectic of God’s Design in Rom. 9-11” in *SPCIC I*, 317-327. o.
- Ogg, G., *The Chronology of the Life of Paul*. London: Epworth, 1968.
- Ogilvie, R. M., *The Romans and Their Gods*. London: Book Club, 1969. (Ogilvie)
- Ogle, B., „What is Left for Caesar? A Look at Mark 12:13-17 and Romans 13:1-7” in *TT* 35 (1978), 254-264. o.
- Ollrog, W.-H., „Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16” in *Kirche*. D. Lührman és G. Strecker szerk. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980. 221-244. o.
- Olson B., Mitternacht D. és Brandt O., szerk., *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*. Stockholm: Svenska Institutet i Rom, 2001.
- Olson, S. N., „Pauline Expressions of Confidence in His Addresses” in *CBQ* 47 (1985), 282-295. o.
- O’Neill, J. C., *Paul’s Letter to the Romans*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975. (O’Neill, 1975)
- _____, *Who Did Jesus Think He Was?* Leiden: Brill, 1995.
- Otto, W., „Religio und superstitio” in *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), 533-554. o.
- Pagels, E., *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- Palmer, R. E. A., *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*. The Harvey Foundation Series 154. Philadelphia, 1974.
- Parsons, W., „The Influence of Romans XIII on Pre-Augustinian Christian Political Thought” in *TS* 1 (1941), 337-64. o.

- _____, „The Influence of Romans XIII on Christian Political Thought II: Augustine to Hincmar” in *TS* 2 (1941), 325-346. o.
- Pecsuk, O., „Ortodox forradalom az Újszövetség-kutatásban” in *Theológiai Szemle* XLVI/3 (2003), 178-180. o.
- _____, „Az "újrafelfedezett" Pál apostol. John J. Gager: Reinventing Paul című könyvének kritikai ismertetése” in *ThSz* 47 (2004), 51-54. o.
- _____, „Pál levele a filippiekhez” in *Bibliaismereti kézikönyv*. Pecsuk Ottó szerk. Budapest: a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Kálvin Kiadó, 2004.
- Pedersen, S., „Theologische Überlegungen zur Isagogik des Römerbriefes” *ZNW* 76 (1985), 47-67. o.
- Pernveden, L., *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1966.
- Petersen, J. M., „House-Churches in Rome” in *VC* 23 (1969) 264-272. o.
- Petersen, N. R., „On the Ending(s) to Paul’s Letter to Rome” in *The Future of Early Christianity. Festschrift to Helmut Koester*. B. A. Pearson szerk. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Peterson, E., *Der Brief an die Römer*. Würzburg: Echter Verlag, 1997.
- Pleket, H. W., „An Aspect of the Emperor Cult: Imperial Mysteries” in *HTR* 58 (1965), 331-347. o.
- Porter, C. L. „A New Paradigm for Reading Romans” in *Encounter* 39 (1978), 3:257-272. o.
- Preisker, H., „Das historische Problem des Römerbriefes” in *WZFSUJ* 2 (1952-53), 25-32. o.
- Purcell, N., „Rome and its development under Augustus and his successors” *Cambridge Ancient History* 10:782-811. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Quarles, L. C., „From Faith to Faith: A Fresh Examination of the Prepositional Series in Romans 1:17” in *NT* 45 (2003). 1-21. o.
- Raaflaub, K. és Toher, M., szerk., *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*. Berkeley és Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Räisänen, H., *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- Rauer, M., *Die „Schwachen” in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*. Freiburg: Herder, 1923.

- Ravasz L., *A Római levél magyarázata*. H. é. n.
- Reasoner, M., *The Strong and the Weak. Romans 14.1–15.13 in context*. SNTSMS 103. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Reicke, B., „Syneidesis in Röm. 2,15” in *TZ* 12 (1956), 157-161. o.
- Reichert, A., *Der Römerbrief als Gratwanderung: Eine untersuchung zur Abfassungsproblematik*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 194. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2001.
- Ruether, R., *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press, 1974.
- Richardson, P., „From Apostles to Virgins: Romans 16 and the Roles of Women in the Early Church” in *TorJT* 2 (1986), 232-261. o.
- Riggenbach, E., „Die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde” in *TSK* 66 (1893), 649-678. o.
- Robinson, D. W. B. „The Salvation of Israel in Romans 9-11” in *RTR* 26 (1967), 3/81-96. o.
- Roetzel, C. J., „Διαθήκαι in Romans 9:4” in *Bib* 51 (1970), 377-390. o.
- _____, *Judgment in the Community*. Leiden: Brill, 1972.
- Rollins, W. G., „Graeco-Roman Slave Terminology and Pauline Metaphors of Salvation” in *SBL Seminar Papers 1987*. Atlanta: Scholars Press, 1987. 100-110. o.
- Rostovzeff, M., *The Social and Economic History of the Roman Empire*. P. M. Fraser szerk. Oxford: Clarendon, 1957².
- Roth, J., *The Logistics of the Roman Army at War (264 B.C.-A.D. 231)*. Leiden: Brill, 1998.
- Roukema, R., „Jews and Gentiles in Origen’s Commentary on Romans III 19-22” in *Origiana Quarta*. L. Lies, szerk. Innsbruck: Tyrolia, 1987. 21-25. o.
- Rudich, V., *Political Dissidence Under Nero: The Price of Dissimulation*. New York: Routledge, 1993.
- Rückert, L. J., *Kommentar über den Brief Pauli an die Römer*. Leipzig, 1831.
- Salmon, E. T., *A History of the Roman World 30 B.C.— A.D. 138*. London: Methuen, 1966. (Salmon)
- Salway, P., *A History of Roman Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

- Sampley, J. P., „The Weak and the Strong: Paul’s Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13” in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of W. A. Meeks*. L. M. White és O. L. Yarbrough szerk. Minneapolis: Fortress, 1995. 40-52. o.
- Sanday, W. - Headlam, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1905.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*. London: SCM, 1977. (Sanders, 1977)
- _____, *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- _____, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- _____, *Judaism, Practice and Belief 63 B.C.E. – 66 C.E.* London – Philadelphia, 1992.
- Sasson, J. M., „Circumcision in the Ancient Near East” in *JBL* 85 (1966) 473–76. o.
- Schäfer, P., *Judaeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Schelke, K.-H., „Der Apostel als Priester” in *TQ* 136 (1956), 257-283. o.
- _____, „Römische Kirche im Römerbrief” in *ZKT* 81(1959), 393-404. o.
- Schlatter, A., *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1959. (angolul: *Romans. The Righteousness of God*. Ford. S. S. Schutzmann, Peabody: Hendrickson, 1995)
- Schmid, Ch. Fr., *Annotationes in Epistolam Pauli ad Romanos Philologicae Theologicae et Criticae*. Lipsiae, 1777.
- Schmidt, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963.
- Schmithals, W., „Die Irrlehrer von Rm 16,17-20” in *ST* 13 (1959), 51-69. o.
- _____, *Paul and James*. Ford. D. M. Barton. London: SCM Press, 1965. (Schmithals, 1965)
- _____, *Der Römerbrief als historisches Problem*. Studien zum Neuen Testament 9. Gütersloh: Gerd Mohn, 1975.
- _____, *Der Römerbrief: Ein Kommentar*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1988.
- Schneider, N., *Die ‘Schwachen’ in der christlichen Gemeinde Roms: Eine historisch exegetische Untersuchung zu Röm 14,1-15,13*. Dr. Theol. disszertáció, Kirchliche Hochschule Wuppertal, 1989.

- Schnelle, U., *Paulus: Leben und Denken*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- Schoeps, H.-J., *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Ford. D. R. A. Hare. Philadelphia: Fortress, 1969.
- Schreiner, T. R., *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- _____, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ. A Pauline Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- Schulz, R. R., „Romans 16:7: Junia or Junias?” in *ExpTim* 98 (1986-87), 108-110. o.
- Schumacher, L., *Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksal der Unfreien*. München: Beck, 2001.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Javított kiadás: G. Vermes – F. Miller – M. Goodman szerk. 3 kötet. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987.
- Schüssler Fiorenza, E., „Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History” in *WW* 6 (1986), 420-433. o.
- Schweitzer, A., *Paul and His Interpreters*. Ford. W. Montgomery. New York: Schocken Books, 1964. (német eredeti: *Geschichte der Paulinischen Forschung*. 1911).
- _____, *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1930.
- Schweizer, E., *Church Order in the New Testament*. Ford. F. Clarke. London: SCM, 1961.
- _____, „Zur religionsgeschichtlichen Hintergrund der »Sendungsformel« Gal 4: 4 f.; Röm 8:3f.; Joh 3:16f.; 1Joh 4:9” in *ZNW* 57 (1966), 199k o.
- _____, „Dying and Rising with Christ” in *NTS* 14 (1967-68), 1-14. o.
- Scott, J. M., *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of „Huiiothesia” in the Pauline Corpus*. WUNT 2.48. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Scramuzza, V. M., “The Policy of the Early Roman Emperors towards Judaism” in *The Beginnings of Christianity*. F. J. Foakes Jackson – Kirsopp Lake szerk. 5 kötet, London: MacMillan, 1920-1933.
- _____, *The Emperor Claudius*. Harvard Historical Studies 44. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- Seeley, D., *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. JSNTSS 28. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Segal, A. F., „Romans 7 and Jewish Dietary Law” in *SR* 15 (1986), 361-74. o.

- Seitz, O. J. F. „The Relationship of the Shephard of Hermas to the Epistle of James” in *BL* 63 (1944), 131-140. o.
- Sevenster, J. N., *Paul and Seneca*. Leyden: Brill, 1961.
- Sherk, R. K., *The Roman Empire: Augustus to Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon, 1963.
- _____, *Racial Prejudice in Imperial Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Sihler, E. G., „A Note on the First Christian Congregation at Rome” in *CTM* 3 (1932), 180-184. o.
- Simon, E., *Die Götter der Römer*. München: Hirmer Verlag, 1990.
- Simon, M., „The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church” in *BJRL* 52 (1969), 437-460. o.
- Slingerland, H. D., *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism in Rome*. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Smallwood, E. M., „Jews and Romans in the Early Empire” *HT* 15 (1965), 232-319. o.
- _____, *Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero*. London: Cambridge University Press, 1967. (Smallwood, *Documents*)
- _____, *The Jews under Roman Rule (From Pompey to Diocletian) – A study in Political Relations*. Leiden: Brill, 1981.
- Smiga, G., „Romans 12:1-2 and 15:30-32 and the Occasion of the Letter to the Romans” in *CBQ* 53 (1991), 257-273. o.
- Smith, E. W., „The Form and Religious Background of Romans VII 24-25a” in *NovT* 13 (1971), 127-135. o.
- Snodgrass, K. R., „Justification by Grace – To the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul” in *NTS* 32 (1986), 72-93. o.
- Snyder, G. F., *Ante Pacem. Archeological Evidence of Church Life before Constantine*. Macon: Mercer University Press, 1985.
- Snyman, A. H., „Style and the Rhetorical Situation of Romans 8.31-39” in *NTS* 34 (1988), 218-231. o.
- Solin, H., „Juden und Syren im westlichen Teil der römischen Welt” in *ANRW* II.29.2.

- (1983), 587-789. o.
- Souter, A., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*. Oxford: Clarendon, 1927.
- van Spanje, T. E., *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*. WUNT 110. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Spence-Jones, H. D. M., *The Early Christians in Rome*. London: Methuen, 1911.
- Stagg, F., „The Plight of Jew and Gentile in Sin: Romans 1:18 – 3:20” in *RevExp* 73 (1976), 401-413. o.
- Stanley, D. M., „Theologia »Promissionis« apud S. Paulum” in *VD* 30 (1952), 129-142. o.
- Starr, C. F., *The Roman Imperial Navy, 31 B.C.-A.D. 324*. New York: Barnes & Noble, 1960.
- Stegemann, W., „War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?” in *ZNW* 78 (1987), 200-229. o.
- Stein, R. H., „The Argument of Romans 13:1-7” in *NTOA* 31 (1989), 4:325-343. o.
- Steinmetz, D. C., „Calvin and Melanchthon on Romans 13:1-7” in *Ex Auditu* (1986), 2/74-81. o.
- Stelzenberger, J., *Syneidēsis im Neuen Testament*. Paderborn: Schöningh, 1961.
- Stendahl, K., „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West” in *HTR* 56 (1963), 199-215. o.
- _____, *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 2 kötet, Jerusalem, 1976-1980.
- _____, „Anti-Semitism in Rome” in *Anti-Semitism through the Ages*. S. Almog szerk. Oxford: Pergamon Press, 1988.
- Stevenson, J., *The Catacombs – Rediscovered Monuments of Early Christianity*. London: Thames and Hudson, 1978.
- Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Dissertation Series no. 57. SBL, 1981.
- _____, *Letter Writing in Graeco-Roman Antiquity*. Library of Early Christianity 5. Philadelphia: Westminster, 1986.
- Streeter, B. H., *The Primitive Church*. London: Macmillan, 1929.
- Strobel, A., „Furcht, wem Furcht gebührt: Zum profangriechischen Hintergrund von Röm

- 13:7” in *ZNW* 55 (1964), 58-62. o.
- Stuhlmacher, P., “Zur historischen Situation und Intention von Röm 13.1-7” in *ZTK* 73 (1976), 131-166. o.
- _____, „Der Abfassungszweck des Römerbriefes” in *ZNW* 77 (1986), 180-193. o.
- _____, *Der Brief an die Römer*. Das Neue Testament Deutsch 6. Göttingen–Zürich: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989. (Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*)
- Suggs, M. J., “The Word is Near You: Romans 10:6-10 within the Purpose of the Letter” in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*. W. Farmer et al. szerk. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 289-312. o.
- Swancutt, D. M., “The Disease of Effemination”: The Change of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1:18-2:16) in *New Testament Masculinities*. S. D. Moore és J. C. Anderson szerk. Semeia Studies 45, Atlanta: SBL, 2003.
- Syme, R., *The Augustine Aristocracy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Takács, Gy., *Római levél. Exegézis-jegyzet*. Budapest: Paulus Hungarus / Kairosz kiadó, é.n.
- Tannehill, R. C., *Dying and Rising with Christ: a Study in Pauline Theology*. Berlin: Töpelmann, 1967.
- Tasker, R. V. G., *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*. London: Tyndale, 1951.
- Taylor, J. W., „From Faith to Faith: Romans 1.17 in the Light of Greek Idiom” in *NTS* 50 (2004). 337-348. o.
- Taylor, L. R., *The Divinity of Roman Emperor*. American Philological Association, Monographs 1. Middletown, 1931.
- Tajra, H. W., *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions and Legends*. WUNT 67. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Ford. J. P. Galvin. Philadelphia: Fortress, 1987 (Brit kiadás: Edinburgh: T & T Clark, 1987).
- _____, *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Ford. Szabó Cs. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006.
- Theobald, M., “»Dem Juden zuerst und auch dem Heiden.« Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1:3f” in *Kontinuität und Einheit*. FS für F. Mussner. P. G. Müller és W. Stenger szerk. Freiburg: Herder, 1981.
- Thielman, F., *Paul and the Law. A Contextual Approach*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1994.

- Thompson, R. W., „The Inclusion of the Gentiles in Rom 3,27–30” *Bib* 69 (1988), 543–546. o.
- _____, „Paul’s Double Critique of Jewish Boasting: A Study of Rom 3,27 in Its Context” in *Bib* 67 (1986), 520–31. o.
- Thornton, T. C. G., „St Paul’s Missionary Intentions in Spain” in *ExpTimes* 86 (1974-75), 120. o.
- Tomson, P. J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. CRINT. Assen/Maastrich: Van Gorcum (Minneapolis: Fortress Press), 1990.
- Toynbee, J. – Ward-Perkins, J., *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*. London: Longman 1956.
- Travis, S. H., *Christ and the Judgment of God*. Basingstoke: Marshall Pickering, 1986.
- Treat, J. H., *The Catacombs of Rome and a History of the Tombs of the Apostles Peter and Paul*. Boston: Old Corner Bookstore, 1907.
- Tucker, T. G., *Life in the Roman World of Nero and St. Paul*. London: Macmillan, 1910.
- Turner, C. H., „Greek Patristic Commentaries on the Pauline Epistles” in *Hastings Dictionary of the Bible*. Hendrickson, 1989 (reprint, az eredeti: 1909) 5:481-531. o.
- Vega, A. C., „La venida de San Pablo a España y los varones Apostólicos.” In *Boletín de la Academia de la Historia* (1964) 114:7-78. o.
- Vermigli, Pietro: *In epistolam S. Pauli apostoli ad Romanos commentarii doctissimi*. Heidelbergae, 1613.
- Vielliard, R., *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*. Macon, 1941 (reprint kiadás: Róma, 1959)
- Vires, J., *Tradición y Leyenda en la Hagiografía Hispánica*. Barcelona, 1965.
- Vladár, G., *A Róma 13,1-7 parainézisének kor- és vallástörténeti háttere*. Tanulmányok az újszövetségi tudomány tárgyköréből. Debrecen: Debreceni Református Kollégium, 1996.
- Vogt, J., *Ancient Slavery and the Ideal of Man*. Ford. T. Wiedermann. Oxford: Blackwell, 1974
- Wagner, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*. Ford. J. P. Smith. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967.
- Wagner, J. R., „The Christ, Servant of Jew and Gentile: A Fresh Approach to Romans 15:8-9” in *JBL* 116 (1997), 473-85. o.

- Walter, N., „Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden” in *NTS* 25 (1978-79), 422-442. o.
- Walters, J. C., *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definition in Earliest Roman Christianity*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1993.
- Wardman, A., *Religion and Statescraft Among the Romans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Watson, A., *State, Law and Religion: Pagan Rome*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1992.
- Watson, F., *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*. SNTSMS 56. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Watson, N. M., “The Interpretation of Romans VII” in *AusBR* 21(1973), 27-39. o.
- Webster, A. F. C., „St Paul's Political Advice to the Haughty Gentile Christians in Rome: An Exegesis of Romans 13,1-7” in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1981) 4:259-82. o.
- Wedderburn, A. J. M., “Adam in Paul's Letter to the Romans” in *SB* 1978, vol. 3. JSNTS. Sheffield: JSOT Press, 1980. 413-430. o.
- _____, „Purpose and Occasion of Romans Again” in *ExpTim* 90 (1979), 137-41. o.
- _____, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background*. WUNT 1.44, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- _____, „The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology” in *NT* 29 (1987), 53-72. o.
- _____, *The Reasons for Romans*. Studies in the New Testament World. Edinburgh: T & T Clark, 1988.
- _____, „Like an Ever-Rolling Stream: Some Recent Commentaries on Romans” in *SJT* 44 (1991), 367-390. o.
- Wegenast, K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*. Wissenschaft Monographien zum Alten und Neuen Testament 8. Neukirchen, 1962
- Weiss, J., *Earliest Christianity, A History of the Period A.D. 30-150*. 2 kötet, Gloucester: Peter Smith, 1970. (eredetileg: *Das Urchristentum*, 1937.)
- Wells, C., *The Roman Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Wengst, K., *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. London: SCM, 1987.

- Westerholm, S., *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988
- _____, *Perspectives Old and New on Paul: The „Lutheran” Paul and His Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Westermann, W. L.; *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.
- Whittaker, M., *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Wiedemann, T. E. J., *Greek and Roman Slavery*. Baltimore: Croom Helm, 1981.
- Wiefel, W., „Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums. Bemerkungen zu Anlass und Zweck des Römerbriefes” in *Jud 26* (1970). 65–88. o.
- Wiener, C., „Ἱερουργεῖν” (Röm 15:16) *SPCIC*, 1961 *Analecta Biblica* 17-18 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 2:399-404. o.
- Wilcken, R. L., „The Christianizing of Abraham: The Interpretation of Abraham in Early Christianity” in *CTM* 43 (1972), 723–31. o.
- Wilckens, U., *Der Brief an die Römer*. EKK 6/1-3. Zürich – Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978-1982.
- Wiles, F. W., *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Wilkins, J. és Paige, T. szerk., *Worship, Theology and Ministry in the Early Church. Essays in Honor of Ralph P. Martin*. JSNTSS 87. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Wilson, T., *St Paul and Paganism*. Edinburgh: T&T Clark, 1927.
- Winter, B. W., „The Public Honoring of Christian Benefactors: Romans 13.3-4 and 1Peter 2.14-15” in *JSNT* 34 (1988), 87-103. o. (megjelent még in *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans and Paternoster Press, 1994. 26-40. o.)
- _____, és Clarke, A. D. szerk., *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting (The Book of Acts in Its first Century Setting I.)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*. München: Beck, 1912.
- Witherington, B. III., *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (Cambridge: The Paternoster Press), 1998.
- Wolff, H. W., *Az Ószövetség antropológiája*. Ford. Blázi Gy. Budapest: Harmat-PRTA,

2001.

Wright, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

_____, „Romans and the Theology of Paul” in *SBL 1992 Seminar Papers*. E. H. Lovering, Jr. szerk. Atlanta: Scholars Press, 1992. 31:134-213. o.

Zahn, T., *Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche*. Hannover: Carl Meuer, 1878.

_____, *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig - Erlangen, 1925.

Zerwick, M., „Drama populi Israel secundum Rom 9-11” in *VD* 46 (1968), 321-338. o.

Ziesler, J., “The Role of the Tenth Commandment in Romans 7” in *JSNT* 33 (1988), 41-56. o.

_____, *Paul's Letter to the Romans*. London: SCM Press, 1989.

Patrisztikus írók felhasznált szövegkiadásai

(Latin nyelvű atyák általában)

Migne, J.-P. szerk., *Patrologia Latina*. 221 kötet. Paris: Migne, 1844-1864.

Deferrari, R. J. szerk., *Fathers of the Church: A New Translation*. 86 kötet. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1947–.

(Ambrosiaster)

Vogels, H. J. szerk., *Ambrosiastri Qui Dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol 81.1. Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966.

(Aquinói Tamás)

In Omnes D. Pauli Apostoli Epistulas Commentaria. Leodii, MDCCCLVII.

(Augustinus)

Expositio Quarundam Propositionum ex Epistula ad Romanos. Migne PL 35. col. 263.

Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio, Migne PL 35 col. 289.

Landes, P. F. szerk., *Augustine on Romans*. Chico, CA: Scholars Press, 1982. (Landes)

(Pelagius)

De Bruyn, M. szerk., *Pelagius's Commentary on Romans*. Oxford University Press, 1993.
(De Bruyn)

Souter, A. szerk., *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul*. Texts and Studies 9.1-3. Cambridge: Cambridge University Press, 1922-1931.

(Görög nyelvű atyák általában)

Migne, J.-P. szerk., *Patrologia Graeca*. 166 kötet. Párizs: Petit-Montrouge: apud. J.-P. Migne, 1857-1886. CD-kiadás (PG)

(Chrysostomos)

Schaff, P. et al. szerk., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994. (Schaff)

(Laodiceai Apollinaris, Konstantinápolyi Gennadius, Severianus, Mopsuestiai Theodorus)

Staab, K. szerk., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*. NT Abhandlungen 15. Münster: Aschendorff, 1933. (Staab)

(Órigenés)

Heither, T. szerk., Origen. *Commentarii in Epistulam ad Romanos*. 5 kötet, Freiburg im Breisgau: Herder, 1990-1995. (*Commentarii*)

(Pseudo-Constantius)

Frede, H. J. szerk., *Ein neuer Paulustext und Kommentar*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1974. (Frede)

(Alexandriai Kelemen)

Roberts, A. és J. Donaldson szerk., *Ante-Nicene Fathers*. 10 kötet. Reprint: Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994. (Ante-Nicene Fathers)

Kézikönyvek, szótárak

- Cross, F. L., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford University Press, 1957. (ODCC)
- F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Eliade, M., szerk., *Encyclopedia of Religion Vol. 12*. New York: Macmillan, 1987.
- Evans, C. A. és S. E. Porter szerk., *Dictionary of New Testament Background*. Leicester: InterVarsity Press, 2000. (DNTB)
- Freedman, D. N. szerk., *The Anchor Bible Dictionary*. 6 kötet. New York: Doubleday, 1997. (ABD)
- Gerke, A., Norden, E. szerk., *Einleitung in die Altertumswissenschaft*. Leipzig und Berlin: Teubner, 1931.
- Hawthorne, G. F., Martin R. P. és Reid D. G. szerk., *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993. (DPL)
- Hornblower, S. – Spawforth, A., szerk., *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kittel, G. és Friedrich, G. szerk., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 kötet. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddell, H. G.—Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Lust, J. – Eynikel, E. és Hauspie, K. szerk., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Part II. Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft, 1996.
- Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1839-
- Varga, Zs. J. Dr., *Újszövetségi görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest: a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Kálvin Kiadó, 1996. (Varga)