

Károli Gáspár Református Egyetem
Hittudományi Kar

Doktori (PhD) értekezés

Szabados Ádám

**AZ APOSTOLOK HAGYOMÁNYA:
AZ APOSTOLI TEKINTÉLY ÉS AZ EGYHÁZ LEGKORÁBBI
HAGYOMÁNYÁNAK KAPCSOLATA**

Hittudományi Doktori Iskola, vezetője: Prof. Dr. Zsengellér József
Újszövetségi és Bibliai teológiai alprogram, vezetője: Prof. Dr. Balla Péter

Felelős témavezető: Prof. Dr. Balla Péter
Társtémavezető: Dr. habil. Pap Ferenc

Budapest

2018

Dávid és Bálint fiainak

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Az apostoli tekintély kérdését az amerikai Wheaton College Graduate School nyári ösztöndíjával kezdtem kutatni 2013 nyarán. Dr. George Kalantzis és Dr. Gary Burge segítettek a munkámat. Köszönettel tartozom Kurt Tillmannak is, a Summer Program vezetőjének, hogy megnyitotta számomra ezt a lehetőséget. A Wheaton College könyvtárában jelentős forrásanyagot gyűjtöttem össze, és a program végén úgy döntöttem, hogy a témát formális doktori program keretében szeretném tovább kutatni.

Hálás vagyok Prof. Dr. Balla Péternek és Dr. habil. Pap Ferencnek, hogy megkeresésemre elvállalták a témavezetés felelősségét. Balla professzor úr saját kutatásai olyan ösvényeket nyitottak meg előttem az apostoli tekintély és az újszövetségi hagyomány kapcsolatának megértésében, amelyeken én magam is elindulhattam, és azt tapasztaltam, hogy az általa kitaposott ösvények járhatóak. Hálás vagyok atyai bátorításáért, valamint a szakmai és hitbeli beszélgetésekért, amelyeket a téma kapcsán folytathattunk. Dr. Pap Ferenc gyakorlati tanácsai felbecsülhetetlen segítséget jelentettek a doktori tanulmányaim egész időszakában. Amikor elvesztem a jogszabályok útvesztőjében, processzuális vagy szakmai kérdéseim voltak, azonnali tanácsokkal látott el, jelentősen megkönnyítve doktoranduszi éveimet. Részletes, alapos hibajegyzéke és módosítási javaslatai sok bosszantó formai hibától és stílusbeli aránytalanságtól mentesítették az értekezés végső változatát. Témavezetőim belém vetett bizalma mindvégig motivált a kutatásban, köszönettel és hálával gondolok a közös munka időszakára.

Hálás vagyok továbbá a Tyndale House nagylelkű ösztöndíjáért, amely lehetővé tette, hogy három egymást követő évben minden ősszel két-három hetet tölthettem Cambridge-ben. Köszönettel tartozom Simon Sykes-nak, akinek a közreműködésével hozzájuthattam a Tyndale House valamint a cambridge-i egyetemi könyvtárak hatalmas forrásgyűjteményéhez, Dr. Peter J. Williamsnek, Dr. Dirk Jongkindnek és Dr. David Instone-Brewernek, akik szakmai tanácsokkal segítettek a kutatómunkámat, valamint Dr. Craig Blombergnek, aki amikor 2016-ban együtt voltunk a Tyndale House-ban, készségesen végiggondolta velem a tézisem több kulcsfontosságú részletét. Hasonló okból hálás vagyok Dr. Hans Bayernek, a

Covenant Seminary professzorának, volt tanáromnak, mentoromnak és atyai barátomnak, aki éveken át kísért a munkámat és jó kérdésekkel járult hozzá a tézisem kikristályosodásához. Örömmel konstatáltam, hogy a tézisémet összességében ő is helyesnek tartotta, sőt, Péter apostolról szóló meglátásaival új szempontokkal is gazdagította. Köszönettel tartozom Dr. Kendeffy Gábornak, aki a patrisztika területén adott a kezembe fontos fogódzókat az apostoli tekintély kérdésének átgondolásához, valamint Dr. Bácskai Károlynak és Dr. Lészai Lehelnek, akik a műhelyvita előtt véleményezték a dolgozatot és értékes javaslataikkal jobbá tették az értekezés végső változatát.

Végül, de nem utolsósorban, hadd fejezzem ki végtelen hálámat feleségemnek, Dórának, aki türelmesen és szeretettel állt mögöttem a doktori tanulmányaim egész időszaka alatt. E nélkül a támogató, bátorító háttér nélkül talán soha nem készültem volna el a disszertációval. „Aki jó feleséget talált, kincset talált, és elnyerte az ÚR jóakarátát.”

TARTALOMJEGYZÉK

Rövidítések jegyzéke	10
Előszó	12
I. APOSTOLOK	18
I. 1. Az újszövetségi apostolfogalom kutatástörténete	19
I.1.1. Az apostolfogalom eredetének kérdése	20
<i>A. Zsidó eredet</i>	20
<i>B. Pogány eredet</i>	20
<i>C. Keresztyén eredet</i>	23
a. Páltól származik	25
b. Az evangélisták találmánya	27
<i>D. Jézustól származik</i>	30
I.1.2. Az apostolfogalom egységességének kérdése	33
<i>A. Fejlődés vagy állandóság?</i>	33
<i>B. Egység vagy diverzitás?</i>	37
I.1.3. Konklúzió	42
I. 2. Az apostolok köre	44
I.2.1. Kik alkották a „Tizenkettő” csoportját?	44
<i>A. A szinoptikus evangéliumok és az Apostolok cselekedetei listái</i>	45
<i>B. Tanítványok János evangéliumában</i>	51
<i>C. Konklúzió</i>	55
I.2.2. Mátyás, a Tizenkettő és az „új honfoglalás”	56
<i>A. A tizenkét törzs és a honfoglalás</i>	55
<i>B. Az ézsaiási és a lukácsi narratíva</i>	59
<i>C. A tizenkét apostol és az „új honfoglalás”</i>	62
a. A „honfoglalás” motívumai Péter beszédében	64
b. A „honfoglalás” motívumai Lukács szerkesztésében	64
<i>D. Konklúzió</i>	67

I.2.3. Apostolok a Tizenkettőn kívül	67
<i>A. Pál</i>	69
<i>B. Jakab</i>	73
<i>C. Barnabás</i>	78
<i>D. Andronikosz és Júnia?</i>	83
a. Juniász vagy Júnia?	84
b. Mit jelent az „apostolok körében” kifejezés?	86
c. Milyen apostolok körében?	91
d. Konklúzió	93
<i>E. További „jelöltek”</i>	94
a. Szilász és Timóteus?	95
b. Apollós?	97
c. Mások?	98
<i>F. Konklúzió</i>	100
II. HAGYOMÁNY	101
II.1. A hagyomány pluralitásának a kérdése	102
II.1.1. Érvek a korai hagyomány pluralitása mellett	102
<i>A. Walter Bauer tézise</i>	102
<i>B. A tézis továbbgondolása</i>	104
a. Helmut Koester	105
b. Elaine Pagels	106
c. Bart Ehrman	107
<i>B. Az újszövetségi hagyomány diverzitása</i>	109
a. James D. G. Dunn	109
b. Heikki Räisänen	111
II.1.2. A hagyomány pluralitása melletti érvek kritikája	113
<i>A. Bauer tézisének bírálata</i>	114
<i>B. Plurális volt-e a legkorábbi hagyomány?</i>	120
<i>C. Konklúzió</i>	125

II.2. A formakritikai megközelítés felülvizsgálata	126
II.2.1. A klasszikus formakritikai módszer	127
<i>A. Martin Dibelius</i>	<i>128</i>
<i>B. Rudolf Bultmann</i>	<i>129</i>
<i>C. Összefoglalás</i>	<i>131</i>
II.2.2. A formakritikai módszer felülvizsgálata	133
<i>A. Skandináv kritika</i>	<i>134</i>
<i>B. Német és angolszász kritika</i>	<i>139</i>
II.2.3. Konklúzió és kitekintés	144
II.3. Tekintélyes hagyomány	146
II.3.1. Legitim hagyomány	146
<i>A. Az apostoli tekintély ógyházi legitimációja</i>	<i>147</i>
a. Apostoli atyák	147
b. Második századi apologeták	149
<i>B. Az Apostolok cselekedetei mint legitimáció</i>	<i>152</i>
II.3.2. Megbízható hagyomány	155
<i>A. Ellenőrzött hagyomány</i>	<i>156</i>
<i>B. Tekintélyes szemtanúk hagyománya</i>	163
<i>C. Pál és a hagyomány</i>	<i>168</i>
II.3.3. Normatív hagyomány	173
<i>A. Az apostoli hagyomány normativitása Pál írásaiban</i>	<i>175</i>
<i>B. Kánon</i>	<i>176</i>
<i>C. Regulae fidei</i>	<i>179</i>
II.3.4. Konklúzió	181
III. TEKINTÉLY	182
III.1. Az apostoli tekintély kutatástörténete	183
III.1.1. Fejlődő apostolfogalmak	183
<i>A. Karizmatikustól a hivatalos felé</i>	<i>183</i>
<i>B. Autoritástól a legitimitás felé</i>	<i>185</i>
<i>C. Lokálistól az univerzális felé</i>	<i>189</i>

III.1.2. Párhuzamos apostolfogalmak	192
<i>A. Szimbolikus szerep</i>	193
<i>B. Misszionárius szerep</i>	194
<i>C. Szakramentális szerep</i>	195
<i>D. Hiteles szemtanú szerep</i>	196
<i>E. Hagyományőrző szerep</i>	197
<i>F. Szentíró tekintély</i>	199
III. 1.3. Konklúzió	200
III.2. Tekintélyes apostolok	202
III.2.1.Simon Péter, az alapkö	202
<i>A. Te Péter vagy, és én ezen a kősziklán építem fel egyházamat</i>	204
a. Te Péter vagy	204
b. És én ezen a kősziklán építem fel az egyházamat	208
<i>B. Péter mint „alapkö” a korai egyház emlékezetében</i>	213
a. Péter mint tanítvány	214
b. Péter mint vezető	217
c. Péter mint szolga	219
d. Péter mint hagyományőrző	222
<i>C. Konklúzió</i>	225
III.2.2. Más tekintélyes apostolok	226
<i>A. A Tizenkettő</i>	226
<i>B. A „legfőbb apostolok” (2Kor 11,5; 12,11)</i>	228
<i>C. A „tekintélyesek” (Gal 2,2.6)</i>	230
<i>D. Az „oszlopok” (Gal 2,9)</i>	232
<i>E. Péter és Pál</i>	236
<i>F. A kánon mögött álló apostolok</i>	241
<i>G. Konklúzió</i>	243
III.3. Magiszteriális tekintély	245
III.3.1. Az apostolok és a próféták alapja	245
<i>A. Kik azok, akik „ráépültek” az alapra?</i>	246
<i>B. Milyen épület alapjáról van szó?</i>	247

C. Kik az „apostolok és próféták” és hogyan képezik az épület alapját?	250
a. Egy vagy két csoportról van szó?	251
b. Újszövetségi vagy ószövetségi próféták?	254
c. Személyek vagy a kinyilatkoztatásuk?	256
D. Konklúzió	259
III.3.2. Az apostolok mint próféták	259
A. Az apostolfogalom eredete	260
B. Az apostolok és a próféták közös említése	261
C. Péter prófétai szolgálata	262
D. Az apostolok „szentíró” tekintélye	264
E. Konklúzió	266
III.3.3. Az apostolok mint a hagyomány presbiterei	266
A. Az euszebioszi paradigma	267
B. Az apostolok mint presbiterek	275
C. A presbiteri szerep jelentősége	282
III.3.4. Az apostolok mint a hagyomány értelmezői	287
III.4. Miniszteriális tekintély	292
III.4.1. Péter, Pál és az evangélium megtestesülése	292
A. Péter és az evangélium megtestesülése	292
B. Pál és az evangélium megtestesülése	296
III.4.2. Jézus Krisztus apostolai	301
A. Jézus mint egyetlen Tanító tekintélye	301
B. Felhatalmazás, engedelmesség és szolgálat	304
C. Apostoli mimézis	307
III.4.3. Konklúzió	309
IV. KONKLÚZIÓ	310
Irodalomjegyzék	318

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

A bibliai szövegek idézésekor a Magyar Bibliatársulat 1975-ös fordításának 1990-es és 2014-es revíziójára támaszkodtam. Ha angol, német és olasz nyelvű szövegeket magyarul idézek, a saját fordításomban közlöm azokat. A bibliai könyvek rövidítéseit a hagyományos módszert követve adtam meg (pl. Róm, Ef). Hogy megkülönböztessem Pál leveleitől, Antiókhiai Ignatiosz levelei esetében pontot tettem a levelek rövidítése után és dőlt betűvel szedtem (pl. *Róm., Ef.*), Polükárposz levelét pedig döntés nélkül és a fejezet után vessző helyett ponttal rövidítettem (pl. Fil. 6.3). Más esetekben az alábbi bevett rövidítéseket alkalmaztam:

1Apol. = Jusztinosz első apológiája

AH = Adversus Haereses (Irenaeus)

ANF = Ante-Nicene Fathers

BDAG = The Brown-Drivers-Arndt-Briggs Hebrew and English Lexicon

CBQ = Catholic Biblical Quarterly

De princ. = A princípiumokról (Órigenész)

Dial. = Párbeszéd a zsidó Trifónnal (Jusztinosz)

EDNT = Evangelical Dictionary of the New Testament

EH = Ecclesiastical History (Euszebiosz)

ENTC = Baker Exegetical Commentary on the New Testament

EpClem. = Pseudoclementina

Louw-Nida = Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains

LSJ = Liddel & Scott

LXX = Septuaginta

JBS = Journal of Biblical Literature

JETS = Journal of the Evangelical Theological Society

JSNT = Journal for the Study of the New Testament

Marc. = Markion ellen (Tertullianusz)

NICNT = New International Commentary on the New Testament

NIGTC = New International Greek Testament Commentary

NJBC = New Jerome Bible Commentary
NPNF = Nicene and Post-Nicene Fathers
NT = Novum Testamentum
NTC = New Testament Commentary
NTS = New Testament Studies
PG = Patrologia Graeca
PNTC = Pillar New Testament Commentary
Praesc. = Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben (Tertullianus)
Scorp. = A skorpiócsípések ellenszere (Tertullianus)
Sztrom. = Sztromata (Alexandriai Kelemen)
TDNT = Theological Dictionary of the New Testament (Kittel-Friedrich)
ThZ = Theologische Zeitschrift
TNTC = Tyndale New Testament Commentary
TRINJ = Trinity Journal
VC = Vigiliae Christianae
WBC = Word Biblical Commentary
WUNT = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

ELŐSZÓ

Két nagy kérdésre kerestem a választ, amikor az apostoli tekintély és az egyház legkorábbi hagyományának kapcsolatát kezdtem kutatni: beszélhetünk-e történetileg igazolható normatív hagyományról az egyetemes egyház életében, és ha igen, hogyan lehet körülhatárolni ezt a normatív hagyományt. Úgy sejtettem, hogy a választ mindkét kérdésre az *apostoli tekintély* adja meg: az apostoli tekintély miatt indokolható a normatív hagyomány léte, és az apostoli tekintély határolja körül ezt a normatív hagyományt. Doktori dolgozatom lényegében ennek az előfeltevésnek az ellenőrzéséről szól.

Athanasziosz szerint az egyetemes egyház¹ hagyománya, tanítása és hite kezdettől fogva az, „amit az Úr adott át, az apostolok hirdettek, az atyák pedig megőriztek.”² Jézus és az egyház legkorábbi hagyománya között az alexandriai egyházatya szerint tehát az apostolok igehirdetése áll. Az apostolok egyedülálló szerepe és tekintélye *körvonalazza* az Úrtól átvett hagyományt, amely éppen e tekintély és egyedülálló szerep miatt *normatív* az egyetemes egyház életében. Ez megfelelő kiindulópontnak tűnt a kutatásom számára, de hogy az apostolok esetében a tekintély miben állt, pontosan kik képviselték, és hogyan határozta meg a normatív hagyomány születését, arról csak nagyon halvány – és ma már látom, részben téves – elképzeléseim voltak.

A Wheaton College Graduate School 2013-as nyári ösztöndíja lehetőséget adott arra, hogy kutatni kezdjem az apostoli tekintély és az egyház legkorábbi, normatív hagyományának kapcsolatát. Hathetes amerikai tanulmányutam során jelentős mennyiségű forrásanyagot gyűjtöttem össze, és az apostoli tekintély kérdésében számos meglepetés ért, amelyek felforgatták több, szilárdnak hitt elképzelésemet, és arra ösztönöztek, hogy alaposabb, fegyelmezettebb, formálisabb kutatómunkában vizsgáljam meg az apostolok szerepét a normatív hagyomány kialakulásában. Balla professzor úr nyitott volt arra, hogy doktori képzés keretében – Dr. Pap Ferencsel mint társtémavezetővel együtt – irányítsa ezt a kutatómunkát. A

¹ Az „egyetemes egyház” (vagy „katolikus egyház”) kifejezés alatt arra az „egy, szent, egyetemes és apostoli” egyházra gondolok, amelyre a Niceai-Konstantinápolyi hitvallás utal. Az ősegyház esetében a formakritikai és pluralista előfeltevések számára ez a megnevezés problémás, ezért a dolgozatban a megfelelő pontokon igyekszem ezt tisztázni.

² Vanyó László (szerk.): *Szent Athanasziosz művei. Ókeresztény írók 13.* (Budapest: Szent István Társulat, 1991), 484.

felvételi bizottság elé tárt előzetes hipotézisem az volt, hogy az apostoli tekintély részben az egyház Jézustól kapott legkorábbi hagyományának hiteles képviselőjét és megtestesülését, részben ennek a hagyománynak a hiteles megfogalmazására kapott legitimitást jelenti. Az apostoli tekintély ezért egyszerre *miniszteriális* tekintély (alá van rendelve az egyház Jézustól kapott legkorábbi hagyományának), és *magiszteriális* tekintély (egyetlen legitim megfogalmazója ennek a hagyománynak). Ez a hipotézis a wheatoni kutatómunka során tett felfedezéseimből született, és most, évekkel később is azt gondolom, hogy lényegében tartható.

Wheatonban a téma kutatásakor az egyik meglepetésem ugyanakkor az volt, hogy mennyire nehéz körülhatárolni az apostolok körét, és hogy az Újszövetség – szemben a szubapostoli korrallal – szinte alig fektet hangsúlyt az apostolok körének a tisztázására. Ez zavarba ejtett, hiszen ezzel ellentétes tendenciaként viszont azt láttam, hogy az apostoli tekintély kérdése mélyen átszövi az egész újszövetségi hagyományt. Ez a kettősség számos kérdést vetett fel bennem. Az Újszövetségben a Tizenkettő és az apostolok köre látható átfedésben van ugyan egymással, de nem azonosak egymással. Ha a Tizenkettő képviseli az apostoli tekintélyt, furcsa, hogy Pál miért Pétert, Jánost és Jakabot nevezi „oszlopok”-nak, érthetetlen, hogy kerül Jakab ebbe a szűk csoportba, ha egyszer nem tartozott a Tizenkettő közé, és miért Páltól olvasunk erről, aki nem csak a Tizenkettőhöz nem tartozott, de talán nem is ismerte Jézust földi élete során, a feltámadásának is csak úgy lett tanúja, mint egy „torzszülött” (1Kor 15,8). Ma már látom, hogy azért nem állt össze a fejemben a kép, mert azzal a helytelen előfeltevéssel dolgoztam, hogy az apostoli tekintély lényegét tekintve a Tizenkettő (és Pál) magiszteriális tekintélye.

Tévedésemre John Howard Schütz vezetett rá. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* c. kötetét olvasva ismertem fel, hogy az evangélium és az apostoli tekintély kapcsolata nem egyirányú, ahogy azt korábban gondoltam, hanem kétirányú. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az apostolok definiálták az evangéliumot, és az volt az evangélium, amit ők annak neveztek, hiszen akkor például Pál nem feddhetett volna meg Pétert, amikor a cselekedeteivel ellentmondott az evangéliumnak (Gal 2,11-14), és nem mondhatta volna azt sem, hogy ha ő vagy egy mennybéli angyal mást hirdet, legyen átkozott (Gal 1,8-9). Ha az evangélium és az apostoli tekintély közötti kapcsolat egyirányú, fel sem merülhet, hogy Pál más evangéliumot hirdessen, hiszen mindig az az igaz evangélium, amit ő hirdet. Péter sem

üthetett volna meg „hamis hangot” Antióchiában, hiszen mindig az ő tekintélye állna az üzenet fölött. Az az igaz üzenet, amit ő hirdet. Schütz rádöbbsentett, hogy az apostoli tekintély és a normatív hagyomány kapcsolatának meghatározásakor különbséget kell tenni apostoli *tekintély* és apostoli *legitimáció* között, és tisztázni kell Jézus, az evangélium és az apostoli tekintély valódi dinamikáját. Vagyis nem csak arról van szó, amit eredetileg feltételeztem, hogy az apostoli (magiszteriális) tekintély az igazság kérdésében a későbbi római Tanítóhivatal – vagy bármely ahhoz hasonló egyházi magisztérium – felett áll, hanem arról is, hogy az apostoli tekintély eleve nem úgy működött, mint a római Tanítóhivatal. Az evangéliumhoz képest az apostoli tekintély *miniszteriális* tekintély.

Doktori tanulmányaim során aztán újabb meglepetések értek. Nem számítottam például arra, hogy a témát kutatva Simon Péter szerepét sokkal jelentősebbnek fogom látni, mint amit róla protestánsként korábban gondoltam, ahogy arra sem számítottam, hogy paradox módon éppen ez a felfedezés fog megerősíteni abban, hogy a Kőszikla-apostol szerepét nem értelmezhetem úgy, ahogy a római katolikus teológia teszi (l. III.2.1-2). Oscar Cullmann annak idején részben ökumenikus nyitottsága, részben Péterről szóló monográfiája³ miatt egyedüli protestáns teológusként hívtak meg a II. Vatikáni Zsinat mind a négy ülészakára. A dolog iróniája azonban éppen abban áll, hogy miközben Cullmann felülvizsgálta és a katolikus állásponthoz közelítette a Péterrel kapcsolatos hagyományos protestáns értelmezéseket, talán soha nem érte végzetesebb találat a római pápaság teológiai alapjait, mint éppen az ő – Pétert kősziklaként bemutató – könyvén keresztül. Hasonlót éltem át én is Péter apostoli szerepét tanulmányozva. Ahogy Kéfás jelentősége nőtt a szememben, és ezzel együtt ökumenikus egyesítő szerepe is, úgy láttam egyre gyengébbnek a pápaság intézményének jogalapját.

Izgalmas felfedezés volt számomra az is, hogy az újszövetségi kánon sokkal inkább tükrözi az apostolok közös *hagyományát*, mint az apostolok személyes *tekintélyét*. A Tizenkettő magiszteriális tekintélyével kapcsolatos korábbi előfeltevésem elhomályosította előttem a tény, hogy az Újszövetség huszonnégy könyvéből legalább tizenkilencet nem a Tizenkettő közül való írt, ugyanakkor mindegyik kanonikus könyv (az egy Mátét leszámítva) valamelyik „oszlophoz” (Gal 2,9) és Pálhoz kapcsolható (l. III.2.3). Előzetes, megalapozatlan várakozásommal ellentétben azt találtam, hogy nem általánosságban a Tizenkettő, hanem az

³ Oscar Cullmann: *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1952), angol nyelven: *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (London: SCM Press Ltd, 1953, 1962).

„oszlopok” és Pál (aki megnevezi őket) tekintélye áll a kánon mögött, az Újszövetség gyűjteménye az ő tanúságukat őrizte meg az apostoli hagyomány hiteles foglalataként. Az „oszlopok” közül viszont kiemelkedik Péter, a Tizenkettő képviselője, a körülmélték apostola, aki mellé csak Pál helyezhető, aki viszont arra kapott apostolságot, hogy a pogányok apostola legyen (Gal 2,7-8). Ők nyújtottak kezét egymásnak, mint a zsidóság és a pogányság elsőszámú apostolai. És mégis, éppen Péter és Pál *magiszteriális* példájából leginkább nyilvánvaló, hogy az apostoli tekintély az evangéliumhoz képest alárendelt, *miniszteriális* tekintély.

A téma feldolgozását a vizsgálatom tárgyának megfelelően három részre osztottam. Első helyen az apostolfogalom eredetét igyekeztem megérteni, különösen azt, hogy vajon tartható-e a nézet, hogy Jézustól ered a fogalom. Ebben a részben azt is megvizsgálom, hogy az Újszövetségben beszélhetünk-e egységes apostolfogalomról, és ha többféle apostolfogalommal van dolgunk, vajon ez fejlődés vagy eredendő diverzitás miatt van-e. Arra is kíváncsi voltam, hogy vajon demarkálható-e az Újszövetségben az apostolok köre, és ha igen, kikből állt ez a kör. A Tizenkettő helye egyértelmű, az azonban kevésbé nyilvánvaló, hogy mi ennek a jelentősége, ha a Tizenkettőn kívül is voltak apostolok. Mátyás megválasztása úgy gondolom, némi fényt derít erre a kérdésre. Lukács beszámolójának motívumanalízise abba az irányba mutat, hogy a Tizenkettő esetében honfoglalás-motívumról van szó: Isten újraalkotott népe az ábrahámi ígélet beteljesítéseként indul a világ lelki értelemben vett „meghódítására”. A tizenkettes szám – szemben az apostoli tekintéllyel – tehát elsősorban szimbolikus, a hagyomány mögötti tényleges autoritás súlyozása ettől eltérő.

Az értekezés második része a hagyományról szól. Az Újszövetség-kutatás elmúlt évszázada két fontos kihívást intézett az Athanasziosz által felvázolt tradicionális nézettel szemben, amely az apostolok igehirdetését látta megbízható hídnak a Jézus által átadott és az atyák által megőrzött hagyomány között. A két kihívás közül az első a hagyomány pluralitásáról szóló baueri elmélet, illetve annak Koester, Dunn és mások által továbbgondolt változatai, a másik a formakritikai értelmezési hagyomány, amely elsősorban Bultmann és Dibelius nevéhez fűződik. Ebben a részben megvizsgálom a legkorábbi hagyomány pluralitása mellett és ellen szóló érveket, megmutatom a Formgeschichte felülvizsgálatára tett javaslatok mögötti kutatásokat, és amellet érvelek, hogy az egyház legkorábbi hagyományának megértésében kulcskérdés, hogy létezett egy tekintélyes hagyomány, amely az apostoli

tekintélyhez kapcsolódott. Ez a hagyomány azért az egyház normatív hagyománya, mert a szubapostoli egyház éppen az apostoli tekintély miatt különítette el más hagyományoktól.

A harmadik rész ennek a tekintélynek a közelebbi vizsgálatáról szól. Az apostoli tekintély kutatástörténetének áttekintése után azt a kérdést vizsgálom meg, hogy voltak-e *tekintélyes apostolok*, akiknek a tekintélye indokolhatta valamiféle normatív hagyomány kiemelkedését a lehetséges Jézus-hagyományok közül. Simon Péter szerepe különös jelentőséggel bír, noha ez a szerep egyrészt a Tizenkettőn belül, velük összefüggésben értelmezhető, másrészt kiegészül további „oszlopokkal”, amilyen János és Jakab, valamint Pál, akivel „kezet nyújtottak” egymásnak (Gal 2,7). Az újszövetségi kánon meglepő egyértelműséggel tükrözi ezt a dinamikát. A tekintélyes apostolok közelebbi vizsgálata azonban visszaigazolta azt a kezdeti sejtésemet is, hogy ez a tekintély az evangélium viszonylatában egyszerre magiszteriális és miniszteriális tekintély. Az atyák az apostolok hagyományát őrizték meg, de az apostolok hagyománya végső soron annak a hirdetése, amit az Úr (Jézus) adott át választott apostolainak. A végső tekintély a hagyomány vonatkozásában nem az apostolok, hanem az őket kiküldő Jézus tekintélye.

Vizsgálódásom elsősorban *történeti* és – mivel a történethez szövegeken át igyekszem közel férni – *exegetikai* jellegű. A kutatásom eredményének van teológiai jelentősége, de a teológiai meggyőződéseim csak minimálisan befolyásolták magát a történeti kutatást. Leginkább abban, hogy nem osztom a kanti módszertani alapvetést, amely szerint a tiszta ész csak a jelenségek (fenomena) világáról állíthat érdemlegeset, illetve azt az Ernst Troeltsch által kidolgozott metódust, amely jelenségek okaiként csak azt veheti figyelembe, amelyre a mi tapasztalatainkban is találunk analógiát. Ezt a módszertani naturalizmusnak is nevezett kutatási metodológiát a történeti okok feltárásában súlyosan korlátozónak tartom, ezért ragaszkodtam ahhoz a teológiai meggyőződésemhez, hogy a valóság nyitott a természetfeletti okokra is, ezért a helyes módszertan a korai keresztyén hagyomány vizsgálatakor nem zárhatja ki eleve a lehetőséget, hogy Jézus csodákat tett, feltámadt a halálból, és hogy feltámadása után kinyilatkoztatta magát. Vagyis hogy az evangélium igaz. A módszertani naturalizmus elutasítása nyitva hagyta előttem a lehetőséget, hogy az apostolok beszámolóit mint történeti beszámolót is komolyan vegyem, de az érveim szinte alig függenek ettől az elvi döntéstől.

A legnagyobb nehézség, amivel a kutatás során szembe kellett néznem, a tézis kronológiai és tematikai *köztessege* volt, amely folyamatosan azzal a veszéllyel fenyegetett,

hogy nem egy, hanem egyszerre nyolc-tíz, vagy annál is több doktori dolgozatot kell megírnom. Ezt a kockázatot én választottam, mert *kronológiai* szempontból a Jézus és az újszövetségi kánon közt elhelyezkedő és a kettő között közvetítő apostoli tekintély érdekelt, *tematikailag* pedig az apostoli tekintély és a hagyomány kapcsolatának dinamikája. A témám így olyan „forgalmas közlekedési csomópontban” helyezkedett el, ahol bármelyik úton indultam el, az út beláthatatlanul hosszúnak és szerteágazónak ígérkezett. Folyamatosan nemet kellett mondanom a kísértésre, hogy elhagyjam a csomópontot, ezzel együtt viszont figyelmem kellett az utakra is, amelyek a témám középpontjában egymással találkoztak. Mivel engem a találkozási pont érdekelt, bármennyivel könnyebb és veszélytelenebb lett volna is valamelyik innen kiinduló utat végigkövetnem, doktori tézisemet ezen a kockázatos helyen kellett felépítenem és egyben megvédenem attól, hogy száz különböző irányba fusson szét.

A tézisem szempontjából fontosak voltak például olyan bevezetéstani kérdések, mint a szinoptikus probléma, a negyedik evangélium keletkezése és datálása, az evangéliumi hagyomány kialakulása és hagyományozása, a páli és jánosi levelek szerzősége, a másik oldalon pedig a szubapostoli egyház transzformációja, a kánon keletkezése, a regula fidei vagy éppen az apostoli szukcesszió kérdése. Nem is kerülhettem meg, hogy legalább érintőlegesen foglalkozzak ezekkel, sőt, időnként az érthetőség kedvéért egy-egy következtetést akár meg is ismételjek, azonban mindvégig ügyelnem kellett arra, hogy az apostoli tekintély és a hagyomány kapcsolatánál maradjak. Magát az apostoli tekintélyt is a hagyomány szempontjából vizsgáltam, nem ekkleziológiai szempontok alapján. Tehát nem az érdekelt, hogy egyházkormányzási, egyházjogi vagy egyházpolitikai kérdésekben hogyan nyilvánult meg ez a tekintély, hanem kizárólag a hagyománnyal való kapcsolata.

Az apostolok, a hagyomány és a tekintély háromszöge jelölte ki számomra azt a teret, amelyen belül maradván ennek a háromnak a dinamikáját tudtam vizsgálni. Tézisem helyessége részben azon múlik, hogy a témámon túlnyúló, de azzal érintkező területeken mennyire sikerült megbízható forrásokat bevonnom, illetve helyes kapcsolatokat hoztam-e létre azok között a kutatások között, amelyek az én vizsgálódásom háromszögét kijelölik. A kockázat jelentős, de a tudnivalók nagysága és a kutatók végessége miatt azt gondolom, egyetlen tudományágban sem lehetséges e nélkül a bizalom nélkül mozogni. Azt remélem, hogy a tudományos közösség eddigi munkáját a kritika és a bizalom megfelelő arányával építettem be a tézisembe. Ennek elbírálása ugyanennek a tudományos közösségnek lesz a dolga.

I. APOSTOLOK

I.1. AZ ÚJSZÖVETSÉGI APOSTOLFOGALOM KUTATÁSTÖRTÉNETE

Az apostolok hagyományáról és az apostoli tekintélyről nem beszélhetünk anélkül, hogy az újszövetségi apostolfogalom jelentését ne tisztáznánk. A keresztyénség kezdeteivel foglalkozó kutatások egyik ismert nehézsége az *apostolfogalom* kialakulása körüli bizonytalanság.¹ Miközben a fogalom meghatározó – bár eltérő – szerepet tölt be a keresztyén egyházak önértelmezésében, az újszövetségi tudomány művelői körében hosszú ideje vita zajlik az újszövetségi apostolfogalom eredetéről és jelentéséről. Néhány meghatározó cikk (pl. Rengstorf,² Agnew,³ Kirk⁴), könyvfejezet (pl. Cullmann,⁵ Schnackenburg,⁶ Bienert⁷) és monográfia (pl. Klein⁸, Campenhausen,⁹ Schmithals,¹⁰ Schütz¹¹) kijelölt főbb csapásirányokat, melyekhez más tanulmányok elfogadóan vagy kritikusan viszonyulnak, azonban a rendelkezésre álló források szűkössége, valamint az előfeltevések és következtetések különbözősége miatt egyetlen hipotézisnek sincs általános elfogadottsága a kutatók körében. Ebben a fejezetben az újszövetségi apostolfogalom *eredetével* kapcsolatos kutatásokat összegzem, a következőben az újszövetségi apostolfogalom *egységességével* kapcsolatos kutatástörténetet tekintem át.

¹ „The emergence of the term *apostolos* in the theological language of the NT is a well-known enigma.” (F. Agnew: „On the Origin of the Term *Apostolos*” in *CBQ* 38 (1976): 49); „In spite of the strenuous efforts of scholarship during the past few decades, the origin and early history of the apostolate remain still quite obscure.” (R. Schnackenburg: ‘Apostles Before and During Paul’s Time’ in W. W. Gasque & R. P. Martin (eds.): *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce*. Exeter: The Paternoster Press, 1970, 287)

² K. H. Rengstorf, „ἀπόστολος” in *TDNT* I, 407-447 (= *TWNT* 1 (1933), 406-448).

³ F. Agnew: „On the Origin of the Term *Apostolos*”, 49-53.

⁴ J. A. Kirk: „Apostleship Since Rengstorf: Toward a Synthesis” in *NTS* 21 (1978): 249-264.

⁵ O. Cullmann: „The Tradition: The Exegetical, Historical, and Theological Problem” in A. J. B. Higgins (ed.): *The Early Church* (London: SCM, 1956), 55-99.

⁶ R. Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul’s Time”, 287-303.

⁷ W. Bienert: „The Picture of the Apostle in Early Christian Tradition” in W. Schneemelcher: *New Testament Apocrypha* Vol. 2. (Louisville, KY: WJK Press, 1992), 5-27.

⁸ G. Klein: *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961).

⁹ H. von Campenhausen: *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (London: Adam and Charles Black, 1969).

¹⁰ W. Schmithals: *The Office of Apostle in the Early Church* (Nashville and New York: Abingdon Press, 1969). (Német eredeti: *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*. Göttingen, 1961)

¹¹ J. H. Schütz: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Louisville, KY: WJK Press, 2007; első kiadás: Cambridge University Press, 1975).

I.1.1. A fogalom eredetével kapcsolatos kutatástörténet áttekintése¹²

Minden kategorizálásban és osztályozásban van önkényesség, és a valóság előbb-utóbb megmutatja a kategóriák elégtelenségét a tények besorolásában, mégis azt gondolom, segít az eligazodásban, ha az apostolság eredetével kapcsolatban megkülönböztetjük a zsidó, a pogány, a keresztyén és a jézusi eredetről szóló hipotéziseket. A hipotézisek időnként átfedésben vannak egymással, máskor kizárják egymást, ezt viszont csak az egyes tanulmányok esetében lehet megállapítani. Az egyszerűség kedvéért a zsidó gnoszticizmust is a pogány eredet kategóriába soroltam, viszont éppen a különbség hangsúlyozása végett a jézusi eredetet nem soroltam a keresztyén eredet kategóriába.

A. Zsidó eredet

Az apostol (ἀπόστολος) szó eredetének meghatározásában K. H. Rengstorf 1933-as szócikke¹³ (melynek elsősorban H. Vogelstein 1925-ös tanulmánya¹⁴ ágyazott meg) ma is mérföldkőnek számít¹⁵ a modern kutatástörténet számára. 1953-ban E. Lohse egyenesen azt mondta: „Amióta Rengstorf mindenestül hasznosította Krauss, Vogelstein és Billerbeck előzetes munkáit, senki sem kételkedhet az apostolfogalom zsidó eredetében.”¹⁶ Rengstorf központi tézise az volt, hogy a görög ἀπόστολος szó lényegében a zsidó *šalīah* intézményének újszövetségi megfelelője. A *šalīah* (a héber *šalah* ige passzívumának névszói alakja) a rabbinikus zsidóság intézményeként¹⁷ hivatalos felhatalmazással rendelkező követeket jelölt, akik az őket kiküldő képviselőjében és felhatalmazásával végezték feladatukat. „Mindig olyan

¹² A fejezet „Az újszövetségi apostolfogalom eredetével és egységével kapcsolatos kutatástörténet áttekintése” (*Theológiai Szemle* 2015/4: 204-215) c. cikkem átdolgozott változata.

¹³ K. H. Rengstorf, „ἀπόστολος”.

¹⁴ H. Vogelstein: „The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity” in *HUCA* 2 (1925): 99-123.

¹⁵ „Since the publication of Rengstorf’s famous study in Kittel have not the lines been drawn, the varying positions taken up and the evidence minutely sifted for every clue which might help us unravel a complicated New Testament *crux interpretum*? Is there really anything new to be said?” (Kirk, 249)

¹⁶ E. Lohse: „Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates” in *ThZ* IX (1953): 260 n7.

¹⁷ Egy erre vonatkozó – valószínűleg tannaitikus eredetű – rabbinikus utalás például a Ber., 5,5: „Az ember küldötte olyan, mint ő maga”. Rengstorf szerint további példákat találunk erre a H. L. Strack és P. Billerbeck *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (1922ff) III,2-ben.

emberre utalt, akit kiküldtek, mégpedig teljes felhatalmazással küldtek ki.”¹⁸ Rengstorf szerint a rabbi a Tóraig vezették vissza az intézmény eredetét (bNed., 72b).¹⁹

Rengstorf párhuzamot vont a *šalah* és az ἀποστέλλω igék közt, melyekből származik a *šalīah* és az ἀπόστολος főnév, de elsősorban nem a nyelvi kapcsolatot, hanem a kiküldés formai hasonlóságát nevezte meg a zsidó és az újszövetségi intézmény közötti párhuzam döntő motívumának. „A megnevezés... nem a kiküldés tényének leírása, sem a hozzá tartozó feladaté, hanem pusztán a kiküldés formájának, vagyis a felhatalmazásnak a kimondása. Ez a döntő.”²⁰ Rengstorf szerint az apostolok nem a gyülekezetek képviselői, hanem Krisztuséi, az egyház építésére, mint ahogy az ószövetségi próféták is Isten népe építésére kaptak felhatalmazást. „Elfogadhatjuk tehát, hogy nem csak maga az apostoli tisztség származik Jézustól, de az apostol nevet is ő használta.”²¹ (Nem a görög szót, hanem valószínűleg annak héber vagy arám megfelelőjét.)

Rengstorf tézisének azonban – Lohse magabiztos állítása ellenére – a 20. század közepétől sokan bírálták és elutasították.²² A trendet látva Bienert 1992-ben a tézis csaknem egyöntetű elutasításáról ír.²³ A két legfontosabb ellenvetés a *šalīah* és az ἀπόστολος rokonításával szemben a következő: 1) a rabbinikus források jóval későbbi (2. századi) állapotot mutatnak, ezért a *šalīah* intézményét nem lehet feltételezni egy első századi tisztség eredetéként; 2) maga Rengstorf is elismeri,²⁴ hogy a zsidó misszionáriusokat soha nem nevezték *šalīah*-nak, pedig az újszövetségi apostolok szolgálatának a missziói munka az egyik nyilvánvaló jellemzője. Mások azonban e problémák fényében is védelmükbe vették (vagy valamilyen formában követték) Rengstorf tézisének,²⁵ Agnew 1976-ban ezért – Bienerttel

¹⁸ Rengstorf, 421.

¹⁹ Uo., 415.

²⁰ Uo.

²¹ Uo., 429.

²² A Rengstorf tézisének elutasítók vagy bírálók között szokták említeni a következő szerzőket és írásokat: G. Klein: *Die zwölf Apostel: Ursprung and Gehalt einer Idee*; W. Schmithals: *The Office of Apostle in the Early Church*; W. Bienert: „The Picture of the Apostle in Early Christian Tradition”; J. H. Schütz: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, 27-28; H. Mosbech: „Apostolos in the New Testament” in *Studia Theologica* II (1948), 168; J. Munck: „Paul, the Apostles, and the Twelve” in *Studia Theologica* II (1950): 98; G. W. H. Lampe: „The Early Church and the Ministry” in *The Modern Churchman* XLI (1951): 38; V. Taylor: „The Church and the New Testament” in *Exp. T.* LXII (1950-1): 270.

²³ Bienert, 6.

²⁴ Rengstorf, 418.

²⁵ A Rengstorf tézisének valamilyen formában elfogadó kutatók között szokták említeni a következő szerzőket és írásokat: J. Roloff: *Apostolat-Verkündigung Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1965), 10-15; H. von Campenhausen: *Ecclesiastical Authority*, 22; „Die urchristliche Apostelbegriff” in *Studia Theologica* I (1947), 95-130; G. Schille: *Die urchristliche Kollegialmission* (Zürich: Zwingli Verlag, 1967), 17-18; J. A.

ellentétben – még inkább a nézet reneszánszát vizionálta.²⁶ Biztosan tehát csak annyit állíthatunk, hogy a *šalīah*-hipotézis eredeti formájában nem talált általános elfogadottságra.

A problémák fényében Balla Péter áthidaló megoldást javasol. Egyrészt ő is elveti Rengstorf tézisének, hogy az „apostol” kifejezést a *šalīah* intézményéből vezessük le, másrészt viszont elfogadja, hogy a kifejezés háttérében a *šalah* ige van, hiszen „a Septuagintában az *apostellein* ige több mint 700 alkalommal áll a héber *salah* fordításaként”.²⁷ Balla egyetért Rengstorffal (valamint F. Hahnnal),²⁸ hogy van párhuzam az ószövetségi próféták és az apostolok megbízatása között: „az ószövetségi próféták ‘elküldése’ állhat az ‘apostolság’ háttérében”.²⁹ Balla J. O’Neill véleményére is épít: „A görög nyelvben az *apostolosz* szó mögött nem is annyira a *sálih*, hanem a *ma’lák* áll, amelyet *angelosz* helyett inkább *apostolosz*-nak fordítottak azért, hogy ezáltal is jelezzék azt, hogy itt emberekről, és nem mennyei lényekről van szó”.³⁰ (Ezt a lehetőséget Cerfaux³¹ és Agnew³² is megemlíti.) Balla az ószövetségi próféták és az apostolok közötti párhuzamot az ítélethirdetés motívumával is alátámasztja (pl. 2Kor 5,4-5).³³

Balla tehát Rengstorfhoz hasonlóan az ἀπόστολος szó *zsidó* eredete mellett érvel, de nem a *šalīah* intézményével, hanem az ószövetségi prófétákkal való hasonlóság alapján. „Összefoglalva, úgy gondolom, elegendő itt csupán annyit megjegyezni, hogy az apostolság fogalma a *salah* ige és a *mal’ák* főnév ószövetségi háttéréből eredhet. Az a tény, hogy nem a Biblia utáni időszak *sálih*-jából származik, egyáltalán nem jelenti azt, hogy az apostolok nem rendelkeztek az őket elküldő tekintélyével. Sőt, ezzel ellentétben, azzal is érvelhetünk, hogy az

Bühner: „ἀπόστολος” in *EDNT* 1, 142-146; J. N. Geldenhuys: *Supreme Authority* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953), 48; R. Schnackenburg: *The Church in the New Testament* (London: Burns and Oates, 1965), 24; L. Cerfaux: *The Church in the Theology of Paul* (New York: Herder and Herder, 1959), 248; F. J. Leenhardt: ‘Les fonctions constitutives de l’Église et l’Épiscopat selon de Nouveau Testament’ in *Rev. d’Hist. et de Phil. Rel.* XLVII (1967), 119, 130-131; E. E. Ellis: „Paul and his Co-workers” in *N.T.S.* XVII 4 (1971): 445 n2; J. Wenham: *Christ and the Bible*. Third Edition (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1994), 119.

²⁶ Agnew, 50.

²⁷ Balla P.: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások: kísérlet a tudományág igazolására* (Budapest: KIA, 2008), 147.

²⁸ F. Hahn: „Der Apostolat im Urchristentum: Seine Eigenart und seine Voraussetzungen” in *Kerygma und Dogma* 20 (1874): 70.

²⁹ Balla, 147.

³⁰ J. O’Neill: *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus* (Cambridge: Cochrane Press, 1984), 93. Az idézetet innen vettem át: Balla, 147.

³¹ L. Cerfaux: *The Christian in the Theology of St. Paul* (New York: Herder and Herder, 1967), 120.

³² Agnew, 50.

³³ Balla P.: „Az apostoli tekintély ‘eredete’” in *Theológiai Szemle* 36 (1993): 139.

ő tekintélyük abban is hasonlított az ószövetségi próféták tekintélyéhez, hogy megbízatásuk, azaz Isten kijelentésének hirdetése nem csupán egy alkalomra, hanem egy életre szólt.”³⁴

A másik köztes javaslat T. W. Mansoné, aki elutasítja ugyan a *šalīah* és az *ἀπόστολος* közti származási kapcsolatot, de analógiaként helyesnek tartja a párhuzamot, hiszen mindkettő középpontjában a kiküldés és a tekintély koncepciója áll.³⁵ J. A. Kirk egyetért³⁶ Mansonnal a kapcsolat analógiaként való elgondolásában. Egyben arra is figyelmeztet, hogy a Rengstorf tézisével vitatkozók gyakran nem magával a tézissel, hanem annak sajátos értelmezésével vitatkoznak, ezért bölcsőbb lenne mindig hangsúlyozni, hogy a tézisnek ki melyik részét vitatja, és milyen módosításokkal tudja elfogadni annak eredeti vázát. Manson javaslatának ugyanakkor az a gyengéje, hogy éppen azt veszi el Rengstorf tézisétől (a *šalīah* és az *ἀπόστολος* közti származási kapcsolatot), ami választ adhatna az apostolfogalom eredetére.

B. Pogány eredet

Néhány kutató számára vonzó alternatívának tűnik az apostolfogalom hellén eredetének hipotézise. J. B. Lightfoot 1890-es Galata-levél kommentárja³⁷ az apostoli tisztség eredete kapcsán hivatkozik egy Herodotus-idézetre (I. 21), mely W. Schmithals szerint (aki némi mérlegelés után végül elveti a tisztán hellén eredetet) az V. 38-ban található idézettel együtt az *ἀπόστολος* szó elterjedt tengerészeti használata és a köznapibb használat közti átmenetet mutatja.³⁸ Schmithals felhívja a figyelmet az *ἀπόστολος* két további előfordulására Josephusnál (Ant. I. 146 és XVII. 300), valamint a LXX (1Kir 14,6) és Symmachus (Ézs 18,1) példáira is, melyek az esetleges hellén eredetet igazolhatják.³⁹

F. Agnew ezen példák mellett az *ἀπόστολος* szónak két 8. századi szövegben található előfordulásait is megvizsgálja.⁴⁰ A szóban forgó kéziratok⁴¹ Kurrah b. Sherik arab kormányzó leveleit tartalmazzák, melyeket egy Basilius nevű tartományi tisztviselőnek írt. A szövegekben az *ἀπόστολος* szó – Agnew szerint – hasonló értelemben kerül elő, mint Herodotusnál, és

³⁴ Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 148.

³⁵ T. W. Manson: *The Church's Ministry* (London: Hodder & Stoughton, 1948), 43.

³⁶ Kirk, 251-252.

³⁷ J. B. Lightfoot: *St. Paul's Epistle to the Galatians* (1890). A Herodotus-idézetre való hivatkozást Schmithals említi (97).

³⁸ Schmithals, 97.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Agnew, 51-53.

⁴¹ *P. Lond. IV* és *P. Rüss.-Georg. IV*.

hasonló értelemben, mint az Újszövetség egyes helyein (pl. Jn 13,16; 2Kor 8,23 és Fil 2,35), ahol az *apostol* szó nem technikai, hanem általánosabb értelmű jelentésével találkozunk. Agnew ebből azt a következtetést vonja le, hogy a szó ismert volt az újszövetségi időkben, és természetesen adta magát a küldő tekintélyével bíró küldött szerepének jelölésére.

W. Schmithals Rengstorf *šaliḥ*-téziséhez hasonlóan a hellén eredettel kapcsolatos bizonyítékokat sem tartja elégségesnek („egyik szakasz sem mutatja az *ἀπόστολος* szó olyan technikai jellegű használatát, mely a korai keresztyén apostolfogalom előzménye lehetett volna”),⁴² ezért más irányt javasol az újszövetségi fogalom eredetének megértéséhez. Azt viszont megjegyzi, hogy a fenti példák alapján a görögöknek semmiképpen nem volt ismeretlen az *ἀπόστολος* szó (legalábbis követ és küldött jelentésben), ezért Rengstorfnak az az állítása, hogy a *ἀπόστολος* a görög füleknek innovációt jelentett, egészen biztosan tarthatatlan.⁴³

Schmithals az *apostolfogalom* kialakulását nem a zsidósághoz, nem is a görög szóhasználathoz, hanem a pogányok között végzett misszióhoz köti. Az apostolság, melyet Pál megtestesített, Schmithals szerint egy korábbi vallási mozgalomtól átvett tisztség, de ez a korábbi mozgalom semmiképpen nem az ószövetségi prófétai mozgalom (szemben Rengstorf, Hahn, Balla és mások véleményével). „Az újszövetségi apostolságra nem találunk magyarázatot az ószövetségi prófétai tisztségben.”⁴⁴ Az apostoli tisztség eredete Schmithals szerint a gnosztikus keresztyénségben és a gnosztikus zsidóságban található. „Véleményem szerint... nem lehet kétség afelől, hogy a korai apostolság a zsidó és zsidó-keresztyén gnoszticizmus misszionárius tisztségének az átvétele volt, melynek ugyanúgy Szíria volt az otthona, mint az egyház apostolságának. A két ‘tisztség’ közötti kezdeti kapcsolat nyilvánvaló, a fenti összehasonlítás pedig teljes egyértelműséggel mutatja, hogy a függőség az egyház apostoli tisztsége esetében jelentkezik.”⁴⁵

Schmithals tézisét azonban Bienert és Hahn szerint „majdnem egyöntetűen elutasították”.⁴⁶ I. J. Davidson „rozoga és erősen kétes”⁴⁷ elméletnek nevezi az apostolfogalom gnosztikus eredetét, többek között azért, mert egyetlen olyan keresztyénséget megelőző

⁴² Schmithals, 97.

⁴³ Uo., 98.

⁴⁴ Uo., 56.

⁴⁵ Uo., 229.

⁴⁶ Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 146.

⁴⁷ I. J. Davidson: *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD 30-312* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2004), 51.

megváltó-mítoszt sem ismerünk, mely Schmithals elméletében elvileg a gnosztikus apostolság keresztyén átvételét alapozza meg. C. G. Kruse hasonló okból utasítja el a gnosztikus eredetet.⁴⁸ R. E. Brown szerint⁴⁹ a tézis azon bukik meg, hogy Pál egyrészt beszél apostolokról már Jézusnak a feltámadása utáni megjelenései kapcsán is (1Kor 15,7), másrészt a Gal 1,17-ben olyanokat említ, akik „előtte lettek apostolok” (és nem Szíriában, hanem Palesztinában!). Emellett Pál semmi jelét nem adja annak, hogy akár ő maga hozná létre a tisztséget, akár más – gnosztikus – forrásból származna az, inkább azt bizonygatja, hogy Péterhez hasonlóan ő is apostol (Gal 2,7-10). Bienert szerint⁵⁰ Schmithals forrásai nem képesek bizonyítani a gnosztikus eredetet, az érvei ezért hipotetikusak maradnak. Arra azonban rávilágít Schmithals könyve, hogy számos kérdés van az apostolság körül, amit nem lehet megérteni a gnoszticizmussal való viszony nélkül.⁵¹

C. Keresztyén eredet

a. Páltól származik

Ha Schmithalsnak az apostoli tisztség gnosztikus eredetéről szóló álláspontja nem is talált elfogadásra, azt a véleményét mások is osztják (Kirk szerint a kutatók többsége),⁵² hogy az apostolság valamilyen módon Pál Antiókhiaiából induló missziói munkájához kapcsolódik. Mosbech szerint az ἀπόστολος szót először antiókhiai misszionáriusok használták, akik közé Pál is tartozott.⁵³ R. E. Brown is azt állítja, hogy „Pál hozta előtérbe az apostolság utazó misszionárius jellegét”, bár ő maga Pál előttinek tartja az apostoli tisztséget.⁵⁴

N. H. Taylor nem csak az utazó misszionárius apostol-kép, hanem Pál sajátos apostol-tudatának eredetét is az antiókhiai gyülekezet missziójából kiindulva magyarázza.⁵⁵ Az a Krisztustól eredeztetett és az egész egyházhoz kapcsolódó apostoli tisztség, melyet később a

⁴⁸ C. G. Kruse: „Apostle” in J. B. Green & S. McKnight (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, IL: IVP, 1992), 28.

⁴⁹ R. E. Brown: „The Twelve and the Apostolate” in *NJBC* 81:151.

⁵⁰ Bienert, 6.

⁵¹ Uo.

⁵² Kirk, 253.

⁵³ Mosbech, 188.

⁵⁴ Brown, 81:155.

⁵⁵ N. H. Taylor: „Paul’s Apostolic Legitimacy: Autobiographical Reconstruction in Gal. 1:11-2:14” in *Journal of Theology for Southern Africa*, 65-67.

Tizenkettő szerepének egyházi értelmezésében is megfigyelhetünk, Taylor szerint Pál találmánya volt. Taylor rekonstrukciója a következő. Az antiókhiai gyülekezetben történtek (vö. Gal 2,11-14) a Péter és Pál közti feszültséghez és a Pál és Barnabás közötti szakadáshoz vezettek. Ez megrendítette Pál kapcsolatát az antiókhiai gyülekezettel, és meggyengítette misszionárius-apostoli pozícióit Galácia gyülekezeteiben is, melyek az antiókhiai gyülekezet missziós nyúlványai voltak. Pál köztük végzett szolgálatát igyekezett újra legitimálni azzal, hogy új apostoli tudatot alakított ki magában is és a gyülekezetekben is, ahol korábban az antiókhiai gyülekezet nevében gyakorolt tekintélyt.⁵⁶ Ez az új apostol-koncepció már nem egy kiküldő gyülekezethez kötődött, nem is valamilyen más tekintélyhez (mint Péter, akihez Pál inkább egy szintre akart emelkedni),⁵⁷ hanem Jézus Krisztushoz. A Gal 1,11-2,14 önéletrajzi motívumaiban Taylor szerint Pál gyakorlatilag újrajrja apostoli szolgálatának kezdeteit, hogy ezáltal legitimációt teremtsen a galáciaiak között végzett szolgálatához. Apostolságának kezdeteit így datálja vissza – anakronisztikusan – megtérése időpontjára.⁵⁸

Taylor szóba hozza, hogy a retorikai-kritikai iskola képviselői (pl. R. G. Hall,⁵⁹ J. D. Hester⁶⁰) többnyire azonban nem látják lényegesnek Pál apostoli öntudatának kérdését a Gal 1-2 önéletrajzi szakaszaiban. Taylor szerint⁶¹ ez elsősorban H. D. Betz Galata levél-kommentárjának⁶² túlzó állításaira adott reakció (Betz az egész Galata levél központi témájának nevezte Pál apostoli tekintélyének védelmét, „apologetikus levél”-nek nevezve Pál írását), mely reakció részben jogos ugyan, de figyelmen kívül hagyja az egyházi helyzetből fakadó szociológiai szempontokat. Betz megközelítését azonban mások is megkérdőjelezték, többek közt Longenecker⁶³ és Balla.⁶⁴

Ahogy Schmithals tézise kapcsán már említettem, az apostolság páli (vagy akár antiókhiai) eredetét Brown is élesen cáfolja, azon az alapon, hogy Pál szerint az apostoli tisztség már Jézus feltámadásakor is létezett. Mivel azonban a cáfolat alapját elsősorban Pál

⁵⁶ Uo., 70.

⁵⁷ Uo., 72.

⁵⁸ Uo., 69.

⁵⁹ R. G. Hall: „The Rhetorical Outline of Galatians: A Reconsideration” in *JBL* 106 (1987): 277-287.

⁶⁰ J. D. Hester: „Placing the Blame: The Presence of Epideictic in Galatians 1 and 2” in D. F. Watson (ed.): *Persuasive Artistry* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 281-307.

⁶¹ N. H. Taylor, 68.

⁶² H. D. Betz: *Galatians* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979).

⁶³ R. N. Longenecker: *Galatians* (WBC 41) (Dallas, TX: Word Books, 1990).

⁶⁴ Balla Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez: Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal* (Budapest: KIA, 2009), XXIV.

írásai képezik, aki maga utal a korábbi apostolokra, akikkel ő egy szinten állt, elvben akár még az is lehetséges, hogy ezek az utalások is Pál kitalációi legyenek. Én azonban ezt kevésbé tartom valószínűnek. Egy ilyen tudatosan megtévesztő manőver teljesen idegen lenne a Pál jelleméről az ApCsel-ből⁶⁵ és saját írásaiból kirajzolódó képtől, ráadásul ott van a szinoptikusok (különösen Lukács) tanúsága is az apostolság eredetéről. Az pedig szinte elképzelhetetlen – mondja Kirk⁶⁶ –, hogy a jeruzsálemi közösség a pogány missziótól vette volna át ezt a tisztséget.

Schnackenburg szerint Pál nem örökölt egységes és kiformalódott képet arról, hogy mi egy apostol, és ezt a képet az írásaiból sem tudjuk összerakni;⁶⁷ az apostoli képet azonban nem Pál teremtette meg. Pál egy átmeneti időben szolgált, egyszerűen átvette és megélte azt, amit az apostolság *akkor* számára és mások számára jelentett. Klein – elfogadva az előtte már Campenhausen által kijelölt irányt⁶⁸ – tovább is megy: azt állítja, hogy Pálnak egyáltalán nem is volt szerepe a későbbi apostol-kép megrajzolásában.⁶⁹ Schnackenburg ezzel már nem ért egyet,⁷⁰ közvetett hatást mindenképpen tulajdonít Pálnak az apostolfogalom kialakulásában. De nem olyan képet, ami a legitimációt megtévesztéssel teremtené meg (I. Taylor).

b. Az evangélisták találmánya

Elsősorban G. Klein nevéhez fűződik az a tézis, hogy a Tizenkettő apostolságának eredete Lukács teológiájában található.⁷¹ Ezt a magyarázatot különböző objektív megfontolások teszik elsőre plauzibilissé. Más evangélistákkal ellentétben Lukács például az egyetlen, aki következetesen apostolnak nevezi a tizenkét tanítványt már a Jézus halála és feltámadása előtti

⁶⁵ Noha Pálnak azt a mondatát, amelyet a nagytanács előtt mondott (ApCsel 23,6 „a halottak reménysége és feltámadása miatt vádolnak engem” – vö. ApCsel 24,21), akár manipulációnak is lehet gondolni, véleményem szerint azonban egyszerűen arra utal, hogy egyedül a feltámadás kérdésében – vagyis egy teológiai kérdésben – találták őt vétkesnek (a szadduceusok). Ha Pál mégis tudatosan manipulálta a nagytanács tagjait, az sem indokolná a következtetést, hogy apostoli elhívását is csak kitalálta.

⁶⁶ Kirk, 253.

⁶⁷ R. Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul’s Time”, 288.

⁶⁸ H. von Campenhausen: „Der urchristliche Apostolbegriff”, 117. Bár *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* c. könyvében jelentős szerepet szán Pálnak az apostolság által közvetített *tekintély* koncepciójának megrajzolásában (31-32).

⁶⁹ Klein, 61.

⁷⁰ R. Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul’s Time”, 289 n3.

⁷¹ G. Klein: *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, 202-210. Klein álláspontját többek közt E. Best is osztja („Paul’s Apostolic Authority -?” in *JSNT* 27 (1986): 5).

időszakban is. Az ἀπόστολος az ApCsel-ben is (a 14,4 kivételével)⁷² mindig a Tizenkettőt jelöli. Brown számítása alapján a 79 újszövetségi előfordulásból 68 a lukácsi és a páli korpuszban található (Bienert szerint ez az arány 80-34),⁷³ ami Pál mellett jelentősen felerősíti Lukács esetleges szerepét a fogalom születésében. A Pál tudatában létező apostol-képen kívül alig-alig tudnánk valamit az apostolságról, ha Lukács írásai nem lennének a kezünkben. De ez a tény vajon elég ahhoz, hogy a fogalom megszületéséért Lukácsot tegyük felelőssé?

Schmithals szerint Lukács nem lehetett az apostolfogalom megalkotója, mert sokkal későbbi hagyományt képvisel (Schmithals Lukács írásait Kr. u. 120-130 körülre datálta), egy olyan hagyományt, amely a hellenista keresztyénség egyik ágából nőtt ki.⁷⁴ A datálás kérdése fontos előfeltevés, mely az apostolfogalom eredetének és természetének megértését komolyan befolyásolhatja, Roloff azonban a datálástól függetlenül is úgy véli, hogy Lukács már létező hagyományokat állított teológiája szolgálatába.⁷⁵ Campenhausen ezzel lényegében egyetért.⁷⁶ Schnackenburg egyenesen azt állítja: „a legtöbb kritikus ma úgy hiszi, hogy Lukács viszonylag késői gondolatot talál, mely már feltételezi az apostolfogalom egész történetét”.⁷⁷ Azt a lehetőséget azonban Schnackenburg is nyitva hagyja, hogy Lukács esetleg saját teológiai céljaihoz igazított hozzá egy már létező koncepciót.⁷⁸ Ez a teológiai cél elsősorban a Tizenkettő egyedülálló szerepének megteremtése vagy hangsúlyozása lehetett. Klein szerint Lukács szándékosan tagadta meg az apostol titulust mindenki másától – beleértve Pált is –, hogy kiemelje a Tizenkettő jelentőségét.⁷⁹ Brown azonban éppen azt állítja ezzel szembe, hogy Lukács Pált olyan fontos, kiemelt szerepben ábrázolja, mely csak Péter tekintélyéhez mérhető, Péter pedig még a Tizenkettő közt is első helyen áll.⁸⁰

⁷² Brown szerint az ApCsel 14,4-nek van a Codex Bezae alapján egy olyan olvasata, melyből hiányzik az utalás Pál és Barnabás apostolságára. Ennek nem találtam nyomát sem a NA²⁸ kritikai szövegapparátusában, sem Metzgernek az UBS szövegéhez írt kommentárjában (a kódex interneten megtekinthető facsimile kiadásában pedig mind a görög, mind a latin oldalon jól láthatóan benne van az utalás). Az esetleges kivételnek azért sincs jelentősége, mert a Codex Bezae Cantabrigiensis közismerten nem számít a legmegbízhatóbb forrásnak, különösen, amikor – és ez gyakran megtörténik – eltér a többi kódexben található szövegtől (K. Aland és B. Aland: *The Text of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981, 110).

⁷³ Bienert, 8.

⁷⁴ Schmithals, 233-255.

⁷⁵ Roloff, 232-235.

⁷⁶ Campenhausen: „Der urchristliche Apostolbegriff”, 117.

⁷⁷ R. Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul's Time”, 287.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Klein, 114-201.

⁸⁰ Brown, 81:157.

Bienert nem Lukácsot, hanem Márkot tartja a „tizenkét apostol” koncepció forrásának. A Márk 6,30 és a (néha megkérdőjelezett, de D. Lührmann által hitelesnek tartott)⁸¹ Márk 3,14 fontos jele annak, hogy Márk összekapcsolta a Tizenkettő és az apostolság fogalmát.⁸² Bienert felhívja a figyelmet arra, hogy Márk szerint maga Jézus választotta ki (ἐποίησεν) a tizenkettőt, és ő nevezte el őket apostoloknak (οὗς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν). Bienert szerint Máté (aki egyszer szintén beszél a tizenkét apostolról; Mt 10,2) és Lukács Márktól vették át a fogalmat.⁸³ „Ez azt jelenti, hogy nem Lukács teremtette meg a Tizenkettő apostolságát, ahogy Klein gondolta (203). Lukács valóban következetesen viszi tovább a Tizenkettő és az apostolok azonosítását, de messze nem olyan szigorúan teszi ezt, ahogy azt néha állítják.”⁸⁴ Bienert azt is megjegyzi, hogy Lukács egyáltalán nem használja a „tizenkét apostol” formulát, ami érdekes tény, ellenben egyszer említi a tizenegy apostol (ἑνδεκα ἀπόστολοι) szóösszetételt (ApCsel 1,26), ami arra utal, hogy Lukács a tizenkettőt történeti entitásnak tekintette, melyből Júdás árulása miatt egy tag fájlóan hiányzott.⁸⁵

M. Bordoni római katolikus teológus azt a meggyőződését fogalmazza meg, hogy a Tizenkettővel kapcsolatos hagyomány az egyház legrégebbi hagyományához tartozik, melyet Pál is tanúsít az 1Kor 15,5-ben.⁸⁶ Ez a hagyomány különösen Márknál állandó (a Mk 3,14 bizonyítja, hogy az apostolok tizenkettes csoportja már nagyon korán jól körülhatárolt volt).⁸⁷ J. D. G. Dunn hasonlóképpen azt hangsúlyozza, hogy a Tizenkettő – a szám Izrael-szimbolikája miatt – az „új szekta” legkorábbi magjához tartozott.⁸⁸ Azok a tanítványok, akik kapcsolódtak az új mozgalomhoz, kezdetől érzékelték – részben a Tizenkettő szimbolikus jelentősége miatt –, hogy egy új Izrael felépítésében vesznek részt. Dunn egyetért R. Bauckham véleményével, hogy a tanítványok Jézus feltámadása után éppen e szimbolika miatt

⁸¹ D. Lührmann: *Das Markusevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 70.

⁸² Bienert, 11.

⁸³ Érdekes módon J. Zimmermann Máténál találja az apostoli tekintély egyetlen Jézusig visszavezethető nyomát (16,17-19), de azt sem tartja hitelesnek. (J. Zimmermann: „Jesus and Apostolic Authority” in *The Conrad Grebel Review* (2003): 40-50)

⁸⁴ Bienert, 11.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ M. Bordoni: *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. II. Gesù al fondamento della cristologia* (Roma: Herder - Università Lateranense, 1986), 333.

⁸⁷ „In Marco, in particolare, si parla di questa elezione in gruppo ben definito (‘e li fece dodici’; 3,14) con espresso di particolare senso di arcaicità. La tradizione circa il gruppo dei ‘dodici’ è anticissima, testimoniata da Paolo in 1Cor 15,5, e mostra il posto particolare che essi avevano nella comunità post-pasquale.” (Uo., 333); „L’uso antico è particolare e costante in Marco nella forma ‘dodici’” (Uo., 333 n128).

⁸⁸ J. D. G. Dunn: *Beginning from Jerusalem* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 206.

maradtak Jeruzsálemben.⁸⁹ Ebből Dunn szerint az következik, hogy a Tizenkettő egységesítő szerepe az új közösségben szinte biztosan a kezdetektől jelen volt, és beleégette magát a korai keresztyének közös emlékezetébe.⁹⁰ Vagyis nem Lukács találta ki a Tizenkettő apostoli szerepét. Ezzel N. T. Wright is egyetért, hangsúlyozva, hogy a Tizenkettő pontos listájában található bizonytalanságok a hitelességet erősítik. A tizenkettes szám Wright szerint is Izrael újraalkotását szimbolizálja.⁹¹ A formálódó konszenzushoz E. J. Schnabel is csatlakozik.⁹²

D. Jézustól ered

A hagyományos álláspont természetesen az, hogy az apostolfogalom magától Jézustól ered.⁹³ Márk is (Mk 3,14) és Lukács is (Lk 6,13) hangsúlyozza, hogy Jézus választott ki tizenkét tanítványt, akiket azután apostoloknak nevezett. Az evangélisták szerint tehát nem csak a szolgálat (vagy tisztség), de még az elnevezés is Jézusig vezethető vissza – noha, emlékeztet C. G. Kruse,⁹⁴ ez valószínűleg nem az ἀπόστολος szó, hanem annak héber vagy arám megfelelője (talán épp a *šaliḥ*) lehetett. A tizenkettes szám jelentősége – ahogy Dunn, Bauckham és Wright is hangsúlyozza⁹⁵ – szimbolikus: „a megújult Izrael képviselői voltak, akik az ítélet tizenkét trónjára ülve eszkatológikus szerepet töltenek majd be (Mt 19,28; Lk 22,30)” (Brown).⁹⁶ G. Theissen, aki a tizenkettes számot a héberek és a hellenisták közötti konfliktussal hozza összefüggésbe („A héberek a tizenkettes, a hellenisták a hetes szám köré csoportosultak”),⁹⁷ szintén azt emeli ki, hogy a jeruzsálemi apostolok (a Tizenkettő) „egész Izráelt reprezentálják”.⁹⁸

⁸⁹ Uo., 207.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ N. T. Wright: *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996), 300.

⁹² Eckhard J. Schnabel: *Early Christian Mission. Volume One: Jesus and the Twelve* (Downing Grove, IL: InterVarsity Press és Leicester, UK: Apollos, 2004), 270.

⁹³ Kruse, 27-28. „Traditionally it was assumed that when Jesus chose his twelve disciples he himself called them ‘apostles’.” (Best, 4-5)

⁹⁴ Uo., 28.

⁹⁵ L. fent.

⁹⁶ Brown, 81:155. Brown azt is hozzáteszi, hogy a két versben található Q-hagyomány Jézus egyetlen fennmaradt szava arról, hogy miért tizenkét tanítványt választott. J. D. G. Dunn *Jesus Remembered* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003) c. könyvében szintén a Tizenkettő Izrael-szimbolizmusára mutat rá (510-511).

⁹⁷ G. Theissen: *Az első keresztyének vallása: A keresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2001), 332.

⁹⁸ Uo. „A tizenkettes csoport tagjai olyan vándor-misszionáriusok voltak, akik úgy tekintették magukat, mint akik mind a tizenkét törzshöz küldettek.” (Uo.)

Az apostolfogalmat Jézusig visszavezető álláspont elvileg nincs ellentmondásban azzal, hogy a fogalom zsidó eredetű legyen. Jézus nyugodtan építhetett az igehirdető prófétai hagyományra (a Tizenkettő szimbolikus jelentősége ezt a kapcsolatot erősíti), különösen, ha egyébként is az apostolok illetően szerepét akarta kiemelni. A rabbinikus *šalīah* intézmény és az újszövetségi apostoli tisztség közötti fogalmi kapcsolat közös alapjául is szolgálhat a küldő tekintélyével fellépő küldött ószövetségi előzménye, ahogy ezt Hahn és Balla hangsúlyozzák (l. fent). Rengstorf maga is úgy gondolta, hogy az apostoli tisztség – mint a *šalīah* sajátosan messiási adaptációja – Jézustól származik, sőt, Jézus még az apostol titulust is használta.⁹⁹ Bár Brown – J. Dupont tanulmányára¹⁰⁰ támaszkodva – kijelenti, hogy szerinte a Tizenkettő csak Jézus feltámadása után válhatott apostollá (az evangélisták ezzel kapcsolatos beszűrésai anakronisztikusak),¹⁰¹ elfogadja, hogy a Tizenkettő különleges helyen állt az apostolok között, mert ők voltak az első jelentős csoport, akik tanúi voltak Jézus feltámadásának.¹⁰² Ebben az értelemben apostolságuk Brown szerint is Jézushoz kapcsolódik.

A R. Bultmann¹⁰³ és M. Dibelius¹⁰⁴ által képviselt formakritikai szemlélet azonban nehezen áthidalható szakadékot feltételez a történeti Jézus és a korai egyház Jézusról alkotott képe között, ezért az evangélisták beszámolójával kapcsolatban hajlamosabb azt gondolni, hogy az apostolság Jézusig való visszavezetése inkább a szerzők teológiai programját szolgálja, mintsem megbízható történelmi beszámoló lenne Jézusról. Ez a szemlélet az evangélisták *Sitz im Leben*jével magyarázza az általuk felhasznált hagyományok végső formáját, így a múlt nehezen hozzáférhető homályába utalja az eredeti jézusi megnyilvánulásokat. Amit a Mk 3,16 és a lukácsi szakaszok megmutatnak, az nem Jézus, hanem az evangélisták beszédaktusa. Márktól és Lukácstól azt tudjuk meg, amit *ők* akartak közölni az apostolfogalom eredetéről.

Ennek a kritikai hozzáállásnak is vannak azonban kritikussai. M. J. Kruger felhívja a figyelmet a hagyomány hűséges továbbadásának fontosságára az ősegyház igehirdetésében, és bírálja a formakritikai szemléletet, amiért az „figyelmen kívül hagyja az apostol/szemtanúk szerepét, és a szájhagyományt úgy mutatja be, mint amely kizárólag anonim közösségekben

⁹⁹ Rengstorf, 429.

¹⁰⁰ J. Dupont: „Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?” in *L'Orient Syrien* 1 (Paris, 1956): 267-290, 425-444.

¹⁰¹ Brown, 81:155.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ R. Bultmann: *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1968).

¹⁰⁴ M. Dibelius: *From Tradition to Gospel* (Cambridge, Clarke, 1971).

történik”.¹⁰⁵ Kruger V. Taylort is idézi: „Ha a formakritikusoknak igazuk van, a tanítványoknak azonnal a mennybe kellett volna menniük a feltámadás után”.¹⁰⁶ A Jézus és az evangélisták közé áthatolhatatlan függőnyt húzó formakritikai megközelítés kritikusai között van B. Gerhardsson,¹⁰⁷ R. Riesner,¹⁰⁸ M. Hengel,¹⁰⁹ és a brit R. Bauckham¹¹⁰ is, akik a szájhagyomány¹¹¹ megbízható továbbadását vagy az evangélisták szemtanú voltát helyezik szembe a formakritikai megközelítéssel. Ez a szemtanúk beszámolóira épülő hagyomány O. Cullmann szerint egyedülálló jelentőségű volt a többi Jézusról szóló hagyomány mellett, és ezt szerinte a korai egyház is nyilvánvalóan felismerte.¹¹²

C. G. Kruse a formakritikai hozzáállás elfogadásával is védhetőnek tartja az apostolfogalom jézusi eredetét. Kruse abból indul ki, hogy ha vannak az ἀποστέλλω igének olyan előfordulásai a szinoptikus evangéliumokban, melyek egyrészt az ἀπόστολος szóhoz hasonló technikai jelentést hordoznak, másrészt a formakritika szigorú szabályai szerint is hiteles Jézus-mondások, akkor az apostolfogalom jézusi eredetének valószínűsége is jelentősen megnő. Kruse több ilyen példát is összegyűjt,¹¹³ köztük a Mt 15,24-et, melyet a legszigorúbb kritikai vizsgálat is hiteles jézusi mondásnak tart. Ezek alapján Kruse azt a következtetést vonja le, hogy az evangélisták beszámolója elfogadható: „a keresztyén apostolfogalom Jézustól ered, ő pedig hasonlót értett alatta, mint amit a *šalah* és az ἀποστέλλω terminológia ószövetségi használata tükröz”.¹¹⁴

Mivel világos és egyértelmű az a szinoptikus evangéliumokból kirajzolódó hagyományos álláspont,¹¹⁵ mely az apostolfogalmat Jézustól eredezteti, csak az evangélistákkal (különösen Lukáccsal) szembeni radikális szkepszis tudja azt felülrni. Ez a radikális szkepszis azonban nem indokolt. Elfogadom Kruse érveit, hogy még a formakritika

¹⁰⁵ M. J. Kruger: *Canon Revisited* (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 177 n78.

¹⁰⁶ Uo. Az idézet forrása: V. Taylor: *Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1933), 41.

¹⁰⁷ B. Gerhardsson: *The Reliability of Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrikson, 2001).

¹⁰⁸ R. Riesner: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 2/7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981).

¹⁰⁹ M. Hengel: *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000).

¹¹⁰ R. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006).

¹¹¹ Bauckham az *oral tradition* helyett az *oral history* kifejezést preferálja, jelezve, hogy az emlékek elsősorban nem az emlékező közösséghez, hanem a valós eseményekhez állnak közel. (Bauckham, 30-38)

¹¹² Cullmann: „The Tradition”, 73.

¹¹³ Kruse, 29.

¹¹⁴ Uo.

¹¹⁵ Lészai Lehel kimutatja, hogy az evangéliumokban a tanítványok apostoli küldetése elválaszthatatlan Jézustól kapott elhívásuktól és felhatalmazásuktól („A tanítványok kiválasztása és elhívása” in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 60/2 (2015): 13).

szigorú alkalmazása sem képes meggyőzően bizonyítani az apostolfogalom kései keletkezését. Még inkább figyelemre méltónak tartom a szájhagyományra és az evangélisták beszámolóinak szemtanúkra alapozott voltára felépített érveket, melyek a bultmanni iskola formakritikai megfontolásai mellé is kérdőjeleket tesznek (l. II.2. fejezet). Az a tény, hogy az apostoli atyák már a Kr. u. 1. és 2. század fordulóján rendkívül nagy tekintélyt tulajdonítottak az apostoloknak,¹¹⁶ sőt, három kanonikus irat (a Zsid 2,2-3, a 2Pt 3,2 és a Jel 21,14) is így tekint rájuk, szintén ellentmond annak a feltételezésnek, hogy az apostolfogalom az evangélisták találmánya lett volna, ha az evangéliumokat viszonylag késői időpontra (mondjuk Kr. u. 80 utánra) datáljuk. Ha az evangéliumok koraiak, akkor viszont éppen az apostolok aktív jelenléte és az emlékezés elevensége miatt tartom ezt szinte kizártnak.

Az apostolfogalom jézusi eredetét tehát pusztán történeti megfontolások alapján – az egyház későbbi hitétől függetlenül is – valószínűnek gondolom. Ugyanakkor elfogadom Rengstorf, Hahn és Balla kiegészítését: Jézus talán az ószövetségi prófétai hagyományra épített akkor, amikor tizenkét tanítványát, akiket az evangélisták szerint feltámadása után kiküldött, apostoloknak (vagy a szó arám vagy héber megfelelőjének) nevezte el.

I.1.2. A fogalom egységességével kapcsolatos kutatástörténet áttekintése

Az apostolfogalom eredetének problematikája szorosan kapcsolódik az apostolfogalom egységességének a kérdéséhez, a témával kapcsolatos kutatások ezekre a kérdésekre is kiterjednek.

A. Fejlődés vagy állandóság?

Annak tágabb kérdése, hogy lehet-e *egységes* újszövetségi teológiáról beszélni, régóta foglalkoztatja az újszövetségi teológiával foglalkozó kutatókat. Ettől a nagyobb kérdéstől elválaszthatatlan az apostolfogalom *változásának* és *fejlődésének* kérdése is. Ha azt feltételezzük, hogy a történeti Jézus és az evangélisták teológiai programja között jelentős

¹¹⁶ A. Köstenberger és M. J. Kruger számos példával igazolja ezt *The Heresy of Orthodoxy* c. könyvükben (Wheaton, IL: Crossway, 2010, 136-150). C. E. Hill Ignatiosz írásaiban gyűjti össze az apostoli tekintélyre vonatkozó utalásokat („Ignatius and the Apostolate” in M. F. Wiles & E. J. Yarnold (eds.): *Studia Patristica*. Leuven: Peeters, 2001, 226-248).

fejlődési ív rajzolódik ki, melyben az apostolfogalom is szükségszerűen változásokon megy át, egészen más szemüvegen át vizsgáljuk a rendelkezésünkre álló szűkös forrásokat, mint ha azt feltételezzük, hogy Jézus és az evangélisták alapvetően egységes hagyományt képviselnek, mely az apostolfogalom lényegét tekintve is valószínűleg azonosságot mutat. Balla Péter *Az újszövetségi teológiát ért kihívások* c. doktori értekezésében¹¹⁷ amellet érvel, hogy az újszövetségi teológia lényegi egységét pusztán történeti módszerrel is igazolni lehet. Balla többek közt W. Wrede¹¹⁸ és H. Räisänen¹¹⁹ érveivel vitatkozik, akik szerint viszont helytelen ilyen egységes szemléletet feltételezni az újszövetségi korban. H. Schlier¹²⁰ teológiai, de nem történeti alapon fogadja el egy egységes újszövetségi teológia létét, ennek azonban a történeti kutatás számára kis relevanciája van.

Kérdés persze, hogy magát az apostolfogalmat az újszövetségi teológia részének tekintjük-e, vagy inkább történeti esetlegességnek, mely nem képezi szerves részét annak az üzenetnek vagy teológiai hagyománynak, mely az ún. „apostolokon” keresztül is átfolyt. Azok a kutatók, akik az apostolfogalomnak az újszövetségi teológia szempontjából is jelentőséget tulajdonítanak, jellemzően inkább állandóságot feltételeznek az újszövetségi apostolfogalomban, vagy annak bizonyos elemeiben. Mivel a hagyományos álláspont Jézustól eredezteti az apostolságot,¹²¹ az állandóság magyarázata e nézet számára adott: a Tizenkettő *kezdetől* (de legalábbis Jézus feltámadásától) rendelkezett azzal a természetű szolgálattal, melyet később az evangélisták (elsősorban Lukács) nekik tulajdonítottak. Ezt én tartható álláspontnak gondolom.

Kutatók jelentős része azonban abból indul ki, hogy az apostolfogalom fokozatosan alakult ki. Azok, akik a fogalom zsidó eredetét valószínűsítik, a fogalom keletkezésének földrajzi helyszínét inkább Jeruzsálembé, akik gnosztikus vagy páli eredetét, jellemzően inkább Antiókhiaiba helyezik.¹²² (Kirk szerint könnyebb azt feltételezni, hogy a pogányok

¹¹⁷ Balla P.: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások: kísérlet a tudományág igazolására* (Budapest: KIA, 2008).

¹¹⁸ W. Wrede: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897).

¹¹⁹ H. Räisänen: *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* (London: SCM Press, 1990, 2000).

¹²⁰ H. Schlier: „Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments” és „Biblische und Dogmatische Theologie” in *Besinnung auf das Neue Testament: Exegetische Aufsätze und Vorträge II.* (Freiburg: Verlag Herder, 1964), 7-24 és 25-34.

¹²¹ L. fent.

¹²² Best, 5.

vették át a fogalmat a zsidóktól, mint fordítva.)¹²³ Abban azonban ezek a kutatók egyetértenek, hogy a fogalom az újszövetségi időkben jelentős átalakuláson ment keresztül. Campenhausen *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* c. nagy hatású monográfiájában például hosszú ívet rajzol a kezdeti „karizmatikus” tekintély és a későbbi, egyházi tisztségek között, bemutatva a vélt folyamat fontosabb állomásait (Jézustól Cyprianusig).¹²⁴ Ezen az íven helyezi el az apostoli tekintély alakulását is az apostoloktól az apostoli atyákig (és az általa Ignatiosz írásainál is későbbre datált pásztori levelekig) húzódó időszakban.¹²⁵

W. Duke – Campenhausenhez hasonlóan – alapvető fejlődést lát az apostolfogalomban.¹²⁶ Az apostoli tekintély Duke szerint lassan alakult ki az egyházban. A legkorábbi egyházban (a gyülekezetekben vagy azok felett) nem létezett apostoli tekintély, az apostolok eredetileg szimpla misszionáriusok voltak. Lassú fejlődés eredményeként lett belőlük gyülekezetplántáló, majd a hagyomány őrzője, keresztyén rabbi, és végül az egyház tekintéllyel rendelkező alapja.¹²⁷ A folyamat Duke szerint három generáció alatt zajlott le. Az első generáció maguknak az apostoloknak a generációja, akik ismerték Jézust. A második generáció azok nemzedéke, akik az apostolok emlékei alapján ismerték Jézust, akik számára így az apostolok szerepe felértékelődött. És végül a harmadik generáció volt az, amely visszavetítette az apostolokról kialakult képet magukra az apostolokra, utólag tulajdonítva nekik olyan tekintélyt, mellyel a valóságban ők nem rendelkeztek.¹²⁸

A „fejlődés” persze nem feltétlenül egyenes ívű, Schnackenburg például „nyilvánvaló feszültségről” beszél Lukács és Pál apostolfogalma között.¹²⁹ Bienert is a Pál és Lukács írásai körül érzékelhető „gravitációs középpontokat” (és az azok közti feszültséget) látja az apostolfogalom „kialakulása” és változása legfőbb bizonyítékának, noha ő maga az apostolfogalom valamely formáját egészen korainak gondolja.¹³⁰ Roloff szerint Lukács egy már létező apostolfogalmat vett át és alakított saját teológiai céljaihoz,¹³¹ N. H. Taylor pedig

¹²³ Kirk, 253. Utal ugyanakkor H. Küng írására (*Die Kirche*, 415-416), aki érdekes módon elfogadja az apostolfogalom jeruzsálemi eredetét, mégis úgy gondolja, hogy jelentésében a fogalom a szélesebbtől a konkrétabb jelentés irányába fejlődött.

¹²⁴ Campenhausen: *Ecclesiastical Authority*, 293.

¹²⁵ Uo., 1-148.

¹²⁶ W. Duke: *Apostolic Authority in the Primitive Church* (Doktori disszertáció. Louisville, KY: Southern Baptist Theological Seminary, 1982).

¹²⁷ Uo., 143-150.

¹²⁸ Uo., 152-153.

¹²⁹ Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul’s Time”, 288.

¹³⁰ Bienert, 12.

¹³¹ Roloff, 232-235.

amellett érvel, hogy Pál hajtott végre jelentős módosításokat az antiókhiai misszionárius-apostolkoncepción, hogy egy újfajta apostoli tekintéllyel saját galáciai szolgálatát igazolja.¹³²

Ezt a szemléletet megkérdőjelezi a hagyományos felfogást követő kutatók, akik magát az apostolfogalmat is az apostoli hagyomány vagy az egységes (kanonizált) újszövetségi teológia részének tekintik. Balla Péter óv a „fejlődési ívek” (trajectories) kritikátlan használatától,¹³³ és rámutat annak a veszélyére, ha komolyabb exegetikai vizsgálat nélkül könyveljük el az ellentmondás vagy feszültség létét ott, ahol esetleg csak összehangolható különbségek vannak.¹³⁴ Ő maga védhetőnek tartja az álláspontot, hogy az apostolok tudták, hogy „szent iratokat készítettek”, vagyis önmaguknak is üdvtörténeti, teológiai jelentőséget tulajdonítottak.¹³⁵ A. J. Köstenberger és M. J. Kruger *The Heresy of Orthodoxy* c. könyvükben¹³⁶ szintén hangsúlyozzák az apostolok üdvtörténeti szerepét Isten megváltó cselekedete és az annak kihirdetése közti szoros kapcsolatban.¹³⁷ H. Ridderbos szerint az apostolok kezdettől Jézus Krisztus egyedülálló képviselői voltak, akik azáltal váltak az egyház alapjává és oszlopaivá, hogy a Szentlélek Isten Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatásának hiteles(ített) tanúivá tette őket.¹³⁸ Ez összhangban van Rengstorf alaptézisével is, melyben az apostolok Jézustól kapták tekintélyüket, hogy az ő képviselőiként és felhatalmazásával szolgáljanak. Kruger, Köstenberger és Ridderbos csak rámutatnak ennek a felhatalmazásnak az üdvtörténeti jelentőségére is. Az apostolság szerintük nem *kifejlődött*, hanem egy adott időszakon belül *betöltötte* Istentől rendelt egyedülálló feladatát.

Az apostoli tekintély kezdettől (vagy legalább Jézus feltámadásától) viszonylag állandó természetét támaszthatja alá az a három további tény, hogy 1) Pál egy *már létező* tisztséget tulajdonít magának (pl. 1Kor 9,5; Gal 1,17), 2) az előtte lévő apostolokkal hozza egy szintre magát (1Kor 15,7-9; Gal 2,6-9), és 3) saját apostolsága melletti érvnek használja, hogy ő is látta a feltámadt Jézus Krisztust (1Kor 9,1; 15,8). Schnackenburg exegetikai szempontból nem tartja bizonyítottnak,¹³⁹ hogy a feltámadt Jézus megjelenésére tett páli utalások az apostolság jelei lennének (bár hozzáteszi: Pál számára hasznos lehetett, hogy tudott erre

¹³² N. H. Taylor, 65-67.

¹³³ Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 80-95.

¹³⁴ Uo., 93-94.

¹³⁵ Uo., 149-151.

¹³⁶ A. J. Köstenberger és M. J. Kruger: *The Heresy of Orthodoxy* (Wheaton, IL: Crossway, 2010).

¹³⁷ Uo., 115.

¹³⁸ H. Ridderbos: *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1963), 12-15.

¹³⁹ Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul’s Time”, 289-292.

hivatkozni),¹⁴⁰ én azonban egy kumulatív bizonyítás részeként fontos nyomoknak látom ezeket az utalásokat is.

Még jelentősebb érv, hogy Pál gyakorlatilag egy szintre hozza magát Péterrel (Gal 2,8), és nyilvánvaló, hogy amikor ezt teszi, nem Pétert emeli fel maga mellé, hanem ő kerül Péterrel – a „körülmetélés apostolával” – egy szintre. Fontos kiemelni, hogy mikor Pál saját apostoli tekintélyét védi, olyan tekintélyt véd tehát, amellyel kapcsolatban ő maga egyértelművé teszi, hogy egyrészt korábban is létezett, másrészt kapcsolatban volt Jézus feltámadás utáni megjelenéseivel, és Péter is az egyik megtestesítője. Ez így együtt abba az irányba mutat, hogy az apostoli tekintély, melyet Pál önmagának tulajdonít, egyrészt Pál előtt is létezett az egyházban, másrészt lényegét tekintve nem különbözik Pál apostoli tekintélyétől, vagy attól, amit ő erről gondolt.

Tartsuk szem előtt azt a szempontot is, hogy a szóban forgó páli levelek és Jézus halála között mindössze másfél-két évtized telt el,¹⁴¹ ami meglehetősen rövid időszak ahhoz, hogy az apostolfogalom jelentős változásokon menjen át. A szűkös forrásokból úgy tűnik, Pál nem újraértelmezi, hanem *magára is* értelmezi azt, ami előtte is létezett, és annak, ami előtte létezett, csak nagyon rövid története volt. Ez további érv mellett, hogy az apostolfogalom – legalábbis ami a Tizenkettő és Pál apostolságát illeti – lényegileg állandó lehetett ebben az időszakban. Ha Bauckhammel és másokkal együtt (l. fent) feltételezzük, hogy az evangélisták szemtanúkként (vagy szemtanúk által hitelesített szerzőkként)¹⁴² és a hagyomány őrzőiként számoltak be a történekről, ami mellett számos kutató sorakoztat fel érveket (l. fent), akkor tisztán történeti szempontból is tartható a hagyományos álláspont, mely szerint Pál és a Tizenkettő apostolsága Jézustól származik, és lényegét tekintve állandó maradt az újszövetségi korban.

B. Egység vagy diverzitás?

Ez átvezet bennünket arra a kérdésre, hogy vajon az Újszövetségben egyféle apostolságról van-e szó, vagy többféle apostolfogalom létezett egymás mellett. Ez már nem a *fejlődés* vagy

¹⁴⁰ Uo., 292.

¹⁴¹ A dél-galáciai elmélet szerint a Galata levelet Pál akár már Kr. u. 48-ben írhatta, de az észak-galáciai elmélet hívei szerint is valamikor az 50-es években íródott; az 1Korinthus írását pedig a bevezetéstanonok általában Kr. u. 52-57 közé teszik.

¹⁴² Köstenberger-Kruger, 117.

állandóság, hanem a *diverzitás* vagy *egységes koncepció* kérdése. J. H. Schütz szerint¹⁴³ J. B. Lightfoot Galata-levél kommentárja¹⁴⁴ nyitotta meg kutatók előtt az utat, hogy különbséget tegyenek a „Tizenkettő” és az „apostolok” csoportja között. Lightfoot annak idején azt a megfigyelést tette, hogy az apostoli tekintély nem feltétlenül függ a Jézus általi „küldéstől”, hiszen bár Pál a feltámadt Krisztustól kapott a Tizenkettőéhez hasonló küldetést, ebből önmagában nem származhatott tekintélye, hiszen Mátyás esetében például nem volt ilyen „küldés”. Vagyis Lightfoot szerint lehetetlen biztos kritériumokat meghatározni az apostolság számára.¹⁴⁵ „Az apostoli tisztség és a Tizenkettő elválasztásával Lightfoot elkülönítette a tekintély kérdését.”¹⁴⁶ – mondja Schütz. Ami korábban egységesnek tűnt, kuszává és sokrétűvé vált, ez pedig izgalmas, új kihívást jelentett az Újszövetséget kutatók számára.

Duke egyetért azzal, hogy a „küldés” és a tekintély szoros kapcsolata az apostolság esetében nem tartható. „Azok, akik a tekintély alapját az elhívásban vagy a küldésben látták, úgy tűnik, túl sokat olvastak a leírásokba.”¹⁴⁷ O. Cullmann nem is a küldésben látja az apostolság jelentőségét, hanem a hagyomány (*παράδοσις*) továbbadásában.¹⁴⁸ Cullmann két csoportot különböztet meg egymástól. A tágabb kör azokból állt, akik szemtanúi voltak Jézus feltámadásának, a szűkebb kör azokból, akik Jézus egész szolgálatának tanúi voltak.¹⁴⁹ Cullmann azt hangsúlyozza, hogy ezen csoportok szerepe elsősorban a Jézustól kapott hagyomány megőrzése és továbbadása volt, és együtt, egymást kiegészítve, egymástól tanulva tudták betölteni ezt a feladatukat. A különbözőség tehát nem probléma, éppen ellenkezőleg, a hagyomány hűséges megőrzésében előny, de legrosszabb esetben is lényegtelen választóvonal. Az apostoli *hagyomány* a lényeges, nem maguk az apostolok.

Schütz azt veti ellen, hogy vajon Pál (akinek írásai nem elhanyagolható részét képezik az apostoli hagyománynak) mit tudott volna hozzátenni a visszaemlékezésből álló *παράδοσις*-hoz, ha valóban erről volt szó, és vajon miért nem találjuk nyomait az Újszövetségben annak a kollegiális viselkedésnek, amire Cullmann utal.¹⁵⁰ (M. Thrall – C. K. Barrett meglátásait¹⁵¹

¹⁴³ Schütz, 6.

¹⁴⁴ J. B. Lightfoot: *St. Paul's Epistle to the Galatians* (1890).

¹⁴⁵ Schütz, 22-23.

¹⁴⁶ Uo., 23.

¹⁴⁷ Duke, 27.

¹⁴⁸ Cullmann: „Tradition”, 73.

¹⁴⁹ Uo., 55-57.

¹⁵⁰ Schütz, 57.

¹⁵¹ C. K. Barrett: „Shaliah and Apostle” in C. K. Barrett et al. (eds.): *Donum Gentilicium* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 97-98.

követve – egyenesen azt állítja, hogy „ha Pál egyáltalán az apostolok közé tartozott, kisebb értékű apostol volt náluk, és nem volt a földi Jézus eredeti apostola”.¹⁵² Schütz szerint Pál idején nem létezett egységes, normatív apostolfogalom, ezért ő eleve elkülöníti Pál apostol-tudatát, és külön tárgyalja azt a többi lehetséges koncepciótól.¹⁵³ Best is azt hangsúlyozza – szintén Barrettre hivatkozva¹⁵⁴ –, hogy az Újszövetség számos különböző formában használja az apostol kifejezést.¹⁵⁵

Schnackenburg szerint Pál nem ismert olyan egységes apostolfogalmat, melynek világos kritériumai lettek volna.¹⁵⁶ Annak sem látja értelmét, hogy Campenhausen téziséhez hasonlóan különválasszuk a „karizmatikus” és az „intézményes” apostolfogalmakat, mert az apostolfogalom akkor még nem volt rendesen definiálva.¹⁵⁷ Schnackenburg szerint Pál szóhasználata alapján (utalva az 1Thessz 2,7; 1Kor 4,9; 12,28 és Róm 15,7 versekre) úgy tűnik, Pál inkább a misszionárius-igehirdető apostolokhoz hasonlította magát, ugyanakkor nem lenne helyes „szélesebb” meg „szűkebb” apostolfogalomról sem beszélni, hiszen Pál nem alkalmaz ilyen megkülönböztetést. Elvileg a Jeruzsálemben kialakult „szűkebb” értelmezés fényében (lényegében a Tizenkettő) lehetne „tágabb” értelmezésről beszélni, ennek azonban Pálnál nincs nyoma.¹⁵⁸

Bienert három apostolfogalmat különböztet meg egymástól Pál írásaiban.¹⁵⁹ Az első a legáltalánosabb: gyülekezetek küldötteit jelöli, mint amilyen Epafroditosz (Fil 2,25). A második jelentés azokra a misszionáriusokra vonatkozik, akik Krisztustól vagy a Szentlélektől elhívva az evangéliumot hirdetik. Ilyenek voltak a „super-apostolok”, akikről a korinthusiaknak ír, de ilyen volt alapesetben maga Pál is. Ez a jelentés prófétai funkciót tulajdonít az apostoloknak, a Didakhé is ebben az értelemben beszél igaz és hamis apostolokról, valamint igaz és hamis prófétákról, ugyanarra a fogalomra vonatkoztatva a szavakat (Did 11,3-6). A harmadik jelentés az a speciális apostolfogalom, melynek feltétele a Jézus feltámadásáról való tanúskodás. Ez a Tizenkettőt jelenti, Pál azonban az Istentől kapott elhívása és a feltámadt Jézussal való találkozására miatt szintén igényt formált erre a státuszra

¹⁵² M. Thrall: „Super-Apostles, Servants of Christ, and Servants of Satan” in *JSNT* 6 (1980): 48-49.

¹⁵³ Schütz, 34.

¹⁵⁴ C. K. Barrett: *The Signs of an Apostle* (London: Epworth Press, 1970), 71-73.

¹⁵⁵ Best, 4.

¹⁵⁶ Schnackenburg: „Apostles Before and During Paul’s Time”, 301.

¹⁵⁷ Uo., 302.

¹⁵⁸ Uo.

¹⁵⁹ Bienert, 8-10.

(még ha legkisebbként és mintegy torzszülöttként is), és úgy tűnik, különálló volta miatt nem csak ezt kapta meg, de bizonyos körökben egyenesen ő lett „az apostol”.¹⁶⁰

J. A. Kirk kicsit más hármast osztást említ. Szerinte a modern tudományos konszenzus három csoportot különböztet meg: 1) a Tizenkettő, 2) Pál, 3) a gyülekezeti küldöttek.¹⁶¹ Ezek a jelentések – ugyanezen konszenzus szerint – történetileg épp fordítva alakultak ki: először a küldöttek, aztán Pál, végül a Tizenkettő apostolsága. Kirk azonban elutasítja ezt a „konszenzust”. Nem tér vissza a hagyományos felfogáshoz, mely szerint „szigorú dogmatikai megkülönböztetést posztulál a három csoport között, és a státuszt teszi meg az apostoli tekintély kizárólagos feltételének”¹⁶² Kirk elfogadja, hogy a három „csoport” között van különbség, de ezt a különbséget pusztán kronológiai és élethelyzetből fakadó különbségnek tekinti. A három különböző apostolfogalom alapvető *egységét* fontosabbnak tartja. Ez az egység Jézus Krisztus hívásán alapul, mely akár személyesen, akár a Szentlélek által is megtörténhet. Pál és a többi apostol között, akik a harmadik kategóriába tartoznak, nincs semmilyen lényegi különbség, Pál legalábbis soha nem próbált ilyen különbséget tenni. Kirk szerint a Tizenkettő és Pál között is pusztán az volt a különbség, hogy mikor és milyen helyzetben kapták elhívásukat.¹⁶³ Ez azt is jelenti, hogy Kirk szerint akár ma is lehetnek apostolok. Ők azok, akik Jézus Krisztustól (a Szentlélek által elhívva) az akkori apostolokhoz hasonló igehirdető-missziós szolgálatot végeznek.¹⁶⁴

Kirk álláspontja, mely gyakorlatilag kortalanná teszi az apostolságot, természetesen nem mindenki számára meggyőző. Ahogy láttuk, Cullmann például központinak tartotta az apostoli szolgálatban a feltámadásról és az üdveseményről való tanúskodást, ezért a szűkebb apostoli kört kifejezetten korhoz kötöttnek gondolta,¹⁶⁵ és ebben ma is sokan követik őt. Davidson szerint például Pál az apostolság fontos feltételének tartotta a feltámadás utáni megjelenésekről való tanúskodást.¹⁶⁶ Pál az 1Kor 15,7-ben azért említi, hogy látta a feltámadt Krisztust, hogy apostolságát igazolja. „Pál szeretné, ha a többi apostol rangjával azonos apostolként ismernék el, akikkel megtérése után ismerkedett meg. Több levelében a damaszkuszi úton szerzett élményére utal, és saját élményét egy szintre helyezi Péter és mások

¹⁶⁰ Uo., 10.

¹⁶¹ Kirk, 262.

¹⁶² Uo.

¹⁶³ Uo.

¹⁶⁴ Uo.

¹⁶⁵ Cullmann: „Tradition”, 55-57, 73.

¹⁶⁶ Davidson, 51.

feltámadás utáni élményével.”¹⁶⁷ Davidson hozzáteszi: „Ami az apostolságot illeti, Pál egyenlőnek vallotta magát a Tizenkettővel, anélkül azonban, hogy a Tizenkettő tagjai közé sorolta volna magát.”¹⁶⁸ Ha Pállal kapcsolatban elfogadjuk ezt a Davidson által javasolt kettősséget, egyrészt érintetlenül marad a Tizenkettő integritása, mely Lukács elmondásából úgy tűnik, a korai tanítványoknak is fontos volt (pl. a Júdás nélküli *ἑνδεκα ἀπόστολοι* fájdalmas torzója, melyről Péter beszél), másrészt Pál tekintélye sem válik kisebbé, mint a Tizenkettőé, amire pedig többek között a Galata 1-2 önéletrajzi részletei utalnak.

John Wenham két alapjelentést különböztet meg egymástól az újszövetségi apostolfogalommal kapcsolatban.¹⁶⁹ A fogalom egyrészt a gyülekezetek delegáltjaira utalt (2Kor 8,23; Fil 2,25), akiket Jeruzsálembe küldtek az adományok miatt, másrészt a Tizenkettőre, „akiket az Úr elhívott, és akikre mint alapokra az Új Jeruzsálem épül”.¹⁷⁰ Az első esetben az apostol egy-egy gyülekezet meghatározott időre és feladatra vonatkozó képviselője, a második esetben az apostolság az egész egyetemes egyház alapjául szolgál.¹⁷¹ (Wenham a Tizenkettő szerepét nem csak a feltámadás utáni kiküldésben látja, hanem már a Jézus földi szolgálata alatti felkészítésben is.)¹⁷² A kétféle jelentés mellett azonban találkozunk az apostol szó olyan használatával is, amelyet nem könnyű definiálni. „Első helyen Pál, aki kétségkívül a legteljesebb értelemben apostolnak tartotta magát, akinek a Tizenkettővel egyenlő tekintélye volt, és kész volt szükség esetén Péternek is nyilvánosan ellenállni (2Kor 12,11; Gal 2,6-14).”¹⁷³ Wenham szerint Barnabás volt még ilyen (ApCsel 14,14), valószínűleg Jakab (Gal 1,19; 1Kor 15,7), talán Szilvánusz és Timóteus is, és lehetséges, hogy Andronikosz és Juniász (vagy Júnia)¹⁷⁴ is (Róm 16,7).¹⁷⁵ Ezen kívül vannak hamis apostolok is (2Kor 11,13; Jel 2,2), ami azt mutatja, hogy egyesek úgy tudták a címet magukra aggatni, hogy a csalás nem volt nyilvánvaló (vagyis az apostol kategória nem volt mindenestül definiált vagy zárt).¹⁷⁶

¹⁶⁷ Uo.

¹⁶⁸ Uo.

¹⁶⁹ Wenham, 119.

¹⁷⁰ Uo.

¹⁷¹ Uo.

¹⁷² Uo, 114-116.

¹⁷³ Uo., 119.

¹⁷⁴ A kérdést részletesen tárgyalom az I.2.3.D fejezetben.

¹⁷⁵ Wenham, 119.

¹⁷⁶ Uo., 120.

Wenham több megoldási javaslatot mutat be a harmadik csoport besorolására. D. M. Dix megoldása, aki szerint „az első generációban a tulajdonképpeni apostolok száma megnövekedett”,¹⁷⁷ Timóteus és Titusz pedig, bár nem voltak apostolok, bizonyos apostoli funkciót láttak el. A másik megoldás Rengstorffé, aki az apostolság két feltételéről beszélt (a feltámadt Jézus megjelenése és személyes kiküldetés), ami valószínűleg sokakra ráillett, beleértve Pált, Jakabot és másokat is a Tizenkettőn kívül.¹⁷⁸ A harmadik lehetséges megoldás Geldenhuys javaslata, amely az apostolság „legmagasabb”¹⁷⁹ jelentését a Tizenkettőre és Pálra (meg esetleg Jakabra) korlátozza, és az apostol szó összes további előfordulásának nem tulajdonít teológiai jelentőséget. Wenham ez utóbbi javaslattal kapcsolatban megállapítja: „Ez a nézet aligha képes látványos bizonyítékokat felmutatni, azonban szoros megfelelést mutat az Újszövetség által adott összbenyomással. Nincs olyan tekintély, mely a jeruzsálemi apostolok és a pogányok apostola tekintélyével egy szinten lenne. Az egyház ezeknek az embereknek az alapján nyugszik, és az általuk elmondottakon keresztül láthatjuk, mit jelent az igazi apostoli tekintély.”¹⁸⁰ Talán nem meglepő, hogy a római katolikus értelmezési hagyomány képviselőiben ezzel a különbségtétellel E. Malnati is egyetért.¹⁸¹

A fentiekből számomra világos: az Újszövetségben nem beszélhetünk egységes apostolfogalomról. Ha elfogadjuk Kirk álláspontját, hogy az apostolok között legfeljebb kronológiai és élethelyzetbeli különbségek vannak, nehéz megmagyarázni egyrészt a Tizenkettő különleges státuszát, másrészt azt, hogy az Újszövetség egyes szerzői (pl. Ef 2,20; Jel 21,14) miért tekintik ezt a státuszt az egyház alapjának. A rendelkezésre álló bizonyítékok fényében helyesebbnek vélem azokat a véleményeket, amelyek valamilyen formában különbséget tesznek az egyház alapját képező apostoli személyek és a többi apostol között.

I.1.3. Konklúzió

Az apostolfogalom eredete és egysége körüli viták áttekintéséből mindenekelőtt az derül ki, hogy az újszövetségi koncepció megértése számos tényezőtől függ. Ezek közé tartozik az

¹⁷⁷ D. M. Dix: *Apostolic Ministry* (London, 1946), 231. Az idézetet Wenhamtól vettem át (120).

¹⁷⁸ Wenham, 120.

¹⁷⁹ Geldenhuys, 70-71. Itt is Wenhamre támaszkodom (120).

¹⁸⁰ Wenham, 120.

¹⁸¹ „Queste persone non possono essere paragonate ai Dodici, che sono in una posizione unica nei confronti della nascita della Chiesa.” (E. Malnati: *I ministeri nella Chiesa*. Torino: Paoline, 2008, 120)

evangélisták (különösen Lukács) megbízhatóságának a kérdése, a hagyomány hűséges megőrzésének és továbbadásának a kérdése, a Tizenkettő és Pál kapcsolatának a kérdése, valamint az, hogy Pál maga mit gondolt ezekről, és mennyiben támaszkodhatunk saját apostoli öntudatára a valódi történet megértéséhez. A modern kutatástörténet fényében azt gondolom, nincs okunk véglegesen elhagyni azt a hagyományos nézetet, amely az apostolság eredetét Jézus kiküldésében látja, noha ebből nem következik, hogy az apostolfogalom más (pl. hellén vagy zsidó, különösen ószövetségi) eredetét ne használhatta volna fel Jézus, amikor a tanítványait kiküldte.

A kutatások fényében az is egyértelmű számomra, hogy az Újszövetségben nem egységes apostol-képpel találkozunk. A jézusi eredetet elfogadva szükségtelennek tartom, hogy az apostolfogalom lényegi fejlődéséről vagy változásáról beszéljünk az apostoli korban, azt azonban szükségesnek látom, hogy a Tizenkettő (és a velük esetleg azonos tekintéllyel bíró apostolok) és a többi apostolfogalom között választóvonalat húzzunk. Ez a választóvonal magában az Újszövetségben is megtalálható. Hogy pontosan hol húzódott a választóvonal, és hogy pontosan miben állt a különbség, azt addig nem tudjuk megállapítani, amíg nem vizsgáltuk meg közelebbről az apostolok körét (l. I.2) és az apostoli tekintély kérdését (l. III.1-2). Azt azonban e nélkül is megállapíthatjuk, hogy az Újszövetségben létezett olyan apostolfogalom, amely tekintélyt hordozott magában, és ez a tekintély az újszövetségi szerzők tanúsága szerint Jézus felhatalmazásához kapcsolódott. Ez az apostolfogalom képezi kutatásom tárgyát.

I.2. AZ APOSTOLOK KÖRE

Az apostolfogalom eredetének és egységességének a kérdésén túl további problémát jelent az apostolok csoportjának a pontos behatárolása. Ennek nem csak az apostolfogalom diverzitása az oka, vagyis hogy az Újszövetségben többféle apostolfogalommal találkozunk, hanem az is, hogy a Tizenkettő és az apostolok csoportja nem teljesen fedi egymást, és egy-egy személy kapcsán nem világos, hogy apostolnak tartották-e, és ha igen, abban az értelemben, mint mondjuk Pétert és Jánost, vagy esetleg úgy, mint Jakabot vagy Pált. Ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy meghatározzam azoknak a körét, akiket az Újszövetség Krisztus apostolaiként kiemelt, tekintélyes szerepben láttat a formálódó, korai keresztyén egyházban. Először a Tizenkettő csoportját és jelentőségét vizsgálom meg, majd a Tizenkettő csoportján kívüli apostolokat próbálom beazonosítani.

I.2.1. Kik alkották a „Tizenkettő” csoportját?

Az Újszövetségben a Tizenkettő a tanítványok szilárdan rögzített csoportja,¹⁸² de vajon tudjuk-e biztosan, hogy kik voltak ennek a csoportnak a tagjai? Máté és Lukács egyaránt apostoloknak nevezik a Tizenkettőt (Mt 10,2; Lk 6,13), és mindketten hangsúlyozzák a tizenkét apostol Izráel tizenkét törzséhez kapcsolódó szimbolikus szerepét (Mt 19,28; Lk 22,30). Ezt a szimbolikus szerepet a Jelenések könyve is megerősíti, amikor a tizenkét apostol nevét az új Jeruzsálem tizenkét alapkővének látja (Jel 21,14). Az Újszövetségben négy lista áll rendelkezésünkre a tizenkét apostol nevével: Máté listája (Mt 10,2-4), Márk listája (Mk 3,16-19), valamint Lukács két listája (Lk 6,14-16 és ApCsel 1,13). Jánosnál nem találkozunk a tizenkét apostol felsorolásával, de kétszer is említi a „Tizenkettőt” (Jn 6,67 és 20,24), és többet közülük elvéve név szerint is. A listák összehasonlításából néhány következtetést tudunk leszűrni arra vonatkozóan, hogy hogyan tekintett a Tizenkettőre a korai keresztyén egyház.

¹⁸² Schnabel: *Early Christian Mission Vol. 1.*, 263; John Holland: *The Gospel of Matthew*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 409. Michael James Wilkins *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term Μαθητής* (Supplements to Novum Testamentum XI. Vol. 59. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1988) c. könyvében amellezt érvel, hogy Máté evangéliumában a „tanítvány” lényegében azonos volt a Tizenkettővel, noha a Tizenkettő csoportján kívül is voltak tanítványok (166-167).

A. A szinoptikus evangéliumok és az Apostolok cselekedetei listái

A Tizenkettő fontosságát mutatja, hogy az evangéliumokban és az ApCsel-ben négy lista is található, amely egyenként, név szerint felsorolja a csoport tagjait. Vessünk először egy pillantást a névlistákra:

Mt 10,2-4	<i>„A tizenkét apostol neve pedig ez: az első Simon, akit Péternek hívnak, és testvére, András és Jakab, Zebedeus fia és testvére, János, Fülöp és Bertalan, Tamás és Máté, a vámszedő, Jakab, Alfeus fia és Taddeus, Simon, a Kananeus és Júdás, az Iskáriótes, aki el is árulta őt.”</i>
Mk 3,16-19	<i>„Kiválasztotta tehát a tizenkettőt: Simont, akinek a Péter nevet adta, Jakabot, Zebedeus fiát és Jánost, Jakab testvérét, akiknek a Boanérgesz nevet adta, ami azt jelenti, mennydörgés fiai; továbbá Andrást és Fülöpöt, Bertalant és Mátét, Tamást és Jakabot, Alfeus fiát, Taddeust és Simont, a Kananeust és Júdás Iskáriótest, aki el is árulta őt.”</i>
Lk 6,13-16	<i>„Amikor megvirradt, odahívta tanítványait, és kiválasztott közülük tizenkettőt, akiket apostoloknak is nevezett: Simont, akit Péternek nevezett el, Andrást, a testvérét, Jakabot és Jánost, Fülöpöt és Bertalant, Mátét és Tamást, Jakabot, Alfeus fiát és Simont, akit Zélótának neveztek, Júdást, Jakab fiát és Júdás Iskáriótest, aki árulóvá lett.”</i>
ApCsel 1,13	<i>„Amikor hazatértek, felmentek a felső szobába, ahol a szállásuk volt, mégpedig Péter és János, Jakab és András, Fülöp és Tamás, Bertalan és Máté, Jakab, Alfeus fia, Simon, a Zélóta és Júdás, Jakab fia.”</i>

Az apostol-listák között láthatóan nagyfokú egyezés van, és ez az egyezés nem csak a nevekre igaz, hanem a listák szerkezetére is. D. M. Stanley és R. E. Brown táblázatba gyűjtik,¹⁸³ hogy az egyes listákon egyes apostolok hányadik helyen szerepelnek. A négy lista táblázata – általam némiképp szerkesztve – így néz ki:

¹⁸³ David M. Stanley & Raymond E. Brown: „Aspects of New Testament Thought” in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. Murphy (eds.): *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1968) 81:137.

	MÁRK	MÁTÉ	LUKÁCS	APCSEL
Simon Péter	1	1	1	1
Jakab, a Zebedeus fia	2	3	3	3
János, a Zebedeus fia	3	4	4	2
András, Péter testvére	4	2	2	4
Fülöp	5	5	5	5
Bertalan	6	6	6	7
Máté	7	8	7	8
Tamás	8	7	8	6
Jakab, az Alfeus fia	9	9	9	9
Taddeus	10	10		
(Lebbeus)		10		
(Júdás, Jakab fia)			11	11
Simon, a Zélóta	11	11	10	10
Iskariótes Júdás	12	12	12	

A táblázatból azonnal látszik, hogy Simon Péter mindegyik listán első helyet foglal el. Ezt Máté verbálisan is megerősíti, amikor azt mondja: „az első Simon, akit Péternek hívnak” (πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος) (10,2).¹⁸⁴ Péter kiemelt szerepe mind a négy evangéliumban és az Apostolok cselekedeteiben is könnyen tetten érhető, az óegyházi emlékezet is alátámasztja.¹⁸⁵ Az apostol-listákon látható első helye megerősíti azt, amit más forrásokból is tudunk: Péter valamilyen értelemben elsőszámú tanítvány volt a tanítványok körében. (Erről később részletesen lesz szó a „Simon Péter, az alapkö” c. fejezetben.)

Kevésbé nyilvánvaló, de érdekes tény, hogy a négy listán szereplők mindig ugyanazokban a négyes csoportokban találhatók. A következő ábrán ennek szemléltetésére külön táblázatokra bontom a neveket:

¹⁸⁴ Holland, 411.

¹⁸⁵ A közelmúltban legalább öt fontos protestáns monográfia született, amely Péter kiemelt szerepét vizsgálja: Oscar Cullmann: *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1952), angol nyelven: *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (London: SCM Press Ltd, 1953, 1962); Martin Hengel: *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), angol nyelven: *Saint Peter: The Underestimated Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); Markus Bockmuehl: *Peter Remembered* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); *Simon Peter in Scripture and Memory* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012); Hans F. Bayer: *Apostolic Bedrock: Christology, Identity, and Character Formation According to Peter's Canonical Testimony* (Paternoster Press, 2016).

	MÁRK	MÁTÉ	LUKÁCS	APCSEL
Simon Péter	1	1	1	1
Jakab, a Zebedeus fia	2	3	3	3
János, a Zebedeus fia	3	4	4	2
András, Péter testvére	4	2	2	4

Fülöp	5	5	5	5
Bertalan	6	6	6	7
Máté	7	8	7	8
Tamás	8	7	8	6

Jakab, az Alfeus fia	9	9	9	9
Taddeus	10	10		
(Lebbeus)		10		
(Júdás, Jakab fia)			11	11
Simon, a zelóta	11	11	10	10
Iskariótes Júdás	12	12	12	

Az első táblázatban szereplők egyike sem fordul elő a negyedik helynél hátrébb. Péteré mindig az első hely, a második helyen Márknál Jakab, Máténál és Lukácsnál András, az ApCsel-ben János áll. Jakab egyszer sem kerül a harmadik helynél hátrébb, amit talán az indokol, hogy Péterrel és Jánossal együtt benne volt a hármas körben, akik látták Jézust a megdicsőülés hegyén (Mk 9,2), jelen voltak Jairus lánya feltámasztásánál (Mk 5,37) és Jézussal voltak a Gecsemáné kertjében (Mk 14,33) is. András nem tartozott a legelső hármas körhöz (kivéve a Mk 13,3, ahol a négyes körben látjuk őt), Máténál mégis második helyre kerül (Jánost szorítva a negyedik helyre). Ezt valószínűleg az a szempont indokolja, hogy András Péter testvére volt, Jakab pedig Jánosé. Máté Pétert a *par excellence* tanítványként mutatja be,¹⁸⁶ András szerepe a hozzá való testvéri viszonyban domborodik ki (vö. Mk 1,19-30). Az is indokolhatja a sorrendet, hogy Máté a tanítványok kezdeti elhívásakor is Pétert és Andrást említi első helyen (Mt 4,18). Az ApCsel Jánost helyezi Péter mellé, ahogy több más epizódban is: az Ékes-kapunál (3,1.3.11), a nagytanács előtt (4,13.19), valamint Samáriában

¹⁸⁶ Bockmuehl: *Simon Peter*, 5.

(8,14). Jakab, az Alfeus fia egyedül Márknál van a második helyen, és ő jegyzi meg egyedül azt is, hogy Jézus a „mennydörgés fiainak” nevezte Zebedeus fiait.¹⁸⁷

A második négyes csoportban Fülöp, Bertalan, Máté és Tamás vannak. Ami igaz az első négyesre, az igaz rájuk is: a csoport mindegyik tagja csakis ebben a középső négyesben szerepel, egyiküket sem találjuk feljebb vagy lejjebb a felsorolásban. Közülük a görög nevű Fülöp stabilan első ebben a kategóriában. Ezt talán az indokolja, hogy szoros kapcsolatban állt Andrással (Jn 1,44; 6,5-8; 12,22), akivel talán együtt voltak az első tanítványok (Jn 1,35 – vö. 1,40 és 43). Fülöp ugyanabból a Betsaidából származott, ahonnan Simon és András is (1,44). Bertalan talán azonos Nátánaéllal,¹⁸⁸ aki Fülöp által lett Jézus tanítványa (Jn 1,45), de erre nincs konkrét bizonyíték (hacsak az nem, hogy három listán is ő követi Fülöpöt, ahogy János evangéliumában is). A 9. századtól mindenesetre rögzült a hagyomány, amely ugyanazon személyként tekint rájuk.¹⁸⁹ Tamás – akiről János evangéliumában többet is megtudhatunk – Mátéval párban stabil 7-8. hellyel rendelkezik a listákon, és csak az ApCsel-ben kerül közvetlenül Fülöp mögé.

Mátét a Máté-lista nevezi vámszedőnek (Μαθηταῖος ὁ τελώνης). Ebben az evangéliumban ő a szereplője annak a történetnek (Mt 9,9-13), amely más evangéliumokban (Mk 2,13-17; Lk 5,27-32) Léviről, az Alfeus fiáról szól. Ennél konkrétabb azonosítást azonban Máté evangéliuma sem végez Máté és Lévi karaktere közt. Órigenész (*Contra Celsum* 1.62) szerint Lévi nem tartozott a Tizenkettőhöz, inkább Máté az, aki a legkorábbi tanítványokat igyekszik a Tizenkettő között feltüntetni. Bauckham is úgy gondolja, hogy Lévi és Máté nem voltak azonos személyek.¹⁹⁰ Szerinte ezt többek közt az támasztja alá, hogy Máténak így két sémi neve lett volna, ami szinte példa nélküli az első századi Palesztinában.¹⁹¹ Bauckham szerint az, hogy a Máté-evangélium szerzője Lévi helyére „teszi be” Mátét, azt mutatja, hogy a szerző nem Máté, a tanítvány-apostol volt, hiszen távol került már az eseményektől. Azonban

¹⁸⁷ A görög és a feltételezett héber vagy arám háttér nyelvi megfejtésére számos kreatív megoldás született az elmúlt évtizedekben (l. R. T. France: *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 161-162.

¹⁸⁸ I. Howard Marshall: *The Gospel of Luke*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), 239.

¹⁸⁹ Stanley-Brown, 81:140. Ennek a hagyománynak ellentmond viszont, hogy Augustinus és Nagy Szent Gergely Nátánaélt a Tizenkettő közé se sorolta (Uo.).

¹⁹⁰ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 108-112.

¹⁹¹ Bauckham, 109. Lévi névvel kapcsolatban további furcsaságok is vannak. A Mk 2,14-ben több nyugati kéziratban (pl. D, Θ, f³, 565 it) „Lévi, az Alfeus fia” helyett „Lévi, a Jakab fia” áll (B. Lindars: „Matthew, Levi, Lebbaeus and the Value of the Western Text” in *NTS* 4 (1958): 220-222). A Mk 3,18 és a Mt 10,3 némely nyugati kéziratában (pl. D it) szereplő Lebbaeus nevet pedig egyes kutatók a Lévi névből eredeztetik (Stanley-Brown, 81:141), viszont a név Taddeus, nem Máté helyén áll.

ezt fordítva is végiggondolhatjuk: ha mégiscsak Máté volt a szerző, ahogy a szubapostoli egyház (pl. az ismert Papiasz-töredék) tartotta, akkor nem valószínű, hogy pont önmagát azonosította volna tévesen egy másik karakterrel.

A harmadik csoportban ugyanaz a helyzet, mint az első két csoportban: egyetlen szereplőjével sem találkozunk az első vagy a második négyesben, mindegyik szereplő mindegyik listán ebbe az utolsó harmadba kerül. Vannak azonban bonyodalmak ezzel a csoporttal, amelyeket érdemes szemügyre venni. A csoportot mindig Jakab, az Alfeus fia vezeti be. Mivel Lévi is Alfeus fia volt, elképzelhető, hogy a Mk 2,14-ben emiatt került némely „nyugati” szövegmásolatba Lévi helyére Jakab, az Alfeus fia.¹⁹² Ez a magyarázat számomra kézenfekvőbbnek tűnik (különösen az egyébként szilárd szöveghagyomány fényében), mint az, hogy Lévit szándékosan próbálták volna betenni a Tizenkettő közé, hol Máté, hol Jakab helyére. Még kevésbé valószínű az a népszerű magyarázat, amely szerint Jakab, az Alfeus fia, és Júdás, a Jakab fia Jézus négy testvére közül kettő: Jakab és Júdás voltak.¹⁹³ A legerősebb érv ezzel szemben nem is az apa beazonosításának nehézsége,¹⁹⁴ hanem az a tény, hogy Jézus földi szolgálata idején a testvérei nem hittek benne (pl. Jn 7,5; Mk 3,21 és 31-35), valamint, hogy az ApCsel különbséget tesz a Tizenkettő és Jézus testvérei között (ApCsel 1,13-14), és Pál is megkülönbözteti őket egymástól (1Kor 15,5-7). Az Alfeus fia Jakab szinte biztosan nem azonos Jakabbal, Jézus testvérével.¹⁹⁵

Simont, aki Lukács mindkét listáján Jakabot követi, Lukács mindkétszer *a Zélótának* (ὁ ζηλωτής) nevezi, Máté és Márk azonban *a Kananeusnak* (ὁ Καναναῖος). Utóbbi elnevezés nem valószínű, hogy arra utalna, hogy Simon kánaáni vagy kánai lett volna, inkább az arám ܕܫܝܬܐ szóra, amely ugyanazt jelenti, mint a ζηλωτής: *buzgó*. Bár a Kr. u. 60-as években a „zélóta” szóval elsősorban a Róma elleni nacionalista lázadókat jelölték, amikor Simon a nevet kapta, a „zélóta” utalhatott még egyszerűen az Isten iránti buzgóságra is (vö. 4Móz 25,13), anélkül, hogy annak politikai színezete lett volna.¹⁹⁶ Hengel azonban nem tartja

¹⁹² Bruce Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 66.

¹⁹³ Stanley-Brown, 91:142.

¹⁹⁴ József = Alfeus és Jakab? Mária új férjei József halála után? József előző feleségétől való örökbefogadott fia?

¹⁹⁵ Galsi Árpád: *Jakab, az Úr testvére: Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában* (Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2012), 80-84.

¹⁹⁶ Stanley-Brown, 81:144; France, 162.

valószínűnek, hogy a szónak valaha is volt ennyire „ártatlan” jelentése.¹⁹⁷ Ebben a csoportban a sort minden esetben Iskáriótes Júdás zárja, akivel kapcsolatban Máté, Márk és Lukács is megjegyzi, hogy elárulta Jézust. Az Iskáriótes (Ἰσκαριώτης) szó valószínűleg az arám „Kerijjótból való ember” (כְּרִיּוֹת בְּלִי) szóösszetétel görögös formája.¹⁹⁸ Mivel Kerijjót valószínűleg Júdea déli részében található város volt (Kerijjót-Hecrón, Józs 15,25), elképzelhető, hogy Júdás volt a Tizenkettő közt az egyetlen, aki nem Galileából származott.¹⁹⁹

A listákon a második harmadban a legjelentősebb eltérést a Máté és Márk felsorolásában szereplő Taddeus jelenti, aki helyett Lukács mindkét alkalommal Júdást, Jakab fiát nevezi meg. Ezt tovább bonyolítja, hogy néhány „nyugati” szövegváltozatban Taddeus helyett Lebbeus (λεββαῖος vagy λεβαιοῦς) szerepel. Órigenész szerint a három ugyanannak az embernek három különböző (sémi) neve.²⁰⁰ Stanley-Brown szerint inkább arról van szó, hogy az evangéliumok megírása idején már összekuszálódtak az emlékek, hogy pontosan kik is tartoztak a Tizenkettő közé.²⁰¹ Én ez utóbbi magyarázatot nehezen hihetőnek tartom annak a fényében, amit az első századi judaizmus hagyományozási szokásairól tudunk.²⁰² A Tizenkettő ráadásul annyira hozzátartozott az evangéliumi és ógyházi hagyomány központi rétegéhez,²⁰³ és – ahogy részben éppen a hármass felosztás mutatja – memorizálás szempontjából annyira nem jelenthetett problémát, hogy sokkal életszerűbbnek tartom Órigenész megoldását. Ha Máté és Lukács ismerte Márk evangéliumát, az is nehezen elképzelhető, hogy ne reflektáltak volna valahogyan erre a problémára (ha ez valóban probléma volt). Júdás Mátyással való

¹⁹⁷ Martin Hengel: *Die Zeloten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 72f. Marshall is szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy a szó „puhább” jelentése lenne itt a helyes, valószínűbb, hogy inkább Simon patrióta buzgóságára utal (Marshall, 240).

¹⁹⁸ *BDAG*, 480.

¹⁹⁹ Stanley-Brown, 81:145. France, 163.

²⁰⁰ *Contra Celsum* 1.62.

²⁰¹ Stanley-Brown, 81:146.

²⁰² Pl. Harald Riesenfeld: *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of 'Formgeschichte'* (London: Mowbray, 1957); Birger Gerhardsson: *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Volume XXII in *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis* (Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup & Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1961); *The Reliability of the Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001); Rainer Riesner: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 2/7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981); Samuel Byrskog: *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994); *Story As History – History As Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); S. Byrskog & W. H. Kelber, eds.: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); R. A. Culpepper: *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975).

²⁰³ Pál (1Kor 15,5) és a Jelenések könyve szerzője (Jel 21,14) is utal a Tizenkettőre, a *Didakhé* pedig még a nevét is a Tizenkettőről kapta: *Didakhé: azaz a tizenkét apostol tanítása*.

pótlása (ApCsel 1,15-26) kapcsán szintén azt látjuk, hogy a Tizenkettőhöz tartozók identitása stabil és jól ismert volt az ősegyházban.

B. Tanítványok János evangéliumában

Vajon mit tudhatunk meg a Tizenkettőről János evangéliumából? Mivel Jánosnál nincs teljes lista a Tizenkettőről (noha a „Tizenkettőt” kétszer is említi – 6,67 és 20,24), többnyire csak közvetett utalásokra támaszkodhatunk a Tizenkettő azonosságát illetően, és néhány extra információval tudjuk kiegészíteni azt, amit az eddigi listákból már megismerhettünk.

Először két kisebb észrevétel. János evangéliumában András az, aki Simonnak elsőként beszél Jézusról (Jn 1,41). Talán ez is magyarázza, hogy bár András nem tartozott a legelső tanítványi körhöz (a Mk 13,3-t leszámítva), Máté mégis őt említi rögtön Péter után. A Jn 14,22-ben pedig olvasunk egy Júdásról, akiről a szöveg hozzáteszi: „nem az Iskariótes Júdás”. János evangéliuma is utal tehát arra, hogy volt egy Júdás a tanítványok közt, aki nem azonos az Iskariótes Júdással. Elképzelhető, hogy Júdásról, Jakab fiáról van szó, akit Lukács Taddeus helyén említ a felsorolásokban (Lk 6,14-16 és ApCsel 1,13). Ez a két apró részlet közvetve megerősítheti azt, amit eddig a Tizenkettő köréről láttunk. Ennél azonban fontosabb részletekre is fény derül.

Jánostól is megtudjuk például, hogy Tamás a Tizenkettő egyike volt (20,24), de míg a szinoptikusoknál semmi mást nem olvasunk Tamásról, a negyedik evangéliumban több érdekes epizód is hozzá kötődik. A 11,16-ban Lázár halálhírekor „Tamás, akit Ikernek neveztek, azt mondta tanítványtársainak: Menjünk el mi is, hogy meghaljunk vele együtt!” A kissé cinikusnak is értelmezhető²⁰⁴ mondat attól a karaktertől hangzik el, aki később is kételyekkel küzd Jézust illetően: „Tamás erre így szólt hozzá: Uram, nem tudjuk, hova megy: honnan tudnánk akkor az utat?” (14,15) Ugyanő mondta Jézus feltámadásának a hírére: „Ha nem látom a kezén a szegek helyét, és nem érintem meg ujjammal a szegek helyét, és nem teszem a kezemet az oldalára, nem hiszem.” (20,25) A folyamatos kételkedés fényében nyer különös jelentőséget, amikor ő mondja ki először Jézus – János evangéliuma által kezdettől (vö. 1,1-3.18) képviselt – valódi identitását: „Én Uram és én Istenem!” (20,28)

²⁰⁴ D. A. Carson szerint itt inkább az odaadás és bátorság nyilvánul meg a mondatban, noha félreértés is táplálja azt (*The Gospel According to John*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, 410).

Tamásról az evangélium háromszor is megjegyzi, hogy „Ikernek nevezték” (ὁ λεγόμενος Δίδυμος) (11,16; 20,24; 21,2). Nehéz eldönteni, hogy a Δίδυμος név pontosan mire utal és hogyan kapcsolódik a Tamás (Θωμᾶς) névhez.²⁰⁵ A héber דאָן (és az ehhez nagyon hasonló arám szó), valamint a görög Δίδυμος is azt jelentik: iker/ikrek.²⁰⁶ Elképzelhető, hogy zsidó körökben a Tamást használták, görögök közt pedig a Didymost, hasonlóan ahhoz, ahogy a Kéfás és a Péter szavakat.²⁰⁷ Szír keresztyén körökben elterjedt vélekedés volt, hogy Tamás Jézus ikertestvére,²⁰⁸ és az is, hogy Tamás másik neve Júdás, talán azonos azzal, akiről a Mk 6,3-ban van szó. Időnként éppen ezért Didymos Júdás Tamásként utaltak rá.²⁰⁹ Ez a kisebbségi vélemény soha nem talált széleskörű elfogadásra,²¹⁰ Bauckham azonban nem zárja ki, hogy Tamásnak valóban Júdás volt a rendes neve, mert a Tamás (Iker) szinte biztosan ragadványnév volt.²¹¹ Azt azonban nem érdemes találgatni, hogy Tamás kinek volt az ikertestvére, mert ha valóban Júdás volt a rendes neve, a másik két Júdás a Tizenkettő között elég ok volt arra, hogy őt a Tamás vagy Didymos nevén ismerjék és különböztessék meg.²¹²

Fontos kérdésként merül fel, hogy a János evangéliumában szereplő Nátánaél vajon egyezik-e valamelyik eddig megismert alakkal a Tizenkettőből. Nátánaél a Jn 1,45-49 szerint Jézus első tanítványai közé tartozik, és mivel a szakaszban említett többi tanítvány egyezik a szinoptikus evangéliumokban szereplő korai tanítványokkal, széles körben feltételezik, hogy Nátánaél azonos Bertalannal (Βαρθολομαῖος [בַּר טֹלְמַי] – Tolmai vagy Ptolomaiosz fiával).²¹³ Ezt alátámaszthatja, hogy a szinoptikusok Bertalant összekapcsolják Fülöppel, ahogy a Jn 1,45-49 is teszi. Nátánaél lehet a tanítvány rendes neve, a Bertalan pedig patronímiaként a ragadványneve. Nátánaélt Jézus feltámadása után is a legszűkebb tanítványi körben találjuk: „Ezután ismét megjelent Jézus a tanítványoknak a Tibériás-tengernél. Így jelent meg: együtt voltak Simon Péter és Tamás, akit Ikernek hívtak, Nátánaél a galileai Kánából meg Zebedeus fiai és a tanítványok közül még kettő.” (Jn 21,1-2) Ebből a versből megtudjuk, hogy Nátánaél

²⁰⁵ A különböző spekulatív magyarázatokhoz l. Carson, 410, 510; Stanley-Brown, 81:146.

²⁰⁶ *BDAG*, 242. Hogy a névnek volt-e köze Tamás kételkedő természetéhez, ahogy egyes igemagyarázók feltételezik, az legalábbis kétséges.

²⁰⁷ F. F. Bruce: *The Gospel of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 242.

²⁰⁸ Carson, 410.

²⁰⁹ Pl. az apokrif *Tamás evangéliuma*, amely így kezdődik: „Ezek a rejtett szavak, amelyeket az élő Jézus mondott, és amelyeket Didymos Júdás Tamás írt le, és mondta: aki megtalálja e szavak értelmét, nem ízleli meg a halált.”

²¹⁰ Uo.

²¹¹ Bauckham, 105.

²¹² Uo., 105-106.

²¹³ Bruce, 59; *BDAG*, 167.

Kánából származott. Könnyíténé a Bertalannal való azonosítást, ha róla is lenne ilyen információnk, de Bertalant kizárólag a neve alapján ismerjük a felsorolásokból. Azt a feltevést, hogy Nátánáél valamiféle szimbólum, nem pedig történeti karakter volt (tehát hogy a neve jelentése – „Isten adta” – mondjuk arra utal, hogy a tanítványokat Isten adta Jézusnak) elvethetjük.²¹⁴

Az előzőnél is lényegesebb az a kérdés, hogy vajon ki az a bizonyos „szeretett tanítvány”, aki János evangéliumában újra és újra felbukkan (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Az evangéliumban János, a Zebedeus fia nincs név szerint megemlítve, helyette viszont a „szeretett tanítvány” szerepel, akit így, ezzel a megnevezéssel a többi evangélium nem ismer. A legkézenfekvőbb magyarázat természetesen az, hogy a „szeretett tanítvány” maga János, a Zebedeus fia. Ezt alátámasztja, hogy az evangélium, amely az ógyházban *János* evangéliuma néven vált ismertté, a „szeretett tanítványt” teszi a könyv tekintélyes szerzőjévé (21,24).²¹⁵ Ez a tanítvány rendre Péterrel összefüggésben kerül elő (pl. Péter kérdését tolmácsolja Jézusnak vagy vele együtt fut a sírhoz). Mivel a „szeretett tanítvány” jelen volt az utolsó vacsorán (Jn 13,23), ahol csak a Tizenkettő volt jelen (Mk 14,17), Bruce és Carson szerint kizárólagosan alapon csak Jánosról, a Zebedeus fiáról lehet szó.²¹⁶

Kutatók jelentős része a „szeretett tanítvány” Jánossal, Zebedeus fiával való azonosítását azonban erős kételyekkel fogadják, amelynek természetesen köze van a negyedik evangélium jánosi szerzőségét övező kritikai hagyományhoz. Bolyki János szerint a levél szerzője a „Presbiter János” volt, aki talán szándékosan lebegtette a Zebedeus fia és a „szeretett tanítvány” kapcsolatát (azonosság? különállás?).²¹⁷ Bauckham kiemelt figyelmet fordít a „szeretett tanítvány” szemtanú bizonyágtételére,²¹⁸ és arra a következtetésre jut, hogy a „szeretett tanítvány” nem tartozott a Tizenkettőhöz, de Jézushoz való közelsége miatt közvetlen hozzáférése volt a Tizenkettő olyan élményanyagához is, amelynek ő maga nem volt szemtanúja.²¹⁹ Pierson Parker összesen huszonegy (!) érvet sorol fel, hogy János, a Zebedeus fia miért nem lehetett a „szeretett tanítvány” által írt negyedik evangélium

²¹⁴ Carson szerint az olvasók nem értették volna ezt a semitizmust, amit az is alátámaszt, hogy más esetekben, amikor valamiféle szimbolizmusról van szó, János lefordítja azt görög nyelvre (pl. 9,7) (Carson, 159).

²¹⁵ Bruce, 289.

²¹⁶ Uo.; Carson, 71-73.

²¹⁷ Bolyki János: „*Igaz tanúvallomás*”: *Kommentár János evangéliumához* (Budapest: Osiris Kiadó, 2001), 35.

²¹⁸ Bauckham, 358-471 (különösen 358-411).

²¹⁹ Uo., 402.

szerzője.²²⁰ Anélkül, hogy az evangélium szerzőségének kérdésébe bele akarnék most szólni,²²¹ mind Parker, mind Bauckham érvelését a „szeretett tanítvány” azonosságát illetően éppen a Tizenkettőhöz való kapcsolódása miatt tartom rendkívül támadhatónak. János evangéliumában a „szeretett tanítvány” egyáltalán nem kívülállóként van jelen az utolsó vacsorán, hanem mint aki a legbelső, legbizalmasabb körhöz tartozik. Ez alapján jogosnak látszik a következtetés, hogy a „szeretett tanítvány” a Tizenkettő tagja volt,²²² de valószínűleg az is, hogy a „szeretett tanítvány” azonos Jánossal, a Zebedeus fiával.²²³

Érdekes megfigyelést tesz Bauckham, amikor összehasonlítja²²⁴ a János evangéliumában található tanítványok neveit azokkal a nevekkal, amelyeket Papiasz sorol fel az egyik Euszebiosz által neki tulajdonított töredékben.²²⁵ Bauckham ezt egy táblázatba rendezi, amelyet kis módosítással ekként közlök:

PAPIASZ	JÁNOS 1,35-51	JÁNOS 21,2
	névtelen tanítványok	
András	András	
Péter	Péter	Péter
Fülöp	Fülöp	
	Nátánáél	
Tamás		Tamás
		Nátánáél
Jakab		Zebedeus fiai
János		2 névtelen tanítvány
Máté		

²²⁰ Pierson Parker: „John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel” in *JBL* (1962): 35-43.

²²¹ Carson öt pontban cáfolja Parker érveit és arra a következtetésre jut, hogy „a belső bizonyítékok rendkívül erősek, noha nem vitán felül állók, hogy a szeretett tanítvány János apostol, a Zebedeus fia” (Carson, 73-75). Douglas Moo-val közösen írt Újszövetség-bevezetőjükben szintén a hagyományos álláspont mellett érvelnek: *An Introduction to the New Testament – Second Edition* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992, 2005) 229-254.

²²² Ezt az álláspontot – a modern kritikai bibliakutatás jelentős részének ettől eltérő következtetései ellenére – Balla Péter is tarthatónak gondolja: *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)* (Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2008), 155. Eduard Schweitzer – aki elutasítja a hagyományos álláspontot – tagadja, hogy az utolsó vacsorán csak a tizenkettő lett volna jelen: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2004) 149. Ez a vélemény azonban szembemegy az egyöntetű szinoptikus hagyománnyal (Mk 14,17; Mt 26,20; Lukács apostolokat említ, de éppen ő az, aki korábban a Tizenkettőt apostolokként azonosítja: 6,13).

²²³ Kétkötetes János-kommentárjában (*The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes*, 2 vols. Doubleday, 1966-1971) Raymond E. Brown is erre a következtetésre jutott, későbbi, a „jánosi közösségről” szóló populárisabb művében (*The Community of the Beloved Disciple*. Paulist, 1979) azonban megváltoztatta a véleményét, anélkül – teszi hozzá Carson –, hogy megválaszolta volna előbbi érveit, amelyek egybeestek Carson érveivel is (Carson, 73).

²²⁴ Bauckham, 418.

²²⁵ EH III.39.3-4.

Bauckham azt veti fel, hogy Papiasz a negyedik evangélium ismeretében sorolta fel a tanítványokat, hiszen a hét tanítványból hat János evangéliumát követi, abban a sorrendben, ahogy János is felvezeti őket.²²⁶ A táblázat számomra két szempontból is érdekes. Először is, ahogy Bauckham is megjegyzi, Papiasz nem tesz említést a „szeretett tanítványról”, noha az evangéliumot olvasva több ponton is beilleszthette volna a listájába. Számomra érthetetlen módon Bauckham ebből azt a következtetést vonja le, hogy Papiasz nem azonosította Jánost a „szeretett tanítvánnyal”.²²⁷ Vajon nem kézenfekvőbb az a következtetés, hogy mivel Papiasz a Jn 21,2 „kapcsán” említi Jakabot és Jánost (a Zebedeus fiait), értelmetlen lett volna külön is említenie a „szeretett tanítványt”?²²⁸

A másik érdekesség az, hogy a Papiasz által János evangéliumából kiemelt nevek mind azonosak a szinoptikus evangéliumokban (és ApCsel-ben) felsorolt Tizenkettő tagjaival. Jánosnál a Papiasz által felsoroltak közül csak Máté nem szerepel az evangéliumban (talán ez a magyarázata annak, hogy Papiasz listáján ő az utolsó). Papiasznál viszont (a Jánosnál névtelen tanítványokon kívül) nem jelenik meg Nátánáél. Talán elhamarkodott következtetés volna, hogy Papiasz nem tekintette Nátánáélt a Tizenkettőhöz tartozónak, de ezt a szempontot sem zárhatjuk ki, amikor az említett tanítvány Bertalannal való azonosságát vizsgáljuk.

C. Konklúzió

A felsorolások és nevek vizsgálata alapján néhány összegző megállapítást tehetünk a Tizenkettőre vonatkozóan. Először is nyilvánvaló, hogy az evangéliumok szerzői számontartották a Tizenkettőt mint csoportot. Bár János evangéliumában nincsenek felsorolva a tanítvány-apostolok, a „Tizenkettő” mint kategória ott is megjelenik (6,67; 20,24).

Másodszor, nagyfokú egyezés van a Tizenkettőhöz tartozók név szerinti azonosításában. Az egyetlen eltérés Taddeus esetében mutatkozik, akit Lukács Júdás, Jakab fiaként említi (és néhány nyugati másolat Lebbeusként), de az eltérés ellenére jó érvek szólnak

²²⁶ Bauckham, 418.

²²⁷ Uo.

²²⁸ És vajon az, hogy a Jn 21,2-ben a Zebedeus fiaival nincs együtt említve a „szeretett tanítvány”, nem éppen arra mutat, hogy egyike lehetett a Zebedeus fiainak, ahogy a korai egyház is gondolta? Ezt a lehetőséget – helyesen és számomra váratlanul – Bauckham is nyitva hagyja (Bauckham, 419).

amellett, hogy ugyanarról a személyről van szó. Simon kétféle „ragadványneve” (a Kananeus, a Zélóta) minden bizonnyal ugyanazt jelenti két különböző nyelven.

Harmadszor, a tanítványok mindegyik listán négyes csoportokba vannak rendezve, és mindegyik tanítvány mindegyik listán ugyanabban a csoportban található. A csoporton belül megfigyelhetők eltérések, de a csoportokat mindig ugyanaz a személy vezeti be: az első csoportot (és a Tizenkettőt) Péter, a második csoportot Fülöp, a harmadikat pedig Jakab, az Alfeus fia. Ez akár memorizálási szempontból is nagy segítséget jelenthetett.²²⁹

És végül megállapíthatjuk, hogy János evangéliuma is olyan tanítványokat emel ki név szerint, akik a többi listáról már ismertek. Nátánáél lehet ez alól az egyetlen kivétel, de ha Nátánáél azonos Bertalannal (Tolmai vagy Ptolomaiosz fiával), akkor ő is a Tizenkettő tagja. János evangéliuma és a szinoptikus evangéliumok különbözősége ellenére is nagyfokú harmónia jellemzi a Tizenkettőről szóló újszövetségi felsorolásokat. A listákban található apró különbségek azt a benyomást erősítik, hogy az evangéliumi szerzők (részben legalábbis) különböző forrásokból dolgoztak, ami ahelyett, hogy lerombolná, inkább emeli a beszámolók történeti értékét. A Tizenkettő azonossága szilárd újszövetségi hagyomány.

I.2.2. Mátyás, a Tizenkettő és az új „honfoglalás”

Mátyás megválasztása (ApCsel 1,15-26) a Tizenkettő Izrael-szimbolikájának izgalmas vetületére mutat rá. A Tizenkettő szimbolikus jelentőségére sokan felhívták már a figyelmet. N. T. Wright *Jesus and the Victory of God* c. könyvében például amellel érvel, hogy a tizenkettes szám Izrael újraalkotását szimbolizálja.²³⁰ „Izraelnek a Kr. e. 734-es assíriai invázió óta nem volt tizenkét törzse. Hogy Jézus tizenkét követőjét ebbe a pozícióba emelte, sőt, megjegyezte még azt is, hogy trónokra emelve ítélkezni fognak Izrael tizenkét törzse felett, egészen nyilvánvalóan utal tehát arra, hogy Jézus Izrael eszkatológiai helyreállításában gondolkodott.”²³¹ J. D. G. Dunn szerint a tanítványok érzékelték, hogy egy új Izrael

²²⁹ Az sem kizárható, hogy maga Jézus rendezte a tanítványokat három csoportba, és ő nevezte ki a csoportok vezetőivé Pétert, Fülöpöt valamint Jakabot, az Alfeus fiát. Ez megmagyarázná, miért stabil a három csoport első helyén álló név, és miért változik a többi tanítvány helye a csoportokon belül, viszont két ellenvetést tehetünk ezzel a felvetéssel szemben: 1) az evangéliumokban nem olvasunk arról, hogy a felsoroláson túl a tanítványok ezekben a kisebb csoportokban működtek volna; 2) ha így működtek, vajon Jézus nem Pétert, Jakabot és Jánost nevezte volna ki a csoportok élére vezetőnek?

²³⁰ Wright: *Jesus and the Victory of God*, 300.

²³¹ Uo.

felépítésében vesznek részt, Jézus feltámadása után talán ezért is maradtak Jeruzsálemben.²³² Eckhard J. Schnabel szerint a Tizenkettő szimbolikus szerepének eszkatológikus jelentősége van: „Jézus követőinek egyháza (ekklēsia) Jeruzsálemben – kezdetben a Tizenkettő vezetése alatt – önmagát Isten utolsó időkben való népeként értelmezte.”²³³

A Tizenkettő jelképes szerepe Mátyás sorsvetés útján való megválasztásakor (ApCsel 1,15-26) azonban különleges megvilágításba kerül. Schnabel általánosságban rámutat a momentum fontosságára: „A Tizenkettő szimbolikus jelentősége, mely Izráel helyreállításának megkezdésére mutat, nyilvánvalóvá válik a Júdás Iskariótes utódjának keresésekor használt kritériumokban: ezek nem Izráel tizenkét törzséhez kapcsolódó nemzeti kritériumok, hanem olyanok, amelyek kizárólag Jézushoz kötődnek.”²³⁴ Amikor Jézus elhívta az apostolokat, az új Izráel alapjait teremtette meg, és olyan küldetést fogalmazott meg, amely a róla való tanúskodásban ölt testet. Mátyás Júdás helyét foglalja el, hogy az ő „része” a Tizenkettő között ne maradjon betöltetlen. Ahogy Kálvin mondja: „az üres helyet be kell tölteni, hogy a szám csorbítatlan maradjon... valamiképpen csonka lenne a test, ha az a része hiányoznék”.²³⁵

De pontosan milyen helyről van szó Júdás és Mátyás esetében, és milyen keretben értelmezi azt Lukács? Ebben a rövid fejezetben erre a kérdésre szeretnék választ adni. Azt szeretném megmutatni, hogy a Tizenkettő missziója Lukács elbeszélésében egy új „honfoglalás” kezdete, melynek hatóköre már nem Kánaán, hanem az egész föld.

A. A lukácsi narratíva ézsaiási kerete

David W. Pao *Acts and the Isaianic New Exodus* c. doktori disszertációjában amellet érvel, hogy az ézsaiási exodusz motívum kulcsfontosságú a Lukács-ApCsel narratív keretének megértéséhez.²³⁶ Pao szerint kommentátorok által széles körben elismert és megalapozott nézet,²³⁷ hogy az ApCsel 1,8 programadó mondata („Ellenben erőt kaptok, amikor eljön

²³² J. D. G. Dunn: *Beginning from Jerusalem*, 206-207. M. Bordoni római katolikus teológus úgy vélekedik, hogy a Tizenkettővel kapcsolatos hagyomány az egyház legkorábbi hagyományához tartozik, melyet Pál is tanúsít az 1Kor 15,5-ben (*Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, 333).

²³³ Schnabel: *Early Christian Mission Vol. 1.*, 270, 390.

²³⁴ Uo., 394.

²³⁵ *Kálvin János magyarázata az Apostolok cselekedeteihez* (Szabó András fordítása – a kiadás hely, évszám és kiadó megjelölése nélkül jelent meg), 26-27.

²³⁶ David W. Pao: *Acts and the Isaianic New Exodus*. WUNT 2. Reihe (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

²³⁷ Pao többek között megemlíti Ernst Haenchen *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1971), Gerhard Schneider *Die Apostelgeschichte* (Freiburg: Herder, 1980), Rudolf Pesch *Die*

hozzátok a Szentlélek, és tanúim lesztek Jeruzsálemben, egész Júdeában és Samáriában, sőt egészen a föld végső határáig /ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς/.) az Ézs 49,6-ra rímel: „A pogányok világosságává teszek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). A lukácsi narratíva azt mutatja meg, hogyan teljesedik be az ézsaiási új kezdet, amelyben a Szolga szabadító világossága eljut a népekhez a föld végső határáig.²³⁸

Pao szerint az ézsaiási és lukácsi narratív keret több más ponton is érintkezik egymással. A lukácsi mondat a Szentlélek eljövételének ígéretéről szól (ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς), ahogy az Ézs 32,15-ben a végső időkre vonatkozó ígéret: ἐπέλθη ἐφ’ ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ’ ὑψηλοῦ. Az ApCsel-ből hiányzó részlet (ἀφ’ ὑψηλοῦ) szerepel a Lk 24,49-ben (ἐξ ὕψους).²³⁹ A párhuzamot erősíti az Ézs 43,10-ben olvasható „Ti vagytok a tanúim” mondat, amely az újraalkotott Izrael kivonulásához és a földre való visszatéréséhez kapcsolódik (vö. Ézs 44,8).²⁴⁰ Lukács ezt a mondatot visszhangozza, amikor Jézus szájába adja a szavakat: „Tanúim lesztek...” (ἔσεσθέ μου μάρτυρες).²⁴¹

Az ApCsel 1,8 ézsaiási hátterére utal az a tény is, hogy Jézus a tanítványoknak válaszolt, akik mennybemenetele előtt azt kérdezték tőle: „Uram, nem ebben az időben állítod fel újra a királyságot Izraelnek?” (ApCsel 1,6) Bár Jézus más megvilágításba helyezi a kérdést és helyre teszi a tanítványok kíváncsiságát, a kérdésekre válaszolva beszél arról, hogy a Szentlélek eljövetele után tanúi lesznek a föld végső határáig. Conzelmann hangsúlyozza, hogy Jézusnak éppen a tanítványok kérdése adta a lehetőséget arra, hogy a Lélek ígéretéről és a helyreállítás egyetemességéről beszéljen.²⁴² Izrael királyságának helyreállítása valamilyen kapcsolatban van azzal, hogy a Szentlélek eljön a tanítványokra, ők pedig a Messiás tanúi lesznek a föld végső határáig. Izrael országának helyreállása más formát vesz fel, mint amit a

Apostelgeschichte (Zürich: Benziger Verlag, 1986) és Josef Zmijewski *Die Apostelgeschichte* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1994) c. kommentárjait, amelyek ezt a nézetet képviselik.

²³⁸ Pao amellet érvel, hogy az ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς a pogányokra utal, elsődleges jelentése nem földrajzi, hanem teológiai. Ezt a véleményt erősíti, hogy az Ézs 49,6-ra való utalás az ApCsel 13,47-ben megint előkerül, és ott Lukács egyértelműen a pogányok hitre jutására vonatkoztatja (Pao, 94).

²³⁹ Pao, 92.

²⁴⁰ John Goldingay szerint az ézsaiási prófécia olvasásakor arra számíthatnánk, hogy Jahve azzal a céllal választja Izráelt, hogy az egész föld megtudja, hogy ő az egyetlen Isten. Ehelyett Isten arra választja Izráelt, hogy maga a nép megismerje őt (*Isaiah*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001, 248). Ez azonban nem zárja ki az ApCsel 1,8-cal való párhuzamot.

²⁴¹ Christopher J. H. Wright szintén összekapcsolja a Lk 24,49-et és az Ézs 43,10-zel, és azt valószínűsíti, hogy a tanúskodás elsősorban az apostolokra vonatkozik (*The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006, 66).

²⁴² Hans Conzelmann: *Die Apostelgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963), 22.

tanítványok gondoltak, de betölti az ézsaiási próféciaát, amennyiben a helyreállítás föld végső határáig terjed.

B. A tizenkét törzs és a honfoglalás

Vajon az ézsaiási narratív keret elégséges alap lehetett-e arra, hogy a korai keresztyének a Józsué által vezetett honfoglalásra is úgy gondoljanak, mint az egyház világméretű missziójának előképére? Két ószövetségi motívum megnyitja a lehetőségét annak, hogy a Józsué vezette honfoglalást paradigmaticusnak tekintsük az egyház missziója számára is. Az egyik motívum az ábrahámi szövetség, melynek a tizenkét törzs honfoglalása és az apostolokkal induló világméretű misszió egyaránt beteljesedése. A másik Elizeus próféta szolgálata, amely könnyen értelmezhető egyfajta lelki „honfoglalásként”, amely rimel Józsué küldetésére.

1. Az ábrahámi szövetség ígérete magában foglalja mind Kánaán földjének elfoglalását, mind a népek megváltását. Ezt a kettősséget látjuk a szövetségekötés textusaiban: „Az ÚR ezt mondta Abrámnak: Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked! Nagy néppé teszek, és megáldalak, nagygyá teszem nevedet, és áldás leszel. Megáldom a téged áldókat, s megátkozom a téged gyalázókat. Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége.” (1Móz 12,1-3) „Az ÚR ezt mondta Abrámnak azután, hogy Lót elvált tőle: Emeld föl tekintetedet, és nézz szét arról a helyről, ahol vagy, északra, délre, keletre és nyugatra. Azt az egész földet, amelyet látsz, neked és a te utódaidnak adom örökre. Hasonlóvá teszem utódaidat a föld porához: aki meg tudja számolni a föld porát, az tudja megszámlálni a te utódaidat is. Indulj, járd be ezt a földet széltében-hosszában, mert neked adom.” (1Móz 13,14-17; vö. 15,7-21).

Ez az ígélet teljesedett be, amikor Isten Ábrahám utódainak adta örökségül Kánaán földjét. (Erre István is felhívja a figyelmet az ApCsel 7,5-ben.)²⁴³ A 2Móz 23,30-ban Isten azt ígéri Izraelnek, hogy kiúzi előlük ellenségeiket, és örökölni fogják a földet („κληρονομήσης την γην”). Az ígélet beteljesedésének küszöbéhez érkezve sorsvetést (κληρον βάλλειν vagy κληρον διδόναι)²⁴⁴ tartottak: minden törzs a maga örökségét (κληρος) kapta meg, amely neki

²⁴³ I. Howard Marshall: *Acts*. TNTC (Downers Grove, IL: IVP, 1980, 2008), 144.

²⁴⁴ Varga Zsigmond szerint a két kifejezés jelentése azonos (*Újszövetségi görög-magyar szótár*. Budapest: A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1996, 546), külön megemlítve az ApCsel 1,26-ot.

jutott. Ezt a sorsvetést Józsué könyvének 13-19. fejezete írja le. A tizenkét törzs – Lévit kivéve, akinek az öröksége (κληρος) maga az ÚR volt (5Móz 10,9; 12,12; 14,27.29 stb.) – mind azt az örökséget kapta, melyet a sorsvetés kijelölt a számára.

Az ábrahámi szövetség azonban kezdettől a népek megáldásáról szólt, mely ígéret Pál értelmezése szerint Jézus Krisztusban, Ábrahám magjában teljesedett be (pl. Gal 3). Jézus Krisztusban áll újra össze Izráel, és tagjai immár nem a vér szerinti leszármazottak, hanem azok, akik – akár zsidók, akár nem – Ábrahám hitét követik. Pál szerint van ennek az új kornak a földre vonatkozó dimenziója is, ez azonban már nem csak Kánaánról szól, hanem az egész világról. Pál a római gyülekezetnek ezt írja: „Mert Ábrahám vagy az utóda nem a törvény, hanem a hitből való igazsága alapján részesült abban az ígéretben, hogy örökölni fogja a világot (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου)” (Róm 4,13). Az újraalkotott Izráel öröksége nem ér véget Kánaán határainál, hanem eljut a föld végső határáig (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). A tizenkét törzs honfoglalása ebben az értelmezésben előképe annak, ahogyan Ábrahám magván keresztül az áldás az egész földre eljut.

2. Erős érvek szólnak amellett, hogy a deuteronomista történetíró²⁴⁵ Elizeus különös szolgálatát egyfajta lelki honfoglalásként mutatja be. A Mózes-Illés és Józsué-Elizeus közötti párhuzam tagadhatatlan.²⁴⁶ A történet szerint mielőtt Illés elragadtatik, Bételen és Jerikón át kelet felé halad, majd átkel a Jordánon a Kánaánon túli területre. Ott, a Jordánon túl ragadtatik fel az égbe tüzes szekéren. Elizeus szemtanúja ennek. Illés – mint Mózes – a Jordánon kívül fejezi be földi pályafutását, lelki utódjára hagyva a föld „meghódítását”. A Mózes és Illés közötti párhuzamok a Bibliában egészen rendkívüliek (Isten Mózesnek is és Illésnek is megjelent a Hóreb hegyén; Mózes és Illés jelent meg Jézussal együtt a megdicsőülés hegyén; Illés elragadtatott a mennybe, Mózes testét Isten maga temette el; Józsué lépett Mózes helyére, Elizeus lépett Illés helyére).

A párhuzamot még különösebbé teszi a Józsué és Elizeus közötti hasonlóság. A nevük szinte ugyanazt jelenti: אֱלֹהֵי יְהוָה: „Az ÚR a szabadító”, אֱלֹהֵי יְהוָה: „Isten a szabadító”. Elizeus

²⁴⁵ Amennyiben elfogadjuk Martin Noth hipotézisét az 1-2Kir szerzőségéről. Vö.: Martin Noth: *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle: Niemeyer 1943).

²⁴⁶ Iain W. Provan szerint a 2Kir 2,7-15-ben Elizeus olyan Illés számára, mint Józsué Mózesnek (*1 and 2 Kings*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995, 173). W. Brian Aucker doktori disszertációjában Elizeust „második Józsuéként” ábrázolja (*Putting Elisha in His Place : Genre, Coherence, and Narrative Function in 2 Kings 2-8*. PhD Thesis, University of Edinburgh, 2001, ch. 18). Aucker a következő műveket említi, amelyek foglalkoznak a Mózes-Illés és Elizeus-Józsué párhuzammal: R. P. Carroll: „The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel”, *VT* 19 (1969): 400-415; Collins: *Mantle*, 133-35, 137-38; Zakovitch: *“And You Shall Tell”*, 74. (Aucker, ch. 3, n50)

szolgálatának kezdeti motívumai Józsué hódítására emlékeztetnek. „Miután Elizeus otthagya ’Mózesét’ a Jordán túlsó oldalán, második Józsuéként vonul be az ígéret földjére.” – írja W. Brian Aucker.²⁴⁷ A deuteronomista szerző tudatos áthallást képez Elizeus szolgálatának kezdete és Józsué szolgálata között. Illés és Elizeus Jerikón és a Jordánon keresztül elhagyják Kánaán földjét (2Kir 2,1-8). Illés felvétetik a mennybe a Jordán keleti partján, Izráel területén kívül (2Kir 2,11). Elizeus megtelik Lélekkel (2Kir 2,15). A Jordán kettéválk Elizeus előtt és száraz lábbal kel át rajta (2Kir 2,14). Az első város, ahova érkeznek: Jerikó (2Kir 2,15-22). Aztán Bétel következik (2Kir 2,23-24). Jerikóban és Bételben áldást illetve átkot mond. Ezek olyan motívumok, amelyek egyértelműen emlékeztetnek a honfoglalásra. Mózes a Jordántól keletre Izráel területén kívül halt meg (5Móz 34,1-8). Majd Józsuéra szállt Isten lelke (5Móz 34,9). Amikor Józsué bevezette Izráelt az ígéret földjére, a Jordán kettévált előttük (Józs 3). Az első város, amelyet elfoglaltak, Jerikó volt (Józs 6). Aztán megálltak az Ebál és a Garizim hegyénél, és kimondták a szövetség áldásait és átkait (Józs 8,30-35).

Elizeus szolgálata nem csak arra precedens, hogy a honfoglalás motívumai megisméltődhetnek, hanem arra is, hogy az ismétlés lelki dimenziókat ölthet.²⁴⁸ A deuteronomista szerző szerint Elizeus nem katonai értelemben vezetett honfoglalást, hanem spirituális értelemben. Fő ellenfele a Bételben testet öltő hitehagyás volt.²⁴⁹ Elizeus az Úrért és a tizenkét törzs szívéért küzdött. A párhuzam tipologikus. Elizeus szolgálatát különös megvilágításba helyezi, ha a Mózes-Józsué és Illés-Elizeus párost kiegészítjük egy harmadikkal is: Keresztelő Jánossal és Jézussal. Máté szerint maga Jézus von párhuzamot Illés és Keresztelő János között, amikor Illésként azonosítja az útkészítő prófétát (Mt 11,14). Érdekes tipológiai találgatásokra ad lehetőséget az is, hogy István – követve a LXX szóhasználatát – Józsuéra a Jézus (Ἰησοῦς) névvel utal (ApCsel 7,45).²⁵⁰ Vajon Jézus – Elizeushoz hasonlóan – nem egy új „Józsué”, aki az egész világra kiterjeszti az ábrahámi szövetség áldását?

²⁴⁷ *Putting Elisha in Place*, ch. 3, 20.

²⁴⁸ Lészai Lehel – F. Herrenbrück tanulmánya nyomán – felveti, hogy Lévinek a Mk 2-ben felvázolt elhívás-története Elizeus elhívás-történetének szerkezetére épül (Lészai: „A tanítványok kiválasztása és elhívása”, 13).

²⁴⁹ A Királyok két könyve struktúrájában Bétel és annak következményei keretezik a két királyság történetét (pl. 1Kir 12-13; 2Kir 23,15). A bételi medvék esetét (2Kir 2,23-25) is ennek fényében érdemes értelmezni: az áldás és átok megmutatásakor Elizeus világossá teszi, hogy a szülők törvényszegése a gyermekeket is sújtja (3Móz 26,21-22).

²⁵⁰ I. H. Marshall szerint a Ἰησοῦς név egyértelműen Józsuéra utal, de alapja lehet Jézusra utaló tipológiának is („Acts,” in G. K. Beale & D. A. Carson: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007, 567).

C. A tizenkét apostol és az új honfoglalás

A tizenkét apostol szerepét Mátyás megválasztása mintha éppen ilyen tipologikus keretbe illeszteni. Az eset Jézus feltámadása és mennybemenetele után, de még a Szentlélek kitöltése előtt történik. Lukács az Apostolok cselekedeteit egy beszélgetéssel kezdi, melyben Jézus a tanítványok lelkére köti, hogy ne távozzanak Jeruzsálemből, mielőtt eljön az Atya ígérete, a Szentlélek, akitől erőt vesznek, hogy Jézus tanúi legyenek Jeruzsálemtől kezdve a föld végső határáig (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Jézus ezt arra mondja el feleletként, amit a tanítványok a királyság helyreállításáról kérdeznek (ApCsel 1,4-8). Jézus válaszából kiderül, hogy a helyreállítás nem pusztán Izráel országáról szól, hanem az egész földről. A helyreállítás eszköze pedig a világmiszió.

Lukács a narratívában a Tizenkettőre irányítja a figyelmet, akik Jézus mennybemenetele után visszatértek Jeruzsálembe: „Amikor hazatértek, felmentek a felső szobába, ahol meg voltak szállva, mégpedig Péter és János, Jakab és András, Fülöp és Tamás, Bertalan és Máté, Jakab, az Alfeus fia, Simon, a Zélóta és Júdás, a Jakab fia. Ezek valamennyien egy szívvel és egy lélekkel kitartóan vettek részt az imádkozásban” (ApCsel 1,12-13). Bár mások is jelen voltak, a Tizenkettő szimbolikus jelentősége nyilvánvalóvá válik Péter ekkor elmondott beszédében (ApCsel 1,16-26). Ha megvizsgáljuk Péter beszédének motívumait,²⁵¹ valamint azt, amilyen nagyobb struktúrában Lukács elhelyezi Péter beszédét, feltűnő hasonlóságot látunk megint a Józsué-féle honfoglalás történetével.

a. A honfoglalás motívumai Péter beszédében

Több olyan motívum is található Péter „felső szobában” elmondott beszédében, amelyek a Tizenkettő szerepét kapcsolatba hozzák egy új honfoglalás gondolatával. Nem céлом részletes (vagy akár kevésbé részletes) exegézist adni a szakaszcsoportról, kizárólag azokra a motívumokra

²⁵¹ Bernáth Árpád irodalomelméleti definíciót ad arról, hogy mit nevezünk egy irodalmi narratívában motívumnak: „a) azokat az adott művön belül egymással azonosított szövegrészeket, amelyek azáltal kapnak szimbolikus tartalmat létrehozó funkciót, hogy különböző, szemantikailag értelmezhető kontextusban jelennek meg, b) azokat az adott művön belül egymástól megkülönböztetett, szemantikailag értelmezhető szövegrészeket, amelyek azáltal kapnak szimbolikus tartalmat létrehozó funkciót, hogy azonos kontextusban vagy azonos strukturális pozícióban jelennek meg.” (‘‘Irodalmi művek értelmezésének kérdéséhez,’’ in *Irodalomtörténeti Közlemények* 2 (1970): 214.)

akarom most felhívni a figyelmet, amelyek a Tizenkettő szerepét az ábrahámí ígért megvalósulásának új dimenziójába emelik.

1. Péter felhívja a többiek figyelmét arra, hogy Júdás kiesése²⁵² miatt eggyel kevesebben vannak, ezért „szükséges”, hogy válasszanak valakit Júdás helyére. A tizenkettes szám tehát lényeges. Conrad Gempf hangsúlyozza, hogy a szám egészen biztosan Izráel tizenkét törzse miatt volt fontos, és talán a 15. versben említett százhusz jelenlévő is azt jelképezte, hogy egyenként mind a tizenkét tanítvány (akár) saját „tanácsot” vezethetett (hiszen a hagyomány szerint a bírónak legalább tíz főt kellett képviselnie), hogy Izráel tizenkét törzse felett ítélezhesen (vö. Lk 22,29-30).²⁵³ Annyit biztosan megállapíthatunk, hogy Júdás kiesése olyan veszteség volt a tanítványok számára, mintha Izráelben egy törzs hiányzott volna a tizenkettő közül.

2. Ezt az értelmezést erősíti az a két zsoltár, amelyet Péter Júdás kapcsán idéz. „Így van megírva a Zsoltárok könyvében: Legyen a szállása pusztává, és lakó ne legyen benne, tisztségét pedig más vegye át.” (ApCsel 1,20) Az utalás két idézetből áll össze, az egyik a Zsolt 69-ből, a másik a Zsolt 109-ből. A Zsolt 69-et hagyományosan messiási zsoltárnak tartották.²⁵⁴ A zsoltár azzal az ígérettel fejeződik be, hogy „Isten megszabadítja Siont, felépíti Júda romjait. A zsoltáríró azt kéri Istentől, hogy ítéljen ellenfelei felett: „Legyen pusztává szállásuk” (Zsolt 69,26). A Zsolt 109 még egyértelműbben hozza be az ítélet/ítélkezés gondolatát. „Állíts szembe vele egy bűnös embert, és vádló álljon jobbjá felől. A törvénykezésből bűnösnek kerüljön ki, még az imádsága is váljon vétekké. Kevés ideig éljen, tisztségét más kapja meg!” (Zsolt 109,6-8). Péter jó érzéssel alkalmazta ez utóbbi mondatot saját helyzetükre. Eljött az ideje, hogy Izráel népét bírónak vezessék (ahogy a Lk 22,30-ban Jézus megígérte), de egyikük alkalmatlanná vált arra, hogy a „törvénykezésben” részt vegyen. Ez természetesen Júdás volt.

3. Ennél még érdekesebb az, hogy Júdás esetében nem csak tisztségről (ἐπισκοπή) van szó, hanem örökségről (κληρονομία) is, amit szolgálatként kapott (ἔλαχεν τὸν κληρὸν τῆς

²⁵² Arie W. Zwiep *Judas and the Choice of Matthias: A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26* (WUNT 2.187. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004) c. monográfiájában amellezt érvel, hogy a források alapján nem tudjuk megállapítani, pontosan mire utal Péter, és hogy Júdás ekkor halott volt-e már vagy árulásával csak a hívők közösségéből került ki (121).

²⁵³ Conrad Gempf: „Acts” in G. J. Wenham, A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France (eds.): *New Bible Commentary* (Leicester, UK: IVP, 1953, 1994), 1070-1071; Marshall: *Acts*, 68.

²⁵⁴ Ebben a zsoltárban található például az a mondat, amivel János szerint a tanítványok Jézus templomtisztítását utólag értelmezték: „háza iránti féltő szeretet emészt” (Zsolt 69,10 és Jn 2,17).

διακονίας ταύτης). A szó megegyezik azzal, amit Izráel törzsei a föld felosztásakor kaptak Józsué idejében (Józs 11,23). A tizenkét törzs sorvetés útján kapott részt, örökséget (κληρος) a földön, amit Isten – Ábrahámnak tett ígérete alapján – nekik adott (4Móz 33,54). Péter Júdás kapcsán is örökségről beszél. A tizenkét törzs helyett most a tizenkét tanítványnak van öröksége. Ez az örökség *szolgálat* (κληρος της διακονίας). Egészen pontosan az Izráel feletti ítélkezés (vagy Izráel vezetése), illetve Ábrahám áldásának elvitele a föld végső határáig. Júdás azonban felcserélte ezt az örökséget egy mezőre, amely az égre kiáltó vér miatt ugyanúgy csúnya halált hozott számára, mint Jezábelnek Nabót szőlője (vö. 1Kir 21 és 2Kir 9,27-37).²⁵⁵

4. A *sorsvetés* (κληρον διδόναι) motívuma azt a feltételezést erősíti, hogy az előzőek nem véletlenül mutatnak egy irányba, hanem Péter tudatosan használja az örökség fogalmi eszköztárát a Tizenkettő kapcsán. A Tizenkettő a tizenkét törzshöz hasonlóan örökséget kapott Istentől, csak ezt az örökséget Júdás elveszette. A pünkösöd előtti napokban Péter azt javasolja, hogy Júdás örökségét ezért más vegye át, és az ehhez vezető út legyen a sorsvetés. Természetesen olyanok közül kellett választani, akik megfeleltek annak a kritériumnak, hogy Jézus feltámadásáról tanúskodhassanak, hiszen a „szolgálat” (διακονία), amit az „örökség” (κληρος) átvétele jelentett, a föld végső határáig való tanúskodás volt.²⁵⁶ Amikor viszont megvolt a két alkalmas jelölt, ugyanúgy sorsvetéssel döntöttek róluk (ἔδωκαν κληρους αὐτοῖς), mint Izráel törzsei esetében. A sors Mátyásra esett (ἔπεσεν ὁ κληρος ἐπὶ Μαθθίαν), „és a tizenegy apostol közé sorolták őt”. Ezzel megkezdhette ő is szolgálatát, öröksége elfoglalását, a Jézusról szóló hír elvitelét a föld végső határáig.

b. A honfoglalás motívumai Lukács szerkesztésében

Az ábrahámi ígéret beteljesedését és a lelki honfoglalás kezdetét Lukács egyéb motívumokkal is jelzi. Fent említettem már, hogy Lukács az Apostolok cselekedetei elején beszámol a

²⁵⁵ Az örökség (κληρονομία) mint újszövetségi áldás gondolata előkerül az ApCsel 20,32-ben is, ahol Pál az efezusi véneknek mondja: „Most pedig az Istennek és kegyelme igéjének ajánllak titeket, aki felépíthet benneteket, és örökséget adhat nektek a szentek között.”

²⁵⁶ Pao szerint a LXX-ban a κληρονομία és a vele rokon szavak gyakran az exodusz-honfoglalás hagyományaihoz kapcsolódtak, és ennek a hagyománynak a klasszikus locusai az 1Móz 15,7, a 2Móz 6,8 és 15,17, valamint a Józs 11,23. Az Ézs 40-55 ígérete ehhez a hagyományhoz kapcsolódott, ennek az örökségnek a helyreállításáról szólt Izráel számára. Lukács az ézsaiási narratíva átvételével szintén ennek az örökségnek a helyreállítását mutatja be nem csak Izráel, de a népek számára, és nem csak a Kánaán, hanem az egész föld határáig (Pao, 175-176).

tanítványok Jézusnak feltett kérdéséről, hogy vajon most kezdődik-e meg az ország helyreállítása. Jézus válaszában arra hívja fel a figyelmüket, hogy a Szentlélek száll le rájuk, erőt vesznek, és tanúskodni fognak róla a föld végső határáig. Ebben a Tizenkettőnek kiemelt szerepe van, mint akik a pátriárkákhoz hasonlóan megtestesítik a Messiásban újraalkotott Izráelt.

1. A Szentlélek kitöltetése vezeti be az új kort. Lukács jelzi, hogy ez pünkösöd ünnepén következett be. Pünkösöd többek között a szövetségekötés ünnepe volt a zsidók számára. Az ApCsel 2,1-42 kapcsán Vladár Gábor is kiemeli ennek fontosságát: „Bár a leírás sem a szövetségekötést, sem pedig a törvényadást nem említi (ezek az ünnep történeti vonatkozásai), bizonyos azonban, hogy Lukács művében (Lk ev és ApCsel) az 'új szövetség' gondolata alapvető. A pünkösdi történet fő motívumai: 1. a Lélek kitöltetése, mint a páskával kezdődő üdvesemények lezárása; 2. ezt a tanítványok meghirdetik Izraelnek és a népeknek (ApCsel 2,5-11,14b); 3. ezzel megalakul Isten új, szövetséges népe, zsidókból és pogányokból.”²⁵⁷

2. A Lélek kitöltetése kapcsán azonban fontos azt is hangsúlyozni, hogy Lukács szerint ez a föld végső határáig elható misszió *ereje*. Lukács arról számol be, hogy a Lélek kitöltetésekor (és azután) jelentős csodák történtek, melyek az Ábrahámnak tett ígéret beteljesedését jelzik. Kezdve a nyelvek csodájától (ApCsel 2,6-7), a béna meggyógyulásán át (ApCsel 3,1-10) addig, hogy „betegeket is kivitték az utcákra, ágyakra és fekvőhelyekre tették le őket, hogy ha arra jár Péter, legalább az árnyéka vetődjék rá valamelyikükre” (ApCsel 5,15). „Összejött a Jeruzsálem körüli városok népe is” (ApCsel 5,16), mert átérték, hogy elközelített az Úrtól való felüdülés ideje (ApCsel 3,20). Lukács beszámolójában Péter a béna meggyógyítása kapcsán hangsúlyozza, hogy Jézus által Ábrahám áldása valósul meg Izrael és a népek számára (ApCsel 3,25-26). Ahogy annak idején Kánaán meghódítása, úgy most a Lélek ajándéka – és az általa végzett tanúskodás – jelenti az ábrahámi szövetség beteljesedését.²⁵⁸

3. Lukács megemlíti egy epizódot, amely kísértetiesen emlékeztet egy korábbi eseményre, ami Józsué idején történt a honfoglalás kezdetén. Egy házaspár – Anániás és Szafira – megcsalták a testvéreiket, amikor azt állították, hogy az eladott birtokuk teljes

²⁵⁷ Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon II.* (Budapest: A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1995), 412.

²⁵⁸ Ezt Pál is megerősíti a Galatáknak írt levelében: „Krisztus megváltott minket a törvény átkától, úgy, hogy átokká lett értünk - mert meg van írva: „Átkozott, aki fán függ” -, azért, hogy *Ábrahám áldása* Jézus Krisztusban a pogányoké legyen, és *hogy a Lélek ígéretét hit által megkapjuk.*” (3,13-14)

vételárát a gyülekezetnek adták. Amikor a hazugságuk lelepleződött, Isten halállal sújtotta őket, a gyülekezetet pedig félelem szállta meg (ApCsel 5,1-11). A történet Ákán lopására emlékeztet, akinek szintén meg kellett halnia (Józs 7). A két eset közötti hasonlóság feltűnő.²⁵⁹ Mindkettő egy új kezdetet követett, mindkettőben hazug és anyagi motívum játszik szerepet, mindkettőben napvilágra jön a hazugság, mindkettőben halál a büntetés, mindkettő Isten népe tisztaságának fontosságát emeli ki a kezdet kezdetén. A motívumok Lukács általi összekapcsolása tovább erősíti a fenti képet: Lukács narratívájában a Tizenkettő szolgálata egy új honfoglalást jelenít meg, melynek vezére Ἰησοῦς, egy újabb – minden eddiginél hatalmasabb – Józsué (vö. ApCsel 7,45).

4. Ez a „Józsué” Lukács szerint nem más, mint „a Próféta”, akiről Mózes beszélt. „A Próféta” a Lukács által Péternek tulajdonított igehirdetésben Ábrahám áldását hozza el a népek számára. „Maga Mózes mondta: Prófétát támaszt nektek testvéreitek közül az Úr, a ti Istenetek, olyat, mint én: őt hallgassátok mindenben, amit csak mond nektek. És aki nem hallgat erre a prófétára, azt ki kell irtani a nép közül. A próféták is – Sámuelről és az utána következőktől fogva –, akik csak szóltak, mind ezekről a napokról jövendöltek. Ti vagytok a fiai ezeknek a prófétáknak és annak a szövetségnek, amelyet Isten atyáinkkal kötött, amikor így szólt Ábrahámhoz: És a te magodban áldatik meg a föld minden nemzetsége. Isten elsősorban nektek támasztotta fel és küldte el Szolgáját, aki megáld titeket azzal, hogy mindenkit megtérít a maga gonoszságából.” (ApCsel 3,22-26) Mózeset követi Józsué, Illés, Elizeus, Keresztelő Jánost pedig Jézus. Nem Mózes, Illés vagy Keresztelő János „a Próféta”, hanem Jézus, a Szolga. Mikor Jánost megkérdezték, hogy ő-e Illés vagy „a próféta”, a negyedik evangélium szerzője szerint azt válaszolta, hogy „a Próféta” az lesz, aki Szentlélekkel keresztel (Jn 1,19-34). Lukács így is azonosítja be őt.²⁶⁰

5. Az ApCsel szerkezetét az evangélium folyamatos terjeszkedése jellemzi.²⁶¹ Lukács azt írja le, hogy a Szentlélek ereje által hogyan jutott el az evangélium Jeruzsálemtől Samárián át Rómáig. Azt látjuk, ahogy Ábrahám magvában megáldatnak a népek (ApCsel 3,25). Immár

²⁵⁹ A két történet közötti párhuzamra számos régi és új kommentátor hívja fel a figyelmet. Pl. H. J. Holtzmann: *Die Apostelgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1901), 47; L. T. Johnson: *The Acts of the Apostles*. Sacra Pagina 5. (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992), 91; C. K. Barrett: *The Acts of the Apostles* Vol. 1. (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 263; Zmijewski: *Die Apostelgeschichte*, 244; Ben Witherington III: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 213.

²⁶⁰ Marshall: *Acts*, 101.

²⁶¹ Az ApCsel-ről szóló szakirodalomban reprezentatívnak tekinthető, ahogy John Stott kapcsolatba hozza a könyv szerkezetét az Isten országa Lélek általi fokozatos terjeszkedésével Jeruzsálemtől Samárián át Rómáig (*Az apostolok cselekedetei*. Budapest: Harmat, 2012, 40-43).

nem Kánaán földje a hódítás terepe, hanem az egész világ, eszköze pedig nem a kard, hanem a Lélek ereje és az evangélium. Lelki honfoglalásról van szó, az Ábrahámnak adott ígéret Jézusban – az új Józsuében – való beteljesedéséről. Ez a Tizenkettő öröksége, amely immár Mátyásé is lett – a Jézusról való tanúskodás szolgálataként.

C. Konklúzió

Mátyás megválasztásakor Izrael helyreállításának szimbolikus kezdetét és előfeltételét látjuk. Júdas helyének betöltése „szükséges” volt, mert a Tizenkettő *együtt* jeleníti meg azt az új honfoglalást, amelynek célterülete az egész föld, eszköze pedig a Szentlélek ereje és az evangélium. Ábrahám áldása teljesebbé válik még hatalmasabb módon, mint a Józsué által vezetett honfoglalásban. Az ábrahámi szövetség eleve magában foglalta Kánaán meghódítását és a népek megáldását. Lukács beszámolójában Mátyás megválasztása a Tizenkettő szimbolikus szerepét mutatja meg. Ez a szimbolikus szerep nem más, mint egy új Izrael képviselője, amely Ábrahám áldását a föld végső határáig viszi a Jézusról való tanúskodás és a Lélek ereje által. Akik a zsidók közül vagy a népekből „a Sátán hatalmából Istenhez” térnek, „örökséget nyernek” (λαβεῖν... κληῖρον) azok között, akik megszenteltettek (ApCsel 26,18).

I.2.3. Apostolok a Tizenkettőn kívül

G. Campbell Morgan nem az egyetlen igehirdető, aki az elmúlt kétezer évben azt a nézetet fogalmazta meg, hogy Pál a Tizenkettő közé tartozott volna, ha a Júdas árulásával megüresedett tisztségre a tanítványok nem választják idő előtt Mátyást.²⁶² Ezt a – véleményem szerint téves – nézetet részben az a meggyőződés táplálja, hogy az apostolok köre a Tizenkettővel azonos, ezért Pálnak mint tizenharmadik apostolnak (vagy tizenharmadik „tanúnak”, ahogy Peter Bolt nevezi őt)²⁶³ valójában a *tizenkettődik*nek kellene lennie, hogy a szimbolikus, kerek szám érintetlen maradjon. Lukács valóban a Tizenkettőt nevezi „apostoloknak” (Lk 6,13), azonban éppen Pál teszi világossá, hogy az ősegyház

²⁶² G. Campbell Morgan: *The Acts of the Apostles* (Fleming H. Revell, 1924; Pickering & Inglis, 1946), 19-20. Az utalást John Stott *The Spirit, the Church, and the World* (Downers Grove, IL: IVP, 1990) c. könyvében találtam (58, 70. láb). Marshall szerint a könyv a misszióról szól (*Acts*, 25).

²⁶³ Schnabel: *Early Christian Mission Vol 1.*, 395.

gondolkodásában a Tizenkettő és az apostolok köre nem esett teljesen egybe. A korinthusiaknak írt első levelében Pál egyértelműen megkülönbözteti a Tizenkettő csoportját az apostolok csoportjától, amikor Jézus feltámadásának a tanúiról ír: „...megjelent Kéfásnak, majd a *tizenkettőnek*. (...) Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi *apostolnak*. Legutoljára pedig, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is.” (1Kor 15,5-8) Noha egyértelmű, hogy a Tizenkettő is mind apostol volt, az apostolok csoportja Pál szerint nagyobb, mint a Tizenkettő csoportja, és önmagát sem sorolja a Tizenkettő közé.

John Stott szerint az „apostol” szónak három alapjelentése van: 1) általános értelemben minden keresztyén „küldött” (Jn 13,16), 2) a gyülekezet apostolai (2Kor 8,23; vö. Fil 2,25), 3) Krisztus apostolai (Stott ebbe a harmadik kategóriába sorolja „a Tizenkettőt... Pált, Jakabot, az Úr fivérét és esetleg még egy-két embert”). „Őket személyesen Jézus választotta ki és hatalmazta fel, és saját szemükkel láthatták a feltámadott Urat (ApCsel 1,21-22; 10,40-41; 1Kor 9,1; 15,8-9).”²⁶⁴ A „gyülekezetek apostolai” és „Krisztus apostolai” közti különbségtételt én is alapvetően hasznosnak találom,²⁶⁵ mert elkülöníti az apostoloknak azt az egyedülálló körét, akik magától Krisztustól kapták elhívásukat, és így – Péterrel együtt – az egyház egyszer s mindenkor alapját képezhetik (vö. Mt 16,18-19; Ef 2,20; ApCsel 21,14). A probléma ezzel a különbségtétellel az lehet, hogy némelyek (pl. Barnabás) esetében nem tudunk arról, hogy Krisztustól közvetlen felhatalmazást nyertek volna, mint a Tizenkettő. Ez persze nem kizárt, de talán igaza van John Wenhamnek, amikor az apostolok egy harmadik, „nehezen definiálható”²⁶⁶ köréről beszél, akik a feltámadás tanúi voltak ugyan, de nem tartoztak a Jézustól még földi élete során közvetlen felhatalmazást nyert Tizenkettőhöz. „Első helyen Pál, aki kétséggkívül a legteljesebb értelemben apostolnak tartotta magát, akinek a Tizenkettőével egyenlő tekintélye volt, és kész volt szükség esetén Péternek is nyilvánosan ellenállni (2Kor 12,11; Gal 2,6-14).”²⁶⁷ Wenham szerint Barnabás volt még ilyen (ApCsel 14,14), valószínűleg Jakab (Gal 1,19; 1Kor 15,7), talán Szilvánusz és Timóteus is, valamint Andronikosz és Juniász (vagy Júnia) (Róm 16,7).²⁶⁸

²⁶⁴ John Stott: *Az Efézusi levél*. A Biblia Ma (Budapest: Harmat Kiadó, 1994), 133.

²⁶⁵ Szabados Ádám: „Az újszövetségi apostolfogalom eredetével és egységességével kapcsolatos kutatástörténet áttekintése” in *Theológiai Szemle* (2015/4): 204-215.

²⁶⁶ Wenham, 120.

²⁶⁷ Uo., 119.

²⁶⁸ Uo.

Az a tény, hogy voltak hamis apostolok (2Kor 11,13; Jel 2,2), akik „Krisztus apostolainak” adták ki magukat, azt mutatja, hogy egyesek úgy tudták a címet magukra aggatni, hogy a csalás nem volt nyilvánvaló (vagyis az apostol kategória nem volt mindenestül definiált vagy zárt).²⁶⁹ Ez csak úgy lehetséges, ha a „Krisztus apostolainak” köre nem szűkült a Tizenkettőre (és esetleg még Pálra), ugyanakkor ezek a küldöttek (apostolok) nagyobb tekintéllyel bírtak, mint egy-egy gyülekezet küldöttei. Cullmann szerint az apostolság jelentősége a hagyomány (παράδοσις) továbbadásában ragadható meg,²⁷⁰ és két csoportot különböztet meg egymástól: a tágabb kör azokból állt, akik szemtanúi voltak Jézus feltámadásának, a szűkebb kör azokból, akik Jézus egész szolgálatának tanúi voltak.²⁷¹ Cullmann szerint ezek a csoportok a Jézustól kapott hagyományt együtt őrizték és adták tovább. A feltámadásról való személyes tanúskodás elengedhetetlen (ezért Cullmann szerint kronológiai okokból *lezárt* csoportról beszélünk ma már), a Tizenkettő és a többi apostol közti különbség viszont nem probléma, hiszen az apostoli *hagyomány* a lényeges, nem maguk az apostolok.

A következőkben azt vizsgálom meg, hogy vajon mit tudhatunk a Tizenkettőn kívüli apostolok csoportjáról, és be tudunk-e azonosítani egyéneket, akik ebbe a tágabb, de még mindig viszonylag szűk és kronológiai értelemben zárt – Jézus Krisztus feltámadásáról személyesen tanúskodni képes – apostoli körbe tartoztak. A szóba vehető személyek elsősorban Pál, Jakab és Barnabás, másodsorban – kevésbé valószínű, de vizsgálandó jelöltként – Szilász, Timóteus, Apollós, valamint Andronikosz és Juniász (vagy Júnia). Vajon ki az közülük, akit az apostolok szűkebb köréhez sorolhatunk?

A. Pál

Pál apostolságának számos újszövetségi nyoma és kis túlzással mondhatjuk, könyvtárnyi szakirodalma van.²⁷² A tarsuszi Pál számára az apostol (ἀπόστολος) szónak elsődleges

²⁶⁹ Uo., 120.

²⁷⁰ Cullmann: „Tradition”, 73.

²⁷¹ Uo., 55-57.

²⁷² *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009) c. könyvében Magnus Zetterholm áttekintést ad az újabb Pál-kutatások történetéről a tübingeni iskolától a különböző paradigmaváltásokon (pl. „Új Perspektíva”) át a feminista és pszichoanalitikus értelmezésekig.

jelentősége volt, amikor saját elhívását értelmezte.²⁷³ A hét nem vitatottan²⁷⁴ neki tulajdonított levél közül négyben (Róm, 1Kor, 2Kor, Gal) apostolként mutatkozik be, és a hét levélben máshol is rendszeresen így jellemzi magát.²⁷⁵ Ugyanez igaz a sokak által deuteró-pálinak tartott levelekre is. Az Ef elején azt olvassuk: „Pál, Isten akaratából Jézus Krisztus apostola” (Ef 1,1), a Kol elején: „Pál, Isten akaratából Krisztus Jézus apostola” (Kol 1,1), és a három pásztori levél is Pál apostolságának megerősítésével kezdődik (1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,1). A két Timóteushoz írt levélben a κηρυξ και ἀπόστολος szókapcsolattal (1Tim 2,7; 2Tim 1,11) találkozunk, amely arra enged következtetni, hogy Pál (vagy a tanítványi köre, ha a leveleket deuteró-pálinak tekintjük)²⁷⁶ értelmezésében az apostoli szerep szoros kapcsolatban állt az evangélium hirdetésével²⁷⁷. N. T. Wright Pál apostoli elhívását az evangélium hirdetésében és megélésében látja,²⁷⁸ J. H. Schütz szerint ebben lényegében ki is merül.²⁷⁹ Bár nem gondolom, hogy Pál apostolsága csak az evangélium hirdetéséből állna, az apostolság és a hirdetés közti kapcsolatot megerősíti a Gal 2,7-8 is, ahol szintén párhuzamba vannak állítva egymással.

Az apostolfogalom eredetéről szóló fejezetben utaltam arra, hogy egyesek szerint az apostolfogalom magától Páltól származik. Ezt a nézetet részben azért nem tartom elfogadhatónak, mert úgy tűnik, Pál újból és újból egy már létező apostolfogalomhoz méri a saját szolgálatát (pl. 1Kor 9,1-5; 15,9; 2Kor 10,12; 11,4-6; 12,11; Gal 1,17.19; 2,8), és külső források is a többi apostollal kapcsolják őt össze. Pált Lukács az ApCsel 14,14-ben (és közvetve a 14,4-ben) nevezi apostolnak (Barnabással együtt), miközben az apostol szót kezdettől következetesen a Tizenkettőre használta (pl. Lk 6,13; 9,10; 22,14; ApCsel 1,26). Római Kelemen a Korinthusiaknak írt levelében használja Pálra az apostol elnevezést (III.3-5; XVII.1), és valószínűleg Antiókhiai Ignác is részben Pálra gondol, amikor az Efezusiaknak

²⁷³ Walter F. Taylor Jr.: *Paul: Apostle to the Nations. An Introduction* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012), 85.

²⁷⁴ A kialakult konszenzus szerint a hét vitatottan páli levelek: Róm, 1-2Kor, Gal, Fil, 1Thessz, Filem (Balla: *Az újszövetségi iratok története*, 181).

²⁷⁵ Róm 1,1; 11,13; 1Kor 1,1; 4,9; 9,1-2.5; 15,9; 2Kor 2,1; Gal 1,1.17; 1Thessz 2,7. Becker szerint noha három levél (Fil, 1Thessz, Filem) nem az apostoli elhívás említésével kezdődik, Pál ezekben a levelekben is egyértelmű nyomokat hagy arra nézve, hogy apostoli elhívása fontos a számára (pl. Fil 3; 1Thessz 2 és a Filemonhoz írt levél 8. verse) (Jürgen Becker: *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 74-75).

²⁷⁶ A levelek páli szerzőségét a magam részéről tartható álláspontnak gondolom (vö. George W. Knight III: *The Pastoral Epistles*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992, 20-52).

²⁷⁷ Taylor „eszkatologikus hírnöknek” nevezi (W. F. Taylor, 87).

²⁷⁸ N. T. Wright: *Paul and the Faithfulness of God, Parts I and II*. Christian Origins and the Question of God (London: SPCK, 2013), 451.

²⁷⁹ „He [Paul] identifies gospel with apostle. He makes the apostle the paradigm of the gospel he proclaims.” (J. H. Schütz: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, 134)

írt levelében a gyülekezet apostolaira utal (*Ef. XI.1*).²⁸⁰ A Rómaiaknak írt levelében Ignatiosz megint apostolnak nevezi Pált, ráadásul Péterrel együtt: „Nem úgy parancsolok nektek, mint Péter és Pál, ők apostolok, én elítélt...” (*Róm. IV.3*).²⁸¹ Szmirnai Polükarposz a filippieknek beszél Pálról így: „Hiszen sem én, sem más nem léphet a boldog és dicső Pál bölcsességének nyomába se...” (*Fil. III.2*; vö. *XI.3*),²⁸² Pált nyilvánvalóan a többi apostol közé sorolva (*Fil. IX.1*).²⁸³

Bár Pál apostolságával kapcsolatban számos kétely merült fel a kortársak között, és sokan kétségbe is vonták apostoli igényének legitimitását (ezekre Pál is kitér, amikor apostolságával kapcsolatban védekezésbe kezd: pl. *1Kor 4*; *9*; *2Kor 10-13*; *Gal 1-2*), afelől nem lehet kétségünk, hogy Pál magát a többi apostollal egyenrangú apostolnak tekintette, és afelől sem, hogy a korai egyház legfőbb gyülekezetei elfogadták ezt az igényét és ennek bizonyítékául írásait a többi szentnek tartott irat mellé helyezték.²⁸⁴ Pál ugyanakkor tisztában volt helyzete sajátosságával (nem tartozott sem a Tizenkettő közé, sem azok közé, akik Jézus feltámadásakor hittek, sőt, üldözője volt a korai keresztyén mozgalomnak), önmagára ezért a „torzszülött” (ἑκτρομα) szót használja (*1Kor 15,8*). Ciampa és Rosner valószínűleg jó nyomon járnak, amikor a kifejezést összekapcsolják azzal, hogy Pál nem a megfelelő időben lett apostol, mint a többiek.²⁸⁵ Az ἑκτρομα szót gyakran használták az abortált vagy elvetélt csecsemőre, aki így nem a megfelelő időben érkezett a világra.²⁸⁶ Pál sem a normális időben lett apostol, és ezt apostoli identitása részeként hordozta.

Pál nem sorolta magát a Tizenkettő közé, azonban világossá tette, hogy apostolságát nem tekinti kisebbnek az ő apostolságuknál, hiszen ugyanúgy Krisztustól kapta elhívását, mint a többiek. A korinthusi gyülekezetnek hangsúlyozza, hogy ő is apostol, hiszen látta a feltámadt

²⁸⁰ Ignatiosz Pálról ír a következő bekezdésben ezekkel a szavakkal: „Átmenő útja vagytok azoknak, akiket Isten miatt öltek meg, beavatott társai Pálnak, a megszenteltnek és tanúsítottnak, a boldogságra méltatottnak, – akinek nyomában lépni bárcsak méltatnék, amikor elnyerem Istent -, aki egy teljes levélben emleget titeket Krisztus Jézusban.” (Vanyó László /szerk./: *Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3*. Budapest: Szent István Társulat, 1988, 90-91).

²⁸¹ Uo., 181.

²⁸² Uo., 199.

²⁸³ Uo., 202.

²⁸⁴ Ennek egyik legkorábbi bizonyítéka a *2Pt 3,16*, valamint az, hogy Pál levelei a legkorábbi időktől az ún. „magkánon” részét képezték.

²⁸⁵ R. E. Ciampa & B. Rosner: *The First Letter to the Corinthians*. PNTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans; Nottingham, UK: APOLLOS, 2010), 750-751.

²⁸⁶ *TDNT* 2:465-466.

Jézust (1Kor 9,1).²⁸⁷ A galatáknak írt levelében az első pillanattól leszögezi, hogy elhívását Jézus Krisztustól kapta, közvetlen kinyilatkoztatásból, nem emberektől vagy emberek által (Gal 1,1). Elhívása ugyanúgy kinyilatkoztatásból származott (Gal 1,11-12.15), mint annak idején Péteré, akinek nem test és vér jelentette ki, hogy Jézus a Krisztus, az Isten Fia (vö. Mt 16,16-17). Péterrel és más apostolokkal csak azután (jóval azután) egyeztetett evangéliumáról, miután ezt az elhívást Krisztustól megkapta (Gal 1,15-18). Pál nem az apostolok küldöttje, hanem Krisztusé. Egyenrangú a többi apostollal, noha volt üldözőként nem érdemli ezt a megtiszteltetést (Gal 1,13-15). Ha Péter a körülmetéltek apostola, ő a körülmetéletlenek apostola (Gal 2,7-8).

Pál önmagát a pogányok apostolának látta, és ezt a titulust Lukács szerint a damaszkuszi úton történetekre vezette vissza, ahol Jézus megjelent neki és a népekhez küldte őt (ApCsel 22,15-21; 26,15-18).²⁸⁸ Seyoon Kim hangsúlyozza, hogy Pál damaszkuszi élménye nem pusztán megtérés volt, hanem apostoli elhívásának forrása is.²⁸⁹ Kim szerint jó okunk van azt feltételezni, hogy az epifánia együtt járt hallható igével is, hiszen egyrészt az Ószövetségben és a judaizmusban ismeretlen volt a szó nélküli kinyilatkoztatás, másrészt Pál maga is úgy számol be a kinyilatkoztatásról, hogy ott kapta Jézustól a küldetést, hogy hirdesse az evangéliumot a pogányok között (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν).²⁹⁰ Kim nem ért egyet azokkal (pl. R. Liechtenhan, A. Fridrichsen, E. P. Blair, P. Gaechter), akik szerint Pál csak később (vagy egyáltalán nem) kapott elhívást arra, hogy a pogányok között szolgáljon. Kim szerint Pál pozíciója védhetetlen lett volna a galatákkal való polemikus helyzetében, ha kezdettől nem a pogányok közé ment volna, miközben a damaszkuszi élményével támasztja alá az elhívását, hogy a népek apostola legyen.²⁹¹

N. T. Wright fontos szempontra mutat rá, amikor kiemeli, hogy senki más nem hirdette magáról, amit Pál, hogy a „népek apostola” volna.²⁹² Pál elhívásának kulcsmotívuma, hogy

²⁸⁷ Michael Wolter szerint az 1Kor 9,1, 1Kor 15,8 és a Gal 1,15-16 alapján „nagy bizonyossággal mondhatjuk, hogy Damaszkusz előtt Pálnak látomásos tapasztalata volt, amelyben látta Jézust” (*Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*. Göttingen: Neukirchener Theologie, 2011, 25).

²⁸⁸ J. D. Crossan és J. L. Reed, akik általában éles eltéréseket látnak Lukács és Pál beszámolóí közt, maguk is elismerik, hogy ebben a lényeges pontban Pál és Lukács beszámolója megegyezik egymással (*In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*. London: SPCK, 2005, 7).

²⁸⁹ Seyoon Kim: *The Origin of Paul's Gospel*. WUNT 2. Reihe 4 (Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1984), 56.

²⁹⁰ Kim, 57.

²⁹¹ Uo., 58-59.

²⁹² N. T. Wright: *Paul and the Faithfulness of God, Parts I and II*, 563.

Izráel Istene a népekhez küldi őt, mint világosságot (ApCsel 26,18), amely küldetés egyrészt illeszkedik az ézsaiási Szolga küldetésének leírásához, másrészt Izráel eredeti küldetéséhez, hogy világosság legyen a pogányok számára.²⁹³ Pál ismételten hangsúlyozta, hogy a Messiásban él, a Messiás pedig őbenne (pl. Gal 2,17-21; 2Kor 5,11-6,2; Fil 3,4-14), és ez határozza meg a küldetését. Ez a motívum rávilágíthat arra is, hogyan kapcsolódik Pál küldetése a Tizenkettő szimbolikus szerepéhez. Izráel helyreállítása – amelyet a Tizenkettő képvisel – összekapcsolódik a népek felé végzett misszióval, azzal, hogy az új Izráel valóban a népek világossága lesz. Pál apostoli önértelmezése, valamint az, hogy Péter és az „oszlopok” kezét nyújtottak neki (Gal 2,6-9),²⁹⁴ kiemeli, hogy Izráel Istene hűséges az Ábrahámnak tett ígérethez, hogy Ábrahám magjában nyernek áldást a népek. Pál – a Messiásban élve és végezve a szolgálatot – ennek az örömhírnék az apostolává lett.

B. Jakab

A második személy, akinek apostolsága szinte magától értetődően felmerül: Jakab. Nem a Zebedeus fia vagy az Alfeus fia, hiszen ők mindketten a Tizenkettő köréhez tartoztak, nem is az ún. „kis Jakab” (Mk 15,40), akiről szinte semmit nem tudunk azon kívül, hogy Mária volt az anyja és József a testvére (vö. Mk 16,1; Mt 27,56; Lk 24,10),²⁹⁵ hanem Jézus testvére, a jeruzsálemi gyülekezet vezetője, az „igaz Jakab”, ahogy a korai egyházban őt nevezték.²⁹⁶ Jakab apostolságára az Újszövetségben több bizonyítékot is találunk.

Legfontosabb ezek közül az első korinthusi levélben fennmaradt egyértelműnek tekinthető utalás, amelyben Pál Jakabot a feltámadás tanúi és az apostolok közé sorolja. „Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak.” (1Kor 15,7) A mondatban szereplő Jakab minden bizonnyal az Úr testvére. Galsi szerint elméletileg nem kizárható, hogy itt a Zebedeus fiáról vagy az Alfeus fiáról legyen szó, ez azonban nem valószínű.²⁹⁷ Pál nem említ más Jakabot a levélben, az Úr testvére Jakab viszont ekkor már a jeruzsálemi gyülekezet

²⁹³ Uo., 564. Daniel J-S Chae *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans* (Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997) c. könyvében a Római levél alapján érvel amellett, hogy Pál apostoli önértelmezése részben az ézsaiási próféciákon nyugodott (30).

²⁹⁴ M. Hengel szerint Pál az „oszlopok” mellett mintegy „tizenharmadik tanúként” jelenik meg (*Simon Peter: The Underestimated Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010, 82 276n).

²⁹⁵ Az Újszövetségben előforduló Jakab nevű személyekről lásd Galsi: *Jakab, az Úr testvére*, 14-18.

²⁹⁶ Euszebiosz: EH II.23.3-7.

²⁹⁷ Galsi, 20.

vezetője volt, „mindenfélre közelebbi meghatározás nélkül lehetett rá hivatkozni a korinthusi gyülekezet előtt is”.²⁹⁸ Mivel Pál az 1Kor 9,5-ben az Úr testvéreire hivatkozik (Kéfással együtt), szinte biztosra vehető, hogy a 15,7-ben is róla van szó.²⁹⁹

A feltámadás tanúi közötti említése azonban más szempontból is érdekes. Az 5. és 7. versek könnyen párhuzamba állíthatók egymással:

ὡφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα (5)

ὡφθη Ἰακώβω, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (7)

A „megjelent Kéfásnak” és a „megjelent Jakabnak” szavak egyaránt egy-egy csoportot vezetnek be: Kéfás esetében a Tizenkettőt, Jakab esetében az apostolokat. Ahogy Galsi is hangsúlyozza, „Péter nyilvánvalóan része volt a tizenkettes körnek, ha pedig ebben az esetben van jelentősége a párhuzamos szerkesztésnek – ami igen valószínű –, úgy Jakabot Pál (vagy az általa idézett forrás) apostolnak tekintette, de olyan apostolnak, aki nem volt tagja a tizenkettes körnek.”³⁰⁰ J. A. Kirk szintén erre a párhuzamra hívja fel a figyelmet: ahogy Péter az első a tizenkét apostol körében, úgy Jakab az első azon apostolok sorában, akik nem tartoztak a Tizenkettőhöz.³⁰¹

További bizonyíték Jakab apostolsága mellett Pál utalása a Gal-ban: „De az apostolok közül nem láttam mást, csak Jakabot, az Úr testvérét.” (Gal 1,19) Α ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου szavakat grammatikailag lehetséges úgy fordítani, hogy „az apostolokon kívül mást nem láttam, csak Jakabot, az Úr testvérét”, ami Jakabot az apostolok körén kívül helyezné, valószínűbb azonban, hogy az εἰ μὴ a ἕτερον-t módosítja, vagyis Jakab is az apostolok között van.³⁰² Ez utóbbi értelmezést támasztja alá az 1Kor 1,14 hasonló mondatszerkesztése (εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον), amelyben Pál nyilvánvalóan inkluzív értelemben a megkeresztelték közé sorolja Kriszpuszt és Gaiuszt.³⁰³ Jakabot Pál „az Úr testvére” jelzővel azonosítja, egyrészt

²⁹⁸ Uo.

²⁹⁹ Antony C. Thiselton szerint a magyarázók elsöprő többsége biztosra veszi, hogy az utalás Jakabra, Jézus testvéreire, a jeruzsálemi gyülekezet későbbi vezetőjére vonatkozik (*The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 1207 és n218).

³⁰⁰ Galsi, 21.

³⁰¹ Kirk, 257.

³⁰² Balla: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 78.

³⁰³ Thomas R. Schreiner: *Galatians*. ECNT (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 110-111.

megkülönböztetve őt más Jakaboktól (a zsidók szokása szerint az apára vagy testvére utalással),³⁰⁴ másrészt kiemelve a Jézussal való közeli rokonságát, amely talán szerepet játszott Jakab tekintélyének elismerésében is.³⁰⁵

Hogy Jakabot Pál apostolnak tekintette, azt a Gal 2,9 is alátámasztja, ahol őt Pál „oszlopnak” nevezi: „És amikor Jakab, Kéfás és János, akiket oszlopoknak tekintenek, felismerték a nekem adott kegyelmet, megállapodásul kezet adtak nekem és Barnabásnak, hogy mi a népekhez menjünk, ők pedig a körülmetéltekhez.” A görög mondatból hiányzó ígét a Káldi-Neovulgáta fordítás az „apostolkodjunk” igével pótolja, ami helyesnek tűnik számomra, hiszen a 8. versben arról van szó, hogy Isten Pétert „energizálta” a körülmetélés apostolságára (εις ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς), Pált pedig a népek számára (εις τὰ ἔθνη), majd ugyanúgy az εις + főnév (acc.) szerkezettel jelöli az „oszlopok” (Jakab, Kéfás és János) feladatát (εις τὴν περιτομήν) és Pál és Barnabás feladatát (εις τὰ ἔθνη), amelyre kegyelmet kaptak. A párhuzamból jogos arra következtetni, hogy a „kegyelem” (χάρις), amely nekik adatott, az apostolság kegyelme (vö. Róm 1,5).³⁰⁶ Jakab „oszlopként” a zsidók közti *apostolság* feladatát is végezte.

Talán nem lényegtelen az a tény sem, hogy Pál Jakabot helyezi első helyre az „oszlopok” megnevezésekor, noha több utalásból is úgy tűnik, Kéfás volt az, akinek a szolgálatához a sajátját igazán mérte (Gal 1,18; 2,7). Bár hangsúlyozza, hogy elsősorban Krisztus véleménye és elhívása számít (Gal 1,11-12.16-17), nem akar hiába futni, ezért az „oszlopok” elé tárja evangéliumát (Gal 2,2), akik közül Jakabot említi első helyen. Ebből arra következtethetünk, hogy Pál számára Jakab nem csak apostol volt, de az apostolok között is az egyik legjelentősebb. Galsi szerint ezt Jakabnak az ősegyházban betöltött szerepe indokolta.³⁰⁷ Ekkor ugyanis már nem Péter, hanem Jakab volt a tekintélyes jeruzsálemi vezető.³⁰⁸ Hogy Péter is így gondolt Jakabra, azt igazolja a Pál által leírt antiókhiai incidens, amikor Péter a „Jakabtól érkezettek” miatti félelmében hagyta ott a pogányokkal való asztalközösséget (Gal 2,12).³⁰⁹

³⁰⁴ Balla, 79.

³⁰⁵ Galsi, 22.

³⁰⁶ χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Vö. Douglas J. Moo: *Galatians*. ECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 136.

³⁰⁷ Galsi, 23-24.

³⁰⁸ Cullmann: *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 41.

³⁰⁹ Uo., 53. Markus Bockmuehl szerint Péter nem a Jakabtól való félelem miatt lépett, hanem az attól való félelem miatt, hogy a júdeai és jeruzsálemi helyzetben egy nem teljesen „zsidó” zsidómisszió komoly gondokat

Lukács az Apostolok cselekedeteiről szóló könyvében megerősíti az eddigi Jakabbal kapcsolatos benyomásainkat. Jakab (az Úr testvére) először akkor kerül szóba, amikor a másik Jakab (a Zebedeus fia) kivégzése után Heródes Pétert is meg akarja öletni, de ő – angyali segítséggel – megmenekül. Péter ekkor „más helyre távozott”, de még előtte az összegyűlt tanítványokat utasította, hogy „mondják el ezeket Jakabnak és a testvéreknek” (ApCsel 12,17). Galsi megjegyzi, hogy „a két Jakab egymáshoz közeli említése talán nem véletlen: mintha az egyik Jakab átvinné a másik helyét”.³¹⁰ Jakab valójában Péter helyét is átveszi, hiszen ezután őt látjuk a jeruzsálemi gyülekezet élén.³¹¹ Az, hogy Péter Jakabnak üzen, utalhat arra a folyamatra, amelyben Jakab a gyülekezet következő vezetőjévé „emelkedett”, noha erre Lukács az idézett mondaton kívül nem tesz konkrét utalást. Elképzelhető, hogy Péter nem ekkor adta át vezető helyét Jakabnak, hanem már Jakabnak mint a gyülekezet vezetőjének „jelentette” a vele történetet.³¹²

Jakabbal ezután legközelebb a jeruzsálemi „apostoli gyűlésen” találkozunk, ahol egyfajta elnöki szerepet tölt be az ülésen: ő foglalja össze az álláspontokat és tesz javaslatot a „dekrétumra”, amelyet a gyülekezeteknek kiküldenek (ApCsel 15,13-21). A gyűlés „az apostolok és a vének” (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι) tanácskozása (ApCsel 15,6.22.23), ami azért is lényeges, mert furcsa volna, ha éppen Jakab – aki a gyűlést levezette – ne tartozott volna az apostolok közé (tekintve, hogy Pál is odatartozott). Ez önmagában persze nem döntő érv, de ha az eddigiekkel egybevetjük, megerősíti azt a következtetésünket, hogy Jakabot az apostolok között tartották számon, köztük is a leginkább tekintélyesek egyikeként (vö. Gal 2,6.9). Amikor Pál később ismét felmegy Jeruzsálembe, Lukács ezt írja: „Másnap eljött Pál velünk együtt Jakabhoz, ahol a vének is jelen voltak mindnyájan.” (ApCsel 21,18) Lukács Jakabot nem a vének közé sorolja, Pál szinte ugyanolyan tisztelettel közelít hozzá, mint korábban Kéfáshoz (Gal 1,18).

Az ógyház Jakabbal kapcsolatos emlékezete kissé ellentmondásos. Egyrészt összhangban van az újszövetségi beszámolókkal, amelyekben Jakab Péterrel, Jánossal és Pállal egyenrangú *apostol*, másrészt a visszaemlékezések időnként inkább azt emelik ki, hogy

okozhat (M. Bockmuehl: „Antioch and James the Just” in B. Chilton & C. A. Evans: *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999, 184). Jakab véleménye azonban így is meghatározó súllyal bír Péter számára.

³¹⁰ Galsi., 27.

³¹¹ Marshall: *Acts*, 223.

³¹² John Painter: „Who Was James? Footprints as a Means of Identification” in B. Chilton & J. Neuser: *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 31.

Jakab az apostoloktól kapta a püspöki megbízását. Ez utóbbi hangsúly jelenik meg Euszebiosz Hégészipposz tulajdonított idézeteiben,³¹³ ahol arról ír, hogy „az apostolok döntése folytán a jeruzsálemi püspöki szék birtokosa lett”. Az apostolok utáni nemzedékhez tartozó Hégészipposz ugyanakkor azt is mondja, hogy Jakab a jeruzsálami gyülekezet vezetését „az apostolokkal együtt” vette át.³¹⁴ Hogy ez azt jelenti-e, hogy Jakab az apostolok közé tartozott, vagy éppen azt, hogy nem, a szövegből nem teljesen világos.³¹⁵

Euszebiosz Alexandriai Kelemenről is idéz, aki azt állítja, hogy Jakab, János és Péter választották az „igaz Jakabot” püspöknek Jeruzsálemben.³¹⁶ Alexandriai Kelemen a *Sztromata* c. művében azonban Pétert, Jakabot, Jánost és Pált nevezi „szent apostoloknak”, akiktől a hagyomány foglalatának ősi és apostoli magja származik.³¹⁷ Hogy itt Kelemen melyik Jakabra gondol, azt talán egy másik idézet dönti el, amely közvetlenül az előző euszebioszi idézet után olvasható: „Ugyanez a Kelemen ugyanennek a műnek hetedik könyvében ezt mondja róla: 'Jakabnak, az igaznak, Jánosnak és Péternek adta át feltámadása után az Úr a tudást, ezek a többi apostolnak, a többi apostol pedig a hetvennek, ezek egyike volt Barnabás is.' (...) Magáról az igazról Pál is megemlékezik levelében: 'Az apostolok közül pedig mást nem láttam, csak Jakabot, az Úr testvérét.'”³¹⁸ Jakab ebben az idézetben közelebb áll Jézushoz, mint a többi apostol (Pétert és Jánost leszámítva), ő az, aki a „tudást” kapja és továbbadja, ahogy a *Sztromata*-idézetben is látjuk. Figyelemre méltó, hogy Kelemen szerint maga a Zebedeus fia Jakab – a tanítványi kör legbelső magjának tagja – is az „igaz Jakabtól” kapja a „gnóvizst”. A *Sztromata*-idézet erős bizonyíték arra, hogy Kelemen Jakabot apostolnak, és az apostoli hagyomány egyik legelső, legfontosabb hordozójának tekintette.

Jakab apostoli szerepével kapcsolatban megemlítendő még a *Héberék evangéliumának* az a részlete is, amelyben Jézus a feltámadása után maga adja Jakabnak a kenyeret, és ahol Jakab a Tizenkettő egyikeként jelenik meg.³¹⁹ Ez utóbbi részlet azonban inkább a

³¹³ EH II.23.1-2 in Vanyó: *Euszebiosz egyháztörténete. Ókeresztény írók 4.* (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 85.

³¹⁴ EH II.23.4. Uo., 86.

³¹⁵ Galsi nem ért egyet Lüdemannal, aki Euszebiosz betoldásának tartja az apostolokra való hivatkozást. Galsi szerint ha ez lenne a helyzet, Euszebiosz inkább az „apostoloktól” megfogalmazást használná, hogy harmonizálja a mondatot a többi Hégészipposztól vett idézettel. (Galsi, 51n17)

³¹⁶ EH II.1.1.

³¹⁷ Alexandriai Kelemen: *Sztromata* I.1. A mű online elérhető angol fordítására támaszkodtam: <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book1.html>.

³¹⁸ EH II.1.4 in Vanyó: *Euszebiosz egyháztörténete*, 57.

³¹⁹ Szent Jeromos: *De viri illustribus* II. Magyarul in Vanyó: *Apostoli atyák*.

„zsidókeresztyén” irányzatnak a *Pseudoclementinában* is látható törekvését tükrözi, hogy Jakab primátusát – részben Pál „törvénytelen” apostolságával szemben – igazolják.³²⁰ Ezzel együtt megerősíti az összképet, amelyet Jakab apostoli szerepét illetően a többi forrásban is láthatunk, hogy Jakab az ősegyházban a Péteréhez, Jánoséhoz és Páléhoz mérhető tekintéllyel rendelkezett. Meglehetősen nagy biztonsággal kijelenthetjük: az újszövetségi és óegyházi bizonyítékok egyaránt abba az irányba mutatnak, hogy Jakabot, az Úr testvérét az apostolok szűkebb, de a Tizenkettőn kívüli csoportjába sorolták.³²¹

C. Barnabás

Barnabás apostolsága (mint „Krisztus apostoláé”) Jakab apostolságánál egy árnyalatnyival talán kétségesebb,³²² ezzel együtt viszonylag egyértelmű újszövetségi utalásokon nyugszik. A bizonyítékok egyik csoportja Pál leveleiben, másik csoportja az ApCsel-ben található.

Lukács beszámolójában Barnabással a jeruzsálemi ősgyülekezetben találkozunk. Olyan személy, akinek pozitív, bátorító példája a gyülekezet többi tagjára is átragad. „József például, akinek az apostolok a Barnabás melléknevet adták, ami azt jelenti: Vigasztalás fia, egy ciprusi származású lévita, mivel földje volt, szintén eladta, elhozta a pénzt, és letette az apostolok lába elé.” (ApCsel 4,36-37) Barnabás innentől visszatérő szereplője a történetnek. Jelentős karakterről van szó, hiszen később a tarzuszi Pált (ApCsel 9,27; 11,25) és János Márkot felkarolva két olyan embert tesz „tényezővé” a korai egyházban,³²³ akiknek az írásai (Pál levelei és Márk evangéliuma) az újszövetségi kánon nagyjából harmadát teszik ki.³²⁴ Az olvasónak azonban rendre az a benyomása, hogy Lukács az apostolokat tőle különböző csoportként említi: „akinek az apostolok a Barnabás nevet adták” (ApCsel 4,36); „letette az apostolok lába elé” (ApCsel 4,37); „elvitte az apostolokhoz” (ApCsel 9,27); „Barnabás és néhányan mások is menjenek fel az apostolokhoz” (ApCsel 15,2). Barnabás ezekben a

³²⁰ Galsi, 54-60. A *Pseudoclementinában* Jakabot a „püspökök püspökének” valamint „a szent egyház urának és püspökének” nevezik (EpCl. 1,1).

³²¹ Az evangéliumok alapján kizárt a *Héberok evangéliuma* képe, mely Jakabot a Tizenkettő között láttatja.

³²² Kálvin szerint például Barnabás csak a Pállal való közös szolgálata okán neveztetik apostolnak, úgy azonban megilleti őt az apostoli cím, noha „tulajdonképpen” nem apostol volt, csak evangélista (*Kálvin János Magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez* II, 53).

³²³ S. Jonathan Murphy szerint Barnabás támogató jellemével „kulcsszereplők” számára jelentett hidat küldetésük betöltéséhez („The Role of Barnabas in the Book of Acts” in *Bibliotheca Sacra* 167 [July-September 2010]: 341).

³²⁴ Feltételezve, hogy a páli levelek szerzője Pál, de a „hatás” természetesen akkor is igaz, ha egyes páli levelek pszeudonim iratok, melyek Pál tanítványi köréből származnak.

versekben úgy mutatkozik, mint aki az apostolok bizalmát élvezi, de maga mintha *nem* az apostolok közé tartozna.

Lisztrában azonban Barnabás is váratlanul az apostolok között szerepel: „Amikor meghallották ezt az apostolok, Barnabás és Pál, ruhájukat megszagatva a sokaság közé futottak...” (ApCsel 14,14). Az előzmény az, hogy Lukács szerint a lisztrai sokaság áldozatot akar éppen bemutatni neki és Pálnak, mert a sántán tett csodájuk miatt azt gondolják, az istenek érkeztek el hozzájuk. Pált Hermésszel, Barnabást Zeusszal azonosítják, amiből óvatosan arra következtethetünk, hogy bár Pál volt kettejük szószólója, Barnabás nézett ki tekintélyesebbnek (és talán idősebbnek). Számunkra azonban most Lukács szóhasználata érdemel figyelmet: Barnabást és Pált együtt *apostolok*nak nevezi. A mondat félreérthetetlenül utal mindkettejükre az „apostol” szóval: οἱ ἀπόστολοι Βαρναβᾶς καὶ Παῦλος, ráadásul Barnabást említi kettejük közül elsőként. Ez különösen figyelemre méltó annak a fényében, hogy Lukács az apostol szót máskor szinte kizárólag a Tizenkettő megjelölésére használja.³²⁵

Schnabel szerint Lukács nem általános értelemben (mondjuk misszionáriusokként) nevezi Barnabást és Pált itt apostoloknak, hanem abban az értelemben, ahogy a Tizenkettőt is. Két érv szól emellett. Egyrészt az, hogy az ApCsel 13,47-ben Pál és Barnabás olyan fogalmakkal írják le szolgálatukat („Pogányok világosságává teszek, hogy üdvösségük légy a föld végső határáig” – vö. Ézs 49,6), amely emlékezteti az olvasókat az ApCsel 1,8-ban szereplő küldetésre, amelyet a Tizenkettő kapott. Másrészt azok a „jelek és csodák”, amelyeket Pál és Barnabás tettek (ApCsel 14,3) rímelnék arra a megfogalmazásra, amit Lukács az ApCsel 5,12-ben az apostolok kapcsán használ.³²⁶ Jogos a következtetés, hogy az ApCsel 14,14-ben Lukács Barnabást – Pállal együtt – a lehető legszorosabb értelemben apostolnak tekinti, noha egyikük sem volt a Tizenkettő tagja.

Pál leveleiben két helyen találunk utalást Barnabás esetleges apostoli szerepére. Az egyik az 1Kor 9,1-6, ahol Pál saját apostoli szerepéről írva szóba hozza Barnabást is: „Nem vagyok szabad? Nem vagyok apostol? Nem láttam Jézust, a mi Urunkat? Nem az én munkám eredménye vagytok-e ti az Úrban? Ha másoknak nem volnék is apostola, nektek bizony az vagyok, mert apostolságom pecsétje ti vagytok az Úrban. Ez az én védekezésem azokkal

³²⁵ Ennek oka Schnabel szerint az lehet, hogy Lukács fontosnak tartotta Jézus tanítását, hogy a Tizenkettő Izrael tizenkét törzse felett fog ítélni (Lk 22,28-30) (Eckhart J. Schnabel: *Early Christian Mission*. Volume 2: *Paul and the Early Church*. Downers Grove, IL: IVP, 2004, 936).

³²⁶ Schnabel: *Early Christian Mission Vol 2.*, 284.

szemben, akik engem bírálják. Vajon nincs-e jogunk arra, hogy együnk és igyunk? Nincs-e jogunk arra, hogy keresztyén feleségünket magunkkal vigyünk, mint a többi apostol, meg az Úr testvérei és Kéfás? Vagy csak nekem és Barnabásnak nincs jogunk arra, hogy ne dolgozzunk?”

Több kérdés merül fel a szöveggel kapcsolatban. Először is azt a kérdést kell feltennünk, hogy Pál milyen értelemben használja az „apostol” szót. A szó nem először és nem utoljára kerül elő a levélben. A köszöntő részben Pál apostolként mutatkozik be: „Pál, Krisztus Jézusnak Isten akaratából elhívott apostola” (1Kor 1,1). Később ezt írja: „Mert úgy gondolom, hogy Isten minket, apostolokat utolsókul állított, mint akiket halálra szántak, mert látványossággá lettünk a világnak, az angyaloknak és az embereknek.” (1Kor 4,9) Majd a lelki ajándékok kapcsán említi megint az apostolságot: „Ezek közül pedig némelyeket először apostolokká tett az Isten az egyházban, másodsor prófétákká, harmadsor tanítókká... Mindnyájan apostolok? Mindnyájan próféták? Mindnyájan tanítók?” (1Kor 12,28-29). És végül a 15. részben a feltámadás tanúiként hozza szóba újból az apostolokat: „Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak. Legutoljára pedig, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is. Mert én a legkisebb vagyok az apostolok között, aki arra sem vagyok méltó, hogy apostolnak nevezzenek, mert üldöztem Isten egyházát.” (1Kor 15,7-9)

A szó fenti használatából több dolgot állapíthatunk meg. Egyrészt azt, hogy a levél írásakor Pál fejében lévő apostolok köre nem korlátozódott a Tizenkettőre (15,7). Másrészt az apostolság kapcsolatban volt az Úr Jézus meglátásával (9,1), és valamiféle alapozó feladattal a gyülekezetek életében (9,1-2; 12,28). Az apostolok sorában Pál önmagát látta utolsónak, nem csak a világ ítélete tekintetében (4,9), hanem kronológiai értelemben is (15,8-9). És végül: megtudjuk, hogy ebbe az apostoli körbe tartozott Jakab, az Úr testvére (15,7), és Kéfás (9,5) is. Ezek a nyomok együtt abba az irányba mutatnak, hogy a Pál által használt „apostol” szó nem korlátozódik a Tizenkettőre (noha Pétert is magában foglalja), ugyanakkor azok szűk körére utal, akik látták a feltámadt Jézust és még a megfelelő időn kívül³²⁷ született Pál (15,8) előtt részesültek ebben az élményben.³²⁸ Ha az „apostol” szónak esetleg volt is olyan tágabb jelentése, amely egyszerűen csak misszionáriusokra utalt (vö. *Did* XI,1-6), és Pál az apostolok

³²⁷ ἄκρωμα: időn kívül való születés, „untimely birth” (BDAG; Louw-Nida). L. fent.

³²⁸ Gordon Fee vitatja ezt az értelmezést (*The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, 733), Anthony Thiselton is az ἄκρωμα szó „torzszülött”-ként való fordítását javasolja (*The First Epistle to the Corinthians*, 1208-1210), azonban mindketten egyetértenek abban, hogy a „legutoljára pedig” szavakkal Pál arra utal, hogy a szemtanú apostolok köre vele lezárult.

missziós munkájáról is ír itt, egyetérttek Thiseltonnal, hogy a levél tágabb kontextusa alapján a szó ezen a helyen szinte biztosan az apostolok „lényegében zárt” csoportjára utal.³²⁹

Vajon Barnabást Pál ebben a körben látta-e, mint apostolt? Mivel nem egészen egyértelmű, hogy Pál a οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι (9,5) kategóriájába beleérti-e „az Úr testvéreit” és Kéfást (a kettőt egy κοί választja el egymástól), kicsit bizonytalan Barnabás említésének kérdése is. A kontextus azonban azt valószínűsíti, hogy Pál itt mindvégig (misszionáriusként utazó) *apostolokról* beszél, akik közül kiemeli az Úr testvéreit és Kéfást. Mivel Pál Jakabot nagy valószínűséggel apostolnak tekinti (1Kor 15,7), az Úr testvérei itt is az apostolok közé tartozhatnak.³³⁰ (Hogy mely testvéréről vagy testvérekről van még szó, azt nem tudjuk, de Júdas neve nyilván felmerül – Júd 1.) Amennyiben a szakaszban szereplő személyek az „apostolok” kategóriába tartoznak, jogos azt feltételezni, hogy Pál Barnabást is apostolként említi: „Vagy csak nekem és Barnabásnak nincs jogunk arra, hogy ne dolgozzunk?” (9,6)

Fee felveti a kérdést, hogy Pál vajon miért nem Szilászt vagy Timóteust hozza példának, akik Korinthusban vele együtt dolgoztak. (De akár Apollózt is említhetnénk, akit sokan tiszteltek a korinthusi gyülekezetben.) Fee elveti azt a magyarázatot, hogy Barnabás is járt Korinthusban, és azt a választ valószínűsíti, hogy mivel Barnabás Pálhoz hasonlóan *apostol* volt, a róla keringő hagyományokat a korinthusiak is jól ismerték.³³¹ Barnabás kiemelését az is különössé teszi, hogy évekkorábban Pál szakított vele (ApCsel 15,36-41), és Szilászt meg Timóteust vette maga mellé a missziós munkában. Fee válasza szerintem is helytálló: Barnabás egyedüli említését az teszi megmagyarázhatóvá, ha őt Pál valamilyen szűkebb értelemben apostolnak tartotta – ellentétben Szilással, Timóteussal és Apollóssal, akik munkatársai voltak, de nem tartoztak az apostolok „(le)zárt” és Korinthusban is ismert köréhez.³³²

Másik szóba jöhető páli példa Barnabás apostolságára a Gal 2,8-9, ahol Pál saját szolgálatát ismét az apostolság kontextusában köti össze Barnabáséval. „Mert aki munkálkodott Péter által a körülmetéltek közötti apostolságban (εις ἀποστολήν τῆς

³²⁹ Thiselton, 682.

³³⁰ Fee, 403, 35. lábj.

³³¹ Fee, 404.

³³² Erre a konklúzióra utal Martin Öhler Barnabás-monográfiájának fejezetcíme is: „Barnabas, der Apostel (I Kor 9,6)” in M. Öhler: *Barnabas: Die Historische Person und Ihre Rezeption in der Apostelgeschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 4-24.

περιτομῆς), az munkálkodott énáltalam is a népek között (εἰς τὰ ἔθνη).³³³ És amikor Jakab, Kéfás és János, akiket oszlopoknak tekintenek, felismerték a nekem adott kegyelmet, megállapodásul kezet adtak nekem és Barnabásnak, hogy mi a népekhez menjünk, ők pedig a körülmetéltekhez.” A szöveg nem mondja Barnabást apostolnak, azonban a kontextus alapján Pál apostolságához kapcsolja az ő szolgálatát is. Ebből nem feltétlenül következik, hogy Barnabás szolgálata apostoli szolgálat volt, elképzelhető, hogy pusztán azért említi őt is, mert vele együtt ment fel Jeruzsálembe (Gal 2,1). Azonban ha Pál különbséget akart volna tenni saját státusza és Barnabásé között, könnyedén megtehetette volna, ahelyett, hogy a kettőt szorosán összekapcsolja.

A kép így az, hogy egyik oldalon állnak az „oszlopok”, különösen Péter és Jakab, akiké a körülmetéltek közötti apostolság, a másik oldalon Pál és Barnabás, akiké a népek közötti apostolság.³³⁴ Ez a kép így harmonikusan illeszkedik az 1Kor 9,5-6 és az ApCsel 14,14 Barnabás-képehez, amelyben az olvasó őt Pállal egyenrangú – és vele szorosán együttműködő – apostolnak látja.³³⁵

Az ógyházi emlékezet alátámasztja az eddigi következtetéseinket. Alexandriai Kelemen szerint (akit Euszebiosz idéz) Barnabás egyike volt a hetvenkettőnek, akit Jézus kiküldött.³³⁶ Ha ez helytálló emlék, az megmagyarázhatja Barnabás apostolságának eredetét (és Jézustól való felhatalmazását), erre azonban Kelemen kívül nincs semmilyen más bizonyítékunk. Barnabás apostolsága azonban szilárdnak tűnik az ógyházi visszaemlékezésekben is. A *Sztromatá*ban Kelemen „Barnabás apostolnak”, „az apostol Barnabásnak”, illetve „apostoli Barnabásnak” nevezi őt.³³⁷ Tertullianus szerint Barnabás írhatta a Zsidókhoz írt levelet, hiszen Pál társaként az önmegtartóztatásban (és talán

³³³ Balla hangsúlyozza, hogy a két küldetés egyenrangú, a hiányos mondat szerkezet ellenére a galaták világosan érthették, hogy az apostolság kétféle köréről van szó (Balla: *Pál apostol levele a galáciabelieknek*, 108).

³³⁴ F. F. Bruce szerint Barnabás annyira szoros kapcsolatba kerül itt Pál apostolságával, hogy nem nagyon lehet megtagadni tőle sem a páli értelemben vett „apostol” titulust (F. F. Bruce: *The Epistle to the Galatians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982, 124).

³³⁵ Michael Cosby szerint Antiókhiaiban Barnabás két hatalmas „apostoli egó” közt próbált hidat építeni, de Pál a Galata levélben méltánytalanul bánik el korábbi mentorával, amikor fellépését a képmutatásba sodródással jellemzi („When Apostolic Egos Collide: Paul, Peter and Barnabas in Galatians 2” in *Conversations with the Biblical World* 35 (2015): 1-21). Cosby azonban véleményem szerint nem tulajdonít kellő súlyt annak, hogy az apostoli gyűlés valószínűleg az antiókhiai incidens (és a Gal megírása) után történt (vö. Balla, 111; Bruce, 128; Schreiner, 139), ahol Pál és Barnabás ugyanazon az oldalon állnak, és Péterrel, Jakabbal és a jeruzsálemi vénekkel – valamint egymással – egyetértésben hozzák meg határozatukat.

³³⁶ *EHI*.11.12; II.1.1.

³³⁷ *Sztromata*, II.6; II.7; II.20.

lévitaként) erre különösen alkalmas volt.³³⁸ Az egyházatya hangsúlyozza, hogy a szerző apostolok társa volt, aki híven tolmácsolta az apostoli tanítást, őt magát azonban nem nevezi apostolnak. Origenész és Alexandriai Kelemen viszont azért fogadták el az ún. *Barnabás-levelet* kanonikusnak, mert úgy gondolták, hogy az „apostol” Barnabás a szerzője.³³⁹ A levéllel kapcsolatos tudományos konszenzus jelenleg az, hogy valamikor Kr. u. 70 és 135 között született (talán Alexandriában), és a szerzője szinte biztosan nem Barnabás,³⁴⁰ azonban maga a tény, hogy Barnabás nevében valaki pszeudonim levelet írt, indirekt módon igazolja, hogy Barnabásnak az ősegyházban apostoli tekintélye volt.

A vizsgálódásunkat összegezve mind az újszövetségi, mind az ősegyház bizonyítékok alapján kimondhatjuk: Barnabás szinte biztosan ahhoz a szűk apostoli körhöz tartozott, amelyik Jézus feltámadásának a Tizenkettő körén kívüli tanúit foglalta magában.

D. Andronikosz és Júnia?

„Köszöntsétek Andronikoszt és Juniászt, rokonaimat és fogolytársaimat, akiket nagyra becsülnék az apostolok körében, akik nálam is előbb lettek Krisztus híveivé.” (Róm 16,7) Ez az egyszerű köszöntés izgalmas kérdéseket vet fel a korai egyház struktúrájával kapcsolatban, hiszen ha Andronikosz és Juniász az apostolok közé tartoztak, az alapvetően befolyásolja, ahogy az apostolok köréről gondolkodunk, és ha bizonyítható, hogy az Andronikossal együtt említett személy nő (Júnia), nem pedig férfi (Juniász), az egyedülálló bizonyítéka lehet annak, hogy női apostolok is voltak a korai egyházban.³⁴¹ Nem véletlen, hogy Andronikosz és Júnia esetleges apostolsága komoly viták tárgyává vált. Ahhoz, hogy Andronikosz és „társa” említéséből bármilyen komolyabb következtetést levonhassunk az újszövetségi apostolsággal kapcsolatban, három kérdésre kell választ találnunk: 1) Mi a tényleges neve Andronikosz

³³⁸ Tertullianus: *De pudicitia*, 20.

³³⁹ Gary M. Burge: „Barnabas” in G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid: *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove, IL: IVP, 1993), 67.

³⁴⁰ Reidar Hvalvik: *The Struggle for Scripture and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 41-42.

³⁴¹ Bernadette Brooten: „Junia... outstanding among the apostles” in L. and A. Swidler (eds.): *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (New York: Paulist, 1977), 141-144; Elisabeth Schütz Fiorenza: „The Apostleship of Women in Early Christianity” in *Women Priests*, 135-140; Elisabeth Schütz Fiorenza: „Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women’s Early Christian History” in *Word & World* 6 (1986): 430-431.

„társának”? 2) Mit jelent az „akiket nagyra becsülnek az apostolok körében” (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις) szintagma? 3) Milyen értelemben beszél Pál „apostolokról”?

a. Juniász³⁴² vagy Júnia?

Bernadette Brooten úttörőnek számító 1977-es cikke felhívta a figyelmet arra a tényre, hogy az első évezred magyarázói szinte mind női névként értelmezték az accusativus alakban álló tulajdonnevet.³⁴³ Órigenész, Jeromos, Aranyszájú Szent János, Hatto Vercelli, Theophylactus és Abelardus női formában utaltak a névre, a p46 papirusz kéziratban még a „Júlia” (Ἰουλίαν) szövegvariáns is előfordul.³⁴⁴ Brooten szerint a 12. századi Római Aegidius volt az első, aki az accusativus alakban álló név nominativusát férfiként adta vissza (Juniam vagy Juliam formájában), majd két évszázaddal később Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples) 1512-es munkájában találkozunk azzal a nézettel, hogy a Ἰουνιᾶν a Juniász férfinév accusativusa – amely nézetet aztán Luther népszerűsített Római-levél kommentárjában.³⁴⁵ Egészen a közelmúltig az a vélemény vált dominánssá, hogy a Juniász ugyanúgy rövidítés, mint ahogy a Priszka a Priszcilla név rövid alakja, és az eredeti római név valószínűleg a Junianus, Junianus vagy a Junilius lehetett.³⁴⁶

Eldon Jay Epp alapos lexikai elemzése azonban meggyőzően és talán végérvényesen bizonyította, hogy noha a legtöbb bibliafordítás a reformáció óta a férfinév változatot követi, a levélben található név nominativus alakja minden bizonnyal a Ἰουνία női név volt.³⁴⁷ Epp érvelése többek között arra támaszkodik, hogy 1) a Júnia gyakori női névnek számított a rómaiak közt; 2) az ókeresztyén irodalomban Pál utalását egyöntetűen női névként értették, 3)

³⁴² A következőkben a magyar bibliafordításokban elterjedt „Juniász” átírást használom a „Junias” helyett.

³⁴³ Brooten, 141. Brooten cikkét megelőzte, de lényegesen kisebb figyelmet kapott M.-J. Lagrange 1916-os Római-levél kommentárja (*Saint Paul: Epître aux Romains*. Paris: Librairie V. Lecoffre, 1916), melyben a francia kutató is visszatért a női név hipotézishez.

³⁴⁴ Brooten, 142. Joseph A. Fitzmyer ezen kívül Ambrosiastert, Theodoretoszt, Pszeudo-Primasiust, Damaszkuszi Jánost, Karthauzi Brúnót és másokat is említ (*Romans, A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible, Vol. 33. New York: Doubleday, 1993, 738).

³⁴⁵ Uo. Wayne Grudem és John Piper megemlítik, hogy Epiphanius *Index disciplulorum* c. írásában Juniasnak nevezi a Pál által említett személyt, azonban jelzik, hogy Epiphanius Priszkat is férfinék tartja, akiről pedig nyilvánvalóan tudható, hogy nő volt („An Overview of Central Concerns” in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*. Wheaton, IL: Crossway, 1991, 79-80 és 479 n19). Richard Bauckham nem tartja valószínűnek, hogy az Epiphanius-idézet ténylegesen a 4. századi egyházatyától származna (*Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002, 166 n242).

³⁴⁶ Brooten, 142.

³⁴⁷ Eldon Jay Epp: *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005).

az 1927-es Nestle-Aland szöveg megjelenéséig egy kivétellel minden szövegkiadásban a neutrálisabb (férfi és női olvasatot is lehetővé tévő) Ἰουνίαν hangsúlyozás volt olvasható, nem pedig a csak férfinévre vonatkoztatható Ἰουνιᾶν forma,³⁴⁸ 4) a Junius férfinévre nincsen egyetlen példa sem az antikvitásban, és a rövidítés hipotézis is súlyos problémákba ütközik.³⁴⁹

A Júnia alak melletti lexikológiai érvek elsöprőek. Peter Lampe szerint a Júnia női név legalább 250-szer fordul elő antik szövegekben,³⁵⁰ a Juniász névre azonban egyetlen ókori példát sem találunk, és a Junianus illetve Junius alakok is rendkívül ritkák.³⁵¹ Bauckham szerint nem lehet ettől még kizárni, hogy az accusativus mögött a Juniász rövidítés áll, de nagyon erős érvekre lenne szükségünk ahhoz, hogy a kézenfekvőbb női név helyett ezt a formát részesítsük előnyben.³⁵² Az egyetlen ilyen érv talán az lehetne, ha be tudnánk bizonyítani, hogy Pál Júniát az apostolok tekintélyes, szűk köréhez sorolja, és biztosak lehetnénk abban is, hogy nőt viszont semmi esetben sem látna el ilyen titulussal. Ez az érv korábban tartotta is magát,³⁵³ viszont az erős lexikológiai bizonyítékok felülírásához kevésnek tűnik, és szükségtelen is, ha az ἐν τοῖς ἀποστόλοις exkluzív jelentéssel bír (l. lent). Kijelenthetjük: a fenti mondatban Pál minden bizonnyal egy Júnia nevű hölgyet köszönt.

Lampe azt valószínűsíti,³⁵⁴ hogy Júnia a neve alapján felszabadított rabszolga lehetett, mert felszabadított rabszolgák gyakran felvették patrónusuk nemzetségnevét (*nomen gentilicium*). Ez azonban Júnia esetében nem szükségszerű következtetés, hiszen más esetekben sem volt ritka, hogy zsidók (és egyéb nem-rómaiak) latin nevet használjanak.³⁵⁵ Kevésbé spekulatívnak tűnik Romano Penna,³⁵⁶ Robert Jewett,³⁵⁷ James Dunn³⁵⁸ és Richard

³⁴⁸ A görög szavak hangsúlyozásának jelölése csak a Kr. u. 6. században jött divatba, előtte a kontextus alapján döntöttek a hangsúlyozásról.

³⁴⁹ Epp, 23-24. Lexikai és szövegkritikai megfontolások alapján John Thorley is hasonló következtetésekre jut („Junia: A Woman Apostle” in *NT* 38 (1996):18-29).

³⁵⁰ Peter Lampe: *Die Städtömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. WUNT 2:18 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 139. Richard S. Cervin szintén számos példával illusztrálja a Júnia név gyakoriságát („A Note Regarding the Name Junia(s) in Romans 16,7” in *NTS* 40 (1984): 464-470).

³⁵¹ Bauckham: *Gospel Women*, 169.

³⁵² Uo.

³⁵³ A. C. Headlam például azt írja, hogy a név lehet Junia vagy Junias is, de mivel apostolra utal, inkább a férfi változatot fogadjuk el („Junias or Junia” in J. Hastings, ed.: *Dictionary of the Bible*. Vol. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1899, 825). A *Dictionary* 1909-es egykötetes kiadásában A. J. Maclean szócikke lényegében ugyanezt mondja (T&T Clark, 1909, 509).

³⁵⁴ Peter Lampe: „Junia/Junias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16,7)” in *ZNW* 76 (1985): 132-134.

³⁵⁵ Bauckham: *Gospel Women*, 169.

³⁵⁶ Romano Penna: *Lettera ai Romani: Introduzione, versione, commento* (Bologna, Italia: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010), 1084.

³⁵⁷ Robert Jewett: *Romans: A Commentary* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), 962.

N. Longenecker³⁵⁹ véleménye, miszerint Andronikosz és Júnia esetében – Priszkához és Akvilához hasonlóan – házaspárról van szó.³⁶⁰

b. Mit jelent az „apostolok körében” kifejezés?

A mai kutatók többsége³⁶¹ követi az egyházatyák (pl. Órigenész és Krüszosztomosz) olvasatát, és inkluzív értelemben veszi az ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις jelentését. Eszerint Andronikosz és Júnia is az apostolok *közé* tartoztak, közöttük számítottak kiemelkedőnek, elismertnek (nem pedig az apostolok *által* voltak elismertek).³⁶² Több érv is szólhat e mellett az olvasat mellett.

Először is maga az a tény, hogy az egyházatyák számára, akik görögül írtak és gondolkodtak, láthatóan ez az értelmezés volt kézenfekvő.³⁶³ Krüszosztomosz hangsúlyozza például, mekkora megtiszteltetés, hogy Pál egy nőt az apostolok közé sorol.³⁶⁴ Másodsor, amennyiben Pál instrumentális értelemben beszélne az apostolokról („ismertek az apostolok *által*”), inkább a ὑπὸ + genitivus szerkezetet használta volna (ὑπὸ τῶν ἀποστόλων), nem az ἐν + dativust (ἐν τοῖς ἀποστόλοις),³⁶⁵ de legalábbis a prepozíció nélküli dativusszal utalt volna arra, hogy az említett személyek az apostolok *számára* ismertek.³⁶⁶ Harmadszor, bár az ἐπίσημοι melléknévnek nincsen önmagában komparatív jelentése, több példát is látunk arra, amikor az ἐν + dativus használata sugall összehasonlítást (pl. Mt 2,6: σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα,

³⁵⁸ James D. G. Dunn: *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38. Dallas, TX: Word Books, 1988), 894.

³⁵⁹ Richard N. Longenecker: *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016), 1068.

³⁶⁰ Bauckham szerint ez a következtetés sem szükségszerű, hiszen Pál testvéreket is együtt említ (pl. Trüfónát és Trüfózát a 16,2-ben) (*Gospel Women*, 169).

³⁶¹ Pl. Barrett, Cranfield, Lagrange, Lietzmann, Michel, Rengstorf, Schlatter, Schlier, Schnackenburg, Zeller és a BAGD szótár (Fitzmyer, 739). Fitzmyer az exkluzív jelentést támogató kutatók között Zahnt és Cornely-t említi. Moo az utóbbi véleményt képviselők között említi Meyer, Gifford, Hodge, Lenski és Murray munkáit is (Douglas J. Moo: *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, 923).

³⁶² Az ἐπίσημος melléknév jelentése néhány meghatározó szótár szerint: „splendid, prominent, outstanding” (BDAG); „jeles, kiváló, kiemelkedő; kimagasló, kitűnő; hírhedt” (Varga); „well-known” (Louw-Nida); „having a mark on it, stamped, coined; notable, remarkable” (LSJ) „of note, illustrious” (Thayer). A melléknév tehát kontextustól függően utalhat a személyek kimagasló kvalitására is, de ismertségükre is, illetve arra, hogy feltűnnek, kitűnnek, észreveszik őket.

³⁶³ Bauckham: *Gospel Women*, 179; Penna, 1086.

³⁶⁴ „Οἵτινες εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις. Καίτοι καὶ τὸ ἀποστόλους εἶναι μέγα, τὸ δὲ καὶ ἐν τούτοις ἐπίσημος εἶναι, ἐννόησον ἡλικὸν ἐγκώμιον· ἐπίσημοι δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἀπὸ τῶν κατορθωμάτων. Βαβαί, πόση τῆς γυναικὸς ταύτης ἡ φιλοσοφία, ὡς καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἀξιοθῆναι προσηγορίας.” (*In ep. ad Romanos* 31.2; *PG* 60,669-670)

³⁶⁵ Cervin, 470. Cervin megjegyzi, hogy éppen ezért fordítja a latin Vulgata is úgy a mondatot, hogy *qui sunt nobiles in apostolis*.

³⁶⁶ Moo: *Romans*, 923 n39.

οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα).³⁶⁷ Ezek alapján logikusnak tűnik a következtetés, hogy Andronikosz és Júnia a többi apostollal *összehasonlítva* volt neves, figyelemre méltó, nem pedig *az ő szemükben*.

Bármennyire is erősnek tűnnek azonban ezek az érvek, nem fogadhatjuk el őket döntő érveknek. Egyrészt köztudott, hogy az egyházatyák olvasata korántsem mindig megbízható (az értelmezéseikről nem is beszélve).³⁶⁸ Amennyiben – ahogy számos kiváló exegeta gondolja³⁶⁹ – ebben az esetben nyelvtanilag mind az inkluzív, mind az exkluzív olvasat lehetséges, az egyházatyák olvasata nem feltétlenül *szövegértés*, inkább *szövegértelmezés* kérdése. Az egyházatyák értelmezését is gyakran meghatározta saját kontextusuk, illetve a hallgatóság, amelynek a kérdéseire válaszokat kerestek.³⁷⁰ Ha grammatikailag mindkét opció elfogadható, a szöveg értelmezésében tévedhettek úgy is, hogy nyelvtanilag egyébként nem hibás az olvasatuk. A görög atyák nyelvi kompetenciája tehát ebben az esetben nem használható érvként.³⁷¹

Az ἐν + dativus használata sem feltétlenül támogatja az inkluzív olvasatot. A prepozíciós szerkezet éppen azt a nüansznyi különbséget fejezheti ki, ami a magyar nyelvben is létezik az „ismertek az apostolok *által*” és az „ismertek az apostolok *körében*” szintagmák jelentése között. Az „apostolok által” (ὕπὸ τῶν ἀποστόλων) nem egészen ugyanazt jelenti, mint a szintén az ἐπίσημοι szóval exkluzív értelemben kollokáló „apostolok körében” (ἐν τοῖς ἀποστόλοις), utóbbi – ahogy Lenski is hangsúlyozza³⁷² – arra a „helyre” utal, ahol az elismerés történik (vagyis az apostolok *körében*). Ez a különbség megmagyarázza, miért nem jelent problémát ebben az esetben, hogy az ἐν + dativus instrumentális ágens jelentése vitatott,

³⁶⁷ Bauckham: *Gospel Women*, 178.

³⁶⁸ Dirk Jongkind, a Cambridge-i Egyetem szövegkritika tanára és a 2017-ben megjelent *The Greek New Testament Produced at Tyndale House* főszerkesztője személyes beszélgetésben erősítette meg számomra, hogy napi szinten találkozik nyilvánvalóan hibás döntésekkel az egyházatyák szövegmagyarázataiban.

³⁶⁹ Az általam megvizsgált kommentárokból és tanulmányokból az inkluzív értelmezést helyeslők is szinte egyöntetűen elismerik, hogy nyelvtanilag nem kizárt az exkluzív értelmezés sem. H. Rengstorff szerint a szó a Róm 16,7 kontextusában jelentheti azt is, hogy „jelentősek az apostolok körében” (significant in the circle of apostles), és azt is, hogy „nagyra tartják őket az apostolok körében” (highly regarded among them) (*TDNT* 8:268). (Rengstorff az előbbi értelmezést tartja valószínűbbnek, mondván, hogy ha Pál az utóbbira gondolt volna, világosabban kellett volna kifejeznie magát, ezt az érvet azonban könnyen a visszájára is lehet fordítani.)

³⁷⁰ Moisés Silva: *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996, 2001), 31-33. Silva éppen Krüszosztomosz kapcsán mutatja be ezt.

³⁷¹ Dan B. Wallace és Michael H. Burer szerint olyan azt feltételezni, hogy az egyházatyák értelmezése mindig megbízható, mintha azt gondolnánk, hogy egy angol nyelvű szöveg alapján prédikáló igehirdető mindig jól értelmezi a szöveget, mert érti az angol mondatokat (M. H. Burer & D. B. Wallace: „Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7” in *NTS* 47 (2001): 78-79 n12).

³⁷² R. C. H. Lenski: *The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1961), 906-907.

hiszen a szintagmában a dativus nem instrumentális, hanem locativus jelentést vesz fel, az apostolok (vitatott) ágens szerepe szinte egyáltalán nem jelenik meg.³⁷³ A ὑπό + birtokos eset használatakor viszont pont az a finom többletjelentés hiányozna, hogy az apostolok egyfajta „körként” vélekedtek pozitívan Andronikoszról és Júniáról, talán egymás között is szóvá téve a Krisztusért vállalt szenvedéseiket és szolgálataikat.

Ami pedig a komparatív jelentésárnyalatot illeti: ha elfogadjuk, hogy a vers sugallhat összehasonlítást az ἐπίσημος szó használatával, éppen a lehetőség, hogy az inkluzív olvasat komparatív jelentést hordozhat, gyengíti az inkluzív jelentés plauzibilitását, hiszen egészen furcsa volna, ha Pál két egyébként ismeretlen, semmilyen más korai forrásban nem említett embert a többi apostol fölé emelne (és itt most nyugodtan gondoljunk Péterre, Jánosra, Jakabra vagy akár magára Pálra is, akikkel az összehasonlítás történe). Egyetértek Theodore Zahn konklúziójával,³⁷⁴ miszerint ez a magyarázat rendkívül kevésbé hihető. Zahnnak abban is igaza van, hogy ha viszont Pál nem akarta a többi apostol fölé emelni őket, de inkluzív értelmet kívánt tulajdonítani a szónak, miért nem azt írta egyszerűen, hogy ἀπόστολοι ἐπίσημοι (ismert apostolok)?³⁷⁵ A komparatív jelentésárnyalat lehetősége éppen azt valószínűsíti, hogy nem az inkluzív olvasat a helyes.

Daniel B. Wallace és Michael H. Burer megvizsgálták³⁷⁶ az ἐπίσημος szó ismert kollokációit, és arra a következtetésre jutottak, hogy amikor a melléknév birtokos esetben álló személlyel kapcsolódik össze, a jelentés általában inkluzív („kimagasló közöttük”), amikor viszont a melléknévet követő személy (ἐν +) dativusban áll, a jelentés általában nem foglalja magában azt, akire utal („ismert számukra”). A szerzők elismerik, hogy a kommentárok nagy többsége az inkluzív nézetet fogadja el, de jogosan teszik szóvá, hogy az esetek túlnyomó többségében a kommentárok ezt valódi érvek nélkül teszik, legtöbbször egymás (érvek nélkül elfogadott) konklúzióira hivatkozva, mint mikor egy vélemény egyfajta hólabdaként épülő dogmaként attól lesz erős, hogy soha senki nem kérdez rá annak eredetére.³⁷⁷ Az ἐπίσημος

³⁷³ Burer és Wallace hangsúlyozzák, hogy a dativus utalhat passzív recepcióra is (pl. 1Tim 3,16: ὡφθη ἀγγέλους), ezért akkor is működik az exkluzív olvasat, ha bizonyítottan vesszük, hogy a dativus soha nem fejez ki aktív, személyes ágens szerepet.

³⁷⁴ Th. Zahn: *Der Brief des Paulus an die Römer*. Kommentar zum Neuen Testament 6 (Leipzig: A. Deichert, 1910), 608.

³⁷⁵ „Warum schrieb Pl dann nicht ἀπόστολοι ἐπίσημοι?” (Uo.)

³⁷⁶ Burer & Wallace, 76-91.

³⁷⁷ Uo., 79-80 és 84. A szerzők szerint ez a tendencia J. B. Lightfootig megy vissza, aki – a görög atyákra való hivatkozást leszámítva – szintén nyelvtani érvek nélkül állította, hogy az ἐν τοῖς ἀποστόλοις inkluzív értelmű, és

genitivus és (ἐν +) dativus kiegészítéssel használt példáit végignézve Wallace és Burer arra a következtetésre jut, hogy a bibliai, a patrisztikus, a klasszikus és a hellenista görög szövegekben, a papiruszokban és a feliratokban egyaránt bizonyítást nyert eredeti feltevésük, hogy az ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις „szinte biztosan” azt jelenti, hogy „ismertek az apostolok számára”.

Burer és Wallace tanulmányát Richard Bauckham³⁷⁸ és Linda Belleville³⁷⁹ éles kritikával illették, mindketten a példák szelektív válogatását kifogásolták, valamint azt, hogy a szerzőpáros ezekből olyan általános szabályt alkotott, amely a bizonyítékok kis számát és meglehetősen ambivalens hozadékát látva indokolatlan. (Epp is egyetért ezzel a kritikával.)³⁸⁰ Penna a fenti kritikák alapján eldöntöttnek látja a kérdést, hogy az inkluzív jelentés a helyes olvasat,³⁸¹ Kruse csak sejteti ugyanezt.³⁸² 2015-ben Burer azonban újabb tanulmányban³⁸³ válaszolt a kritikákra, és nem csak megvédte a korábbi (támadott) érveket,³⁸⁴ de 107 (!) további (új) példával támasztotta alá Wallace-szal közösen felvázolt eredeti tézisét. Az új példákból 36 közvetlenül párhuzamba állítható a Róm 16,7 szerkezetével, végérvényesen bizonyítva, hogy az ἐπίσημοι ἐν + dativus alak exkluzív értelmezése legitim, sőt, talán elsődleges is. Burer többi 71 példája azt támasztja alá, hogy Pál nyugodtan használhatta volna a genitivust (ἐπίσημοι τῶν ἀποστόλων), ha azt akarta volna kifejezni, hogy a két említett személy az apostolok között magaslik ki, hiszen ez volt a bevett nyelvhasználat. Burer (és Wallace) megerősített konklúziója azt jelenti, hogy szemben a korábbi többségi állásponttal, az exkluzív nézet teljes mértékben tartható, sőt, egyéb bizonyítékok híján elsőbbséget élvez az inkluzív értelmezéssel szemben.

Érdeemes azonban megvizsgálni, hogy a szövegkörnyezet vagy akár tágabb kontextuális szempontok adnak-e további támpontot annak eldöntéséhez, hogy Andronikosz és

akinek az exegetikai tekintélyére hivatkozva W. Schmithals kijelentette, hogy Lightfoot végérvényesen megcáfolta az exkluzív nézetet (Uo., 80).

³⁷⁸ Bauckham: *Gospel Women*, 172-180.

³⁷⁹ Linda L. Belleville: „Ἰουλιανὸν ... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials” in *NTS* 51 (2005): 231–49.

³⁸⁰ Epp, 79-80. Bauckham, Belleville és Epp a Burer és Wallace által összegyűjtött példákon kívül azonban új bizonyítékokat nem hoznak fel álláspontjuk igazolásául.

³⁸¹ Penna, 1086.

³⁸² Colin G. Kruse: *Paul's Letter to the Romans* (PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012), 565-567.

³⁸³ Michael H. Burer, „Ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις in Rom 16:7 as 'Well Known to the Apostles': Further Defense and New Evidence” in *JETS* 58 (2015): 731-751.

³⁸⁴ Néhány apró korrekciót Burer elfogad, mint például Heath R. Curtis kritikáját, hogy egy Lukianosz-idézet érvként való használata helytelen volt („A Female Apostle?: A Note Re-examining the Work of Burer and Wallace Concerning ἐπίσημοι with ἐν in the Dative” in *Concordia Journal* (October 2002): 437-440).

Júnia az apostolok *közül* magaslott-e ki, vagy az apostolok *körében* voltak-e ismertek. Véleményem szerint igen. A közvetlen szövegkörnyezetben azt látjuk, hogy Pál bizonyos embereket üdvözöl, majd néhány szóban ajánlja őket a római gyülekezetnek, mintegy kiemelve szerepüket és pozitívumaikat. Ajánlásaiban gyakran olyan információt is közöl a gyülekezettel, amiről ők talán nem tudhattak, de az illető személyek megítélésében fontos lehet. Az apostol ezáltal „felemeli” a megdicsért személyeket és elmondja a gyülekezetnek, hogy ő és mások hogyan látják őket.

Először Fébét emeli ki, aki „sokaknak lett pártfogója”, magának Pálnak is (1-2). Utána Priskát és Akvilát említi, akik kapcsán megjegyzi, hogy az életéért „a saját fejüket kockáztatták”, és nem csak ő (Pál) hálás értük, de „a pogányok valamennyi gyülekezete is” (3-4). Ezután Epainetosz következik, „aki az ázsiai tartomány első zsengeje Krisztusban” (5). Majd Mária, „aki sokat fáradozott értetek” (6). Ekkor következik Andronikosz és Júnia köszöntése: „Köszöntsétek Andronikoszt és Juniászt (Júniát), rokonaimat és fogolytársaimat, akiket nagyra becsülnek az apostolok körében, akik nálam is előbb lettek Krisztus híveivé.”

Andronikosz és Júnia esetében Pál a megkezdett mintát folytatja. Arra kéri a gyülekezetet, hogy köszöntsék Andronikoszt és Júniát, utána pedig ajánlja őket, ahogy a többiek esetében is tette, és elmondja, milyen kép alakult ki róluk benne és másokban. Először is közli, hogy ők földíjei³⁸⁵ (τοὺς συγγενεῖς μου), ráadásul „fogolytársai” is (καὶ συναιχμαλώτους μου), ami vagy azt jelenti, hogy egykor együtt voltak börtönben, vagy azt, hogy ők is szenvedtek a hitükért, mint Pál.³⁸⁶ Ekkor következik a szokásos plusz információ: Andronikosz és Júnia felkeltették az apostolok figyelmét is, ismertek, nagyra becsültek a köreikben (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις). Furcsa volna, ha Pál a rómaiakat arra emlékeztetné, hogy Andronikosz és Júnia ismert apostolok (vagy összehasonlító értelemben „a legkiválóbbak az apostolok között”), ha ők valóban ismert apostolok. Ennek az információnak a kommunikációs célja és relevanciája ebben a szövegkörnyezetben igencsak megkérdőjelezhető lenne. (Arról nem is beszélve, hogy vajon milyen értelemben lehet ismert

³⁸⁵ Bauckham szerint ez szinte biztosan arra utal, hogy ők is zsidók voltak, nem szükségszerű, hogy ennél szorosabb rokoni szálakat is feltételezzünk (*Gospel Women*, 170). Adolf Schlatter is arra következtet, hogy a két ember zsidó volt, akiket a jeruzsálemi gyülekezetben ismertek (*Der Brief an die Römer*. Erläuterungen zum Testament 5. Stuttgart: Calwer Verlag, 1948, 243).

³⁸⁶ Jewett a Filem 3 és a Kol 4,10 alapján amellezt érvel, hogy a συναιχμάλωτος mindenképpen egyidejű fogságra utal, ezért elveti azt a lehetőséget, hogy Pál általánosságban beszéljen a pár bebörtönzéséről (Jewett, 963).

és kiemelkedő egy olyan apostol, akiről a korai egyháznak alig van emléke, és akivel kapcsolatban ezt hangsúlyozni kell egy gyülekezeti köszöntésben?)³⁸⁷

Sokkal valószínűbb és kézenfekvőbb az a magyarázat, hogy Andronikosz és Júnia „az apostolok körében” voltak ismertek, vagyis az apostolok is tudtak arról, hogy fogságukkal (és talán már előtte is) milyen áldozatokat hoztak Krisztusért és az evangéliumért. Ezzel Pál egészen különleges ajánlást ad e két kiváló keresztyénnek, ami – az inkluzív magyarázattal ellentétben – kommunikációs szempontból is tökéletesen illeszkedik a kontextushoz. Sőt, érthetővé teszi az utolsó mondatrészt is, amelyben Pál azt hangsúlyozza, hogy Andronikosz és Júnia nála „előbb lettek Krisztus híveivé”. Talán éppen ez a megfontolás magyarázhatja az apostolok személyének az említését: Andronikosz és Júnia olyan régi hívők, hogy még az egykori jeruzsálemi apostolok is ismerik őket!³⁸⁸

c. Milyen apostolok körében?

Egyetlen kérdés maradt: milyen apostolokról van szó ebben a köszöntésben? K. H. Rengstorf teológiai szócikkében arra figyelmeztet, hogy az utalás homályossága miatt nem szabad általános érvényű következtetést levezetni ebből a versből a keresztyén apostolságra vonatkozóan.³⁸⁹ A figyelmeztetés jogos, és az előző pont következtetései fényében bizonyos értelemben okafogyottá is vált, ettől függetlenül rákérdezhetünk, hogy miféle apostolságra történik utalás ebben a versben.³⁹⁰

Az ἀπόστολος Pál szóhasználatában nem feltétlenül jelent olyan tekintéllyel bíró apostolt, mint amilyen ő vagy a Tizenkettő volt, a szó utalhat gyülekezetek küldötteire vagy misszionáriusaira is (vö. 2Kor 8,23; Fil 2,25).³⁹¹ Adolf Schlatter – aki a vers inkluzív

³⁸⁷ Amennyiben Andronikosz és Júnia házaspár voltak, ez lenne az egyetlen példa arra, hogy egy házaspár mindkét tagja apostol volt. Péter és más apostolok esetében Pál „feleségekről” beszél (1Kor 9,5).

³⁸⁸ Burer és Wallace, 90 n67. Ha Pál Kr. u. 34 körül lett kereszténnyé, Andronikosz és Júnia egészen a kezdeti időktől tagjai lehettek a jeruzsálemi gyülekezetnek. Bauckham szerint a római gyülekezet alapításában is fontos szerepük volt, „ismert vagy kiemelkedő apostolokként” akár az egyik legbefolyásosabb vezetői is lehettek a római gyülekezetnek (*Gospel Women*, 181). Longenecker is erre hajlik (*Romans*, 1069). Kérdés azonban, hogy ha Andronikosz és Júnia valóban olyan kiemelkedő apostolok voltak, és szerepet játszottak a római gyülekezet alapításában, a római gyülekezet alapításához vajon miért Péter és Pál neve kapcsolódik a későbbi egyházi emlékezetben, és vajon miért nincs olyan hagyomány az egyik legjobban dokumentált múltú egyházi közösségben, amely Andronikosz és Júnia alapító apostoli szerepét hangsúlyozná?

³⁸⁹ K. H. Rengstorf, ‘ἐπίσημος’ in *TDNT* 7:268.

³⁹⁰ A fogalom jelentéseivel kapcsolatban lásd Szabados Ádám: „Az újszövetségi apostolfogalom”.

³⁹¹ Moo: *Romans*, 923-924.

értelmezését követi – ilyen értelemben tartja Andronikoszt és Juniát apostoloknak: a jeruzsálemi gyülekezet képviselői voltak.³⁹² Longenecker szerint Andronikosz és Júnia a római gyülekezet alapítói között lehetnek más zsidó keresztyénnel együtt, akik Jeruzsálemből mentek oda. Talán Prizskával és Akvilával, valamint Epainetossal és Miriámmal együtt érkezhettek Rómába.³⁹³

Bauckham azonban nem ért egyet az apostolság tágabb jelentésének felvetésével, szerinte Pál a jelző nélküli „apostol” szóval itt az apostolok speciálisabb csoportjára utal, amely tágabb ugyan a Máté, Márk és Lukács által megnevezett Tizenkettő körénél, de mindenképpen behatárolt csoport, ahová Pál a Tizenkettőn kívül Barnabást, Szilászt, az Úr testvéreit és önmagát sorolja.³⁹⁴ Burer és Wallace is azt hangsúlyozzák, hogy az apostol szó szemantikai mezőjének kibővítése ritka a *corpus Paulinum*-ban, hacsak nem kapcsolódik össze valamilyen más szóval (pl. gyülekezetek küldöttei/apostolai).³⁹⁵

A Római levélen belül négy további példa segíthet a Róm 16,7-ben szereplő „apostolok” szó jelentésének meghatározásában. Az első két alkalommal Pál önmagára használja a szót: „elhívott apostol, akit az Isten kiválasztott arra, hogy hirdesse evangéliumát” (κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ) (Róm 1,1); „aki által kegyelmet és apostolságot kaptunk arra, hogy az ő nevéért hitre és engedelmességre hívjunk fel minden népet” (δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ) (Róm 1,5). Pál mindkét esetben összekapcsolja a szót valamiféle isteni okkal (elhívás, kegyelem), és valamiféle céllal (evangélium hirdetése, népek hívása a hit engedelmességére). Az elhívás és a kegyelem Jézus Krisztustól származik, aki által (δι’ οὗ) kapta Pál a kegyelmet és apostolságot (Róm 1,5), és akinek ő szolgálja (Róm 1,1). Az apostolság forrása tehát nem egy gyülekezet, hanem maga az Úr. A Róm 11,13-ban Pál azt emeli ki, hogy apostolságának célja a népek közötti szolgálat: „pogányok apostola vagyok” (εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος). Ez egybecseng a Róm 1,5 hangsúlyával, a birtokos jelzőből (ἐθνῶν) azonban kiolvasható, hogy Pál másfajta apostolságról is tudott (vö. Gal 2,8). Az ötödik példa – „hogyan hirdessék, ha nem küldettek el?” (πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ

³⁹² Adolf Schlatter: *Romans: The Righteousness of God* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 274-275.

³⁹³ Longenecker: *Romans*, 1069. Penna több lehetőséget is összegyűjt: lehetséges, hogy Andronikosz és Júnia a 72 között voltak (Órigenész, Erasmus), vagy a Rómában lévő idegenek között (Lagrange), esetleg a jeruzsálemi gyülekezetben lévő hellenisták között (Zeller, Fitzmyer), vagy akár az antiókhiai gyülekezethez is tartozhattak (Penna, 1087).

³⁹⁴ Bauckham: *Gospel Women*, 180.

³⁹⁵ Wallace és Burer, 90 n68.

ἀποσταλῶσιν) (Róm 10,15) – szintén a népek közötti evangélizációs szolgálatot nevezi meg a kiküldés céljának, de mivel itt ígéről (ἀποστέλλω) van szó, nem pedig az apostol vagy apostolság főnévi alakjairól, nem biztos, hogy ezt a Róm 16,7-ben szereplő szó jelentésének meghatározásához figyelembe vehetjük.

A példák alapján jogosnak tűnik a következtetés: Pál a Római levélben az apostolságot a Jézus Krisztustól való elhívással és az evangélium hirdetésével kapcsolja össze. Ami azonban talán még ennél is lényegesebb: a Róm 16,7-ben olvasható ἐν τοῖς ἀποστόλοις kifejezés ἐν + dativus pluralisa azt sugallja, hogy az apostolok valamiféle körként, csoportként léteztek, és ennek a körnek voltak határai. Nehéz elképzelni, hogy Pál a jelző nélküli apostol fogalmat használta volna, ha ez számára olyan tág lett volna, amelybe mindenféle gyülekezeti küldöttet is bele lehet érteni. Akár exkluzív, akár inkluzív értelemben vesszük tehát a mondat jelentését, az apostolok köréhez *tartozni* lehetett, akár úgy, hogy Andronikosz és Júnia azon belül kiemelkedtek, akár úgy, hogy annak tagjai véleményt formáltak róluk. Az apostolok behatárolt köréhez való tartozás minden bizonnyal különleges státuszt jelentett, és ez a státusz ismertséget is hozott a korai egyházban azoknak, akik ehhez a körhöz tartoztak. Amennyiben helyes ez a következtetés, kevésbé valószínű, hogy Pál a körön belül látta volna Andronikoszt és Júniát, ezt a máshol sehol nem említett két személyt, pláne a kör kiemelkedő vagy különösen ismert tagjaiként.

d. Konklúzió

Andronikosz és Júnia esetleges apostolságával kapcsolatban a fentiek alapján három következtetést tudunk leszűrni. 1) *Amennyiben* Andronikoszék apostolok voltak, szinte biztosan egy nő (Júnia) is betöltötte ezt a pozíciót. A régebbi szövegkiadásokban elterjedtebb Ἰουνιᾶν és a mostanában egyre gyakoribb Ἰουνίαν hangsúlyozás közül utóbbi tűnik az eredetinek, a reformáció utáni bibliafordítások többségével ellentétben nem egy férfinév, hanem egy női név accusativusáról van szó. Andronikosz társa nem Juniász, hanem Júnia. 2) *Amennyiben* Andronikosz és Júnia apostolok voltak, azt is megállapíthatjuk, hogy az apostolok szűk köréhez tartoztak, hiszen Pál szóhasználata a Római levélben nem indokolja a fogalom kiterjesztését gyülekezeti küldöttekre vagy másfajta, kisebb tekintéllyel bíró apostolokra. *Ha* Andronikosz és Júnia az apostolok között voltak kiemelkedők, akkor alakjuk

Péter, János, Jakab, Máté, Tamás és a többi ismert apostol alakja fölé magasodott. 3) Ez a két következtetés paradox módon éppen gyöngíti azt a feltevést, hogy a meglehetősen ismeretlen Andronikosz és Junia az apostolok szűk köréhez tartoztak, és erősíti legfőbb következtetésünket, miszerint a páli mondatban az apostolok exkluzív értelemben kerülnek elő. Vagyis Andronikosz és Júnia nem tartoztak az apostolok körébe, hanem az apostolok vélekedtek *róluk* elismerően.

E. További „jelöltek”

Vajon Pálon, Jakabon és Barnabáson kívül volt-e még olyan személy az ősegyházban, akit a fenti, szűkebb értelemben Krisztus apostolaként fogadtak el, noha nem tartozott a Tizenkettőhöz? Az a tény, hogy egyesek Krisztus apostolainak adhatták ki magukat (2Kor 11,13; Jel 2,2), hogy Jézus feltámadásának Pál szerint legalább ötszáz tanúja volt (1Kor 15,6), valamint hogy Pál önmagán és Jakabon kívül „valamennyi apostol”-ról beszél (1Kor 15,7), azt valószínűsíti, hogy ez a kör nem csupán Pálra, Jakabra és Barnabásra korlátozódott.³⁹⁶ Mivel Pál a Tizenkettőn kívüli „valamennyi apostol”-ról ír, és Jakabot már név szerint említette, furcsa volna, ha a „valamennyi apostol” kategóriába egyedül Barnabás tartozna. Persze az is lehet, hogy a „valamennyi apostol” magában foglalja a Tizenkettőt, a nyelvhasználat azonban inkább arra enged következtetni, hogy Jakabon kívül nem csak egy ember tartozott a Tizenkettőn kívüli tágabb körbe. Ezért jogos a kérdés, hogy vajon be tudunk-e azonosítani Jakabon és Barnabáson kívül másokat is, akik ebbe a szűkebb értelemben vett apostoli körbe tartoztak.

A körhöz esetlegesen tartozó további apostoloknak a léte természetesen nem függ attól, hogy név szerint be tudjuk-e azonosítani őket. Elvileg elképzelhető, hogy az ősegyház nem őrizte meg minden apostol emlékét. A róluk való konkrét emlékek hiánya azonban azt is valószínűsítheti, hogy az apostolok körébe tartozók száma nagyon korlátozott volt. A lehetséges jelöltek közül felmerülhet még Szilász és Timóteus neve, valamint Apollósé, és meghatározhatjuk azt a tágabb kört is, amelyből esetleg további apostolok kikerülhettek.

³⁹⁶ Wayne Grudem szerint elvileg lehetséges, hogy az ötszáz testvér közül némelyeket Jézus apostolnak rendelt, de nincs elég bizonyítékunk ennek eldöntésére (*Systematic Theology*. Leicester, UK: IVP; Grand Rapids, MI: 1994, 908).

a. Szilász és Timóteus?

Miután Pál szakított Barnabással (ApCsel 15,36-39), Szilászt vette maga mellé (ApCsel 15,40), majd Timóteust is magával vitte második missziói útjára (ApCsel 16,1-2). Vajon Barnabáshoz hasonlóan ők is apostolok lettek a Pál melletti szolgálatban? Egyetlen mondat utalhat közvetett módon erre a lehetőségre. Az 1Thessz-ben Pál ezt írja: „Mint Krisztus apostolai élhattünk volna tekintélyünkkel, mégis olyan szelíden léptünk fel közöttetek, mint ahogyan az anya dajkálja gyermekeit.” (1Thessz 2,7) A többes szám első személyben megfogalmazott mondat azért érdekes, mert a levél szerzőiként Pál, Szilvánusz³⁹⁷ és Timóteus vannak feltüntetve (1Thessz 1,1). Vajon mindhárman apostolok voltak? Erre utal a többes szám? Paul W. Barnett szerint igen: Pál ezzel az utalással önmagával egy szintre emelte Szilászt és Timóteust, „Krisztus apostolainak” nevezve őket is.³⁹⁸

Grudem megvizsgálja a lehetőséget, hogy az apostolokra vonatkozó többes szám Szilászt (Szilvánuszt) és Timóteust is magában foglalja-e,³⁹⁹ és míg Szilvánusz (Szilász) esetében lehetségesnek tartja a felvetést, Timóteus esetében kizárja, hogy erről lenne szó. Szilász lehetett Jézus feltámadásának tanúja, hiszen a jeruzsálemi gyülekezet vezető embere volt (ApCsel 15,22), Timóteus azonban biztosan nem kapott apostoli megbízatást Jézustól (vagy mástól), mielőtt Pál Lizstrába érkezett. Pál a Timóteussal közösen írt leveleiben mindig gondosan megkülönbözteti saját apostoli státuszát Timóteusétól: „Pál, Isten akaratából Krisztus Jézus apostola, és Timóteus, a testvér” (2Kor 1,1); „Pál, Isten akaratából Krisztus Jézus apostola, és Timóteus, a testvér” (Kol 1,1); „Pál és Timóteus, Krisztus Jézus szolgálói” (Fil 1,1).

A többes szám használatával kapcsolatban Grudem arra hívja fel a figyelmet, hogy négy verssel korábban (1Thessz 2,2) Pál a Filippiben elszenvedett bebörtönzésükről ír (szintén többes számot használva), de az nyilvánvalóan csak Szilásszal és vele történt, Timóteus nem volt akkor velük. Hogy Timóteust nem kell feltétlenül beleérteni a többes számba, azt az is alátámasztja, hogy Pál nem sokkal később ezt írja a levélben: „Ezért amikor ezt már nem

³⁹⁷ Jeffrey A. D. Weima szerint a Szilász és Szilvánusz nevek szinte biztosan ugyanarra a személyre utalnak: Pál munkatársa a hosszabb nevet inkább görög és római környezetben használta, a rövidebbet inkább zsidók között (J. A. D. Weima: *1-2 Thessalonians*. ECNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014, 67).

³⁹⁸ P. W. Barnett: „Apostle” in *Dictionary of Paul and His Letters*, 49.

³⁹⁹ Grudem: *Systematic Theology*, 909-910. Grudem az 1Thessz 2,6-ot adja meg referenciaként, de az ominózus mondat a Nestle-Aland²⁸-ban a 7. versben található.

bírtuk tovább elviselni, elhatároztuk, hogy egyedül maradunk Athénban, és elküldtük Timóteust, a mi testvérünket és a Krisztus evangéliumának hirdetésében Isten munkatársát, hogy megerősítsen titeket, és bátorítson hitetekben” (1Thessz 3,1-2). Nem egyértelmű, hogy a többes számba Szilász beleértendő-e, hiszen Pál Athénban – ahonnan a levelet írta – egyedül volt, és Szilász és Timóteus csak később csatlakoztak hozzá (ApCsel 17,14-15; 18,5). Pál súlyos magánya Athénban azt valószínűsíti, hogy nem csak Timóteus, de Szilász sem volt ekkor vele.

Weima négy megoldási javaslatot említ az 1Thessz 2,7-ben szereplő többes számra.⁴⁰⁰ Az első megoldás az, hogy „irodalmi többes számról” van szó, amit Pál a levélben alaphangként máskor is használ. A második az, hogy a többes szám magában foglalja Pált és Szilászt, de Timóteust nem. A harmadik megoldási javaslat szerint Pál általánosabb értelemben – gyülekezeti küldött jelentésben – használja az apostol szót. A negyedik – Weima által javasolt – megoldás szerint Pál, Szilász és Timóteus egyaránt referensei az apostol szónak, de abban az értelemben, hogy ők alapították a thesszalonikai gyülekezetet. Weima egyetért Barnettel abban, hogy Pál apostolfogalma fejlődésen ment át, és ekkor még szabadabban utalt magára *és munkatársaira* ezzel a szóval.⁴⁰¹ Weimával ellentétben – a Grudem által felvázolt érvek miatt – én inkább az első vagy a második megoldást tartom valószínűnek.

Timóteus véleményem szerint nem tartozott – nem tartozhatott – abba az apostoli körbe, amelyről eddig szó volt, Szilász ellenben lehetett tagja ennek a körnek. Charles A. Wanamaker szerint Pál magára és Szilászra utal Krisztus apostolaiként, mert míg Szilász – Barnabáshoz hasonlóan – láthatta a feltámadt Urat és kaphatott tőle megbízatást, Timóteus esetében ezt nyugodtan kizárhatjuk.⁴⁰² „Nagyon valószínű, hogy Szilász apostol volt. Pál nézőpontjából ez azt jelentette, hogy tanúja volt Jézus feltámadásának, ezért státusza Jakabéhoz, az Úr testvéréhez és Páléhoz volt hasonló (1Kor 15,3-8). Ez jól illeszkedik az ApCsel által keltett benyomáshoz, melyben Szilász a jeruzsálemi gyülekezet prominens

⁴⁰⁰ Weima, 143-144.

⁴⁰¹ Uo., 144.

⁴⁰² Charles A. Wanamaker: *The Epistles to the Thessalonians*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 99-100. Wanamaker ugyanakkor azt is írja, hogy Pál a többes szám használatában gyakran önmagára utal (vö. 2,18; 3,5; 5,27), a többes számba bevont személy valójában az ő helyetteseként lép fel (pl. 1Kor 4,17; 16,10; Fil 2,19).

tagja.”⁴⁰³ Mivel azonban az 1Thessz 2,7 az egyetlen közvetett utalás Szilász apostolságára, és ez az utalás is meglehetősen bizonytalan, a kérdést egyelőre lezáratlannak tekintem.

b. Apollós?

Apollós apostolsága az 1Kor 4,6-9 miatt merülhet fel. Pál ott azt írja: „Mindezeket pedig, testvéreim, értetek alkalmaztam magamra és Apollósra, hogy a mi példánkon tanuljátok meg: ahhoz tartsa magát az ember, ami meg van írva, és senki se fuvalkodjék fel az egyik tanítóval dicsekedve a másik ellen. Mert ki tesz téged különbbé? Mid van, amit nem kaptál? Ha pedig kaptad, mit dicsekszel, mintha nem kaptad volna? Ti már jóllaktatok, már meggazdagodtatok, nélkülünk uralomra jutottatok; bár csakugyan uralomra is jutottatok volna, hogy veletek együtt mi is uralkodhatnánk. Mert úgy gondolom, hogy Isten minket, apostolokat, utolsókul állított, mint akiket halálra szántak, mert látványossággá lettünk a világnak, az angyaloknak és az embereknek.” A kérdés az, hogy vajon Pál „apostolok” alatt még mindig magára és Apollósra gondolt-e? A szűkebb kontextus – melynek fő témája Pál és Apollós szolgálata (1Kor 4,6 „Mindezeket pedig, testvéreim, értetek alkalmaztam magamra és Apollósra, hogy a mi példánkon tanuljátok meg...”)) ebbe az irányba mutat.

Orr-Walther szerint az „apostol” szó itt *pro forma* magában foglalja Apollóst is.⁴⁰⁴ Fee szerint a 9. versben szereplő „minket, apostolokat” szavaknak magában kell foglalnia Apollóst és Pétert, és ez azt bizonyítja, hogy Pál inkább funkcionálisan, mintsem hivatalosan értette az „apostol” szót, de legalábbis a Tizenkettőnél tágabb kört értett alatta, ahogy a 15,7 is sugallja.⁴⁰⁵ Fee úgy érvel, hogy az apostol szónak elsődlegesen funkcionális jelentése van (azok, akiket „kiküldtek”, hogy hirdessék az evangéliumot és gyülekezeteket alapítsanak), de a szó összefonódott egyfajta pozíció fogalmával is, mely a Jézus által való személyes kiküldést jelölte. Pálnál ez a két fogalom összekapcsolódott, amikor azonban a 4,9-ben önmagára és Apollósra utal, az apostolfogalom funkcionális értelmét emeli ki. Apollós tehát lehetett funkcionális értelemben apostol, de nem pozicionális értelemben.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Wanamaker, 69.

⁴⁰⁴ William F. Orr & James A. Walther: *1 Corinthians*. The Anchor Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1976), 178.

⁴⁰⁵ Fee, 174, 47. lábj.

⁴⁰⁶ Uo., 30.

Fee megoldása azért problémás, mert a levélben Pál egyértelműen összekapcsolja az apostolságot a feltámadt Jézusról való tanúskodással (9,1; 15,6-8). Hans Conzelmann (Weissre hivatkozva) azt írja, hogy Apollós valószínűleg nem volt benne abban a szűkebb körben, amelyről „apostolok” név alatt Pál beszél.⁴⁰⁷ Hogy Pál nem Apollósra gondolt, amikor a többes számot használta, azt Conzelmann pont azért valószínűsíti, mert a levélben Pál apostolfogalmába beletartozott a feltámadt Jézusról való tanúskodás, Apollós viszont szinte kizárt, hogy Jézus feltámadásának tanúja lett volna, hiszen a róla szóló evangéliumot is Akvila és Priscilla segítségével értette meg – jóval Jézus mennybemenetele után (ApCsel 19,26). A közvetlen kontextus alapján logikus a következtetés, hogy Pál Apollósról is beszélt, amikor a „minket, apostolokat” gondolatot megfogalmazta, a levél tágabb kontextusa azonban Apollós bevonása ellen szól. A szakasz értelmezésének bizonytalansága miatt nem valószínű, hogy ezt a kérdést el tudjuk dönteni, de Conzelmann és Weiss érve számomra meggyőzőbbnek tűnik Orr-Walther és Fee érveinél.

c. Mások?

Az eddigiekhez képest is bizonytalanabb talajra lépünk, ha megpróbálunk további személyeket beazonosítani azon az apostoli körön belül, akik látták Jézus feltámadását, de nem tartoztak a Tizenkettő közé. A szóba jöhető jelöltek között megemlíthetjük Kleopást és a másik emmausi tanítványt, akikről Lukács számol be a feltámadás első tanúi közt (Lk 24,13-35), a „testvért”, akit jól ismertek az egyházban (2Kor 8,18-19),⁴⁰⁸ valamint a hetven(két) tanítványt (Lk 10,1-20), akiket személyesen Jézus küldött ki az evangélium hirdetésére, és akik közül sokan benne lehettek abban az ötszáz testvérben, akik Pál szerint látták a feltámadt Jézust, illetve abban a százhuszban, akik ott voltak pünkösd előtt a tizeneggyel Jeruzsálemben (ApCsel 1,15), amikor Júdás helyére megválasztották Mátyást. Galileában is elvileg többen (vagy akár sokan) kaphattak Jézustól apostoli felhatalmazást, ahova Márk szerint Jézus a feltámadása után hívta a tanítványokat (Mk 16,7). Talán ebbe a körbe tartozott Arisztion is, akit Papiasz Jézus

⁴⁰⁷ Hans Conzelmann: *Der Erste Brief an die Korinther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 107n37.

⁴⁰⁸ Luther is és Kálvin is Barnabással azonosították ezt a testvért (Burge, 67). További javaslatok a „testvér” személyére: Lukács, Apollós, Márk, Erastus, Szilász, valamint az ApCsel 20,4-ben szereplő lista: Szópátér, Arisztarkhosz, Szekundusz, Gájusz, Timóteus, Tükhikosz és Trofimosz (Murray J. Harris: *The Second Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005, 602n21).

tanítványának mond,⁴⁰⁹ azonban (ahogy később látni fogjuk) Papiasz őt egyértelműen megkülönbözteti a „presbiterektől” (akik közé Jánost sorolja), Arisztiont egyszerű tanítványnak nevezi, nem apostolnak vagy presbiternek.

Ezek a feltételezések azonban spekulatívak, konkrét bizonyíték nincs mellettük. Annak a valószínűségét, hogy a Jézussal járó nagyobb tanítványi kör (például a hetven vagy hetvenkét kiküldött) közül is kikerültek apostolok, legfeljebb az támasztja alá, hogy az apostolok köre tágabb volt a Tizenkettőnél és nem valószínű, hogy Pállal, Jakabbal, Barnabással és Szilásszal teljesen kimerült volna. Ennél többet azonban konkrétumok nélkül nem mondhatunk sem egyes személyekről, sem az apostolok körének nagyságáról.

Ide tartozik, ezért érdemes megemlíteni, hogy a nagy valószínűséggel Kr. u. 90-130 között⁴¹⁰ született Didakhé kétféleképpen is utal apostolokra: egyrészt a mű címében⁴¹¹ (A tizenkét apostol tanítása), másrészt a szövegtesten belül. Az apostol szó kétféle használata érdekes feszültséget teremt a műben, hiszen míg a „tizenkét apostol” az apostolok egy zárt, nyilvánvalóan tekintéllyel bíró körére utal, addig a szövegtestben szereplő „apostolok” szó inkább utazó prófétákat, misszionáriusokat vagy igehirdetőket jelöl,⁴¹² akiket meg kellett próbálni, hogy nem hamis próféták-e (Did 11,4-6).⁴¹³ A szöveg elsősorban azt a lehetőséget veti fel, hogy az apostolok köre talán sokkal szélesebb volt, mint ahogy az az eddigi felsorolásból látszik. Valójában azonban a Didakhé nem tesz hozzá az apostolok körére vonatkozó eddigi tudásunkhoz, mert a kérdésünk szempontjából egyrészt nagyon szűk (tizenkét apostol), másrészt nagyon tág (utazó igehirdető, próféta) értelemben használja az apostol szót.⁴¹⁴ Mivel az utóbbi apostolfogalomnak nem jellemzője a Jézus feltámadásáról való tanúskodás, ráadásul a kritériumok között nem szerepel az „apostol” ismertsége sem, ezért szinte bárki megjelenhetett apostolként egy gyülekezetben, és csak a cselekedetei alapján tudták megítélni,

⁴⁰⁹ EH. 3.39.3-4. Vanyó László (szerk.): *Euszebiosz egyháztörténete* (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 140.

⁴¹⁰ James A. Draper: „The *Didache* in Modern Research: An Overview” in James A. Draper (ed.): *The Didache in Modern Research* (Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996), 10.

⁴¹¹ Draper szerint a hosszabb cím a műhöz tartozik (Draper, 4).

⁴¹² André De Halleux: „Ministers in the *Didache*” in *The Didache in Modern Research*, 305.

⁴¹³ Georg Schöllgen megkülönbözteti egymástól ezeket a szolgálati funkciókat, azonban a szövegben nem teljesen világos ez a megkülönböztetés, ráadásul a próbán elbukott apostolokat a szöveg hamis prófétáknak nevezi, ami a funkciók közti határokat egyértelműen elmosza. Vö.: Georg Schöllgen: „The *Didache* as a Church Order: An Examination of the Purpose for the Composition of the *Didache* and its Consequences for its Interpretation” in *The Didache in Modern Research*, 52-55.

⁴¹⁴ Kurt Niederwimmer szerint a Didakhé apostolai olyan radikális lemondást valló utazó karizmatikus misszionáriusok voltak, akik hontalanná válva és a gyülekezetekből is kikerülve utazgattak a keresztyén közösségek között. Vö. Kurt Niederwimmer: „An Examination of the Development of Itinerant Radicalism in the Environment and Tradition of the *Didache*” in *The Didache in Modern Research*, 320.

hogy nem nyereszkezésből prófétál-e. A Didakhé számunkra azt erősíti csak meg, hogy a szöveg legkorábbi ismert változataiban elkülönítették a Tizenkettőt az apostol általánosabb fogalmától. Új neveket azonban nem kaptunk, akiket az apostolok általunk vizsgált köréhez sorolhatnánk.

F. Konklúzió

A fenti vizsgálódásból biztosan azt a következtetést szűrhetjük le, hogy Pálon és a Tizenkettőn kívül voltak olyan személyek, akikre Jézus feltámadásának a tanúiként úgy tekintettek, mint Krisztus apostolai, ezért különleges tekintélyük volt az ősegyházban. Közülük Jakab a legegységelműbb példa, akit a korai egyház ténylegesen Péterrel, Jánossal és Pállal egy szinten az „oszlopok” között tartott számon. Barnabás az, akit Jakab mellett még egyértelműen ebbe a csoportba sorolhatunk. Életútja valóban indokolni látszik ezt, különös tekintettel arra, ahogyan Lukács szerint Pállal együtt végezték szolgálatukat a pogányok között. Rajtuk kívül Szilász az, akit még esetleg ebbe a szűk körbe tartozott, Apollóst és különösen Timóteust azonban nem valószínű, hogy apostolokként tartottak volna számon, és ugyanez igaz Andronikoszra és Júniára. Hogy az említetteken kívül voltak-e, és ha igen kik, akik Krisztus apostolaiként a feltámadás tanúi és Jézus kiküldöttei voltak, arról nincsenek további ismereteink. Hogy voltak ilyenek (talán nagyobb számban is),⁴¹⁵ azt azonban nem zárhatjuk ki.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Fee, 174, 47. láb.

⁴¹⁶ Grudem: *Systematic Theology*, 908.

II. HAGYOMÁNY

II.1. A HAGYOMÁNY PLURALITÁSÁNAK KÉRDÉSE

Amikor az egyház legkorábbi hagyományát vizsgáljuk, megkerülhetetlen a kérdés, hogy vajon egy vagy több hagyományról van-e szó-e, illetve beszélhetünk-e bármilyen értelemben egységes hagyományról. A legkorábbi keresztyén hagyomány alapvető egységével szemben két fő érvrendszer épült fel.¹ Az egyik Walter Bauer és későbbi követői (pl. H. Koester, E. Pagels, B. Ehrman) nevéhez fűződik, akik a korai keresztyén hagyomány radikális diverzitása mellett érvelnek. A másik a Martin Dibelius és Rudolf Bultmann nevével fémjelzett „Formgeschichte” (formakritika/formatörténet), amely a korai hagyományok kialakulását és rögzített formákban való továbbadását kisebb közösségek szociokulturális érdekeihez és teológiai szempontjaihoz kapcsolja. A két megközelítésben az a közös, hogy mindkettő tagadja egy kezdeti egységes apostoli ortodoxia létezését és az apostoli hagyomány egysége helyére a korai hagyományok valamiféle pluralitását állítja. Ebben a fejezetben a Bauer-iskola érveit és az azokra adott válaszokat vizsgálom meg, a következőben a formakritikai iskola hagyományátadási modelljét, illetve azt, hogy vajon az apostolok személyének lehetett-e mégis köze a Jézustól származó hagyomány fennmaradásához és lényegi egységéhez.

II.1.1. Érvek a korai hagyomány pluralitása mellett

A. Walter Bauer tézise

Walter Bauer 1934-ben fogalmazta meg azt a tézisé, hogy az első századok keresztyéniségében az „ortodoxia” pusztán az egyik – és nem is a legkorábbi – irányzat volt. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* c. könyvében² négy földrajzi központot

¹ Balla Péter *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) c. könyvében az újszövetségi teológia egységét ért más kihívásokat is sorra vesz. Mivel engem most nem az újszövetségi hagyomány belső feszültségeinek esetleges feloldása érdekel, hanem csak annak megvizsgálása, hogy létezett-e az apostolokhoz köthető közös hagyományanyag, a *teológiai* diverzitással kapcsolatos kérdések az értekezésem tárgyán túlmutatnak. Ez alól egyetlen kivétel F. C. Baur és a tübingeni iskola tézise, amely Péter és Pál között lát éles ellentétet. Ezt a tézist a tekintéllyel kapcsolatos részben fogom megvizsgálni.

² Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)), 1934, 1964.

vizsgál meg (Edessza, Egyiptom, Kis-Ázsia és Róma), és a mellett érvel, hogy ezekben a központokban az „eretnekség” megelőzte az „ortodoxiát”, sőt, a frügiai Hierapolistól keletre az „eretnekség” egyenesen szinonimája volt a keresztyénségnek.³ Helytelen az a római keresztyénség által elterjesztett kép, hogy először volt a hitelenség (Unglaube), majd az igaz hit (Rechtglaube), végül pedig a tévhit (Irrglaube).⁴ Ezzel a narratívával szemben az újszövetségi tudomány azt találta – állítja Bauer –, hogy Jézusnál még nem léteztek a későbbi egyházi dogmák, az apostolok pedig semmilyen szerepet nem játszottak a kinyilatkoztatott egyházi tanítás tisztaságának védelmében. Bauer az Újszövetségről mint forrásról lemondva (szerinte túlságosan vitatott ahhoz, hogy kiindulópontnak használni lehessen) a különböző földrajzi területeken fellelhető forrásokhoz fordul az „eretnekség” és „ortodoxia” korai viszonyának megállapításához.⁵

Bauer először az edesszai és az egyiptomi keresztyénséget veszi górcső alá. Edesszában Bauer szerint először markionita keresztyénség volt.⁶ Mar Aba megtérésének történetéből Bauer arra következtet, hogy Marcion hívei önmagukat – az „ortodoxok” legnagyobb bosszúságára – „a keresztyéneknek” tartották.⁷ Bauer szerint a *Diatesszaront* is a 2. századi gnosztikus Bardasenes (Bardaszján) vezette be a szír keresztyénségbe, és csak annak népszerűsége miatt fogadták el azt a későbbi szír „ortodoxok” kanonikus iratnak.⁸ Az egyiptomi keresztyénség vizsgálatakor Bauer a hallgatásból következtet arra, hogy az „eretnekekkel” szembeni későbbi fellépést meg kellett előznie az „eretnekség” masszív jelenlétének. A „különösen erőszakos” Demerius például kiállt Órigenész tévtanaival szemben, de korábban nem lépett fel az „ortodox” szempontból sokkal problémásabb dolgokat hirdető Kelemennel szemben, amiből Bauer arra következtet, hogy a korai évszázadokban Egyiptomban nem vált még el egymástól élesen az „ortodoxia” és az „eretnekség”.⁹

A kis-ázsiai keresztyénséget Bauer elsősorban Antiókhiai Ignatiosz levelein keresztül vizsgálja, akit nem tart egészen megbízható tanúnak,¹⁰ de akinek az írásaiból szerinte

³ Uo., 231.

⁴ Uo., 3.

⁵ Uo., 5.

⁶ Uo., 29-33.

⁷ Uo., 28. A történet Bauer által megjelölt szír nyelvű forrása: *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un pretre et de deux laiques nestoriens* ed. P. Bedjan, 2. aufl. 1985, S. 206-74.

⁸ Bauer, 31.

⁹ Uo., 61-62. Balla jogosan jegyzi meg, hogy ez utóbbi érv inkább gyengíti Bauernek azt az állítását, hogy az „eretnekség” megelőzte az „ortodoxiát” (*Challenges*, 52).

¹⁰ Bauer, 65.

érzékkelhető, hogy a 2. század elején jelentős „ortodox” keresztyénség volt Kis-Ázsiában. Ez azonban nem jelenti azt – hangsúlyozza Bauer –, hogy Kis-Ázsiában az „ortodox” irányzat megelőzte volna az „eretnekséget”, hiszen a Jelenések könyvében olvasható levelek korábban is szembeszálltak már gnosztikus jellegű tanításokkal. A hét levélből három olyan városba ment (Efezus, Szmirna, Filadelfia), amelynek gyülekezetét Ignatiosz is később megszólította; a többi négy (Pergamon, Thiatira, Szárdisz és Laodicea) viszont nem kap Ignatiosztól levelet, amiből pedig Bauer arra következtet, hogy ezekkel a problémás közösségekkel addigra megszakadt minden kapcsolat, az „eretnekséget” nem sikerült legyűrni.¹¹

Bauer szerint a Rómában dominánssá vált „ortodox” irányzat terjeszkedése szorította ki a Kr. u. 4. századra az azt megelőző „eretnek” hagyományokat. Rómában azért tudott már kezdetben többségbe kerülni az „ortodox” irányzat, mert Róma távol volt a keleti „veszélyzónától”.¹² Miután saját belső ellenzékét megsemmisítette, Róma a maga jól szervezett, erőteljes, fővárosi struktúrájával képes volt kiterjeszteni a hatását a többi földrajzi területre is, majd dominánssá válva fokozatosan partvonalra szorította a tőle különböző „eretnek” mozgalmakat. Marcion irányzatának letörésével a római „ortodoxok” olyan győzelmet arattak, amely képessé tette őket arra, hogy marginalizálják és megfojtsák az „eretnek” csoportokat máshol is. Annak semmi esélye nem volt, hogy a markionita, zsidókeresztyén, valentiniánus és montanista irányzatok összefogjanak és egyfajta anti-ortodox frontba tömörüljenek. A római „ortodoxia” hívei szervezettségük, számosságuk és tudatos stratégiájuk következtében egyeduralgokká tették saját irányzatukat, majd újraírták a keresztyénség kezdeteinek történetét is – vonja le a konklúziót Bauer.¹³

B. A tézis továbbgondolása

Bauer tézisének kezdettől sok követője és számos kritikusa akadt.¹⁴ Strecker szerint a kezdeti reakciók (pl. Lietzmann, Lohmeyer, Leipoldt, Koch, Windisch) általában üdvözölték a korai

¹¹ Uo., 83.

¹² Uo., 232.

¹³ Uo., 233.

¹⁴ Az 1971-es angol kiadás utáni első évtized reakcióit összefoglalja Daniel J. Harrington SJ „The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* During the Last Decade”, *Harvard Theological Review*, 73 no 1 - 2 Jan - Apr 1980, 289-298. c. cikke, a német kiadás kezdeti tudományos recepcióját pedig maga az angol kiadás 2. függeléke: Georg Strecker: „Appendix 2: The Reception of the Book” in W. Bauer: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (London: SCM Press, 1972), 286-316.

keresztyénség Bauer általi kreatív újragondolását, azonban számos komoly kritikát is megfogalmaztak a tézissel kapcsolatban. A kritikák között szerepelt az, hogy Bauer módszere túlságosan hipotetikus, sokszor épít érvet a hallgatásra, a bizonyítékokat inkább beleerőlteti az általa előre kialakított sémába, nem foglalkozik a teológiai nézetek kialakulásának történetével, nem veszi figyelembe az egyházban kezdettől létező teológiai standardokat, és a négy földrajzi egység keresztyén forrásaival kapcsolatos értékelései hiányosak és időnként tévesek.¹⁵

Bár a tézis újabb kutatási irányokat nyitott meg, és ezért még kritikusai is dicsérték, Bauer hipotézise súlyos sebeket kapott a kritikáktól. Talán más cáfolt elméletéhez hasonlóan feledésbe is merült volna, ha egyrészt az újszövetségi kutatásokban nagy tekintélynek örvendő R. Bultmann nem állt volna mellé, másrészt a könyv 1971-es angol kiadása nem teszi nemzetközivé a paradigmára irányuló figyelmet, és végül a tézist népszerűsítő kutatók (elsősorban E. Pagels és B. Ehrman) nem tették volna Bauer pluralista keresztyénség-rekonstrukcióját a szélesebb publikum előtt is ismertté.¹⁶ A népszerűség azonban megtévesztő, hiszen ahogy látni fogjuk, a tézis terjedése és továbbgondolása megválaszolatlanul hagyta a legfontosabb kezdeti kritikákat.

a. Helmut Koester

A hagyomány pluralitásának baueri tézisének az elmúlt évtizedekben többen is újrafogalmazták és különböző formában szembeállították a hagyomány egységének a gondolatával. Érdeemes megemlíteni mindenekelőtt Helmut Koestert, aki (a James M. Robinsonnal 1971-ben – Bauer kötete angol kiadásának évében – közösen publikált) *Trajectories Through Early Christianity* c. tanulmánykötetében¹⁷ tudatosan épít Bauer elméletére. Bauert ekkor még „kevésbé ismert” történésznek nevezi, aki „brillians monográfiájában meggyőzően mutatta meg, hogy a később

¹⁵ Strecker, 297. A kritikákra még visszatérünk.

¹⁶ A. J. Köstenberger & M. J. Kruger: *The Heresy of Orthodoxy* (Wheaton IL: Crossway, 2010), 26-32.

¹⁷ J. M. Robinson & H. Koester: *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971). Koester esszéinek egy része (pl. „GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity”) korábban német nyelven is megjelent. Balla a baueri tézis kapcsán Koester más munkáival is foglalkozik (*Challenges*, 57-79).

'eretneknek' bélyegzett keresztyén csoportok már az első és második században is dominánsak voltak, mind földrajzi, mind teológiai értelemben".¹⁸

Koester a mellett érvel, hogy bizonyos szavak – mint például a „kanonikus”, „apostoli”, „eretnek”, „ortodox” – teljesen használhatatlanok a kori keresztyénség megértésében, ahogy a „zsidókeresztyén” vagy „gnosztikus” jelzők is. Koester szerint nem tartható a nézet, hogy csak egy keresztyén csoport (az „ortodoxok”) tanításai és intézményei származtak az apostoloktól, és hogy az apostoli örökséget csak ők őrizték volna meg külső hatásoktól érintetlennek.¹⁹ Koester – Robinsonnal együtt – olyan modellt javasol, amelyben a különböző keresztyén irányzatok mind egy-egy tanításcsírából kihajtó, egymástól eltérő fejlődési ívet járnak be. Bauer téziséhez képest ez abban jelent továbblépést, hogy a korai hagyományokat diakronikusan is vizsgálja, lényegében elhagyja az „eretnek” és „ortodox” kategóriákat, és a keresztyénség pluralitását annak magjában egységként látja. Ez az egység azonban radikálisan különbözik attól az egységtől, amelyre a későbbi ortodoxok hivatkoztak. A Koester által feltételezett egységnek a lényege a fejlődési ívek párhuzamossága, nem a teológiai és tanításbeli azonosság.²⁰

b. Elaine Pagels

1979-ben jelent meg Pagels *The Gnostic Gospels* c. kötete,²¹ amely nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy Bauer tézise széles körben ismertté váljon. Pagels szerint Bauer 1934-es tanulmányát megerősítette Ali Muhammad arab parasztfiú 1945-ös felfedezése, a Nag Hammadi mellett talált dokumentumgyűjtemény,²² amelyben számos gnosztikus jellegű írás került elő a korai keresztyénség időszakából. (Olyan iratok, mint *Fülöp evangéliuma*, *Az igazság evangéliuma*, az *Az egyiptomiak evangéliuma*, *Jakab titkos könyve*, *Pál apokalipszise*, *Péter levele Fülöpnek*, *Péter apokalipszise*, és mindenekelőtt a nagy szenzációnak számító *Tamás evangéliuma*.) Pagels a Tamás evangéliuma mögött álló hagyományanyagot az

¹⁸ Robinson-Koester, 114.

¹⁹ Uo., 115.

²⁰ Uo., 273.

²¹ Elaine Pagels: *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979).

²² Angol nyelvű kiadása: James M. Robinson (General Editor): *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden: E. J. Brill, 1988).

újszövetségi evangéliumokkal egyidősnek tartja.²³ A Nag Hammadi kódexek Pagels szerint igazolják, hogy az „eretneknek” minősített irányzatok valójában egyidősek az „ortodox” hagyománnyal, sőt, talán korábbiak is nála.

„A történelmet a győztesek írják” – foglalja össze könyve tézisét, „nem véletlen, hogy a sikeres többség nézőpontja uralta a keresztyénség kezdetéről szóló elbeszéléseket”.²⁴ A Nag Hammadi kódexek megtalálása azonban újrainította a kérdést – hangsúlyozza Pagels –, és lehetőséget adott arra, hogy a keresztyénség kezdeteit ne a dogmatikus ortodoxia, hanem a vallásos tapasztalat oldaláról próbáljuk megérteni. Pagels szerint a korai keresztyének – gnosztikusok és ortodoxok – a vallásos tapasztalataikat szimbolikus formába akarták önteni, és mivel különbözőek voltak a tapasztalataik, azok szimbolikus megfogalmazása is más lett. A vallásos elgondolásoknak azonban a *tapasztalat* a forrása is és az elbírálója is. Mivel különbözőek vagyunk, különbözőni fognak a vallási tapasztalataink is, tehát értelemszerűen különbözőni fog a nyelvezet is, amellyel azokat szimbolikus formába öntjük. Ezért szükségszerű a pluralitás a keresztyénség kezdeteinél is – vonja le a következtetést Pagels.²⁵

c. Bart Ehrman

Bauer elméletének igazi népszerűsítője azonban nem is Koester vagy Pagels, hanem Bart Ehrman volt, akinek 2003-as *Lost Christianities* c. könyve²⁶ a szekuláris média figyelmét is felkeltette.²⁷ A *Lost Christianities* lényegében Bauer tézisét fogalmazza újra, és egyetért Pagels konklúziójával, hogy a győztesek írták meg a korai keresztyénség történelmét, ezért az radikális felülvizsgálatra szorul. Könyve első harmadában Ehrman a mellett érvel, hogy a dokumentumok hamisítása teljesen általános volt a keresztyénség korai időszakában, így nem

²³ Pagels, xvii.

²⁴ Uo., 142.

²⁵ Uo., 143.

²⁶ Bart Ehrman: *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003). Ehrman kezdeti ismertségét részben azzal szerezte, hogy Bruce Metzger, az egyik legismertebb huszadik századi szövegkritikus, nem sokkal a halála előtt bevonta *The Text of the New Testament* c. szövegkritikai kötete negyedik kiadásának szerkesztésébe, így az kettejük neve alatt jelent meg: B. M. Metzger & B. Ehrman: *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration (4th Edition)* (Oxford: Oxford University Press, 2005); magyar nyelven: B. M. Metzger & B. Ehrman: *Az Újszövetség szövege* (Budapest: Harmat, 2008).

²⁷ A könyv megjelenését követően cikkek, interjúk születtek a *New York Times*, a *New Yorker*, a *Washington Post* és más nagy olvasottságú lapok hasábjain. Ehrman szerepelt olyan műsorokban, mint a *Dateline NBC*, *The Daily Show with John Stewart*, valamint tévécsatornákon, mint a CNN, a BBC, a Discovery Channel, a National Geographic, az NPR és a History Channel. Ehrman rendszeres előadó lett egyetemeken, nyilvános vitaesteken.

csak az újszövetségi iratokon kívül, de azokon belül is lehettek hamisítványok illetve hamisítások. Ehrman szerint rendkívül keveset tudhatunk a korai keresztyénségről, hiszen dokumentumok nem csak születtek, de másodultak és el is tűntek. És hosszú idő elteltével akár elő is kerülnek (l. Nag Hammadi kódexek).

Könyve második harmadában Ehrman a különböző csoportokat és közösségeket veszi sorra, amelyek használták, hamisították vagy éppen eltüntették a korai dokumentokat. Az eltüntetett dokumentumok mögött egész közösségek álltak, olyan csoportok, amelyek maguk is eltűntek és nyomaik csak később (akár jóval később) kerültek elő régészeti felfedezésekben. Ehrman Pagelshez hasonlóan nagy jelentőséget tulajdonít a Nag Hammadi könyvtár leleteinek, amelyekből újra feltárulhat előttünk az a sokszínű keresztyén világ, amelyet az utókor hosszú időre eltüntetett a szemünk elől. A *Lost Christianities* harmadik része ennek megfelelően a győztesekről és a vesztesekről szól. A győztesek természetesen a magukat „ortodoxnak” nevezők, akik a kánon és a hit szabálya megalkotásával, valamint a dokumentumok meghamisításával a Kr. u. 4. századra egyeduralkodóvá váltak és kiszorították, marginalizálták, megsemmisítették a másként gondolkodókat.

Hogy a kezdeti egyszínűség romantikus képe nem tartható ma már, arra Ehrman szerint többek közt Reimarus, F. C. Baur és W. Bauer történeti rekonstrukcióiból következtethetünk, akik megmutatták, hogy a korai keresztyén hagyomány mennyire nem volt egységes. Az elveszett „keresztyénségek” újralfedezése valamelyest kompenzálhatja a veszteséget, amely ezeknek a hagyományoknak az eltüntetésével ért bennünket. Felfedezésük a tolerancia diadalává válhat az intolerancia felett, általa gazdagabbakká lehetünk mi magunk is – írja Ehrman.²⁸ Ehrman valódi innovációja nem az a gondolat, hogy a kezdetekben sokféle keresztyénség létezett, hiszen ezt már Bauer is kifejtette. Ehrman valódi újítása az a felismerés volt, hogy a kezdeti sokszínűség tézise mennyire jól illeszkedik a posztmodern ethosz pluralizmus iránti igényéhez. Abban a posztmodern közegben, amely az igazságot a hatalom eszközeként viszonylagosnak tekinti, Ehrman gondolatai termékeny talajra találtak. Ehrman gondolatai azonban nem újak, Bauer elméletét szinte lényegi változtatás nélkül fogalmazta újra szélesebb tömegek számára. A Bauer eredeti téziséért kritikák ezért Ehrman könyvével kapcsolatban is felvethetők.

²⁸ Ehrman: *Lost Christianities*, 257.

C. Az újszövetségi *kérügma* diverzitása

Bauer, Koester és Pagels abból indultak ki, hogy a legkorábbi keresztyén hagyomány vagy sokszínű, vagy lényegében megismerhetetlen, érveiket azonban elsősorban (Bauer esetében kizárólag) 2-3. századi dokumentumokra (különösen a Nag Hammadi kódexekre) építették, kevésbé az újszövetségi iratokra.²⁹ A Bauer által kijelölt utat követve James D. G. Dunn és Heikki Räisänen azonban már magából az újszövetségi hagyományból igyekeznek kimutatni, hogy a keresztyénség legkorábbi ismert hagyományát – vagyis az újszövetségi hagyományt – is a pluralitás jellemezte.

a. James D. G. Dunn

Dunn *Unity and Diversity in the New Testament* c. 1977-es könyvében³⁰ felteszi a kérdést: volt-e valaha olyan megfogalmazása a hitnek, amely elválasztotta egymástól a keresztyén igazságot és az eretnekséget, és vajon lehet-e a keresztyén hitnek olyan végső megfogalmazása, amely egyértelmű és változatlan jelentéssel bír?³¹ Dunn szerint a klasszikus ortodox válasz erre az, hogy az egyetlen tiszta hit visszanyúlik az apostolokig, és ezt a tiszta hitet rontották meg tévtanítások az évszázadok során.³² Bauer tézise azonban bebizonyította (állítja Dunn), hogy ez a szemlélet ellenkezik a történeti tényekkel és ma már nem tartható,³³ és a Péter és Pál között F. C. Baur által feltételezett konfliktus is lehetetlenné teszi, hogy egyetlen korai keresztyén ortodoxiáról beszéljünk.³⁴ Dunn egyetért Koester és Robinson megközelítésével, hogy eretnek és ortodox irányzatok helyett inkább fejlődési íveket (trajectories) érdemes vizsgálni, különösen az újszövetségi iratokon belül, ahol még csak csíraformában jelennek meg a későbbi feloldhatatlan konfliktusok.³⁵

Dunn szerint nem csak egy újszövetségi *kérügma* volt (noha még Bultmann is egyes számban használta a szót), hanem sok újszövetségi *kérügmata*, amelyek szituációkhoz,

²⁹ Bauer tézisével szemben az egyik kritika az, hogy míg könyve címében a legkorábbi keresztyénségről beszél, a forrásai közül éppen az első századi újszövetségi szövegeket zárja ki, érveit kizárólag későbbi iratokra alapozza.

³⁰ J. D. G. Dunn: *Unity and Diversity in the New Testament*. Second edition (London: SCM Press, 1977, 1990)

³¹ Uo., 2.

³² Uo..

³³ Uo., 3.

³⁴ Uo., 3-4.

³⁵ Uo., 6. Dunn a könyv második részében megkülönbözteti egymástól a zsidókeresztyénséget, a hellenista keresztyénséget, az apokaliptikus keresztyénséget és a korai katolicizmust.

konkrét helyekhez és időpontokhoz kötődtek. A kérügma Dunn szerint mindig függ a kontextustól, amelyben megjelenik.³⁶ Pál kérügmája más, mint Jánosé vagy Jézusé, és mivel a kérügma a kontextustól függ, egyikük igehirdetésének sincs önmagában létező, rögzített formája. Az újszövetségi kérügmának soha nem volt standardizált mintája vagy állandó váza. Sőt, az élethelyzetből kivéve Dunn szerint a kérügmák ellent is mondtak egymásnak,³⁷ az apostolok valószínűleg egymás üzenetét sem fogadták volna el, ha mindig ismerték volna, mit hirdet a másik („kétséges, hogy Pál például helyeselte volna a két újszövetségi dokumentumot, amely legtisztábban fejti ki a zsidókeresztyén kérügmát – Mátét és Jakabot”).³⁸

Dunn azonban elutasítja a diverzitás olyan értelmezését is, amely tagadja a sokszínűségben jelenlévő egységet.³⁹ A sokféle szituációba ágyazott, látszólag ellentétes arccal megjelenő újszövetségi kérügma(ta) rendelkezik olyan központi, egységes gondolattal, amely igazolja, hogy kezdetektől elkülöníthető, megkülönböztethető mozgalomként tekintsünk a keresztyénségre.⁴⁰ A kérügmák központi gondolata *Jézus*. Az a názáreti Jézus, aki karizmatikus tanítóként bejárta az országot, szolgált, meghalt, feltámadt, aki által ember és Isten megbékélhet, akit Krisztusként, Isten Fiaként, Úrként imádnak, aki az életadó Lelket adja. A keresztyén kérügma(at)ában a történeti Jézus azonos a megdicsőült Krisztussal. Ezen túl azonban a diverzitás jellemzi az igehirdetést. Amint a középponti témától eltávolodik, az újszövetségi kérügma(ta) sokfélévé válik, megjelennek benne a konfliktusok, az egység helyére a különbözőség kerül.⁴¹

Az újszövetségi hagyomány egysége Dunn szerint tehát pluralitásként létezik, és – ahogy Bauer, Koester és mások leírták – kezdetől belső konfliktusok feszítik.⁴² Nem egyetlen, egységes apostoli hagyományról van szó, amelyben helye van eltérő hangsúlyoknak és nézőpontoknak, hanem több, egymástól sok tekintetben különböző, egymásnak feszülő apostoli hagyományról, amelyek Jézusban mint középpontban találkoznak egymással, a középponttól távolodva azonban időnként akár ki is oltják egymást.

³⁶ Uo., 12.

³⁷ Uo., 32.

³⁸ Uo., 26.

³⁹ Kruger-Köstenberger szerint ez nem mond ellent annak, hogy Dunn alapvetően elfogadja Bauer tézisének helyességét, hiszen Dunn szerint is belső konfliktusok és alapvető diverzitás jellemzi a kezdeti hagyomány(oka)t (Kruger-Köstenberger, 30).

⁴⁰ Dunn: *Unity and Diversity*, 369.

⁴¹ Uo., 370-372.

⁴² Harrington, 296.

b. Heikki Räisänen

Más megközelítésben, de Heikki Räisänen finn kutató is a kezdeti pluralitás elve mellett tör lándzsát. *Beyond New Testament Theology* c. könyvében⁴³ az újszövetségi teológia lehetőségéről ír, és arra a következtetésre jut, hogy míg *egyházi* programként teljesen legitim egy ilyen teológia, *tudományos* programként nincs létjogosultsága. Räisänen kettéválasztja a teológiai és a történeti szempontokat, és azt hangsúlyozza, hogy egységes újszövetségi teológiáról akkor beszélhetnénk, ha tudnánk, hogy a történeti kutatás egy ilyen teológiai egységet feltételezhet. Erre azonban nincs mód, és a történeti kutatások alapján utólag sem tűnik egy ilyen feltételezés indokoltnak.⁴⁴ Räisänen szerint jogos⁴⁵ Bauer eredeti kérdésfelvetése, hogy volt-e valaha „ortodoxia”, amely egy újszövetségi teológiát lehetővé tehet, és bár Räisänen szerint a Bauer nyomán haladó Koester eltúlozza a gnoszticizmus szerepét, alapvetően igazat ad neki is abban, hogy az újszövetségi kánon önkényes korlátozás a történeti vizsgálódás számára.⁴⁶

Érettebb gondolatait megfogalmazó *The Rise of Christian Beliefs* c. 2010-es összefoglaló munkájában⁴⁷ Räisänen – Koesterhez hasonlóan – fejlődési íveket rajzol fel a korai keresztyénségen belül. Räisänen továbbra is a hagyományok kezdeti pluralitását feltételezi, de ezt – ahogy Gerd Theissen a könyvhöz írt ajánlásában megjegyzi – Räisänen „strukturált” pluralitásnak gondolja. Két fő fejlődési ívet különböztet meg egymástól a korai keresztyénségben, amelyeket *liberális* és *konzervatív* szárnynak nevez. A *liberális* szárny olyan dokumentumokban fedezhető fel, mint Márk evangéliuma, Pál levelei, a Zsidókhöz írt levél, Barnabás levele és Római Kelemen első levele a korinthusiaknak. Az ebionita jellegű *konzervatív* szárny létezésére a Q ideológiájával kontinuitást képező Máté evangéliuma, a Didakhé, a Jelenések könyve, a Jakabnak tulajdonított levél, A tizenkét pátriárka testamentuma, valamint Lukács kétkötetes műve utal.

⁴³ Heikki Räisänen: *Beyond New Testament Theology* (London: SMC Press, 1990, 2000).

⁴⁴ Balla Péter *Challenges* c. kötetében részletesen megvizsgálja Räisänen téziséét, és amellet érvel, hogy szemben a finn kutató állításával egy újszövetségi teológia pusztán történeti vizsgálódás alapján is lehetséges.

⁴⁵ Räisänen: *Beyond New Testament Theology*, 99.

⁴⁶ Uo., 103-104.

⁴⁷ Heikki Räisänen: *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010).

Räisänen szerint a korai keresztyénség fejlődésében először az ebionita irány és a páli irány teljes szétválását látjuk, majd fokozatosan újabb irányzatok kialakulását.⁴⁸ Utóbbiak között Räisänen megkülönbözteti a *misztikus és neo-platonista* irányt (János evangéliuma, János első levele, Salamon ódái, Ignatiosz levelei, Tamás evangéliuma, Mária evangéliuma), a *radikális paulinizmust* (Markion), a *populáris* irányt (Tamás gyermekségevangéliuma, Jakab protoevangéliuma, Péter evangéliuma, Pál cselekedetei, Péter cselekedetei, Pál és Tekla, András cselekedetei, János cselekedetei, Tamás cselekedetei), a próféciákat és jelenéseket (Hermász Pásztor, montanisták), a *proto-ortodox* irányt (Jusztinosz, Ireneus, Polükarposz, Péter második levele, az Apostolok levele, Diognetoszhoz írt levél, Diatesszaron), a *gnosztikus vagy arra hajló* irányzatot (Tamás evangéliuma, Mária evangéliuma, Basilides és Valentinus írásai, a Nag Hammadi kódexek).⁴⁹

Räisänen szerint a kor jellemzője a gnosztikusok marginalizálása és az ortodoxia fokozatos kiépülése. Alexandriai Kelemen és Origenész alatt a gnosztikusok és „ortodoxok” közötti fal még átjárható, de Ireneus és Tertullianus alatt ez a fal véglegesen kiépült és átjárhatatlanná vált.⁵⁰ Az ortodoxia kiépülése felé vezető úton a kezdeti sokszínűséget egyre inkább problémaként kezelték, és miután egyes csoportok önmagukat tették az igaz hit egyedüli képviselőivé, a visszaút lehetetlenné vált. Ezek a csoportok három fő tekintélyre hivatkoztak: a Szentírásra, a hagyományra, valamint tekintélyes személyekre.⁵¹

Räisänen önkényesnek és retrospektívnek látja ezeket a tekintélyforrásokat. Szerinte az iratok kanonizálása csak a 4. században történt meg,⁵² a korai hagyományban radikálisan különböző irányzatok léteztek egymással párhuzamosan (pl. a deutero-páli és a jánosi hagyomány),⁵³ az apostolok kapcsolatát (különösen Péterét és Pálét) pedig súlyos konfliktusok jellemezték.⁵⁴ Maga az apostolfogalom is jelentős változásokon ment át az első évszázadban.⁵⁵

⁴⁸ Uo., 64-65.

⁴⁹ Uo., 67-76.

⁵⁰ Uo., 75-76.

⁵¹ Uo., 301-311.

⁵² Ahogy M. J. Kruger *Canon Revisited* (Wheaton, IL: Crossway, 2012) c. könyvében kifejti, ez az álláspont csak akkor tartható, ha a kánon kialakulását a kánon végleges listájával azonosítjuk. Ezzel a redukcionista megközelítéssel szemben a tény az, hogy funkcionális értelemben a kánon már a 2. században is létezett, és ha a kánon az inspirációtól függ, ontológiai értelemben létezhetett már az előtt is, noha ez a történeti kutatáson kívül eső teológiai vizsgálódás tárgya.

⁵³ Hogy ezek radikálisan különböztek-e, azt a következő fejezetben vizsgálom meg.

⁵⁴ Räisänen nem kérdőjelezi meg F. C. Baur és a tübingeni iskola hipotézisét, noha a történeti vizsgálódás számára más magyarázatok is rendelkezésre állnak.

Räisänen szerint a hagyomány egységét nem lehet a tekintély alapján megállapítani, hiszen az önkényesen és visszamenőleg alkalmazott kritériumok csak elfedik a valóságot: az újszövetségi hagyomány alapvető pluralitását.

Dunn és Räisänen tehát az újszövetségi hagyományon belülre helyezi azt a pluralitást, amelyet Bauer, Koester, Pagels és Ehrman az újszövetségi hagyomány és más hagyományok kapcsolatában igyekeztek demonstrálni. Természetesen nem ugyanarról a pluralitásról van szó, amelyet Bauer vázolt fel, de az apostoli hagyomány egységét ezek a tézisek is megkérdőjelezzik. Hogy helytálló-e Dunn és Räisänen értelmezése, azt a következő fejezetben vizsgálom meg. Előbb azonban nézzük meg, milyen ellenérvek születtek az eredeti baueri tézissel szemben.

II.1.2. A hagyomány pluralitása melletti érvek kritikája

Bauer tézisének kezdettől komoly bírálatok érték, különösen angolszász teológiai körökben, miután művét angolra is lefordították.⁵⁶ A bírálatok egy része Bauer tézisének kérdőjelezi meg az „ortodoxia” és az „eretnység” sorrendiségével kapcsolatban, másik része az újszövetségi hagyományon belüli különbségekre fókuszál. A baueri pluralizmus-tézissel szembeni bírálatok véleményem szerint elsöprőek. Terjedelmi okokból nem áll módomban, hogy a kritikákat részletesen ismertessem, ezért csak néhány példával szemléltetem a tézissel szembeni – széles szakmai körben megfogalmazott – ellenvetések főbb okait.

⁵⁵ Uo., 307. Ahogy az újszövetségi apostolfogalom eredetéről és egységességéről szóló fejezetben kifejtettem, ez az álláspont egyáltalán nem szükségszerű. A fogalom különböző használatának nem csak a fogalom fejlődése, hanem a fogalom kezdeti diverzitása is elegendő oka lehetett.

⁵⁶ Pl.: Henry E. W. Turner: *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London: A. R. Mowbray, 1954); Jerry R. Flora: *A Critical Analysis of Walter Bauer's Theory of Early Christian Orthodoxy and Heresy* (PhD disszertáció, Southern Baptist Seminary, 1972); I. Howard Marshall: „Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity” in *Themelios* 2. (1976): 5-14; Frederick W. Norris: „Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered” in *VC* 30 (1976): 23-44; James McCue: „Walter Bauer and the Valentinians” in *VC* 33 (1979): 118-130; Thomas A. Robinson: *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church* (Lewinston, NY: Edwin Mellen, 1988); Arland J. Hultgren: *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1994); Peter Balla: *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); Birger A. Pierson: *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* (New York: T&T Clark, 2004); Paul Trebilco: „Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses against Bauer” in *JETS* 49 (2006): 17-44; Darrell L. Bock: *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities* (Nashville, TN: Nelson, 2006); M. J. Kruger & A. J. Köstenberger: *The Heresy of Orthodoxy* (Wheaton IL: Crossway, 2010).

A. Bauer tézisének bírálata

A Bauer tézisével kapcsolatos kritikák közül az egyik legkorábbi és legfontosabb Henry Turner 1954-ben megjelent masszív, ötszáz oldalas tanulmánya. Turner alapos elemzése mind módszertani, mind a részletekre vonatkozó bírálatot tartalmaz, amelyek alapjaiban kérdőjelezik meg Bauer elméletének helyességét.

Turner szerint egy ortodoxiaról és eretnekségről szóló tanulmányban mindenképp tisztázni kellene az „ortodoxia” természetét. Ezt Bauer nem tette meg, ezért az „ortodoxiaról” alkotott képe túlságosan szűk és a valóságtól idegen lett. Bauer figyelmen kívül hagyja, hogy a korai keresztyén hagyományban rögzített és rugalmas elemek egyaránt jelen voltak.⁵⁷ A rögzített elemeknek három fő formája létezett: 1) vallásos tények, 2) a bibliai kinyilatkoztatás központi szerepe, 3) a „hit szabálya” mint hitvallás. A hagyomány rugalmas elemei között Turner megemlíti a szóhasználatbeli eltéréseket (pl. substantia, persona, ὑπόστασις, φύσις), a teológiai megfogalmazás gondolati háttérének különbségeit (pl. a sémi eszkatológia átadja a helyét a görög metafizikai kategóriáknak), a teológusok (pl. Irenaeus, Tertullianus, Alexandriai Kelemen) eltérő személyiségeit, valamint azt, hogy az egyház folyamatosan kereste a megfelelő filozófiai nyelvezetet, amelynek segítségével a kortársak számára meg tudta fogalmazni a teológiáját.⁵⁸ A rögzített és rugalmas elemek közötti különbséget nem szabad figyelmen kívül hagyni, amikor a korai hagyomány egységéről és sokszínűségéről beszélünk. Az „ortodoxia” és az „eretnység” természetének, valamint a köztük lévő különbségeknek a megértése nélkül szükségszerű, hogy az „ortodoxia” és „eretnység” közötti kapcsolat elégtelen magyarázatához jutunk.⁵⁹

Turner kitér a baueri tézis konkrét elemeire is, és egyenként megvizsgálja azokat. Szóvá teszi, hogy Bauer rendre feltételezésekre és helytelen következtetésekre építi az érveit. Edesszát például valóban érték „eretnek” hatások, azonban sem a Markion gyülekezetalapító szerepéről szóló feltételezések nem megalapozottak, sem Bauer több más megállapítása az edesszai egyházban lévő „eretnek” dominanciát illetően.⁶⁰ Bauer bizonyítékok nélkül feltételezi, hogy Bardasenes (Bardajsán) vezette be a *Diatesszaron* használatát, és szintén

⁵⁷ Turner, 26-30.

⁵⁸ Uo., 30-35.

⁵⁹ Uo., 300.

⁶⁰ Érdekes módon még Koester is (aki egyetért Bauer általános tézisével) elismeri, hogy Markion valószínűleg nem lehetett alapítója az edesszai keresztyénségnek.

bizonyítékok nélkül állítja, hogy a bardajszáni és markionita eretnokség a többséget képezte Edesszában. A hallgatásból való érvelés visszatérő eleme Bauer tézisének. Hasonló érvelési problémákra mutat rá Turner az egyiptomi⁶¹ és kis-ázsiai⁶² keresztyénségről szóló érvek kapcsán is. Bauer újból és újból bizonyítatlan feltételezésekből vezeti le érveit, a bizonyítékok hiánya azonban nem tekinthető bizonyítéknak.⁶³ Turner szerint Bauer számos létező bizonyítékot ráadásul egyszerűen figyelmen kívül hagy, vagy szélsőséges, szükségtelen következtetést von le belőlük, hogy alátámassza az „eretnokség” korai dominanciájáról szóló érvrendszerét.⁶⁴

A bizonyítékok közül furcsa mód leginkább a keresztyénség legkorábbi dokumentumai hiányoznak, noha Bauer még a könyve címében is azt ígéri, hogy a legkorábbi keresztyénséget teszi vizsgálata tárgyává. Bauer egyszerűen nem veszi figyelembe a keresztyénség első századi iratait: Pál leveleit, a négy evangéliumot és a katolikus leveleket, noha kevés kétség fér ahhoz, hogy ezek a legkorábbi és történeti szempontból leginkább megbízható keresztyén iratok.⁶⁵ Ez már önmagában nehezen indokolható, de az is problémákat vet fel, hogy így Bauer egyszerűen kihagyja a keresztyénség központi alakjáról – Jézusról – szóló legkorábbi emlékeket.⁶⁶ Bauer nem veszi figyelembe azt a tényt sem, hogy minden korabeli beszámoló szerint Jézus apostolokat választott, hogy vele legyenek, és a legkorábbi, leginkább megbízható dokumentumok minden bizonnyal éppen ezekhez az apostolokhoz kötődtek. Bauer persze gondolhatta azt, hogy ezek a dokumentumok az „ortodox” irányzat nézeteit tükrözték, ezért elfogultak, de egy történeti rekonstrukció esetében elfogadhatatlan, hogy nem veszi figyelembe a legkorábbi emlékeket, különösen, ha a tézis nem a Jézusról való emlékezés megbízhatóságát akarja bizonyítani, hanem annak korai meglétét vagy éppen hiányát.

⁶¹ Turner kritikájához kapcsolódva Bock és mások öt erős érvet sorolnak fel azzal szemben, hogy Egyiptomban az eretnokség megelőzte volna az ortodoxiát: 1) Barnabás levele nyilvánvalóan nem gnosztikus, hanem ortodox irat, 2) a Barnabás levele zsidó eszkatológiai gondolkodást tükröz, amely a gnoszticizmustól idegen; 3) a *Szilvanusz tanításai* c. irat szintén nem gnosztikus, hanem ortodox tendenciákat mutat; 4) Alexandriai Kelemen és Irenaeus egyaránt arról tanúskodnak, hogy az ortodoxia megelőzte az eretnokséget, 5) az Egyiptomban talált korai papiruszok is azt igazolják, hogy az ortodoxia volt többségben (Kruger-Köstenberger, 45-48).

⁶² Trebilco részletes cáfolatát adja Bauer kis-ázsiai keresztyénséggel kapcsolatos érveinek.

⁶³ Turner, 45.

⁶⁴ T. A. Robinson, J. Flora, I. H. Marshall, J. McCue, A. Hultgren, B. Pierson, valamint M. Kruger és A. Köstenberger a fent hivatkozott kritikáikban hasonló következtetésre jutnak.

⁶⁵ Még a történeti-kritikai megközelítés radikálisabb képviselői is elismerik, hogy a Pálnak tulajdonított levelek többségét valóban Pál írta, és az Újszövetség 27 könyvének nagy többsége (talán mind) az első században született, Bauer mégsem veszi figyelembe ezeket a dokumentumokat. Az újszövetségi iratok történeti megbízhatósága mellett érvel többek között Craig Blomberg *The Historical Reliability of the New Testament* és F. F. Bruce hasonló című, szélesebb közönségnek szánt könyve.

⁶⁶ Kruger és Köstenberger is szóvá teszik ezt (67).

Bauer tézisével szemben az egyik legkézenfekvőbb ellenérv azonban maga a gnoszticizmus, és amit annak kialakulásáról tudunk. Bauer a gnoszticizmust keresztyén irányzatnak tekinti, amely megelőzte az „ortodoxiát”. Ez azonban történetileg szinte teljesen kizárható. Ennek egyik oka az a tény, hogy a keresztyénség a Tóra által meghatározott zsidóságban vert gyökeret,⁶⁷ az általunk ismert gnoszticizmus azonban egészen más istenképpel rendelkezett, mint a Tóra. Jogosnak tűnik az érv, hogy amennyiben a keresztyén hit a zsidóság és a Tóra talajából nőtt ki (nehéz más plauzibilis történeti rekonstrukciót elképzelni), a judaizmushoz – de legalábbis az ószövetségi szentíráshoz – való közelség fontos támpont annak meghatározásában, hogy a gnosztikus és „ortodox” irányzatok közül melyik lehetett a korábbi. Ebben a tekintetben az újszövetségi kánonban rögzült „ortodox” pozíció vitathatatlanul előnyösebb helyzetben van, mint bármelyik gnosztikus színezetű csoport teológiája.

Larry Hurtado helyesen állítja, hogy a keresztyénség a zsidó vallási hagyományon belül keletkezett mozgalom, amely egy olyan korban jött létre, amikor a zsidó vallás legfontosabb ismertetőjele a szigorú monoteizmus volt.⁶⁸ A gnoszticizmus modern tanulmányozásában úttörőnek számító Hans Jonas szerint a gnoszticizmust viszont az Ószövetség istenképével való szembenállás, egyfajta „metafizikai antiszemitizmus” jellemzi.⁶⁹ Gerard P. Luttikhuizer ezt a fogalmazást túl erősnek tartja, de egyetért azzal, hogy bármennyi hivatkozás is található a gnosztikus irodalomban a Genezisére – és különösen a gnosztikusok számára fontos séti eredetre⁷⁰ –, a gnoszticizmus különböző irányzatainak a judaizmusba való beágyazottsága igencsak kétséges.⁷¹ A keresztyénség és a judaizmus szoros rokonságban állnak egymással, a gnoszticizmus világképe viszont mindkettőtől idegen.

Pearson egyenesen azt állítja, hogy a gnoszticizmus eredete független nem csak a judaizmustól, de a keresztyénségtől is, noha leggyakrabban annak keresztyén vagy

⁶⁷ N. T. Wright *The New Testament and the People of God* (Augsburg: Fortress Press, 1992) és *Jesus and the Victory of God* (Augsburg: Fortress Press, 1996) c. könyveiben meggyőzően érvel amellett, hogy a keresztyénség kezdeteit nem lehet megérteni a zsidó gyökerek nélkül.

⁶⁸ Larry Hurtado: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 29.

⁶⁹ Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 227-233.

⁷⁰ Pearson, 268-282.

⁷¹ Gerard P. Luttikhuizer: *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions* (Leiden: Brill, 2006), 9. A kanonikus iratokban rögzített „ortodox” állásponttal éppen ellentétes a helyzet: önmagát az ószövetségi ígéretek és reménység beteljesedésének tartja (pl. Mt 5,17-19; Lk 24,25-27; ApCsel 26,6; Róm 3,21; 1Kor 10,11; Gal 3,6-29; stb.).

keresztyéniesített formáit találjuk a forrásokban.⁷² A gnoszticizmus mind teológiájában, mind antropológiájában, mind eszkatológiájában, mind eredetmítoszában radikálisan különbözik a Tórától és az újszövetségi keresztyénségtől.⁷³ A judaizmus és a keresztyénség között is vannak jelentős különbségek, de ezek a különbségek eltörpülnek a judaizmus és a gnosztikus hitvilág közti különbségek mellett. Ha a „metafizikai antiszemitizmus” esetleg eltúlzott fogalmazás is, a bibliai világgép és a gnoszticizmus közötti metafizikai szakadék léte – a gnoszticizmus judaista mítoszai ellenére – nehezen megkérdőjelezhető.⁷⁴ A keresztyénség a judaizmusban gyökerezik, noha a Messiás-hit miatt kiszakadt belőle, a gnoszticizmus azonban legmélyebb metafizikai alapvetéseiben is különbözik a zsidó vallástól. Az ószövetségi hit és az „ortodoxia” között lényegi kontinuitás áll fenn,⁷⁵ a gnoszticizmus esetében azonban a radikális diszkontinuitás jellemző.⁷⁶

Alastair Logan egyetért azzal, hogy a gnoszticizmust nem lehet a judaizmusból levezetni, hangsúlyozza viszont, hogy a keresztyénség nélkül nem lehet megérteni a 2. századi gnosztikus irányzatokat.⁷⁷ Ha – ahogy Pearson mondja – a gnoszticizmus eredete független is a keresztyénségtől, az ismert második századi megjelenési formáit nem lehet a keresztyénség nélkül megmagyarázni. Az „ortodox” és gnosztikus irányzat közötti kronológiai sorrendiség kérdése ezért onnan is vizsgálható, hogy vajon a gnosztikus tanok kidolgozása függött-e az „ortodoxok” által használt szövegektől. Bauer tézise ellen az egyik legerősebb érv éppen az, hogy könnyen kimutatható: a gnosztikus csoportok használták az újszövetségi szövegeket, ez fordítva viszont nem igaz. Egyes kutatók F. C. Baur óta ugyan azt feltételezték, hogy az újszövetségi kánon gnosztikus hatás alatt álló dokumentumokat is tartalmaz (pl. Efezusi levél),⁷⁸ ez azonban nehezen tartható álláspont.⁷⁹ Az viszont vitathatatlan tény, hogy a

⁷² Pearson, 286.

⁷³ Uo.,

⁷⁴ Hurtado, 558.

⁷⁵ L. pl. Christopher J. H. Wright: *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006) c. magnus opusát, amely meggyőzően bizonyítja az újszövetségi evangélium ószövetségi narratívában való értelmezésének helyességét, vagy Michael Williams *Far As the Curse is Found: The Covenant Story of Redemption* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2012) c. könyvét, amely szintén az ószövetségi narratívába ágyazva értelmezi az újszövetségi szövegek központi üzenetét.

⁷⁶ Ezt a különbséget az iratokban szereplő nevek is alátámasztják, hiszen míg az újszövetségi hagyományban szereplő nevek hűen tükrözik az 1. századi Palesztinában használatos neveket, a gnosztikus iratok esetében pont fordított a helyzet (vö. R. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, 2017, 39-92).

⁷⁷ Alasdair H. B. Logan: *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), xix.

⁷⁸ Pl. Heinrich Schlier: *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen: 1930); R. M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1959), 160.

gnosztikus csoportok rendszeresen hivatkoztak az „ortodoxok” számára tekintéllyel bíró újszövetségi szövegekre.⁸⁰

C. M. Tuckett a Nag Hammadi kódexek megvizsgálása kapcsán jut ugyanerre a következtetésre.⁸¹ Tuckett nem lát semmilyen meggyőző bizonyítékot arra, hogy ezek a szövegek bármikor is pre-szinoptikus anyagot használtak volna, a szinoptikus evangéliumokra való utalások mindig a már kész Máté, Márk és Lukács evangéliumára támaszkodnak. Az, hogy a Nag Hammadi szövegek hivatkoznak a szinoptikus evangéliumokra, és semmilyen pre-szinoptikus anyagot nem tartalmaznak, arra enged következtetni, hogy ezek a gnosztikus tartalmú szövegek függenek a kanonikus evangéliumoktól, értelmezésük pedig az azoktól való eltérést mutatják, vagyis az „eretnység” az „ortodoxiához” képest alakult ki, nem pedig fordítva.⁸² Ez nem zárja ki Pearson tézisé, hogy a gnoszticizmus a keresztyénségtől független vallásként született, hiszen a kérdés nem általánosságban a gnoszticizmus, hanem a gnoszticizmus *keresztyén formáinak* eredete. Úgy tűnik, a gnoszticizmus esetében egy már létező, a keresztyénségtől független hagyományba illesztettek a keresztyénségből átvett motívumokat. Az ortodoxia tehát megelőzte a gnoszticizmust.

James F. McCue az egyik legismertebb gnosztikus irányzatot, a valentiniánus mozgalmat vizsgálja meg, hogy vajon Bauer tézise megáll-e az esetükben.⁸³ McCue tanulmányában azt a meggyőződését fejt ki, hogy a valentiniánusok esetében a folyamat bizonyíthatóan Bauer tézisével ellentétes irányban zajlott le: a valentiniánus mozgalom eredete nem független a keresztyén ortodoxiától, éppen ellenkezőleg, a valentiniánusok az „ortodox” keresztyénségtől való elhajlás egy példája. Ezt McCue szerint három fő tény bizonyítja: 1) a valentiniánusok önmagukról alkotott képében fontos szerepe volt annak, amit az „ortodoxokról” gondoltak, 2) valentiniánus utalásokból kiderül, hogy az „ortodoxokat” látták a domináns egyháztestnek, önmagukat pedig hozzájuk képest kisebbségnek, 3) a valentiniánusok rendszeresen utaltak az újszövetségi szövegekre (az ApCsel-t és a pásztori

⁷⁹ Markus Barth a témával kapcsolatos irodalom áttekintése után levonja a következtetést: „Even a superficial perusal of Ephesians will convince the reader that this letter has little, if anything, in common with... Gnostic teaching.” (*Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*. The Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday, 1974), 14.

⁸⁰ Luttighuizen, 119-162.

⁸¹ C. M. Tuckett: *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library* (Edinburgh: T&T Clark, 1986).

⁸² Uo., 149.

⁸³ McCue hangsúlyozza, hogy önmagában az, hogy Bauer tévedett a valentiniánusokkal kapcsolatban, nem jelenti a tézise cáfolatát (McCue, 119).

leveleket kivéve), ami különösen érdekes annak a fényében, hogy a kánon körvonalai Kr. u. 160-170 között még nem voltak teljesen egyértelműek.⁸⁴

Bauer tézisének egyik központi eleme, hogy az „ortodoxia” a keresztyénség római formájának a többi egyházra való erőltetése volt, amelyre szerinte a legkorábbi bizonyíték Római Kelemen korinthusiaknak írt levele. A bírálatok egy része ezt is történetietlennek tartja.⁸⁵ Az ellenérvek között említik, hogy ha Kelemen levele a római központ utasítását tartalmazta volna, egészen más lenne a levél hangvétele. Ennél is lényegesebb, hogy az „ortodoxia” nyilvánvalóan nem csak Rómában volt jelen, hanem Egyiptomban, Kis-Ázsiában és más földrajzi területeken is. Ignatiosz például szakadásokról ír a levelében, és mivel ő az „ortodoxok” közé tartozott, közvetve azt igazolja, hogy az ortodoxia létezett ezekben a gyülekezetekben, fősodratú hitként. Maga Markion hivatkozott olyan szövegekre, amelyeket később kanonikusnak tekintettek (pl. Lukács evangéliuma és Pál tíz levele), de nem Rómából származó, hanem attól független hagyományt képviseltek.⁸⁶

Kruger és Köstenberger mindezek alapján arra a következtetésre jutnak, hogy még ha valóban arról is lett volna szó, hogy a keresztyénség római irányzata terjedt el az „eretnkségek” háttérbe szorításával, ezt a terjeszkedést csakis az tehette lehetővé, hogy az „ortodox” irányzat akkoriban már máshol is nagy erővel jelen volt.⁸⁷ Mivel Konstantin milánói ediktuma előtt semmilyen politikai hatalom nem állt az „ortodoxok” rendelkezésére, a létszám volt az egyetlen valódi eszköz a dominancia megszerzésére és fenntartására.⁸⁸ A bizonyítékok abba az irányba mutatnak, hogy az „ortodox” gyülekezetek kezdettől szoros hálózatban kapcsolódtak össze egymással,⁸⁹ melyet a közös apostoli hit tartott össze, a gnosztikus csoportok (markioniták, valentiniánusok, baszildiánusok, manicheusok, bardeszaniták stb.) viszont olyannyira nem voltak egységesek, hogy kutatók egy része magát a gnosztikus fogalmat is használhatatlan gyűjtőfogalomnak tartják.⁹⁰

Az a feltételezés, hogy az „ortodoxiát” a római gyülekezet terjesztette el a Római Birodalom központjaiban, történetileg helytelen. A legkorábbi források alapján (amelyeket

⁸⁴ McCue, 122.

⁸⁵ L. Kruger-Köstenberger összefoglalását (50-52).

⁸⁶ További érvként felhozható, hogy ifj. Plinius Trajanusnak írt leveléből (*Ep.* 10.96-97) tudjuk, hogy Büthinia tartományában istenként imádták Jézust – nagy valószínűséggel ortodox hit jelenlétét igazolva.

⁸⁷ Kruger-Köstenberger, 52.

⁸⁸ Uo., 61.

⁸⁹ Everett Ferguson: „The Congregationalism of the Early Church” in D. H. Williams (ed.): *The Free Church and the Early Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 129-140.

⁹⁰ Kruger-Köstenberger, 59.

Bauer nem vesz figyelembe) a római gyülekezet csak az egyik, és nem is a legkorábbi centruma az „ortodoxianak”, és jó okunk van azt feltételezni, hogy az egymásra való hatás iránya időnként éppen ellentétes volt Bauer tézisével. A legkorábbi keresztyén liturgikus szövegek például Szíriából, nem Rómából származnak (Bauer a *Didakhét* egyáltalán nem tárgyalja),⁹¹ és maga a monarchikus püspök pozíciója is, amelyet Bauer az egyik legjellegzetesebb római struktúrának tart, először Jeruzsálemben és Szíriában valamint Kis-Ázsiában jelent meg.⁹²

A bírálatok fényében kimondhatjuk, hogy Bauer tézise abban a formában, ahogy ő felvázolta, semmiképpen nem tartható.

B. Plurális volt-e a legkorábbi hagyomány?

Ha igaz a következtetésünk, hogy Bauer tézise nem áll meg a későbbi hagyományok tekintetében, kevés okunk van azt feltételezni, hogy az első századi hagyomány esetében a radikális pluralitás érve helytálló volna.⁹³ Ha kimutatható, hogy már a 2-3. században is az „eretnesség” a későbbi, egy korábbi időpontra is értelemszerűen érvényes a következtetés. Ahogy láttuk, Koester, Dunn és Räisänen azonban fejlődési ívet és diverzitást feltételeznek a legkorábbi hagyományban is, és azt állítják, hogy ennek a diverzitásnak a gyökerei az újszövetségi iratokban is felfedezhetők. Érdemes tehát megvizsgálni, hogy van-e alapjuk az újszövetségi hagyomány kezdeti pluralitásáról szóló érveknek, jogos-e lényegi pluralitást feltételezni a legkorábbi hagyományon belül.

Mindenekelőtt érdemes szót ejtenünk a források felhasználásáról. Balla rámutat arra az egyszerű igazságra, hogy amikor a források között válogatunk, nem csak arra kell figyelniük, hogy azok hogyan különböznek egymástól, de arra is, hogy melyek azok a források, amelyek között hasonlóság fedezhető fel.⁹⁴ A források nem egyenrangúak, hiszen vannak hamisítványok is, egyes források pedig más forrásokra támaszkodnak, ezért eleve kisebb az értékük. A történész feladata nem csak az, hogy felkutassa a lehetséges forrásokat, hanem az

⁹¹ Norris, 39.

⁹² Uo., 29-36.

⁹³ Bauer a könyve címe ellenére (*Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten Christentum*) nem foglalkozott a keresztyénség legkorábbi hagyományával; az újszövetségi iratokat félretéve érveit kizárólag 2-3. századi dokumentumokra alapozta.

⁹⁴ Balla: *Challenges*, 49.

is, hogy mérlegelje, melyiknek van értéke, vagy nagyobb értéke, mint a többinek. Ez a korai keresztyénség hagyományaira és dokumentumaira is természetesen igaz. Önmagában az a tény, hogy voltak az újszövetségi kánonban rögzített („ortodox”) hagyománytól eltérő hagyományok és dokumentumok, nem jelenti azt, hogy ezeket egyenértékűnek kellene tartanunk az újszövetségi hagyománnyal.⁹⁵

Balla egyetért Koesterrel, hogy az „eretnek” és „ortodox” szavak könnyen eltozíthatják a történész ítéletét, amikor a múltat igyekszik feltárni. Azonban megjegyzi azt is, hogy tény: a korai keresztyénségben voltak olyan tanítások, amelyek közelebb álltak Jézus tanításaihoz, mint mások. A történésznek nem feladata, hogy igazságot tegyen egy-egy tan helyességét vagy helytelenségét illetően, azt azonban megállapíthatja, hogy melyek azok, amelyek különböznek egymástól, és melyek azok, amelyek lényegi egységet mutatnak egymással, illetve azzal, amire hivatkoznak.⁹⁶ A pluralitás önmagában nem jelenti azt, hogy valamihez (ebben az esetben Jézus személyéhez és tanításához) viszonyítva ne lehetne megállapítani az egyik esetben a hűséges továbbadást, a másik esetben az attól való eltérést. A „fejlődési ívek” kapcsán is fontos kérdés, hogy egyenrangú dokumentumokból rajzoljuk-e meg őket, és ha kimutatható, hogy volt egységes apostoli hagyomány, indokolt-e egyáltalán ezeket az íveket megrajzolni.

I. Howard Marshall – a Bauer-tézis egyik korai kritikusa – Archibald M. Hunter 1943-as könyvére⁹⁷ hivatkozik,⁹⁸ amelyben Hunter azt a triviálisnak tűnő (de a pluralitásból azóta levezetett érveket látva mégis hangsúlyozandó) megállapítást teszi, hogy az újszövetségi hagyomány egysége nem foglalja magában az ellenfelekkel való egyetértést. Az egység nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy például Pál és galáciabeli ellenfelei, vagy „a Presbiter” és a „szakadárok” egyaránt a keresztyénséget képviselték volna. A korai keresztyén dokumentumok valóban tanúskodnak pluralitásról, a kérdés csak az, hogy a létező pluralitás legitim pluralitás volt-e, vagy inkább a korai hagyománytól való eltérésből fakadt. Marshall

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo., 66-67.

⁹⁷ A. M. Hunter: *The Unity of the New Testament* (London: SCM Press, 1943). Hunter azt igyekszik bizonyítani, hogy az újszövetségi szerzők körülménye egységes üzenetet tartalmaz az Úrral, az egyházzal és a megváltással kapcsolatban. Az azóta eltelt idő szakirodalmát áttekintve Balla is arra a következtetésre jut, hogy jogos egységes teológiai álláspontot feltételezni az újszövetségi szövegekben (*Challenges*, 253). Ezzel áll szemben Dunn és Räisänen álláspontja, akik az Újszövetségen belül is diverzitást – akár radikális diverzitást – látnak.

⁹⁸ Marshall: „Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity”, 7.

ennek megállapításához az Újszövetséghez fordul, ahol először a későbbiként datált könyveket, majd Pál leveleit, végül pedig az evangéliumokat teszi vizsgálat tárgyává.

Marshall a következő megállapításokra jut. Az ún. „pásztori levelekben” visszatérő motívum a tévtanokkal való szembenállás (pl. 1Tim 1,3-11), még a *hairetikosz* szó is előkerül, tehát deuteró-páli szerzőség és késői datálás esetén is⁹⁹ kijelenthetjük, hogy az igaz és hamis tan közötti különbség már az első században jelen volt. A Jel-ben található utalások (pl. Jel 2,2.20.24) ugyanezt támasztják alá: az első században létezett az igaz és a hamis tan közötti különbségtétel.¹⁰⁰ A 2Pt konkrétan a *hairezisz* szót használja a hamis tanítók kapcsán, akik többek között Pál leveleire hivatkoztak, de a levél szerzője szerint kiforgatták azokat eredeti jelentésükből.¹⁰¹ (Júdás levele sok hasonlóságot mutat ezzel a levéllel.)¹⁰² János három levele szintén számos utalást tartalmaz az igaz és a hamis hit közti különbségre, és arra, hogy a különbségtétel szükséges nem csak a tanítás, hanem a közösségi élet területén is. Az eretnekek nem tartozhatnak a keresztyének közösségébe. Jakab levele kapcsán Marshall hangsúlyozza, hogy a valódi feszültség nem Pál és Jakab tanítása között volt, Jakab (a 2Pt 3,16-hoz hasonlóan) azokkal száll szembe, akik Pál tanítását kiforgatták.¹⁰³

Marshall ezután a páli levelekre tér rá, és megállapítja, hogy az igaz hit és a tévtanok közötti különbség hangsúlyosan jelen van ezekben a levelekben. Az 1Thessz figyelmeztetései még nem körülhatárolt ellenfelekről szólnak, a 2Thessz-ben viszont Pál utal már olyanokra, akik megtévesztően hivatkoztak az ő tekintélyére.¹⁰⁴ A Gal-ban Pál olyanokról ír, akik más evangéliumot hirdetnek, mint ami rá bízott, és akik ezért Isten átkát vonják magukra (Gal 1,8-9). Az 1Kor-ban Pál már nem csak saját Krisztustól kapott evangéliumára hivatkozik, hanem hagyományokra is, amelyeket ő maga is átvett. A 2Kor-ban még élesebbek a kontúrok: Pál a Sátán szolgálóinak nevezi ellenfeleit, akik talán maguk is annak tartották Pált.¹⁰⁵ A Róm-ban, a Fil-ben, az Ef-ben és a Kol-ban szintén előkerül a hamis tanítás és a hamis tanítók

⁹⁹ Marshall maga szkeptikus a deuteró-páli szerzőség hipotézisével szemben és erősebbnek tartja a páli szerzőség melletti érveket, mint ahogy azt a kutatók többsége gondolja, de hangsúlyozza, hogy a szerzőség kérdése nem lényeges az érve szempontjából, hiszen így is, úgy is korai bizonyítékról van szó.

¹⁰⁰ Abból a tényből, hogy a szerző nikolaitáknak nevezi az egyik csoportot, Marshall arra következtet, hogy már ekkor is a vezetőjéről nevezték el az eretnek csoportokat (Uo, 8).

¹⁰¹ Uo.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo., 9. Douglas J. Moo szerint Jakab-kutatók között a többségi álláspont az, hogy a levél szerzője nem Pállal, hanem Pál tanításának a félreértésével és helytelen alkalmazásával vitatkozik (*The Letter of James*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 19).

¹⁰⁴ Marshall: „Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity”, 10.

¹⁰⁵ Uo., 11.

kérdése, és Pál világossá teszi, hogy bizonyos különbségek élesen eltérnek attól az apostoli hittől, amit ő képvisel.¹⁰⁶

Az evangéliumok kapcsán valamivel kevésbé egyértelmű a tévtanokkal való harc, de Marshall mind a négy kanonikus evangéliumban talál olyan részleteket, amelyek alapján kimondható az igaz és a téves hit közötti különbségtétel.¹⁰⁷ Összességében Marshall arra a következtetésre jut, hogy Bauer tézise az első században semmiképpen nem tartható. Lényegében az összes újszövetségi dokumentum (amelyekből az első századi viszonyokra következtethetünk) azt igazolja, hogy a korai keresztyének különbséget tettek igaz hit és tévhit, ortodoxia és eretnenség között. Nem szabad ugyanakkor azt gondolnunk – figyelmeztet Marshall –, hogy az ortodoxia csak az eretnenséggel való polemikus viszonyban létezett. Ellenkezőleg: az újszövetségi kérügma pozitív volt, a Jézustól kapott hagyomány és a Jézusról szóló tanúskodás üzenetét hordozta, és csak akkor vált polemikussá, amikor azt észlelték, hogy ezt az üzenetet egyesek megpróbálták megváltoztatni. A legkorábbi ismert hagyomány arról tesz bizonyosságot, hogy a korai keresztyének számára a kezdettől rájuk bízott tanításhoz való hűség és az attól való elhajlás fontos, életbevágóan fontos kérdés volt. A radikális pluralitás tézise az újszövetségi dokumentumok kapcsán nem tartható.

A Kruger-Köstenberger szerzőpáros szerint az újszövetségi hagyományban különbséget kell tenni legitim diverzitás és illegitim diverzitás között. Az apostoli kor keresztyénsége, amelynek hitéről az újszövetségi iratok tanúskodnak, rugalmasan kezelt olyan kérdéseket, amelyek nem tartoztak a hit középpontjához, de összhangban voltak az apostoli kérügmával (pl. 1Kor 8; Róm 14), azonban a krisztológia és a szoteriológia területén egyértelműen rögzített hittételekkel találkozunk, amelyekről az eltérést a lehető legkeményebb szavakkal illették (pl. Gal 1,8; 1Kor 14,37-38; 1Jn 4,1-6).¹⁰⁸ Az apostoli hittől való eltérés szigorú megítélése közvetve éppen azt támasztja alá, hogy ahol a különböző nézőpontok és hangsúlyok legitim módon megjelenhettek, ott nem feltételeztek eltérést az apostoli kérügmától.

Az apostoli kor egyházában a legitim diverzitás mögött nem láttak tényleges ellentmondást, hanem a különbségekre az egy és ugyanazon hit megélésének különböző hangsúlyaiként, nézőpontjaiként vagy kontextustól függő alkalmazásaiként tekintettek. Az

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Uo., 12-13.

¹⁰⁸ Kruger-Köstenberger, 67.

Újszövetségben található vitákból tudjuk, hogy ha ez nem volt világos számukra, arra törekedtek, hogy tisztázzák egymás között, vajon továbbra is ugyanannak a hitnek a következtetéseiről van-e szó, amit egységben képviselnek. A különböző nézőpontok, megfogalmazás és hangsúlyok szabadsága része volt magának a közös apostoli hitnek, és amikor kérdések merültek fel azok legitimitásával kapcsolatban, sürgetőnek tartották, hogy tisztázzák ezt maguk között (1. ApCsel 11; 15, Gal 2). Maga a tisztázás sürgőssége és fontossága bizonyítja, hogy az apostoli egyházban a hit egysége nem volt másodlagos kérdés.

Amit tehát Dunn pluralizmusként értelmez, az éppen az egység megnyilvánulása, hiszen a hit alapvető egységétől való eltérést az apostoli egyházban illegitimnek tekintették. Az egység tette lehetővé a különböző nézőpontokat, amelyek az újszövetségi iratokban is jelen vannak. Dunn a plurális hitek egységéről beszél, amelyben a krisztológiai és szoteriológiai középpontból való távolodás egymással konfliktusban álló nézeteket szül (az Újszövetségen belül is). Ezzel szemben azt látjuk, hogy bár az egységes apostoli tanítás valóban megengedett különböző nézőpontokat, hangsúlyokat és megfogalmazásokat, ezek csak akkor értelmezhetők valódi konfliktusként, ha nem az apostoli hit egységén belül értelmezzük őket. Maga a közös apostoli hit tette lehetővé azt, hogy az apostoli kérügma hangsúlyait kontextustól függően másképp fogalmazzák meg, a konfliktus éppen ezért ilyenkor látszólagos és tisztázható.¹⁰⁹ Amikor a hit terén valódi konfliktus jelentkezett, azt az apostoli hagyomány illegitimnek tekintette (pl. 1Kor 14,37-38; 1Thessz 3,6; 1Jn 4,1-6).

Fontos szempont, amelyről a harmadik részben lesz szó, hogy az apostoli hit egységét az apostoli személyekben és az általuk képviselt evangéliumi hagyományban megtestesülő tekintély biztosította. Péter nem adott volna kezét Pálnak, ha nem ugyanazt az evangéliumot hirdetik (vö. Gal 1,8-9 és 2,7-9), és nem engedték volna el egymás kezét, hogy más-más missziós kontextusban hirdessék az evangéliumot, ha nem ugyanabból az evangéliumból következett volna mindkét apostoli elhívás (Gal 2,2.5.8). A körülmetéltek és a körülmetéletlenek között végzett misszió legitim pluralitás volt, mert a közös hagyomány egysége volt az alapja. Nem a pluralitások egysége, hanem az egység pluralitása volt ez. Amikor valódi, illegitim diverzitásról volt szó, az apostolok nem fogadták el a pluralitást

¹⁰⁹ Jó példa erre a Róm 14-ben olvasható nézeteltérés a napokról és az étkezésről. Pál a kérdést az apostoli hiten belül oldotta fel, jelezve, hogy az adott kérdésekben éppen Krisztusban vált lehetségessé a lelkiismeret szabadsága. Hasonló az érvelése a bálványáldozati hús evése kapcsán is (1Kor 8).

egységként, hanem felléptek ellene. Minden legitim pluralitás a közös apostoli hagyományból következett, ha nem, illegitimnek számított.

C. Konklúzió

A Bauer-tézis történeti vizsgálata alapján kijelenthetjük, hogy a kezdeti pluralitásról szóló hipotézis nem tartható, mert egyrészt hibás módszertanon nyugszik (pl. nem tisztáz fontos fogalmakat, figyelmen kívül hagyja a legkorábbi forrásokat, hallgatásra épít érveket), másrészt hibás következtetéseket von le a rendelkezésre álló adatokból (pl. hogy a gnoszticizmus korábbi, mint az „ortodoxia”, az „eretnekség” ugyanolyan legitim formája a keresztyén hitnek, mint az „ortodoxia”, vagy hogy a Jézus és az apostolok tanításaihoz való hűség kérdése utólag nem megállapítható).

A Bauer tézisének kevésbé radikális (Dunn, Räisänen) vagy éppen még radikálisabb (Pagels, Koester, Ehrman) irányban továbbgondoló kutatók jogosan mutatnak rá arra a tényre, hogy valamiféle pluralitás igenis létezett a korai keresztyénségben, de ők sem tesznek különbséget legitim és illegitim pluralitás között, ezért a történeti rekonstrukcióik nem maradnak érintetlenek a Bauer-tézisre is jellemző gondoktól. A rendelkezésre álló legkorábbi források – különösen az újszövetségi dokumentumok – nem támasztják alá azt a hipotézist, hogy az apostoli kor egyháza megtűrt volna az apostoli hiten belül olyan pluralitást, amely ne az alapvető belső egység megnyilvánulása lett volna. A dokumentumokból inkább az a kép rajzolódik ki, hogy az apostoli korban különbséget tudtak tenni valódi és látszólagos feszültség között, és meg tudták ítélni, mi az, ami egyezik az apostoli hagyománnyal, és mi az, ami attól eltér. Akár a 2-3. századi forrásokat vizsgáljuk, akár magát az Újszövetséget, nem találunk olyan legitim igényeket, amelyek alapján a keresztyén hit kezdeti pluralitásáról szóló elméletet elfogadhatnánk.

Az apostoli kérés kezdeti egységének a tézisének a huszadik században azonban egy még jelentősebb kihívás érte, amely Bauer elméleténél lényegesen mélyebben ágyazódott be az Újszövetség-kutatásokba. A következő fejezetben a formakritikai megközelítés hagyománnyal kapcsolatos elképzeléseit, és az azokra érkezett reakciókat vizsgálom meg.

II.2. A FORMAKRITIKAI MEGKÖZELÍTÉS FELÜLVIZSGÁLATA

Walter Bauer tézise (egészen Bart Ehrman népszerűsítő munkáiig) nem kapott olyan figyelmet, és nem volt képes olyan hatást gyakorolni a legkorábbi keresztyén hagyomány történeti vizsgálatára, mint egy másik hipotézis, amely szintén megkérdőjelezte az apostoli kérészet kezdeti egységességét, és a huszadik század nagyobbik részében domináns kutatási irányvá is vált.¹¹⁰ A nagyrészt Martin Dibelius és Rudolf Bultmann által kidolgozott formakritikai (vagy formatörténeti) megközelítés (*Formgeschichte*) szakított mind az Újszövetség megbízhatóságába vetett hagyományos bizalommal, mind az eredeti jézusi hagyomány megismerhetőségét övező szélsőséges szkepticizmussal, amely a Reimarus utáni időszakot jellemezte, és azt ígérte, hogy a hagyományátadás folyamata, a hagyományt formáló közösségek teológiai szempontjainak megismerése, valamint beazonosítható fix formák elkülönítése által közel juthatunk az újszövetségi iratok mögött lévő legkorábbi evangéliumi hagyományrétegekhez.

A formakritikai módszer dominánssá válva kutatók generációit ösztönözte arra, hogy az evangélisták művei mögött feltételezett hagyományanyagok eredeti formáit és létrejöttük körülményeit próbálják rekonstruálni. Az uralkodó paradigma elvetette egy egységes, kezdeti kérészet létezését, és azt feltételezte, hogy a kezünkben lévő újszövetségi dokumentumok egy későbbi korszak és sok-sok szerkesztői munka eredménye, vagyis olyan hagyományanyag, amely számos egymástól különböző közösség és redaktor szándékait tükrözi, nem egy alapvetően egységes, apostoli vezetésű közösség hitét. Néhány évtizeddel ezelőtt nehéz dolga lett volna egy pályakezdő teológusnak, ha az apostolok hagyományáról szóló tézisét a formakritikai iskola bírálatával kellett volna megvédenie. Ma már kevésbé kell tartania attól, hogy hübrisszel vádolják ilyen merészségért, paradox módon ugyanis épp akkor jelentek meg a formakritikai módszerrel kapcsolatos első komoly kritikák,¹¹¹ amikor a módszer helyessége

¹¹⁰ „After half a century of New Testament Scholarship the form-critical approach has become established as a classical method of exegesis.” (Gerd Theissen: *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Translated by Francis McDonagh. Edinburgh: UK, T&T Clark, 1983, 1)

¹¹¹ Martin Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums* c. könyvének negyedik kiadását jelentette meg 1961-ben a tübingeni Mohr Siebeck kiadó, és Rudolf Bultmann *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* c. populárisabb könyvét „The Study of the Synoptic Gospel” címen angol nyelven adta közre Frederick C. Grant (1962), amikor Harald Riesenfeld „The Gospel Tradition and its Beginning” (1959) és Birger Gerhardsson

már szinte megkérdőjelezhetetlennek látszott.¹¹² Noha eleinte kevesen tulajdonítottak jelentőséget a bírálatoknak, azok lassan erodálni kezdték a Formgeschichte alapjait, és mára a módszer sokat veszített korábbi dominanciájából.¹¹³ Sőt, majdhogynem megfordult a helyzet, és ma már annak kell komoly érveket felsorakoztatnia, aki úgy akar az egyház legkorábbi hagyományairól írni, hogy figyelmen kívül hagyja a Formgeschichte egyre mélyülő válságát. A következőkben a formakritika felülvizsgálatára tett kísérleteket szeretném vázlatosan bemutatni, némi kitekintéssel az apostoli tekintély kérdésére.

II.2.1. A klasszikus formakritikai módszer

A Formgeschichte alapjait az újszövetségi tudományban Martin Dibelius és Rudolf Bultmann szinte egy időben fektették le. Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums* c. munkája 1919-ben jelent meg, Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition* c. könyve mindössze két évvel később, 1921-ben. Dibelius és Bultmann munkáinak megágyazott ugyan Johannes Weiss, William Wrede és Julius Wellhausen kritikai szemlélete, Hermann Gunkel ószövetségi szövegeken végzett formakritikai analízise, valamint Klaus L. Schmidt *Rahmen der Geschichte Jesu*¹¹⁴ c. könyve, amelyet szintén a formakritika születéséhez szoktak kapcsolni, a módszer két klasszikus kifejtője azonban kétségkívül Dibelius és Bultmann voltak. A formakritika első angolszász képviselői (pl. Burton Scott Easton, Henry Cadbury, Vincent Taylor, Frederick C. Grant és C. H. Dodd) egyáltalán nem titkolták,¹¹⁵ hogy Dibelius és Bultmann meglátásaira építenek, az ő munkáikat tekintik mintának kutatásaik számára.

Memory and Manuscript (1961) c. tanulmányainak megjelenése a formakritikai iskola legfontosabb alapvetéseit tette tudományos bírálat tárgyává.

¹¹² Werner H. Kelber: „The Work of Birger Gerhardsson in Perspective” in S. Byrskog & W. H. Kelber, eds.: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009), 175.

¹¹³ Gerhardsson könyvének kezdeti fogadtatása negatív volt, a könyv 1998-as átdolgozott kiadását azonban már egyik leghévesebb kritikusa, Jacob Neusner ajánlotta a könyvhöz írt előszavában.

¹¹⁴ K. L. Schmidt *Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin: Trowitzsch, 1919)

¹¹⁵ F. C. Grant írja például Bultmann angol nyelvre fordított könyvének előszavában: „Form criticism began during, or even before, World War I... But its full application came only with the work of Rudolf Bultmann and Martin Dibelius. The two major works of these leaders in the movement are still of fundamental importance for every student of Form Criticism.” („Preface to the Torchbook edition,” in R. Bultmann & Karl Kundsinn: *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*. New York: Harper Torchbooks, 1962, viii.) C. H. Dodd németországi látogatásakor barátságot kötött Dibeliuszal és személyesen tőle ismerte meg az új módszer alapjait (S. E. Porter & S. A. Adams, eds.: *Pillars in the History of Biblical Interpretation, Volume I*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 1980, 348).

Mielőtt rátérek a módszer kritikájára, én is Dibelius és Bultmann gondolatain keresztül foglalom most össze a Formgeschichte klasszikus jellemzőit.

A. Martin Dibelius

Iskolateremtő 1919-es könyve angol kiadásának¹¹⁶ előszavában Dibelius elmondja, hogy a Formgeschichte mint módszer két célt tűzött maga elé. Az egyik az, hogy magyarázatot adjon a Jézusról szóló hagyomány eredetére, a másik, hogy világossá tegye, milyen szándék és valódi érdek áll a legkorábbi hagyományok megfogalmazása mögött. A Formgeschichte módszere a Jézus megismerésének és a róla való ismeret megbízhatóságának történeti kérdéseire próbál választ adni, és ebben elsősorban a szinoptikus evangéliumokra támaszkodik.

A szinoptikus evangéliumok szerzői Dibelius szerint inkább anyaggyűjtők és szerkesztők voltak, mintsem a szó valódi értelmében vett szerzők.¹¹⁷ Szerepük a hagyományanyagok kiválasztásában és egybefűzésében öltött testet, kevésbé a hagyományanyagok eredeti formálásában. A felhasznált anyagok Dibelius szerint már rendelkeztek szilárd, kialakult formával, amikor az evangélisták átvették és végső helyükre illesztették őket. A hagyományanyagok a fejlődésben az előtt elérték egyfajta befejezettséget, mielőtt az evangélisták kezébe kerültek, fejlődésükre pedig törvényszerűségek jellemzők, amelyek feltárása a Formgeschichte egyik fő feladata.

Dibelius az újszövetségi formakritikai módszer fontos tapasztalati előzményének nevezi a népi költészet kutatását és azt a munkát, amit Johann Gottfried Herder, Franz Overbeck és Georg Heinrici végzett ezen tapasztalatok hasznosításában a bibliakutatás területén. Dibelius kiemeli Hermann Gunkel szerepét is, aki a hagyományanyagok formakritikai analízisének hasznát az ószövetségi szövegek tanulmányozásában mutatta meg.¹¹⁸ A népi költészet fejlődésének megértése azt a meggyőződést erősítette ezekben a kutatókban, hogy a bibliai szövegek is hasonló módon születtek, Dibelius pedig úgy vélte,

¹¹⁶ Martin Dibelius: *From Tradition to Gospel* (translated by Bertram Lee Woolf; London: Ivor Nicholson and Watson Limited, 1934), v.

¹¹⁷ Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1961), 2.

¹¹⁸ Uo., 4-5.

hogy meglátásaik a szinoptikus evangéliumok mögötti hagyományanyagok feltárásához is hasznosak lehetnek.

A hagyományanyagok szilárd formái meghatározott élethelyzetekben (Sitz im Leben) alakultak ki, ezért ezeknek az élethelyzeteknek a megértése is fontos feladata a formakritikának. A Formgeschichte kevésbé esztétikai, mintsem inkább szociológiai jellegű eredményekkel szolgál.¹¹⁹ Nem irodalmi ítéletet akar mondani, hanem a formákba öntött hagyomány történetét igyekszik feltárni, és ebben kiemelt szerepet tulajdonít azoknak a közösségi dinamikáknak, amelyek a hagyományok megszilárdult formáihoz hozzájárultak. Abból a feltevésből indul ki, hogy a népi hagyományok kutatásában fellelt törvényszerűségek az evangéliumok mögött található hagyományok formáinak kialakulásában is szerepet játszottak. Az evangélisták lelki mozgatórugóinak megértése helyett tehát a keresztyén közösségek működésén keresztül próbál közel férkőzni az ősi Jézus-hagyományok eredetéhez.¹²⁰

Dibelius négy fő formát különböztet meg egymástól: paradigmák (vagy példabeszédek), történetek, legendák és mítoszok.¹²¹ Az evangélisták által átvett hagyományok szerint ezekben a formákban szilárdultak meg, az azokat megfogalmazó korai keresztyén közösségek teológiai szempontjainak megfelelően.

B. Rudolf Bultmann

Bultmann szerint „a formakritika célja az evangéliumok mögötti szóbeli hagyomány történetének tanulmányozása”.¹²² Bultmann szerint az eredeti hagyomány szinte teljes egészében rövid egységekből (mondásokból vagy rövid narratívákból) állt, és a helyre és időre vonatkozó, kontextust jelölő átkötések az evangélisták szerkesztő munkájának az eredményei.¹²³ A hagyományanyagok fix formákban maradtak meg, ezért bizonyos stabilitással és állandósággal rendelkeznek, amely természetes módon ellenáll a komolyabb változtatásoknak. A formák apróbb változásoknak azonban ki vannak téve, és ezek a változások megfigyelhető törvényszerűségek alapján történnek. A törvényszerűségekre

¹¹⁹ Uo., 7.

¹²⁰ Uo., 8.

¹²¹ Uo., 9.

¹²² Bultmann: „Note to the Torchbook Edition” in Bultmann & Kundsinn: *Form Criticism*, 1.

¹²³ Bultmann: „The Study of the Synoptic Gospels” in Bultmann & Kundsinn: *Form Criticism*, 25.

legkönnyebben abból következtethetünk, ahogy Máté és Lukács Márk hagyományanyagait módosította, és ahogy Máté és Lukács feltehetően hozzányúlt az átvett közös Q-anyagokhoz.

Bultmann hangsúlyozza, hogy a szinoptikus evangéliumok egyszerű, rövid narrációkból állnak, és a szenvedéstörténetet leszámítva egyik rövid egység sem beszél el két napnál hosszabb eseményt.¹²⁴ A korábbi anyagokban két, legfeljebb három beszélő szereplő van, és a csoportokat inkább egységként kezelik. Ahogy a hagyományanyag szájról szájra adódik, egyre több részlet „tisztázódik”, a szereplők nevet „kapnak” (pl. szolgából Málkus lesz), a függő beszédet felváltja az idézés, homályos résztvevők ismert és sematikus szereplőkké válnak, az egyszerű és általánosból részletes és összetett lesz.¹²⁵ Ezt a folyamatot enyhébb formában a szinoptikus evangéliumok, szélsőségesebb formában az apokrif evangéliumok szemléltetik.

Dibeliushoz hasonlóan Bultmann is megkülönböztetett „formákat”, amelyekben a Jézusról szóló korai hagyományok megszilárdultak és az evangélisták számára fennmaradtak. Bultmann két fő csoportra osztja az eredeti hagyományanyagokat: narratívákra és mondásokra. A narratívák között vannak csodatörténetek és legendák, a Jézustól származó mondások pedig apothegmákban (történetekbe ágyazott aforizmák), példázatokban, prófétai és apokaliptikus mondásokban, valamint a törvényről szóló mondásokban maradtak fenn. A mondás-hagyományok a keresztyén közösségekben jelentek meg és azok élethelyzete magyarázza kialakult formájukat.¹²⁶ Amikor a közösségek Jézusra hivatkoztak, saját vitáikban használták őt tekintélyként, ezért ezeknek a vitáknak a megértése közelebb visz bennünket a legkorábbi hagyományok kezdeti formáinak feltárásához is. Az egyes hagyományok kialakulásához nem a történeti érdeklődés, hanem a keresztyén élet és hit szükségei vezettek.¹²⁷

Egyes mondások végső formáját természetesen az evangélisták is alakították – állítja Bultmann.¹²⁸ Az evangéliumot mint műfajt Márk „találta ki” és Máté és Lukács fejlesztették tovább. Utóbbi kettő jobban hangsúlyozta Jézus személyének csodás voltát, ezért a legendák

¹²⁴ Uo., 32.

¹²⁵ Uo., 33-34.

¹²⁶ Uo., 44.

¹²⁷ Uo., 64. Ezért elengedhetetlenül fontos mind Bultmann, mind Dibelius számára, hogy megfelelő ismeretünk legyen azokról a korai keresztyén közösségekről, amelyekben ezek a hagyományok formálódtak. (Vö. Eric V. McKnight: *What is Form Criticism?* Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 1997, 19.)

¹²⁸ Bultmann: „The Study of the Synoptic Gospels”, 49.

és csodás történetek náluk „fejlettebb formában” vannak jelen, mint Márknál.¹²⁹ A Jézus Messiás voltáról szóló elképzelések azonban szinte biztosan a keresztyén közösségekben születtek, nem magától Jézustól, és nem is az evangélistáktól erednek.¹³⁰ A korai keresztyén közösségek Jézus szenvedéstörténete köré legendás elemeket szőttek, feltámadásában való hit miatt isteni tulajdonságokkal ruházták őt fel, majd egész életét és tanításait ehhez a messiási identitáshoz alakították.¹³¹

Bultmann szerint a Jézus-mondások eredetének kutatása bizonytalanságot eredményez ugyan a történeti Jézus megismerésében, de nem vezet teljes szkepticizmushoz. Azt kell észben tartani, hogy amikor a hagyomány eredetével foglalkozunk, a keresztyén közösséggel foglalkozunk; a közösség közvetítésén keresztül juthatunk el a történeti Jézushoz. A hagyományrétegek felfejtése egyáltalán nem olyan, mint a hagyma pucolása – mondja Bultmann –, amelynek végén semmi nem marad a kezünkben, hiszen a formakritika megfelelő alkalmazásával eljuthatunk azokhoz a belső szilárd magokhoz, amelyek az egyes hagyományok történeti erejét jelentik.¹³²

C. Összefoglalás

Frederick C. Grant szerint a Formgeschichte központi elve az az alapfeltevés, hogy a legkorábbi evangéliumi hagyományok először szóbeli hagyományként terjedtek az egyházban, annak aktuális szükségait szolgálva, és csak idővel rendezték őket csoportokba, tömbökbe, tematikus sorrendbe, végül pedig evangéliumokba. A formakritika az evangéliumi hagyományokat igyekszik visszaállítani azok eredeti – az evangélisták szerkesztő és finomító munkáit megelőző – formáiba.¹³³ A módszer ennek megfelelően három nagy összetevőből áll: 1) annak megállapítása, hogy az evangéliumok egyes szakaszai és történetei milyen „formához” (*Gattung*) tartoznak (pl. csodatörténet, példabeszéd, legenda), 2) annak a korai keresztyén közösségnek a megismerése (és szükségéinek megértése), amelyik kontextusában az adott hagyomány megszületett, és 3) a hagyományanyagok leírása előtti szóbeli

¹²⁹ Uo., 70.

¹³⁰ Uo., 72.

¹³¹ Uo., 68, 72.

¹³² Uo., 60.

¹³³ F. C. Grant: „Preface to the Torchbook edition”, ix.

hagyományozódás folyamatának és törvényszerűségeinek megértése.¹³⁴ E három alkotja a Formgeschichte gerincét.

Gerd Theissen, a formakritika egyik késői képviselője a Saussure-i strukturalista nyelvészetből kiindulva szintén három elemét különbözteti meg a formakritika módszerének: szinkronikus, diakronikus és funkcionális elemeket.¹³⁵ A formakritika elemzi az adott történeti korban fellelhető műfajokat és irodalmi formákat, majd csoportokba rendezi azokat (pl. példabeszédek, aforizmák, csodatörténetek). Az adott műfajhoz tartozó szövegeket legkisebb egységeikre bontja, és megvizsgálja a köztük lévő kapcsolatokat. Ez a *szinkronikus* elem. A formakritika *diakronikus* eleme az, amikor a szöveg eredetét és történetét tesszük vizsgálat tárgyává. A vizsgálatnak ez a része a szöveg feltételezett orális történetére koncentrál, azt kutatja, hogy milyen változásokon ment át az adott szöveg a leírás előtti időszakban. A *funkcionális* elem a szöveg formálódásának Sitz im Leben-jét veszi figyelembe, a közösség szándékait, érdekeit, vitáit figyeli, hogy megértse, miért olyan formában öltött testet a hagyomány, amelyben azt továbbadták.

A formakritika módszere tehát abból az előfeltevésből indul ki, hogy az evangéliumi hagyományok szilárd formákban (mondásokként vagy rövid narratívákként) léteztek, leírásuk előtt egymástól független szájhagyományokként terjedtek, az egyes korai keresztyén közösségek saját szociológiai érdekeik és szempontjaik szerint alakították vagy hozták létre őket, az evangélisták pedig az így rendelkezésre álló hagyományanyagok közül válogattak, további apró módosításokkal ezeket szerkesztették egybe irodalmi céljaiknak megfelelően. Mivel az evangélisták elsődleges kulturális közege (a klasszikus formakritika előfeltevései szerint) hellenista volt, és a keresztyén közösségek is egyre inkább hellenista kulturális háttérrel rendelkeztek, a hellenista jelleggel bíró hagyományrészleteket a módszer kevésbé tekinti autentikusnak, mint a palesztinai jelleggel bíró hagyománytöredékeket. A hellenista „beütések” biztos jelei annak, hogy a hagyomány vagy a keresztyén közösségekben született, vagy ott ment át komoly átdolgozáson, abban a formában viszont biztosan nem Jézustól származik, ahogy az evangéliumban fennmaradt.¹³⁶

¹³⁴ Craig L. Blomberg: *The Historical Reliability of the Gospels*. Second Edition (Downers Grove, IL: InterVarsity Press és Nottingham, UK: APOLLOS, 2007), 50-51.

¹³⁵ Theissen: *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, 1-40.

¹³⁶ Tuckett: „Form Criticism” in *Jesus in Memory*, 30.

A huszadik századi újszövetségi kutatásokat a Formgeschichte kétségkívül meghatározta, és talán egyedülálló módon dominálta is. A század közepére a formakritika – Theissen szavaival – *bevett, klasszikus exegetikai módszerré vált.*¹³⁷ Eldöntött kérdésnek látszott, hogy a legkorábbi hagyományhoz való hozzáférés csakis a korai keresztyén közösségek Sitz im Leben-jén át lehetséges, mert a hagyomány formákba öntése ezeknek a közösségeknek az érdeke szerint történt. A módszer nemrég még megkerülhetetlen, hegemón pozíciója mégis megrendült, és Craig Blomberg sokak véleményének adott hangot, amikor 2007-ben kijelentette: „a formakritika rengeteget veszített egykori vonzerejéből még azok körében is, akik a legnagyobb támogatói voltak”.¹³⁸ Vajon mi lehet ennek az oka?

II.2.2. A formakritikai módszer felülvizsgálata

Thomas Khun szerint¹³⁹ a tudományos paradigmák akkor kerülnek válságba, amikor olyan sok ponton lépnek fel a rendszeren belül anomáliák, hogy a paradigma képtelen már kezelni azokat. Egy paradigma sokáig fenn tud maradni, ha csak egy-két részlet van, amit nem képes integrálni, de ha túl sok eltérés kezd ki a magyarázó erejét, a paradigma összeomlik és másik paradigma veszi át a helyét. Valami ilyesmi történt a formakritikai paradigmával is. Biztos akadémiai pozíciói ellenére a huszadik század második felében a Formgeschichte komoly kritikák tárgyává vált, és ezek a bírálatok az ezredfordulóra kikezdték és megrendítették domináns szerepét a Jézus-hagyományok kutatásában. A Formgeschichte mint paradigma egy idő után képtelen volt kezelni a modellbe nem illeszthető anomáliákat.¹⁴⁰

A bírálatok több irányból érkeztek. Az első, igazán érett és kiforrott kritikák skandináv teológusoktól jöttek, de ezek a bírálatok hosszú ideig csak rést tudtak ütni a formakritika erős bástyáin. Ennek elsősorban nem nyelvi okai voltak, ennek ellenére végül a skandináv bírálatokhoz kapcsolódó német és angolszász kutatók emelték a módszerrel szembeni bírálatokat erős nemzetközi trenddé.

¹³⁷ Theissen: *Miracle Stories*, 1.

¹³⁸ Blomberg, 51.

¹³⁹ Thomas Khun: *A tudományos forradalmak szerkezete* (Budapest: Osiris Kiadó, 2000).

¹⁴⁰ „Today form-criticism is being challenged on several – if not all – of its basic tenets. Scholars have abandoned it or modified it into an analysis which looks at forms and literary types from the perspective of mnemonic signs of textual effect rather than their one-dimensional correlation with the Sitz im Leben of the early church.” (S. Byrskog: „Introduction” in S. Byrskog & W. H. Kelber, eds.: *Jesus in Memory*, 18).

A. Skandináv kritika

Széles konszenzus van ma azzal kapcsolatban, hogy a formakritikai iskola lassú hanyatlása Birger Gerhardsson svéd teológus 1961-es doktori disszertációjával¹⁴¹ kezdődött.¹⁴² Ma már furcsa arra gondolni, hogy a *Memory and Manuscript* kezdeti fogadtatása mennyire kedvezőtlen volt. Morton Smith (és diákja, Jacob Neusner) a könyv megjelenésekor megsemmisítő kritikát¹⁴³ írtak Gerhardsson téziséről, kifogásolva, hogy a svéd tudós – anakronisztikus módon – Kr. u. 2. századi rabbinikus példákkal támasztotta alá a korai keresztyén hagyományátadás folyamatát. Smith és Neusner szakmai tekintélye megadta az alaphangot a további bírálatok számára, és úgy tűnt, Gerhardsson tézise teljes visszautasításra talál a tudományos közvéleményben.

A svéd kutató azonban újabb írásokkal¹⁴⁴ igyekezett tisztázni álláspontját, és amikor évtizedekkel később, 1998-ban megjelent könyve második, javított kiadása, maga Jacob Neusner ajánlotta azt – őszinte mea culpával (!) – az olvasók figyelmébe. Mivel az 1980-as és 90-es évekre egyébként is nyitottabbá vált a tudományos közvélemény Gerhardsson tézisének megvitatására,¹⁴⁵ Neusner erős önkritikával fűszerezett ajánlása szinte kegyelemdőfással ért fel a Formgeschichte egyeduralma számára. Gerhardsson ma már nem magányos hang, sokan inkább egy új, kibontakozó paradigma úttörő alakjának látják, egy érettebb, kiforrottabb, de legalábbis újszerű nézőponténak, amely tudatosan kíván a formakritika helyére lépni.

Ha a skandináv újszövetségi tudományban zajló diskurzust nézzük, Gerhardsson kezdettől sem számított magányos harcosnak, a közeg, amelyben szocializálódott, eleve nyitott volt az alternatív utak felfedezésére. Az 1950-es évekbeli Uppsala akadémiai világában a formakritikai módszer állandó viták keresztüzében állt, és ez nyilván Gerhardsson

¹⁴¹ Birger Gerhardsson: *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Volume XXII in Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis (Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup & Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1961).

¹⁴² A Samuel Byrskog és Werner H. Kelber által szerkesztett *Jesus and Memory* c. antológia Gerhardssonnak állít emléket, és szinte mindegyik szerzője Gerhardssont tekinti a formakritikával szemben megfogalmazott bírálatok úttörőjének.

¹⁴³ Morton Smith: „A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Traditions” in *JBL* 82 (1963): 169; Jacob Neusner: „The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70AD: The Problem of Oral Tradition”, *Kairos* 14 (1972): 57-70.

¹⁴⁴ *Tradition and Transmission in Early Christianity* (1964) (a *Memory and Manuscript* 1998-as kiadásában is megjelent); *The Origin of the Gospel Tradition*; *The Path of the Gospel Tradition*; *The Gospel Tradition* (egy kötetben is megjelentek *The Reliability of the Gospel Tradition* címmel: Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001).

¹⁴⁵ Tuckett, „Form Criticism”, 21.

érdeklődését is felkeltette.¹⁴⁶ Doktori értekezését Harald Riesenfeldnél írta, akinek a formatörténeti megközelítés korlátairól szóló tanulmánya 1957-ben jelent meg.¹⁴⁷ Gerhardsson figyelme is a szóbeli hagyomány és a memorizálás kérdései felé fordult, arra kereste a választ, hogy milyen technikával és módszerekkel történhetett az első keresztyének között a Jézustól származó hagyományok továbbadása és megőrzése.

Gerhardsson könyve tudatosan keresett alternatívát az uralkodó formakritikai paradigmával szemben.¹⁴⁸ *Magnum opusa (Memory and Manuscript)* nem volt szisztematikus bírálat, célkeresztjében mégis a Formgeschichte állt, hiszen megkérdőjelezte egyik legfontosabb előfeltevését, azt, hogy a Jézus-hagyomány a korai keresztyén közösségek Sitz im Leben-jében formálódott ki. Gerhardsson gyökeresen eltérő modellt javasolt a hagyományátadásra, mégpedig olyan modellt, amely a rabbinikus judaizmus világában bizonyítottan működött. Ez a modell képes volt egyszerre biztosítani a hagyomány megbízható továbbadását, és azt, hogy akik a hagyományt átveszik, úgy alakíthassák azt, hogy belső lényege ne sérüljön. A modellt egyrészt a hagyomány iránti nagyfokú tisztelet jellemzi, másrészt olyan memorizálási technikák és kontroll, amelyek által a hagyomány tartalmi szempontból változatlan marad. Gerhardsson – Smith és Neusner kritikájával ellentétben – soha nem állította (ezt később Neusner is bűnbánóan elismeri),¹⁴⁹ hogy az őskeresztyén hagyományátadás folyamata egy az egyben megegyezett volna a rabbinikus hagyományátadás folyamatával, csak azt, hogy a rabbinikus hagyományátadáshoz hasonló modell – tekintettel a kulturális folytonosságra és a pedagógiai módszerek valószínűsíthető továbbélésére – életszerűbb mintának tűnik az őskeresztyénség esetében is, mint a formakritikai modell.

*The Path to the Gospel Tradition*¹⁵⁰ c. könyvében Gerhardsson már nyíltabb és célzottabb bírálatot is megfogalmaz a formakritikai módszerrel szemben. Gerhardsson szerint több újszövetségi példa is azt igazolja (pl. Jakab és az 1Jn szerzője nem idézetekként és nem megszilárdult irodalmi „formákban” utal jézusi hagyományokra), hogy a hagyományanyagok a keresztyén közösségektől *függetlenül* is léteztek, tehát nem azok Sitz im Leben-je hozta létre

¹⁴⁶ Byrskog, „Introduction”, 5.

¹⁴⁷ Harald Riesenfeld: *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of 'Formgeschichte'* (London: Mowbray, 1957). A tanulmány két évvel később a *Studia Evangelical* cikkeként is megjelent.

¹⁴⁸ Werner H. Kelber: „The Work of Birger Gerhardsson in Perspective” in *Jesus and Memory*, 174-175.

¹⁴⁹ B. Gerhardsson: *Memory and Manuscript; Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, xxviii.

¹⁵⁰ *The Path of the Gospel Tradition* in Gerhardsson: *The Reliability of the Gospel Tradition*, 59-87.

őket. Különösen fontos – hangsúlyozta Gerhardsson –, hogy Jézus szavai idézetekként pont nem a keresztyén *paraenesis*ben maradtak fenn.¹⁵¹ Ez ellentmond a formakritika alapvetésének, amely a hagyomány születését a közösség élethelyzetének és szükségeinek megfelelő *paraenesis*ben látta, viszont összhangban van a rabbinikus gyakorlattal, ahol szövegek megőrzése önmagában (buzdító és tanító szándék nélkül) is létezett.¹⁵²

Gerhardsson szerint két tényezőt észben kell tartani, amikor a szinoptikus hagyományhoz vezető útról gondolkodunk: 1) a korai keresztyének szemében Jézus egyedülálló alak volt: királyok Királya, urak Ura, Isten Fia, küriosz; 2) a korai keresztyén hit középpontjában Jézus nem mint próféta, csodatevő vagy bölcsességtanító állt, hanem mint megfeszített és feltámadt Úr, a világ kizárólagos Megváltója.¹⁵³ Ez a két tény szinte bizonyosan azt jelentette, hogy a korai keresztyének a rabbik szavainál is jobban igyekeztek megőrizni és tanulmányozni az Úrnak tartott Jézus szavait. Nem praktikus érdekekből, hanem az egyedülállónak vélt Mester iránti tiszteletből. Ehhez kapcsolódik Gerhardsson szerint az a tény is, hogy a Jézusról szóló hagyományokat egyáltalán nem anonim közösségek hozták létre és adták tovább, hanem – megint csak hasonlóan a judaizmusban (és a hellenizmusban is!) ismert hagyományátadási mintákhoz – konkrét *személyek*. A korabeli (judaista és hellenista)¹⁵⁴ hagyományátadás folyamata személyes volt, ráadásul tekintélyszemélyek (hagyományőrzők) örködték a hagyomány továbbadása felett. Ilyen személyek Gerhardsson szerint a korai egyházban is voltak: Péter, a három oszlop, a Tizenkettő, Pál és mások.¹⁵⁵ A szerepük nem csak a Jézussal való kapcsolatuk miatt fontos, hanem a korai egyház róluk formált képe miatt is. Számított a bizonyágtételük, és kontroll szerepük volt a hagyomány őrzésében.¹⁵⁶

¹⁵¹ Uo., 67.

¹⁵² Uo., 70.

¹⁵³ Uo., 75.

¹⁵⁴ R. Riesner: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 2/7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) és R. A. Culpepper *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (Missoula, MT: Scholars Press, 1975) c. tanulmányai bizonyították, hogy a hellenista iskolai környezetre is jellemző volt az a tanár-diák kapcsolat és azok a memorizálási technikák, amelyeket Gerhardsson a 2. századi rabbinikus judaizmusban feltárt. Ezt megerősítette L. Alexander: „Memory and Tradition in the Hellenistic Schools” (in *Jesus and Memory*, 113-153) c. tanulmánya is.

¹⁵⁵ Uo., 74.

¹⁵⁶ Gerhardsson időnként „apostoli kollégiumnak” nevezte őket, de sokan vitatják, hogy létezett-e ilyen „testület” Jeruzsálemben.

Gerhardsson tíz pontba szedte a klasszikus formakritikával szembeni bírálatát: 1) a mai ismereteink fényében a palesztinai és hellenista jellegek közötti különbség mesterkélt;¹⁵⁷ 2) nincs szükségszerű kapcsolat egy szöveg megjelenési formája és egy adott szociológiai kontextus között; 3) a szinoptikus szövegek létrejöttére nem jó magyarázat az, hogy egy élethelyzet tette szükségessé; 4) a „tisztá formák” kutatása értelmetlen vállalkozás; 5) sem Jézus, sem a korai keresztyén tanítók nem voltak „írástudatlanok”; 6) nem helyes az a feltételezés, hogy a hagyomány és a redakció egymást követő fázisok; 7) a narratív hagyományok nem voltak olyan független szövegek, mint a mondás hagyományok; 8) az evangéliumi hagyomány olyan személyekkel (hagyományörzőkkel) kezdődött, akik Jézust személyesen ismerték, legszűkebb köréhez tartoztak, mondásait és példabeszédeit memorizálták, a vele kapcsolatos történéseknek tanúi voltak; 9) a szájhagyomány megőrzését kezdettől írott emlékeztető feljegyzések (ún. *hüpomnémata*) is segítették; 10) Márk evangéliuma nem volt teljesen innovatív: a mondásoknak és eseményeknek korábbi sémái és kompilációi is léteztek, köztük olyanok, amelyek az események vázlatos menetét is tartalmazták.¹⁵⁸

Gerhardsson szerint a formakritika megfordította a bizonyítás terhét: ahelyett, hogy a hiteltelenséget kellene bizonyítani, a hitelesség bizonyítása lett a feladat. Ez helytelen kiindulóponthoz vezetett. Gerhardsson szerint a kritikai kutatás helyes kiindulópontja az a feltevés, hogy a hagyománynak *történeti* kezdetei vannak, és a korai keresztyénség csak akkor értelmezte a Jézustól eredő és Jézusról szóló hagyományt, amikor az értelmezésre szorult.¹⁵⁹ A formakritika kiindulópontja életszerűtlen és téves. „Az a tézis, hogy ’kezdetben volt az igehirdetés (kérüγμα)’ a keresztyén teológia kiindulópontjaként briliáns. Történeti állításként azonban egyszerűen csak hibás.”¹⁶⁰

Gerhardsson tudományos projektje iskolateremtő vállalkozás volt. Legismertebb tanítványa Samuel Byrskog, a Lundi Egyetem Újszövetség-professzora, fontos szerepet játszott abban, hogy Gerhardsson tézise ma lényegesen elfogadottabb, mint kezdetben volt. Byrskog két fontos könyvet írt, amelyek építenek Gerhardsson (és R. Riesner) tézisére. A

¹⁵⁷ Pl. Martin Hengel *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (London: SCM Press, 1974) c. könyvében kimutatta, hogy az első századi Palesztina erősen hellenista befolyás alatt állt, a hellenista és palesztinai háttér szembeállítására ezért tarthatatlan.

¹⁵⁸ Gerhardsson: *The Reliability of Gospel Tradition*, 82-86.

¹⁵⁹ Uo., 87.

¹⁶⁰ Gerhardsson: *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 31, in: *Memory and Manuscript*.

*Jesus the Only Teacher*¹⁶¹ Gerhardssonak azt a gondolatát viszi tovább és finomítja, hogy Jézus nem pusztán egy tanító volt, hanem a Tanító, az egyetlen Tanító tanítványai számára. Byrskog tanulmányának egyik alapvetése szerint az a hagyományátadás, amely egy megbecsült személyről szól, más jellegzetességekkel bír, mint az, amely személytelen dolgokkal kapcsolatos.¹⁶² A tanulmány másik alapvetése szerint a Jézus-hagyomány átadásában fontos szerepet játszott, hogy Jézust tanítónak tekintették.¹⁶³ Byrskog két fontos következtetést von le ebből. Egyrészt – ellentétben azzal, amit Bultmann és Dibelius állított – a hagyományátadásban a közösség érdekei kevésbé játszottak szerepet, mint a tanító-tanuló viszony didaktikus szempontjai. Másrészt viszont a tanuló személye, aki a hagyományt továbbadta, egyáltalán nem lényegtelen a hagyomány átadásának folyamatában. Jézus tanítványai aktívan részt vettek a hagyomány megformálásában.¹⁶⁴

Talán még fontosabb Byrskog másik könyve, amely Martin Hengel előszavával jelent meg *Story As History – History As Story*¹⁶⁵ címmel, és további szempontokkal gazdagította a Gerhardsson által alkotott új paradigmát. Byrskog a szemtanúk és a szóbeli hagyomány szerepét vizsgálta az ókori világban. Görög és római szerzők műveinek széles spektrumát megvizsgálva Byrskog arra a következtetésre jutott, hogy a szemtanúk egyrészt biztosították a hűséges és megbízható továbbadást, másrészt – ami talán még fontosabb – a hűséges továbbadás és a teológiai értelmezés (vagyis a történelem és a hit) nem zárják ki egymást, nincs köztük semmiféle összeegyeztethetlenség. A szemtanú részvétele az eseményekben hozzájárul ahhoz, hogy hitelesen tudjon beszámolni azokról, és mivel szervesen kapcsolódik az eseményekhez, az események értelmezése természetes része a történeti beszámolónak.¹⁶⁶

A Formgeschichte skandináv kritikája tehát közelebb hozta egymáshoz a jézusi hagyomány valós történeti kezdeteit és annak legkorábbi megformálódását. Az evangéliumi hagyomány születésének igazi Sitz im Leben-je eszerint nem anonim keresztyén közösségek szüksége és érdeke, hanem a Jézus (mint egyedülálló Tanító) és a hozzá közel lévő tanítványok kapcsolata, amely kapcsolatban a korabeli hagyományátadási minták

¹⁶¹ Samuel Byrskog: *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994)

¹⁶² Uo., 22.

¹⁶³ Uo., 23.

¹⁶⁴ Uo., 400.

¹⁶⁵ Samuel Byrskog: *Story As History – History As Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000)

¹⁶⁶ Uo., 305.

érvényesültek. A tanítványok személye hatással volt a hagyomány aktuális formájára, de olyan keretek között, amelyek nem veszélyeztették a hagyomány és a történet megbízható továbbadását.

B. Német és angolszász kritika

A német teológiai talajból származó bírálatok egy része megelőzte a skandináv bírálatokat,¹⁶⁷ de ezek a kritikák igazán csak akkor váltak hallhatóvá, miután Gerhardsson úttörő munkája kezdett beérni és maga mögé állítani másokat is – részben éppen egy német teológus, Rainer Riesner tanulmánya¹⁶⁸ miatt. A formakritika (és Bultmann) egyik korai bírálója Adolf Schlatter volt, aki mindenekelőtt Bultmann „ateista módszertanát”¹⁶⁹ kritizálta, amely Jézus személye helyett csak a róla szóló egyházi igehirdetést vehette kiindulópontnak. A formakritika bírálója lett évtizedekkel később Eta Linnemann is, Bultmann egykori tanítványa, aki egy ideig maga is a formakritika aktív művelője volt,¹⁷⁰ majd egy mély, személyes megtérésélmény után annak éles kritikusává vált.¹⁷¹ Linnemann arra a meggyőződésre jutott, hogy a szinoptikus evangéliumok körüli „problémákat” maguk az előfeltevések okozzák, ezért olyan új megközelítést szorgalmazott, amely komolyan veszi a szinoptikus hagyományok esetében egyrészt az irodalmi függetlenség lehetőségét, másrészt azt, hogy az evangéliumok szemtanúk beszámolóit tartalmazzák, akik a Messiás-élmény hatására, képesek voltak az emlékezetükben pontosan megőrizni az evangéliumi hagyományt.¹⁷²

A Formgeschichte eredményes felülvizsgálásához Schlatter túl korainak, Linnemann túl radikálisnak (vagy inkább radikálisan konzervatívnak) bizonyult, Rainer Riesner viszont

¹⁶⁷ Lásd pl. Walter Schmithals: „Kritik der Formkritik” in *ZThK*, 77 no 2 (1980): 149-185.

¹⁶⁸ Riesner: *Jesus als Lehrer*.

¹⁶⁹ Robert Yarbrough „Modern Receptions of Schlatter’s New Testament Theology” c. esszéjében a Schlatter és Bultmann közti nézeteltérések fő okának azt nevezi meg, hogy míg Schlatter hittel fogadta, és tudományos munkájának részévé tette, hogy Jézus az volt, akinek az egyház vallotta őt, és szerinte az egyház hitvallásának is Jézus messiási identitása és feltámadása az oka, addig Bultmann – naturalista előfeltevései és módszertana miatt – kizárólag az egyház hitének tulajdonított bármiféle „magas krisztológiát”, beleértve Jézus feltámadását is (A. Schlatter: *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999, 419).

¹⁷⁰ Eta Linnemann: *Gleichnisse Jesu - Einführung und Auslegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964); *Studien zur Passionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970)

¹⁷¹ Pl. *Gibt es ein synoptisches Problem?* (Nürnberg: VTR, 1999); *Bibel oder Bibelkritik?* (Nürnberg: VTR, 2007); *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology: Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical* (R. Yarbrough, trans. Grand Rapids, MI: Kregel, 2001)

¹⁷² Balla Péter: *Az Újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)* (Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2008), 119-122.

már nem maradt visszhang nélkül. Riesner *Jesus als Lehrer* c. könyve abban az időben jelent meg, amikor Gerhardsson tézise kis híján valódi méltatás nélkül merült feledésbe, Riesner azonban éppen azon a ponton védte meg Gerhardsson tézisét, ahol az a legnagyobb sérülést szenvedte el kritikusaiktól: a judaizmussal való párhuzam kérdésében. Mivel Gerhardsson érvét, miszerint a hagyományátadás folyamata a rabbinikus judaizmus hagyományátadási folyamataihoz hasonlított, kritikusai azon az alapon vetették el, hogy anakronisztikus egy 2. századi mozgalommal való párhuzam, Riesner megvizsgálta, hogy vajon a Jézus kora előtti és Jézus korabeli kultúrában voltak-e a rabbinikus hagyományörzéshez hasonló folyamatok, és azt találta, hogy igen, voltak. Riesner bebizonyította, hogy az otthoni (apa-fiú) és a zsinagógai tanítás a hagyomány átadása és megőrzése szempontjából szinte ugyanúgy folyt, mint a rabbinikus oktatás, fontos szerepet játszott benne a memorizálás és a tanár-diák kapcsolat.¹⁷³ Riesner szerint Gerhardsson tézise tehát alapvetően helyes, csak szilárdabb alapokra kell helyezni. Riesner könyve az egyik fontos tényező abban, hogy Gerhardsson tézise végül mégis méltányos fogadtatásra talált.¹⁷⁴

A Formgeschichte tudományos felülvizsgálata angolszász teológiai közegben is komoly eredményeket ért el. E. P. Sanders például amellelt érvelt,¹⁷⁵ hogy a hagyományok fejlődésében nem lehet semmiféle törvényszerűséget megállapítani. A hagyományok néha hosszabbak, néha rövidebbek lettek, néha „hellenistábbak”, néha „zsidósabbak”, nincs általános tendencia, amelyből valamiféle törvényre vagy szabályszerűsége következtethetnénk. Sanders kritikáját sok bíráló érte, amiért kizárólag írott hagyományokra szorított,¹⁷⁶ de megfigyelését más kutatások is megtámogatták. L. R. Keylock tanulmánya például arra a következtetésre jutott, hogy a klasszikus formakritika előfeltevésével szemben az evangéliumi hagyomány továbbadásakor a történetek leegyszerűsödtek, veszítettek eredeti színeikből, rövidebbek és kevésbé részletesek lettek.¹⁷⁷ Ezek a formakritikával szemben

¹⁷³ Riesner, 408.

¹⁷⁴ Riesner tézisével egy időben más német nyelvű tanulmányok is megjelentek, amelyek a formakritikával kapcsolatos kérdéseket és problémákat tárgyalták: pl. K. Haaker: *Neutestamentliche Wissenschaft: Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden* (Wuppertal: Brockhaus, 1981); R. Blank: *Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (TD 16; Basel: Reinhardt, 1981).

¹⁷⁵ E. P. Sanders: *The Tendencies of the Synoptic Tradition*. SNTSMS 9 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)

¹⁷⁶ Tuckett: „Form Criticism”, 33.

¹⁷⁷ L. R. Keylock: „Bultmann’s Law of Increasing Distinctiveness” in G. F. Hawthorne (ed.): *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (M. C. Tenney Festschrift; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 193-210.

tendenciák a Márk és Lukács, időnként pedig a Márk és Máté evangéliuma közötti párhuzamos szövegekben is megfigyelhetők.¹⁷⁸

Angolszász kutatók szerint több más ponton is szükségessé vált a formakritika felülvizsgálata. James Dunn¹⁷⁹ és Terence Mournet¹⁸⁰ szerint az írott evangéliumokban látható hagyományok közötti eltérések megmagyarázhatók azzal, hogy eltérő szóbeli változatok állnak mögöttük. Werner H. Kelber¹⁸¹ szerint „vágylom”, hogy tiszta formákat lehetne kimutatni a szóbeli hagyományban, amely lényege szerint folyton változó. Ezek a kritikák nem egészen esnek egybe Gerhardsson kontrolláltabb hagyományátadási modelljével,¹⁸² de jelzik a formakritikai megközelítés problémáit. Kelber mind Bultmann, mind Gerhardsson és Riesner meghaladására törekszik, akiknek írásaiból szerinte teljesen hiányzik „a narratív valóság belső következetességének”¹⁸³ figyelembe vétele, vagyis az a gondolat, hogy az evangélium szerzői nem pusztán egy hagyomány összegyűjtői vagy egy történet hordozói voltak, hanem aktívan dolgozó memoriájukkal és közösségi elköteleződésekkel maguk is *elbeszéléssé* formálták azt.¹⁸⁴

Kelber egyébként négy fő problémát nevez meg Bultmann klasszikus formakritikájával kapcsolatban: 1) szóbeli kommunikáció esetében nincsen „eredeti forma”, hiszen minden megnyilatkozás önálló beszédaktus; 2) a beszédaktusoknak nincs eredendő iránya, amely meghatározhatná szociális szerepüket; 3) az evangéliumok Bultmann számára pusztán a hagyomány „végtermékei”, ezért azoknak nincs narratív jelentőségük (ezt Kelber Gerhardsson szemére is veti); 4) Bultmann nem foglalkozik a memória kérdésével, hiányzik ez a szempont monumentális tudományos munkásságából. Kelber izgalmas, új utat nyit a formakritika felülvizsgálata irányában, amikor mind a hagyomány eredetét, mind az evangéliumok megfogalmazását kreatív folyamatnak látja. Kérdés azonban, hogy a kreativitás milyen mértékét feltételezhetjük, amennyiben komolyan vesszük Gerhardsson, Riesner és Byrskog

¹⁷⁸ Blomberg, 54.

¹⁷⁹ J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)

¹⁸⁰ Terence Mournet: *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*. WUNT 2.195 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005)

¹⁸¹ Werner H. Kelber: „The Case of the Gospels: Memory’s Desire and the Limits of Historical Criticism” in *Oral Tradition* 17 (2002): 55-86.

¹⁸² Mournet két külön modellnek látja a „rabbinikus-modellt” és az „oralitás-modellt”, előbbi kontrolláltabb, utóbbi kevésbé kontrollált hagyományörzést és hagyományátadást feltételez (Terence C. Mournet: „The Jesus Tradition as Oral Tradition” in *Jesus and Memory*, 59).

¹⁸³ Kelber: „The Case for the Gospels”, 69.

¹⁸⁴ Uo., 67.

egyik legfontosabb tézisé, hogy a hagyomány eredete és megbízható átadása elválaszthatatlan Jézus Krisztus egyedülálló tanítói szerepétől, valamint az iránta érzett tisztelettől.

Fontos kritikaként fogalmazták meg többen azt is, hogy a feltételezett legkorábbi „forma”, amely hordozhatta a Jézus-hagyományt, éppen a hellenista világban található *chreia*, amely anekdota jellegű rövid emlék egy fontos személy beszédeiről vagy cselekedeteiről.¹⁸⁵ Az ókori görög és római életrajz (a biosz) gyakran ilyen *chreiai*kéből épült fel.¹⁸⁶ A *chreia* alkalmas volt arra, hogy kis részletekben megőrizze azokat az emlékeket, amelyek egy kiemelt személyhez kötődtek, és alapanyaga lehetett írott életrajzoknak is. Több kortárs teológus is kifejtette azt a véleményét, hogy ez a közismert hellenista „forma” sokkal alkalmasabb volt a korai evangéliumi hagyomány hordozására, mint a Bultmann és Dibelius által feltételezett „formák”.¹⁸⁷ Richard Bauckham szerint¹⁸⁸ Papiasz is a *chreiai*k szerepére utal, amikor azt mondja, hogy Péter *πρὸς τὰς χρείας* tanított (15. fragmentum).¹⁸⁹

A formakritika felülvizsgálatában mérőöldkőnek számít Richard Bauckham brit tudós *Jesus and the Eyewitnesses* c. monográfiája is, amely a szemtanúk szerepére fektetett hangsúlyával újra kartávolságnyira hozta Jézus személyét a róla szóló hagyomány legkorábbi írott változataival. Bauckham monográfiájának legfontosabb tézise ugyanis az, hogy az evangéliumok szemtanúk beszámolóin alapulnak. Ez homlokegyenest szembemegy Dibelius és Bultmann azon alapfeltevésével, hogy a hagyományok hosszú ideig szájhagyományként terjedtek, és anonim keresztyén közösségek foglalták azokat saját érdekeiknek megfelelően formákba. Ha az evangélisták szemtanúk beszámolóit írták le, akkor az evangélista legfeljebb egy lépésre van az eredeti forrástól, hacsak nem ő maga is szemtanú.

Bauckham kilenc pontban foglalta össze¹⁹⁰ a klasszikus formakritikával szembeni érveit. 1) Nincs okunk azt feltételezni, hogy valaha is léteztek „tisztá formák”. 2) Nincs szoros korreláció egy forma és a *Sitz im Leben* között. 3) Tradíciókutatások kimutatták, hogy

¹⁸⁵ Klaus Berger: *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (Tübingen: Francke, 2005), 404.

¹⁸⁶ Hans F. Bayer: *Apostolic Bedrock: Christology, Identity, and Character Formation According to Peter's Canonical Testimony* (Paternoster, 2016), 90.

¹⁸⁷ Alexander: „Memory and Tradition in the Hellenistic Schools” in *Jesus and Memory*, 113-153; Ronald F. Hock & Edward O'Neill: *The Chreia in Ancient Rhetoric. Vol. 1: The Progymnasmata* (SBLTT 27; Atlanta, GA: Scholars Press, 1986); B. Mack & V. K. Robbins: *Patterns of Persuasion in the Gospels* (Polebridge, CA: Sonoma, 1989); Hans F. Bayer: *Apostolic Bedrock*.

¹⁸⁸ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 214-217.

¹⁸⁹ Papiasz minden bizonnyal arra gondolt, hogy Márk a Péter által elsorolt *chreiai*kéből állította össze evangéliumát, vagyis a *chreia* az evangélium valódi formai alapegysége. Ennek a Péterrel mint hagyományörzővel kapcsolatos jelentőségét a III.2.2 fejezetben tárgyalom.

¹⁹⁰ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 246-249.

történeti információt akkor is megőriznek, ha annak nincs aktuális társadalmi funkciója. 4) Nincsenek olyan törvények, amelyek következetesen meghatároznák a hagyományok formálódását. (Bauckham szerint már ez a négy érv is lerombolja a Formgeschichte építményét, de további öt érvet is említ, amelyek szerinte véglegesen hiteltelenítik a módszert.) 5) A néphagyománnyal való összehasonlítás helyessége erősen vitatható, hiszen az evangéliumok esetében sokkal rövidebb időszakról van szó, mint a vizsgált folklór esetében. 6) A néprajzosok maguk is elhagyták azt a nézetet, hogy egy-egy csoport kollektíven alakította ki a néphagyományokat, és ők is hangsúlyozzák ma már a tekintélyszemélyek szerepét. 7) Formakritikusok előre eldöntötték, hogy hogyan fejlődött a hagyomány a korai keresztyénségben (pl. hellenista és palesztinai közösségek formálták azt), ahelyett, hogy a hagyományok történetét az evangéliumi hagyományok tanulmányozása révén állapították volna meg. 8) A korai keresztyének világában az írásbeliségnek is fontos szerepe volt. 9) Bultmann a szóbeli hagyományról irodalmi modell alapján gondolkodott.¹⁹¹

Ezek együtt Bauckham szerint tarthatatlanná teszik a formakritika klasszikus módszerét. *The Gospel as Eyewitness Testimony*¹⁹² c. populárisabb írásában Bauckham említi Vincent Taylor elhíresült mondását, miszerint ha a formakritikusoknak igazuk van, akkor a szemtanúk Jézus mennybemenetele után nyilván szintén elragadtattak a földről.¹⁹³ Taylor maga is a (mérsékeltebb) formakritika híve volt, de annak klasszikus megformálását elutasította. Bauckham szerint a tények a Formgeschichte egész épületét lerombolják. És valóban: ha nem is veszítette el teljesen akadémiai pozícióit a Bultmann és Dibelius által kidolgozott módszer, az ellenérvek jelentősen meggyengítették. A német és az angolszász kritika nemzetközi trenddé erősítette a Formgeschichte skandináv irányból érkező bírálatát, és ez jól érzékelhető változást hozott az újszövetségi hagyományok kutatásában. Ennek pedig jelentősége van arra nézve is, hogy hogyan értjük az apostoli tekintély és az egyház legkorábbi hagyományának kapcsolatát. Minden olyan rekonstrukció hibás, amely figyelmen kívül hagyja az apostolok és az apostoli tekintély szerepét a legkorábbi hagyomány formálódásában. A hagyományozás főszereplői nem anonim keresztyén közösségek voltak, hanem ismert tekintélyszemélyek.

¹⁹¹ Ez volt Dunn, Robbins és Kelber egyik kritikája is (Uo., 248)

¹⁹² R. Bauckham: *The Gospel as Eyewitness Testimony* (Cambridge, UK: Grove Books Limited, 2008), 6.

¹⁹³ A Bauckham által megadott hivatkozás: V. Taylor: *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1935), 41.

II.2.3. Konklúzió és kitekintés

Gerhardsson feleleveníti a régi különbséget az újszövetségi gyűjtemény két nagy egysége, az *Euangelion* és az *Apostolos* között.¹⁹⁴ A korai egyház megkülönböztette egymástól a Jézusról szóló anyagokat (*Euangelion*) az apostoli instrukciókat tartalmazó anyagoktól (*Apostolos*), és ennek megfelelően rendezte el az újszövetség kánon könyveit. Az előbbieket tette az első helyre, jelezve, hogy az apostoli igehirdetést megelőzi az, ami Jézus Krisztussal történt. Bár a különbségtétel nem problémamentes (pl. az *Euangelion*ban is van instrukció, az *Apostolos*ban is van Jézusról szóló örömhír), mégis fontos, mert azt jelzi, hogy az apostoli kérés táplálkozik az evangéliumból, nem pedig fordítva. A Formgeschichte hívei Gerhardsson szerint az *Euangelion*t az *Apostolos* részévé tették, és ezzel a történetiséget feláldozták a kérés oltárán. A formakritikai módszer felülvizsgálata tehát az evangélium és a történelem felülvizsgálata is.

Az *Apostolos* említése azonban más szempontból is fontos. Amikor a formakritika hívei az *Euangelion*t az *Apostolos* részévé tették, lényegében elvágták a kapcsolatot Jézus és az egyházi igehirdetés, Jézus és az evangélisták között. Olyan mintát vettek ehhez alapul (19. századi néprajzi kutatások), amelyeket nem csak meghaladott az idő,¹⁹⁵ de nem is igazán illeszthetők abba az első századi környezetbe, amelyben a Jézusról szóló hagyományokat lejegyezték. Míg az alapul vett néprajzi kutatásokban (és az azokra épült ószövetségi vizsgálatokban) adott esetben évszázadok is elteltek, mire a szóbeli hagyomány írott formát vett fel, addig az evangéliumi hagyomány esetében egyetlen generáción belül lezajlott ez a folyamat, és számos hagyományanyagnál az időbeli távolság mindössze néhány év volt. Mindez pedig egy olyan környezetben történt, ahol a hagyomány szereplői éltek még, ismertek voltak, tekintélyesnek számítottak, és aktívan részt vesznek a hagyományozás folyamatában. Olyan hagyományátadási modellre van tehát szükség, amelyikben az *Apostolos* az *Euangelion* tekintélyes tanúja és képviselője, nem pedig személytelen és történetetlen létrehozója, ahogy a Formgeschichte feltételezte. A formakritika felülvizsgálata tehát magával hozza az apostoli tekintély rehabilitálását is.

¹⁹⁴ Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, 86.

¹⁹⁵ Lásd pl. J. Vansina: *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985) c. kutatását, amely a formakritikai iskola által használt meglátásoktól eltérő konklúziókra jut.

Gerhardsson az evangéliumi hagyomány átadását és megőrzését a rabbinikus iskolákban zajló hagyományátadás személyes folyamatához hasonlította, amelyben a memorizálási technikák és a tartalom iránti tisztelet biztosítja, hogy a tanítványok megjegyzik és hűségesen adják tovább az elsajátított anyagot. Byrskog bebizonyította, hogy a hagyományátadás tanár-diák didaktikus kapcsolatában zajlott, és a tanítványok számára Jézus egyedülálló Tanító volt. Riesner a hétköznapi zsinagógai életből támasztotta alá a hagyományozás kontrollált folyamatát, és hogy teljesen plauzibilis a feltételezés, miszerint a tanítványok nagy mennyiségű anyagot képesek voltak memorizálni.¹⁹⁶ Bauckham azt hangsúlyozta, hogy az evangélisták szemtanúk beszámolóira támaszkodtak, és az evangéliumok első vázai az ő életidejükben íródtak. Gerhardsson, Byrskog, Riesner és Bauckham mind kiemelték, hogy a hagyományozásban megkerülhetetlenek voltak a tekintélyszemélyek (hagyományőrzők), és hogy a korai egyházban pont ismerünk ilyen személyeket: Péter, a Tizenkettő, Jakab, Pál és mások, akikre „apostolokként”, „tekintélyesekként” (Gal 2,2.6), „oszlopként” (Gal 2,9), az egyház „alapjaiként” (Ef 2,20; Jel 21,14) tekintettek.

Amennyiben igaz az, hogy a hagyományátadás folyamata személyes, tanár-diák viszonyban zajlott, hogy Jézus a tanítványok számára egyedülálló Tanító volt, hogy a hagyományátadásban a közösség tekintélyszemélyekre hallgatott, hogy a korai egyház emlékezetében Jézus tanítványai voltak ezek a tekintélyszemélyek, és hogy az evangélisták szemtanúk beszámolóira támaszkodtak, ha tehát ez mind igaz, akkor kézenfekvő a következtetés, hogy a hagyomány hűséges átadása a korai keresztyénségben mindenekelőtt *az apostoli tekintélytől függött*. „Nem ismerhetjük meg a tekintélyes hagyomány keletkezését, ha figyelmen kívül hagyjuk a hagyomány tekintélyeit.”¹⁹⁷ A klasszikus formakritikával szembeni érvek tehát mind abba az irányba mutatnak, hogy a legkorábbi Jézus-hagyomány kutatásában megkerülhetetlen az apostoli tekintély kérdése.

¹⁹⁶ Ehhez valószínűleg hozzájárult az is, hogy amikor Jézus kiküldte a tanítványait, ők közel kétszáz (!) izraeli településen ismételték el a Jézustól halott tanításokat és példatörténeteket. A személyes bevonódás és az események drámai volta is hozzájárulhatott a memorizálás sikeréhez. (Blomberg, 57)

¹⁹⁷ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 330.

II.3. TEKINTÉLYES HAGYOMÁNY

Az apostoli tekintély és az egyház legkorábbi hagyománya közötti szoros kapcsolatra utal az a tény, hogy a korai egyháznak volt tekintélyes hagyománya. Ez a hagyomány a tekintélyét a legitimitásából, a megbízhatóságából és a normativitásából nyerte. Mindhárom szempont elválaszthatatlan az apostoli tekintélytől.

II.3.1. Legitim hagyomány

Ahogy a baueri pluralitás-elmélet kapcsán láttuk, a korai egyház megkülönböztetett egymástól legitim és illegitim hagyományokat. A hagyományok pluralitása nem jelentette azt, hogy minden hagyomány legitim hagyomány lett volna; legitim hagyománynak az *apostolok hagyományát* tekintették. Az apostolokra való hivatkozás még gnosztikus csoportokra is valamilyen értelemben igaz volt, nem véletlen, hogy saját tanításaikat Tamás, Júdás, Péter, Pál és más apostoli személyek neve alatt adták ki, és az apostoli folytonosság „proto-ortodox” igényével hasonló érvet állítottak szembe.¹⁹⁸ Alexandriai Kelemen szerint Baszilikész azt állította, hogy Glauciaszon keresztül magától Pétertől származik tudása, Valentinus pedig arra hivatkozott, hogy Theodaszon keresztül Páltól szerezte ismereteit.¹⁹⁹ Amikor Irenaeus vagy Tertullianus szembeszálltak a gnosztikus irányzatokkal, nem azt próbálták bizonyítani, hogy az apostolok hagyománya a legitim hagyomány, hiszen ebben egyetértés mutatkozott, hanem azt, hogy ténylegesen hol található az apostolok hagyománya.²⁰⁰ (Szerintük azokban az egyházakban, amelyeket apostolok alapítottak: pl. Rómában, Efézusban, Szmírnában, Jeruzsálemben, Antióchiában.)²⁰¹ Az óegyház szemében létezett legitim hagyomány, és az az apostolok hagyománya volt. Ahogy Tertullianus fogalmazott: „a mi tanításunk... az apostoli hagyományból eredőnek tekintendő, és ezért az összes többiek a hazugságból származnak. Mi

¹⁹⁸ Nicholas Perrin: *Thomas, the Other Gospel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), 119.

¹⁹⁹ Strom. 7.17. Vö. Kruger: *Canon Revisited*, 183.

²⁰⁰ Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12.* (Budapest: Szent István Társulat, 1986), 431-433, 444-449.

²⁰¹ Uo., 444, 448.

közösségben vagyunk az apostoli egyházakkal, mert egyetlen tanításunk sem tér el az övéktől: ez az igazság bizonyossága.”²⁰²

A. Az apostoli tekintély óegyházi legitimitációja

J. H. Schütz megkülönbözteti egymástól a *tekintélyt* és *legitimációt*. A legitimáció Schütz szerint a tekintély értelmezése, a tekintély pedig az erőé.²⁰³ Vagyis tekintély létezhet legitimáció nélkül is, és Schütz tézise éppen az, hogy a legitimáció későbbi fázis. A megkülönböztetés hasznos, a kettőt az apostolok esetében mégsem lehet szétválasztani egymástól. Nyilvánvaló, hogy a korai egyház az apostolokat a tekintélyük miatt legitimálta, vagyis emelte ki más tanítók közül, de az is nyilvánvaló, hogy ezt a tekintélyt azért tartották legitim tekintélynek, mert a felhatalmazás Jézustól származott. A korai egyház szemében az apostolok Jézushoz kötődtek, Jézustól eredeztették elhívásukat, ezért a Jézushoz való viszonyuk legitimálta a tekintélyüket. Az apostolság többek közt Krisztustól való elhívást és szemtanúságot jelentett, és ezt mind Pál (1Kor 9,1), mind Péter (2Pt 1,16-18), mind János (1Jn 1,1-4), mind Jakab (Jak 1,1) – vagyis az „oszlopok” – fontosnak tartották hangsúlyozni.²⁰⁴ Az óegyház számára lényeges szempont volt, hogy a hagyomány legitimitását az apostoli tekintély adja, az apostoli tekintély legitimitását pedig Jézus felhatalmazása.

a. Apostoli atyák

Papiaszon kívül, akinek a tanúskodását külön fogom tárgyalni (III.3.3), a Didakhé, Római Kelemen, Jusztinosz és Antiókhiai Ignatiosz is betekintést adnak abba, ahogy az apostoli atyák az apostoli tekintélyről gondolkodtak.

A *Didakhé* alcíme két változatban is fennmaradt: „A tizenkét apostol tanítása” (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων) vagy „Az Úr tanítása a tizenkét apostolon keresztül a népeknek”

²⁰² Uo., 433.

²⁰³ J. H. Schütz: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Louisville, KY: WJK Press, 2007; első kiadás: Cambridge University Press, 1975), 10.

²⁰⁴ Ha a 2Pt-t, az 1Jn-t és Jak-ot pszeudonim iratnak tartjuk, akkor is igaz, hogy a korai egyház az „oszlopok” esetében hangsúlyozta, hogy ők Krisztus szemtanúiként számítanak tekintélyeknek.

(Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν).²⁰⁵ Az alcím valószínűleg része volt a műnek,²⁰⁶ és bár nincs semmilyen bizonyíték arra, hogy az apostoloknak szerepe lett volna a mű szövegezésében, a korai keresztyén irat azt a benyomást kelti, hogy az apostolok tanítását fogalmazza meg. Szükségtelen félrevezető szándékot tulajdonítani a szerzőnek, hiszen az írás akkor is lehet az apostoli tanítás foglalata, ha nem az apostolok írták. Hasonló a helyzet a különböző regulae fidei (hit szabályai) esetében, amelyek szintén az apostoli tanítást igyekeztek összefoglalni. A *Didakhé* alcíméből arra viszont következtethetünk, hogy az írása idején megtörtént már az apostoli tekintély legitimációja: az a tanítás számított tekintélyesnek, amelyet az apostolok tekintélye támasztott alá, mert az apostolok tekintélyét legitim tekintélynek tartották.

Római Kelemen élete és szolgálata átfedésben volt az apostoli kor végével, ezért a perspektívája szinte egyedülálló a szubapostoli egyház forrásai között. Korinthusiakhoz írt levelében ugyanazzal a legitimációval találkozunk, mint a *Didakhé* címében. Az V.3-6-ban Kelemen Pétert és Pált emeli ki az apostolok közül, a „közelmúlt atlétáinak” és „korunk nemes példaképeinek” nevezve őket.²⁰⁷ „Idézzük szemeink elé a jóságos apostolokat!” – írja.²⁰⁸ A XLVII. fejezetben Kelemen arra szólítja fel a gyülekezetet, hogy vegyék kezükbe a „boldog Pál apostol levelét”, aki a Lélek indítására küldte azt nekik.²⁰⁹ Említi a „legkiválóbb tanúságnak örvendő apostolokat” is, valószínűleg megint Péterre és Pálra utalva, akiket a bekezdésben név szerint említ.²¹⁰ Kelemen az apostolokat nem csak példaként hozza, hanem úgy is, mint akiket „Jézus Krisztus rendelt számunkra” (XLII).²¹¹ A „szent cselekményre előírt szabályt (κανόνα)” nem szabad átlépnünk (XLI), és ezt a rendet Jézus Krisztustól az apostolok által kaptuk (XLII).²¹²

Antiókhiai Ignatiosz az efezusi gyülekezetről írja, hogy „Jézus Krisztus erejében az apostolokkal is mindig összhangban voltak” (*Ef.* XI.2).²¹³ Ignatiosz a leveleiben az apostolok

²⁰⁵ Aaron Milavec: *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2003), 40.

²⁰⁶ James A. Draper: „The *Didache* in Modern Research: An Overview” in James A. Draper (ed.): *The Didache in Modern Research* (Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996), 4.

²⁰⁷ Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3.* (Budapest: Szent István Társulat, 1988), 108.

²⁰⁸ Uo.

²⁰⁹ Uo., 134.

²¹⁰ Uo.

²¹¹ Uo., 130.

²¹² Uo. „Krisztus az Istentől, az apostolok Jézus Krisztustól, de mindkettő annak rendje szerint Isten akaratából volt.”

²¹³ Uo., 168.

testületéről beszél, amelyet rendre a gyülekezetek presbitériumaihoz hasonlít.²¹⁴ Rómaiakhoz írt levelében is különbséget tesz önmaga tekintélye és az apostolok tekintélye közt: „Nem úgy parancsolok nektek, mint Péter és Pál, ők apostolok, én elítélt...” (*Róm.* IV.3).²¹⁵ A trallésziakat arra szólítja fel, hogy mint Jézus Krisztus apostolainak, úgy engedelmeskedjenek a presbitereiknek (*Trall.* II.2).²¹⁶ Ignatiosz hangsúlyozza, hogy ő viszont nem apostol, ezért nem parancsolgathat (*Trall.* III.3).²¹⁷ A keresztyén táplálék az apostolok rendelkezése, az eretnokségtől – mely idegen fűszer – viszont tartózkodni kell (*Trall.* VI.1-VII.1).²¹⁸ A XII.2-ben Ignatiosz azt írja: „Illik ugyanis mindannyiotoknak, kiváltképpen a presbitereiteknek, hogy a püspököt az Atya és Jézus Krisztus, valamint az apostolok tiszteletére felüdítsék.”²¹⁹

Polükarposz is arról tanúskodik, hogy az apostoli kor lezárultával megtörtént az apostoli tekintély legitimálása. Ignatiosz kortársa ezt írja a filippieknek: „Hiszen sem én, sem más nem léphet a boldog és dicső Pál bölcsességének nyomába se, aki nálatok volt, az akkor élő emberek színe előtt tanította az igazság igéjét, pontosan és biztosan...” (*Fil.* III.2)²²⁰ A Pál leveleiben leírtak az „igazság igéi”, annak a hitnek az épülésére, amely „mindnyájunk anyja” (*Fil.* III.3).²²¹ *Polükarposz* az apostolok tanítását a próféták és Krisztus tanításának a tekintélyével egy szinten említi: „Úgy szolgáljunk hát neki /Krisztusnak/ félelemmel és teljes tisztelettel, ahogyan ő parancsolta, és az evangéliumot nekünk hirdető apostolok meghagyták, és a próféták, akik előre hirdették Urunk eljövételét...” (*Fil.* VI.3)²²²

b. Második századi apológéták

Jusztinosz által betekintést nyerhetjük abba a folyamatba, hogy az újszövetségi kánon elfogadásában milyen szerepet játszott az apostoli tekintély kérdése. *Jusztinosz* az 1. század közepén ezt írja: „Az apostolok emlékirataikban, melyeket evangéliumoknak nevezünk, úgy hagyományozták, ahogyan azt ők parancsként kapták, hogy Jézus fogta a kenyeret, hálát adott

²¹⁴ *Pl. Magn.* VI.1; *Trall.* III.1; *Filad.* V.1; *Szmir.* VIII.1. A *Fil.* V.2 az apostolokat az ószövetségi prófétákkal említi egy szinten.

²¹⁵ Vanyó: *Apostoli atyák*, 181.

²¹⁶ Uo., 176.

²¹⁷ Uo.

²¹⁸ Uo., 177.

²¹⁹ Uo., 179.

²²⁰ Uo., 199.

²²¹ Uo. Később is Pál leveleit ajánlja a filippi gyülekezet figyelmébe (*Fil.* XI.2-3)

²²² Uo., 201.

és így szolt: Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” (*1 Apol.* LXVI.3).²²³ Kruger szerint Jusztinosz annak ellenére kész az evangéliumokat az apostolok emlékiratainak nevezni, hogy tudja, kettőt közülük nem apostol írt.²²⁴ „Az emlékeztető iratokban – melyekről már beszéltem, melyeket az ő apostolai és azok tanítványai állítottak össze – meg van írva...” (*Dial.* CIII.8).²²⁵ Jusztinosz tehát az apostolok hagyományának tekintette azokat az evangéliumokat is, amelyek nem közvetlenül tőlük, hanem tanítványaiktól származtak. Ezek közül az egyik biztosan Lukácsé, hiszen az *1 Apol.* LXVI.3-ban az apostolok emlékirataiként megnevezett evangéliumokból a Lk 22,19-re utal. Jusztinosz számára tehát az apostolok *hagyománya* volt a lényeges akkor is, ha azt nem apostol írta, hanem apostol tanítványa.

Ugyanezt látjuk *Irenaeus*nál is. Az egyházatya azt hangsúlyozza, hogy az apostolok által átadott Szentírás a hitünk alapja és oszlopa (*Adv. Haer.* 3.I.1). *Irenaeus* négy evangéliumról ír, amelyeket az „apostolok evangéliumainak” nevez, és *Papiasz*hoz hasonlóan Pétert látja Márk evangéliuma mögött. *Irenaeus* szerint Péter és Pál Rómában prédikálták az evangéliumot. Az apostolok „tökéletes tudását” nem kell tovább fejleszteni, az eretnekek azonban megkérdőjelezik az apostolok által írt írások és hagyomány tekintélyét (*Adv. Haer.* 3.II.1-3). Az igazi apostoli hagyomány nem titkos hagyományként adódott át, hanem apostolok által alapított gyülekezetek őrzik. Ilyen apostoli alapítású egyház a római, melynek *Irenaeus* szerint Péter és Pál az alapítója, vagy a szmirnai, amelynek vezetését szerinte *Polikárp* az apostoloktól vette át, illetve az efezusi, amelynek alapításában és vezetésében Pál is és János is részt vettek. *Irenaeus* arra buzdít, hogy az apostoli alapítású gyülekezetekkel tanácskozzunk annak érdekében, hogy az apostoli hagyományt megismerjük. Ezt tennénk akkor is – mondja –, ha nem lenne a kezünkben a Szentírás (*Adv. Haer.* 3.III.1-3).

Irenaeus érvelése alapvetően apologetikai jellegű: az apostoli folytonosság (a püspökök valamely apostolig visszavezethető láncolata) számára történeti érv annak eldöntésére, hogy a megbízható apostoli hagyományt milyen forrásból ismerhetjük meg. *Irenaeus* a nyilvános, nyomon követhető és sok helyen meglévő, egymással harmonikus viszonyban álló forrásokat állítja szembe a privát, nem nyomon követhető, excentrikus hagyományokkal, amelyek az eretnekek tanításai mögött állnak. Az apostoli hagyomány ott

²²³ Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8.* (Budapest: Szent István Társulat, 1984), 117.

²²⁴ Kruger: *Canon Revisited*, 183.

²²⁵ Vanyó: *A II. századi görög apologéták*, 267.

van, ahol azt nyilvánosan követhető módon őrizték és hagyományozták tovább az apostolok óta. Vagyis az apostoli alapítású gyülekezetekben. Az egész mögött azonban az a feltételezés áll, hogy az apostoli tekintély az egyetlen legitim tekintély a megbízható hagyomány forrásaként, és furcsa mód éppen ez a pont az, amelyben egyetértettek vele az eretnekek is.

Tertullianus hasonlóan érvel *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben* c. könyvében.²²⁶ *Tertullianus* szerint a tanítás az apostolok által jutott el hozzánk, az apostolokhoz pedig a Szentlélek által (VIII.7). Fontosnak tartja, hogy az írások magyarázatát abban a közegben végezzük, ahol a hit (szabálya) is megvan (XII.4 és XIX.2). Ez *Tertullianus*nál is *Irenaeus*éhoz hasonló történeti érv. A XX. és XXI. fejezetekben *Tertullianus* is úgy érvel, hogy az apostoli alapítású gyülekezetek őrzik „a hit palántáját és a tanítás magvait”, a XXXII. fejezetben konkrétan a szmirnai és a római egyházakat említi apostoli alapítású egyházakként. Azt is hangsúlyozza ugyanakkor, hogy mindazok az egyházak, amelyek nem apostoli alapításúak, de megegyeznek azokkal a hitben, szintén apostolinak tekinthetők. Péterről, Pálról és Jánosról külön is beszél (XXII-XXIII) és hangsúlyozza, hogy Pál nem kapott teljesebb vagy más tanítást, mint az előbbiek.

Tertullianus az apostolok tekintélyét a Jézustól kapott felhatalmazáshoz köti. „Ezt nyilván hirdette a nép előtt, de külön a tanítványainak is, akik közül a tizenkét legkiemelkedőbbet maga mellé vette, hogy a nemzetek tanítói legyenek.” (XX.1)²²⁷ Könyve végén *Tertullianus* Jézus szájába adja a felhatalmazó szavakat: „egyszer s mindenkorra az apostolokra bízam az evangéliumot és ugyanannak a szabálynak a tanítását” (XLIV.4).²²⁸ Az egyházatya szerint az apostolok a hagyománnyal kapcsolatos tanítói legitimitásukat Jézus felhatalmazásából nyerték.²²⁹

Alexandriai Kelemen a *Sztromata* első könyvében gyakran hivatkozik az apostolokra (az „isteni apostolokra”, „szent apostolokra”), akiktől a szent hagyományt kaptuk. Pétert, Jakabot, Jánost és Pált külön kiemeli, mint „szent apostolokat”, akiktől „a hagyomány foglalatának ősi és apostoli magja származik”.²³⁰ *Kelemen* dicsérőleg szól arról a tanítóról, aki

²²⁶ Vanyó: *Tertullianus művei*, 423.

²²⁷ Uo., 431-432.

²²⁸ Uo., 456.

²²⁹ *Markion* ellen írt első könyvében *Tertullianus* azt hangsúlyozza, hogy az apostoli hagyomány az apostoli korból származik (21), Péter és az apostolság többi oszlopa (20) képviselik ezt a hagyományt, és minden apostoli alapítású gyülekezetben ez a hagyomány maradt fenn (21) (Uo., 510-512).

²³⁰ *Sztrom.* I.1. Saját fordítás az angol nyelven elérhető elektronikusan szövegkiadás alapján: <http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book1.html>.

hallgatói számára szicíliai méhként gyűjti be az apostoli mezőről a virágport, a halhatatlan tudást.²³¹ Arról a tudásról van szó, amely az apostoloktól származik, ezért tisztán őrzi a Krisztustól kapott szent hagyományt. Az a hagyomány a legitim hagyomány, amely az apostoloktól – különösen Páltól és az általa is említett három oszloptól (Gal 2,9) származik.²³²

B. Az Apostolok cselekedetei mint legitimáció

Az apostoli hagyomány legitimációját az Apostolok cselekedeteiről szóló könyv (Πράξεις ἀποστόλων) is közvetve alátámasztja, függetlenül attól, hogy ténylegesen mikor és milyen céllal született az írás. Ha az ApCsel nem történeti igénnyel íródott, hanem két egymással versengő irányzat kibékítése céljából, ahogy F. C. Baur óta sokan gondolták, akkor is igaz, hogy a szerző az apostoli tekintély legitimálását szolgálja. Amennyiben a szerző történeti igénnyel is ír, ahogyan a 20. század közepétől a kutatók jelentős része megint gondolja,²³³ akkor az apostolok szerepének hangsúlyozása ráadásul történeti értékkel is bír, és egészen korai valóságot tükröz. A könyv így is, úgy is bizonyítéka annak a tendenciának, hogy az egyház nagyon korán legitimálta az apostoli tekintélyt.

Lukács tanúsága nem véletlenül kapta az utókortól az Apostolok cselekedetei címet (Πράξεις τῶν Ἀποστόλων),²³⁴ hiszen az ősegyház életéről és terjeszkedéséről szóló beszámoló fókuszában valóban az apostolok, különösen Péter és Pál állnak. „Az első könyvet arról írtam, Teofilusom, amit Jézus tett és tanított kezdettől egészen addig a napig, amelyen felvitetett, miután a Szentlélek által megbízást adott az apostoloknak, akiket kiválasztott.” (ApCsel 1,1) Ők azok, akiknek „sok bizonyítékkal meg is mutatta”, „hogy ő él, amikor negyven napon át megjelent előttük, és beszélt az Isten országa dolgairól” (ApCsel 1,2). Mátyás megválasztása az apostolok számának kiegészítését szolgálta (ApCsel 1,25-26). A szíven talált zsidók „az apostoloktól” kérdezték, hogy mit tegyenek (ApCsel 2,37). Az első hívők kitartóan részt

²³¹ Uo.

²³² Az apostoli tekintély ősegyházi legitimációját látjuk Órigenésznél, Cyprianusnál, Athanasziosznál, Nagy Szent Bazileiosznál, Szalamiszi Epiphániosznál, Lerinumi Vincénél és Augustinusznál is. Ezek tárgyalása azonban szétfeszítené a kutatási területemet.

²³³ Balla: *Az újszövetségi iratok*, 164.

²³⁴ Ezzel a címmel először Lukács anti-markionita előszavában és Irenaeusnál találkozunk (AH 3.13.3) (D. A. Carson & D. J. Moo: *An Introduction to the New Testament, Second Edition*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005, 285).

vettek „az apostoli tanításban” (ApCsel 2,42), majd „az apostolok által sok csoda és jel történt” (ApCsel 2,43).

Lukácsnál következetesen az apostolokra irányul a fókusz: „Az apostolok pedig nagy erővel tettek bizonysgot az Úr Jézus feltámadásáról, és nagy kegyelem volt mindnyájukon.” (ApCsel 4,33) A felajánlott vagyonokat „az apostolok lába elé” tették le (ApCsel 4,35.37; 5,2). „Az apostolok által sok jel és csoda történt a nép között.” (ApCsel 5,12) „Elfogták az apostolokat...” (ApCsel 5,18) Amikor faggatják őket, „Péter és az apostolok” válaszolnak (ApCsel 5,29), és „az apostolokat” hívják elő, veretik meg, nekik parancsolják, hogy ne szóljanak Jézus nevében (ApCsel 5,40). Az özvegyasszonyok problémája miatt a Tizenkettő hívja össze a tanítványok egész gyülekezetét (ApCsel 6,2), majd a kiválasztott férfiakat „az apostolok elé” állítják (ApCsel 6,6). Az üldözések hatására azt olvassuk a jeruzsálemi gyülekezetéről, hogy „az apostolok kivételével mind szétszóródtak Júdea és Samária területén” (ApCsel 8,1).

Az apostolok szerepéről olvasunk akkor is, amikor az evangélium terjedni kezd nem zsidók között. „Amikor meghallották a Jeruzsálemben levő apostolok, hogy Samária befogadta az Isten ígését, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost.” (ApCsel 8,14) Ők imádkoznak a megtértekért, és Simon mágus is látja, hogy „az apostolok kézrátételére adatik a Lélek” (ApCsel 8,18). Lukács kiemeli, hogy Barnabás „az apostolokhoz” vitte el a tanítványa lett Sault (ApCsel 9,27), és az apostolok hallották meg a híret annak, hogy a pogányok befogadták az ígét (ApCsel 11,1). Ikóniumban a hallgatók egy része „az apostolokkal” tartott (ApCsel 14,4), Lisztrában pedig Pál és Barnabás mint „apostolok” szaladtak a tömegbe, hogy tiltakozzanak istenítésük ellen (ApCsel 14,14). Jeruzsálemben „az apostolok és a vének” gyűlnek össze, hogy a pogányok ügyét megbeszéljék (ApCsel 15,2.4.6), ők hoznak döntést azzal kapcsolatban, hogy körül kell-e metélkedniük, és ha nem, mit kell mégis megtartaniuk a zsidókra való tekintettel (ApCsel 15,22-23; 16,4).

Lukács az apostolokat hangsúlyosan Jeruzsálamhoz köti, legalábbis addig, amíg Péter „más helyre” nem távozik (ApCsel 12,17) és Pál missziós útjai meg nem kezdődnek. Gerhardsson szerint ennek különös jelentősége van a zsidó prófétai gondolkodásban, amely a Sionról várta a tanítást és azt, hogy a népekhez eljusson Jahve ismerete (pl. Ézs 2,3; Ez 47,1; Jóel 4,18; Zak 13,1; Mik 4,2).²³⁵ Jézus azt parancsolja apostolainak, hogy maradjanak

²³⁵ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 214-215.

Jeruzsálemben, mert Jeruzsálemből kell elindulnia a misszióknak a föld végső határáig (ApCsel 1,8). Lukács hangsúlyozza, hogy az üldöztetéskor az apostolok Jeruzsálemben maradtak (ApCsel 8,1). Az apostolok betöltötték Jeruzsálemet a tanításukkal (ApCsel 5,28). Ezen belül is kiemeli, hogy az apostolok a Templom területén prédikáltak, mintegy jelezve, hogy új Templom épül. Az engesztelő áldozat Jeruzsálemben adatott, Isten ígéje Jeruzsálemből indul útnak a világ minden tájára, ennek az áldozatnak és ennek az ígének azonban már nem a főpapok és a vének (a Szanhedrin) az eszközei, hanem Jézus (az Isten báránya és egyben főpapja), és az apostolok (a nép új vénei).²³⁶ Jeruzsálemben az apostolok ítélnék Izráel tizenkét törzse felett (Lk 22,29).²³⁷

Lukács szerkesztéséből az is látszik, hogy Péternek és Pálnak az apostolok között is kiemelt szerepet tulajdonít. Péter az, aki az apostolok körében szólásra emelkedik (ApCsel 1,15), ő beszél pünkösd napján az összegyűlt tömeghez (ApCsel 2,14), ő szólítja fel őket megtérésre (ApCsel 2,38), ő gyógyítja meg a Templomban a bénát (ApCsel 3,6), ő prédikál az összecsendülő tömegnek (ApCsel 3,12), ő beszél a nagytanács előtt (ApCsel 4,8; 5,29), ő feddi meg Anániást és Szafirát (ApCsel 5,3.8), vele kapcsolatban gondolták, hogy még az árnyéka is gyógyít (ApCsel 5,15), ő gyógyítja meg Éneászt Liddában (ApCsel 9,34) és támasztja fel Dorkászt Joppében (ApCsel 9,38-40). Péter kap látomást a pogányok befogadásáról (ApCsel 10,9-14), ő prédikál először pogány ember házában (ApCsel 10,34-46), majd ő magyarázza el ennek jelentőségét a többi apostolnak (ApCsel 11,1-7). Őt szabadítja ki az angyal a börtönből, mielőtt „más helyre” távozik (ApCsel 12,6-17).

Pál az ApCsel másik központi szereplője. A 9. részben olvasunk a megtéréséről, majd a 13. résztől – azután, hogy Péter „lelép a színről” – átveszi a főszerepet. Lukács ezután Pál három missziói útját írja le, egészen jeruzsálemi fogságbaeséséig és Rómába viteléig. A Péter és Pál között *alapvető* teológiai konfliktust feltételező tübingeni iskola szerint Lukács tudatosan szerkesztette úgy a művét, hogy a keresztyénség két irányzatát, Péterét és Pálét harmonikusnak és együttműködőnek mutassa.²³⁸ Nem tartom plauzibilisnek ezt a magyarázatot, de ha Lukácsnak valóban ilyen szándéka volt, az is azt mutatná, hogy a korai egyházban ezt a két apostolt kiemelkedő fontosságúnak tekintették, ezért amit képviseltek, meghatározta a keresztyénség irányvonalát. Amennyiben Lukács ezt a két irányzatot ki akarta

²³⁶ Uo., 220.

²³⁷ Uo., 251.

²³⁸ Martin Hengel: *Saint Peter: The Underestimated Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 79.

volna kibékíteni egymással, az is bizonyítaná, hogy Péter és Pál jelentőségét egészen korai időktől meghatározónak gondolták a legitím hagyomány szempontjából.

II.3.2. Megbízható hagyomány

Lukács azzal kezdi evangéliumát, hogy annak „megbízhatóságát” (ἀσφάλεια) hangsúlyozza, amit a Jézussal kapcsolatos eseményekről el fog mondani (Lk 1,4). Ehhez szemtanúk beszámolóira támaszkodott. Dale Allison szerint azonban az emberi memória törekenységének mindenkit szorongással kell eltöltenie, aki a történeti Jézus megismerésére vállalkozik.²³⁹ Allison – aki maga is a történeti Jézus-kutatással töltötte tudományos pályafutásának nagyobbik részét – részben az emlékezésről szerzett tudományos ismereteink fényében értékelte felül korábbi véleményét az ún. „hitelesítési kritériumokról”, amelyek a kritikai iskolában a Jézus-hagyományok mögötti valódi Jézus-mondásokhoz való hozzáférést biztosították.²⁴⁰ Az emlékezés megbízhatatlanságáról szerzett tudásunk miatt Allison pesszimista azzal kapcsolatban, hogy a rendelkezésre álló hagyományokból megismerhető-e a történeti Jézus.

Allison következtetése azonban pont ellentétes azzal a nemzetközi trenddel, amelyik éppen az emlékezésről szerzett ismereteink bővülése miatt derülátóbb (l. II.2.2). Bauckham például maga is elismeri, hogy az emlékezet gyakran megcsal bennünket, de Allisonnal ellentétben úgy látja, hogy a memória működéséről szerzett pszichológiai és antropológiai ismereteink bizakodással tölthetnek el azzal kapcsolatban, hogy a Jézusról szóló emlékek megbízható formában fennmaradhattak.²⁴¹ A kutatások a memóriát megbízhatósága kapcsán a következő szempontokat találták fontosnak: 1) egyedülálló, különleges eseményekre jól emlékszünk, 2) a fontos és következményekkel járó események szintén „emlékezetesek” maradnak, 3) a személyes érzelmi érintettség hozzájárulhat a jó emlékezéshez, de a magas érzelmi érintettség torzíthat is, 4) a pontos emlékezés esetében élénkebbek a képek, 5) a jelentéktelen részletek is a memória megbízhatóságára utalhatnak, de ez nem mindig igaz, 6) a nézőpont nem meghatározó tényező, 7) a datálás az egyik legkevésbé megbízható tényező, 8)

²³⁹ Dale C. Allison Jr.: *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), 1.

²⁴⁰ Uo., 460.

²⁴¹ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 319-357.

az emlék lényege akkor is megbízható lehet, ha a részletek nem azok, 9) a gyakori ismétlésnek kulcsszerepe van az emlékezés megbízhatóságában és pontosságában.²⁴²

Bauckham a Jézusról szóló emlékekre alkalmazza ezeket a szempontokat, és arra a következtetésre jut, hogy az 1) és 2) igazak a tanítványokra, a 3), 4) és 5) nem igazán jellemzőek, a 6) nem perdöntő a szemtanúság kérdésében, a 7) az evangélistákra is igaz, hiszen a kronológiai pontosság az egyik legkevésbé fontos szempont az evangéliumokban, leszámítva talán a passió-narratívát, a 8) különlegessége az evangéliumi beszámolóknak az, hogy időnként lényegtelennek tűnő részletek fontosak különböző történetek megkülönböztetésében (pl. 5 kenyér és 2 hal az ötezer, 7 kenyér és néhány hal a négyezer megvendéglésekor), a 9) egészen biztosan jellemző volt a tanítványokra. Összességében Bauckham arra a következtetésre jut, hogy a szemtanúk Jézusról szóló beszámolóit jól teljesítik a megbízhatóság pszichológiai kritériumaival mérve.²⁴³

A pszichológiai kutatásoknál azonban még fontosabb lehet az, amit az első századi hagyományátadásról tudunk.

A. Ellenőrzött hagyomány

Elterjedt kategorizálás²⁴⁴ szerint a hagyományátadásban háromféle modell létezik: *informális és ellenőrizetlen*, *informális és ellenőrzött*, valamint *formális és ellenőrzött* modellek. A fent ismertetett Formgeschichte informális és ellenőrizetlen hagyományátadásban gondolkodik. Ezt K. E. Bailey, akitől a kategorizálás származik, „pletyka hagyományozásnak” (rumour transmission) nevezi,²⁴⁵ mert az átadásban sokkal nagyobb szerepet játszik a véletlen torzulás és a szándékos torzítás, mint a tényleges hagyományőrzés. A másik oldalon Gerhardsson formális és ellenőrzött modellje áll, amelyben a hagyomány átadása nem csak ellenőrzött, de adott esetben formálisan is megfelel annak, ahogyan az eredetileg megfogalmazódott. A kettő között az informális és ellenőrzött modell áll, amely elveti a formakritika által népszerűsített hagyományátadási modellt, mert ragaszkodik ahhoz, hogy a Jézus-hagyomány átadása ellenőrzött folyamatként zajlott, de megőrzi a formakritikának azt az előfeltevését, hogy a

²⁴² Uo., 330-334.

²⁴³ Uo., 341-346.

²⁴⁴ A hármas felosztás eredetileg K. E. Bailey „Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” in *Asia Journal of Theology* 5 (1991): 34-51. c. tanulmányából származik.

²⁴⁵ Bailey, 35.

hagyományátadás mindenekelőtt közösségekben történt. Mivel a Formgeschichte informális és ellenőrizetlen modelljéről és annak kritikájáról hosszasan írtam már, most csak az ellenőrzött modellekre szeretnék kitérni.

Gerhardsson megpróbál visszatérni a „memória trónfosztása”²⁴⁶ előtti időkbe és rekonstruálni azt, ahogy Jézus tanítványai memorizálhatták a Mester tanításait és életének narratív struktúráját. Ehhez a farizeusi-rabbinikus szokásokban talál kapaszkodókat. Az anakronizmus vádjára válaszolva hangsúlyozza, hogy a tannaitikus kor pedagógiai módszereiből jogosan következtethetünk az első századi szokásokra, hiszen ezek a pedagógiai szokások minden bizonnyal jóval korábbra, egészen az ószövetségi időkbe nyúlnak vissza.²⁴⁷ (A hellenista tanítók első századi módszereinek is jóval a keresztyén kor előtti időkben vannak a gyökerei.)²⁴⁸ Gerhardsson szerint a zsidóknak jó okuk és megbízható pedagógiai módszereik voltak a Tóra memorizálására és továbbadására. Mivel a Tórát Isten Szavaként tartották számon, fontos volt számukra annak megőrzése és továbbadása. Az ennek megfelelő pedagógiai eszközök pedig bizonyítottan rendelkezésre álltak. Ugyanez igaz a korai keresztyén hagyományra: mivel a tanítványok Jézusban Mózesnél is nagyobbat láttak, motiváltak voltak szavai hűségese megőrzésében; a pedagógiai módszerek pedig számukra (és Jézus számára) is „kéznél voltak”, hogy az emlékezést lehetővé tegyék.

Gerhardsson fontosnak tartja, hogy a tanítványok és Jézus kapcsolata mester-tanítvány kapcsolat volt, mert ez pontosan az a fajta kapcsolat, amely a Tóra hagyományozását is keretbe foglalta.²⁴⁹ A zsidó hagyományátadás tekintélyen alapuló kapcsolatokban történt.²⁵⁰ A közösség megbecsült tagjai (a „vének”) feladata volt, hogy tanítsák a közösség fiatalabb tagjait. Ez az oktatás zajlott az otthonokban, ahol elsősorban az apa volt a tanító,²⁵¹ a zsinagógákban,²⁵² ahol a zsinagógai tanító látta el ezt a feladatot, és a rabbinikus iskolákban, ahol a rabbik oktatták a tanítványaikat. A tanítványok feladata volt, hogy figyeljenek,

²⁴⁶ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 123.

²⁴⁷ Uo., *Tradition and Transmission*, 15.

²⁴⁸ Alexander: „Memory and Tradition in the Hellenistic Schools” in *Jesus and Memory*, 113-153.

²⁴⁹ Gerhardsson: *The Reliability of the Gospel Tradition*, 7-9.

²⁵⁰ Lészai Lehel felhívja a figyelmet: „A Jézussal levés nem csupán a nappalokra vonatkozott – annak ellenére, hogy nem voltak minden példára receptívek a tanítványok (Mk 1,35–37) –, hanem éjjel-nappali együttlétet és követést feltételezett (Mk 1,17; 2,14; 3,14; 10,28).” („Elhívás és kiküldés az első három evangéliumban” in *Református Szemle* (2007/1): 164.

²⁵¹ M. J. Wilkins: *Discipleship in the Ancient World and Matthew’s Gospel, Second Edition* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995), 71-72.

²⁵² Hans F. Bayer szerint Simon Péter is minden bizonnyal kapott ilyen zsinagógai oktatást kapernaumi éveit alatt (*Apostolic Bedrock*, 29).

megfigyeljenek és engedelmeskedjenek (hālak achare). A rabbik jellemzően megnyitották otthonaikat (vö. *bét Sammáj, bét Hillél*), így a tanítványok láthatták életmódjukat is, hogy követhessék azt, ahogy ők engedelmeskednek a Tórának.²⁵³ A mondás-hagyományok és a narratív-hagyományok így kapcsolódtak össze a lehető legtermészetesebben a tanítványok emlékezetében.²⁵⁴ A mester élete és pedagógiai módszerei között nem húzódott éles határ.²⁵⁵ (Nyilvánvaló a párhuzam Jézus és a tanítványok kapcsolatával.)

A rabbik a Tóra hagyományozásában két fő elvet tartottak szem előtt: 1) memorizálni kell a szöveget, 2) a szöveg szó szerinti megtanulása megelőzi a szöveg tanulmányozását.²⁵⁶ A memorizálás a klasszikus korban (és természetesen később is) a tanulás alapjának számított. A tanítványok csak úgy tudtak elmélkedni a Tórán, ha az a fejükben (szívükben – vö. Zsolt 119,11) volt. A b Ab. Zar. 19a szerint²⁵⁷ „először meg kell tanulni a Tórát, és csak utána elmélkedni rajta”. „A varázsló motyog és nem érti, amit mond. Ugyanígy szaval a tanna, és nem érti, amit mond.” (b Sot. 22a) A Tóra szövegének memorizálása elsődleges volt annak megértéséhez képest. Ez biztosította – a mnemonikus technikákkal együtt –, hogy maga a szöveg épen fennmaradjon. Ez igaz volt mind az írott, mind a szóbeli Tórára.²⁵⁸ A diáknak a tanár minden szavát pontosan kellett megjegyeznie. Ennek érdekében a tanár általában négyszer (de akár négyszázszor is) ismételte el a szavakat (pl. b Erub. 54b) – egészen addig, amíg a diák pontosan és biztosan nem tudta azt visszaadni.²⁵⁹

Gerhardsson későbbi írásaiban hangsúlyozza, hogy a pontos memorizálás nem zárta ki a szóbeli hagyomány formálását,²⁶⁰ sőt, bizonyos szövegtípusoknál a szöveg alakítása kívánatos is volt, a hagyományátadási technikák azonban lehetővé tették a precíz memorizálást, ha a rabbik azt tartották szükségesnek. A rabbik jelentős része fejből tudta az egész Tórát. A szóbeli Tórát is. Szabadidejükben – akár sétálás közben – többek közt szövegeket memorizáltak, ismételgettek. Hatalmas mennyiségű szöveget voltak képesek

²⁵³ Gerhardsson: *The Reliability of the Gospel Tradition*, 8-9.

²⁵⁴ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 184.

²⁵⁵ Uo., 186.

²⁵⁶ Uo., 122.

²⁵⁷ A rabbinikus hivatkozásokat úgy adom meg, ahogy azok Gerhardsson könyvében állnak. Ahol idézek is, az ő könyvében található rabbinikus idézeteket fordítom magyarra.

²⁵⁸ Uo., 123-130.

²⁵⁹ Uo., 134.

²⁶⁰ Gerhardsson: *Reliability of the Gospel Tradition*, 129. Gerhardsson sajnálatát fejezi ki, hogy a *Memory and Manuscript*-ben ezt nem hangsúlyozta jobban, mert számos kritikának adott alapot, hogy úgy értelmezték, mintha szerinte a hagyományt mindig változatlanul adták volna tovább, amit ő nem állított.

megtanulni és fejben tartani. Egy átlagos zsinagógai diáknak szó szerint gyerekjáték volt az, ami a modern nyugati társadalmakban élők többségének ma már elképzelhetetlenül nagy feladat lenne. De melyek voltak azok a mnemonikus technikák, amelyek az akkori zsidóknak – minden bizonnyal az apostoloknak is – természetesek voltak a hagyomány memorizálásakor?

Gerhardsson rámutat arra a korabeli zsidó gyakorlatra, hogy a szövegeket tömör és megjegyezhető formában tanították, ha az emlékezetre akarták bízni azokat.²⁶¹ A régi mondás szerint „jobb egy erős borsszem, mint egy kosár tök” (b Meg. 7a). „Az ember mindig a lehető legrövidebb módon tanítsa tanítványát.” (b Pes. 3b) A rövidség gyakran a csattanókra, összefoglaló mondatokra vonatkozott, amelyekkel a rabbik a hagyományt a tanítványok emlékezetébe vették. A *haggada*-jellegű hagyományanyagok esetében szó szerint csak ezeket a jelmondatokat kellett megjegyezni, ellentétben a *halakha*-jellegű szövegekkel, amelyeknél a szó szerintiség fontosabb volt. A *haggada*-hagyomány azonban eleve könnyebben megjegyezhető volt, mert a tartalma, a karakterei és a poetikus forma ezt megkönnyítették.²⁶²

A mnemonikus technikák között Gerhardsson említi a gondolatot vezető *szimán* (שִׁמּוֹן) jelet, amely nagyobb szakasz összefoglalásaként segítette a memóriát. A szimanim jelek szavakból, betűkből, mondatokból állhattak, amelyek lehettek akár értelmetlenek is.²⁶³ A szóbeli Tóra memorizálásához a tanítványok használtak jegyzeteket is, noha a főszabály az volt, hogy a szóbeli Tórát szóban kell továbbadni, az írottat írásban (pl. b Git 60b). Ha egy részlet vitatott volt, nem írott szövegben néztek utána, hanem valamelyik tanítót vagy tannát kérdezték. A személyes jegyzetek azonban serkentették a tanítványok memóriáját.²⁶⁴ Nem kizárt, hogy Jézus tanítványai is használtak jegyzeteket (ὑπομνήματα), amelyek később segítettek felidézni a Mester mondásait. Fontosak voltak a poetikus eszközök is: pl. alliteráció, képek, paralellizmusok, szimmetrikus elrendezés.

Az ismétlés szintén hozzájárult a tanuláshoz, amelynek hasznát a klasszikus korban természetesen jól ismerték (pl. Cicero: „repetitio est mater studiorum”). Az eszményi rabbi minden tevékenysége közben a Tórát ismételte, Rabban Johanan ben Zakkaj a római

²⁶¹ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 136.

²⁶² Uo., 147. A *haggada* és *halakha* hagyományozása közti különbség még fontos szempont lesz, amikor az apostolok magiszteriális tekintélyét tárgyalom (l. III.3.4).

²⁶³ Uo., 153-156.

²⁶⁴ Uo., 157-163.

börtönben állítólag a Tóra felmondása alapján tudta, mennyi éppen az idő.²⁶⁵ A zsidó tanítványok hangosan ismételték az elhangzottakat, kántálva, ritmusosan, dallamosan („Énekelj minden nap, énekelj minden nap!” – b Sanh. 99b) adva vissza azt, amit tanultak. Ez is a megjegyezhetőséget segítette.²⁶⁶ Ezek – és további technikák, pl. gesztikuláció, mozgás – lehetővé tették, hogy a szövegeket hűségesen adják át és őrizzék meg.

Ha valamelyikük elfelejtette a megjegyzett anyagot, olyan tekintélyhez fordult, aki helyre tudta állítani megkopott tudását. Történetek maradtak fenn arról, hogyan segítették egymást ilyen tekintélyszemélyek. R. Judah egyszer megbetegedett és elfelejtette a tizenhárom misna sorrendjét, amelyet ő maga szerkesztett. R. Hiyya emlékeztette őt. R. Abdimi tanította R. Hisdát az égőáldozatokkal kapcsolatban, de valamit elfelejtett, ezért R. Hisdához fordult, hogy segítse az emlékezésben.²⁶⁷ Gerhardsson más hasonló anekdotákat is hoz példának. Ha léteztek is írott példányok, a szóbeli Tóra esetében jobban bíztak a tekintélyszemélyek emlékeiben, mert ezek a hagyományátadási technikák tényleg megbízhatóak voltak. A hagyományőrök („traditionists”) egyedül is, de egymást ellenőrizve kollektíve különösen garanciát jelentettek a hagyomány megbízhatóságára.

Az apostolok az evangéliumi hagyomány szempontjából ilyen tekintélyszemélyek voltak. Mivel Jézus rabbival gyakorlatilag együtt éltek és együtt vándoroltak városról városra, faluról falura, valamint maguk is abban a kulturális közegben nevelkedtek,²⁶⁸ amelyek pedagógiai módszereiben nagyban hasonlított a későbbi rabbinikus iskolákhoz, képesek voltak nagyobb hagyományanyag pontos megőrzésére. Az evangéliumokban azt látjuk, hogy Jézus alkalmazta a rabbikra jellemző mnemonikus technikákat.²⁶⁹ Többnyire rövid, frappáns, csattanós példatörténetek segítségével tanított, amelyeket a tanítványok egy-egy prédikálókörút alkalmával több tucatszor, de akár több százszor is hallhattak. Egy-egy történetet akár maguk is be tudtak volna fejezni, és azt is biztosan tudták, hogy Jézus szokott stílusában egy alaptörténetet hányféle variációban lehet elmondani. A csodás események érzelmileg is közel hozták, átélhetővé tették számukra a tanítások üzenetét. Amikor Jézus kiküldte a tanítványait, hogy kettesével járják végig Izráel településeit (Mk 7,7-13), ők maguk is akár több százszor elmondták ugyanezeket a tanításokat. Még ὑπομνήματα-ra (jegyzetekre)

²⁶⁵ Uo., 169.

²⁶⁶ Uo., 167.

²⁶⁷ Uo., 169.

²⁶⁸ Riesner: *Jesus als Lehrer*, 102-109; Bayer: *Apostolic Bedrock*, 25-40.

²⁶⁹ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 282.

sem volt szükségük hozzá, hiszen addigra kívülről-belülről ismerték a cselekményt is és a szófordulatokat is.

Mivel viszonylag korán kialakult bennük a Jézus személye iránti rendkívüli tisztelet (pl. Mt 7,29; Mk 8,29), sőt, jó okunk van azt feltételezni, hogy a „magas krisztológiának” is egészen korai eredete van az apostoli tanításban (pl. Fil 2,5-11; Róm 1,3-4; 9,5; 10,9), a tanítványoknak fontos lehetett, hogy Jézus szavait hasonló, vagy akár nagyobb tisztelettel őrizték, mint a rabbinikus kor tannái az írott és szóbeli Tórát. Nem csak képességük, de okuk is volt tehát arra, hogy a Mester tanításait megőrizzék és pontosan adják tovább. Maguk az evangéliumok is azt tükrözik, hogy az evangélisták Jézus szavait akarták megőrizni, nem a Tizenkettőt vagy az „oszlopokét”, Péterét, Jánosét és Jakabét.²⁷⁰ Nem csak az valószínűtlen, hogy a korai keresztyén közösségek a saját szempontjaiknak és érdekeiknek megfelelően akarták volna összeollózni és szerkeszteni a Jézusnak tulajdonított mondásokat, de az is, hogy maguk az apostolok ilyenre tettek volna valaha kísérletet. Egyedül is és kollektíven is Jézus eredeti szavait és cselekedeteit akarták megőrizni. Ha nem így lett volna, vajon miért mutatták volna magukat kicsinynek, gyarlónak és esetlennek, ahelyett, hogy saját szerepüket nagyították volna fel és erényeiket tüntették volna fel pozitív színben?

Hans Bayer, aki maga is a formális és ellenőrzött modellt tartja a legvalószínűbb történeti rekonstrukciónak,²⁷¹ rámutat arra, hogy az emlékezést kezdettől segíthette az a narratív struktúra, amelybe a Jézustól származó mondásokat és történeteket el lehetett helyezni. Ez a narratív struktúra Péter Kornéliusz házában tartott beszédében megjelenik (ApCsel 10,34-43), és szinte egy az egyben visszaköszön Márk evangéliumában,²⁷² és aztán a másik két szinoptikus evangéliumban (sőt, még a negyedik evangéliumban is). A struktúra viszonylag egyszerű: 1) János keresztsége, 2) Jézus vízzel és Lélekkel való megkeresztelkedése, 3) Jézus gyógyító és szabadító szolgálata, 4) Jézus keresztfeszítése és feltámadása, 5) az apostolok kiküldése. Ahogy a rabbinikus képzésben is együtt járt a szavak és a tettek megjegyzése, Jézus is a tetteivel keretezte a szavait és tette azokat könnyen megjegyezhetővé és elmesélhetővé.²⁷³ Nem véletlen, hogy Júdás helyére olyan emberek közül kerestek megfelelő jelöltet, „akik egész idő alatt együtt voltak velünk, amíg közöttünk járt az

²⁷⁰ Gerhardsson: *Tradition and Transmission*, 42, in *Memory and Manuscript*.

²⁷¹ Bayer: *Apostolic Bedrock*, 40.

²⁷² Uo., 86-87.

²⁷³ Gerhardsson: *The Reliability of the Gospel Tradition*, 8-9.

Úr Jézus, kezdve a János keresztségétől addig a napig, amelyen felvitetett tőlünk” (ApCsel 1,21-22).

Ha a mondások és történetek eleve abban a narratív struktúrában hagyományozódtak tovább, amelyben elhangzottak és megtörténtek, akkor a hagyományozóknak nem volt arra sem szükségük (ellentétben a formakritika előfeltevéseivel), hogy maguk konstruáljanak kontextusuknak megfelelő jelentést a mondásoknak és történeteknek, hiszen arra is emlékezhetek, amilyen jelentést azoknak maga Jézus vagy a tényleges Jézus-történet, amelynek ők részesei voltak, adott.²⁷⁴ A Szentírás tanulmányozása is folyamatosan arra vezette a hagyományozókat, hogy az események mélyebb jelentését az egész bibliai történetben keressék.²⁷⁵ Ezek nem csak a memóriát segítették, de az eseményeknek azonnal jelentést is tulajdonítottak. A tágabb narratív keret léte egészen másfajta modellt tesz szükségessé, mint a Formgeschichte ellenőrizetlen hagyományátadást feltételező modellje.

A Jézustól származó és Jézusról szóló emlékananyag megbízható átadását minden különösebb nehézség nélkül tudták biztosítani azok, akik maguk is részesei voltak a történetnek, koherens egészként látták azt, ezért közös történetük narratív struktúrájába el tudták helyezni a Mester által emlékeztetükbe vésett mondásokat és tanításokat. A „tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek” (Mt 28,20) egyáltalán nem volt irreális feladat egy átlagos zsidó tanítvány számára, aki egy orális hagyományozást jól ismerő kultúrában élt és akinek volt tapasztalata a zsinagógai oktatásban is. A formális kontroll tehát nem hogy nem kizárt, de a kor hagyományátadási technikáinak és a Jézus-esemény tanítványokra gyakorolt hatását tekintve nagyon is valószínű modell.²⁷⁶ Vajon mi magyarázza akkor az evangéliumokban található eltéréseket?

Szétfeszítené a témám kereteit, ha akár csak áttekintés szintjén megpróbálnám összefoglalni a szinoptikus kérdéssel foglalkozó könyvtárnyi irodalmat, illetve az irodalmi függés és függetlenség hívei közt folyó vitákat. Ehelyett megemlítek néhány szempontot, amelyeket Bauckham a formális kontroll híveként az evangéliumi hagyományban található

²⁷⁴ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 354. Példának Bauckham azokat az utalásokat hozza, amikor János evangéliuma utólag alkalmazza az Írásokat a Jézus-esemény egy-egy elemére (pl. Jn 2,22; 7,37-39; 12,14-16; 20,9).

²⁷⁵ Uo., 352.

²⁷⁶ Már 1951-ben Oscar Cullmann is leírta: „Ahogyan a zsidó hagyomány a tannaim által jön, a Jézusról szóló hagyomány az apostolokon keresztül.” („The Tradition: The Exegetical, Historical, and Theological Problem” in A. J. B. Higgins (ed.): *The Early Church*. London: SCM, 1956, 73). Cullmann azonban hozzáteszi, hogy az apostolok esetében rendelkezésre állt a Szentlélek segítsége is (Uo., 74).

eltérésekre lehetséges magyarázatként felsorol. 1) Fenn kell tartanunk annak a valószínűségét, hogy maga Jézus is különböző helyzetekben különbözőképpen mondta el tanításait, és ezeket megőrizte a hagyomány. 2) Szóbeli eltéréseket időnként a fordítás (arámiból görögre) magyarázhat. 3) Egyes eltérések (pl. a tripla-hagyományban) a szájhagyományozás normál változatosságát tükrözik. 4) Lehetnek olyan szándékos adaptációk, amelyeket a húsvét utáni szituációk tettek szükségessé, és ezt olyan kompetens hagyományozók is megtehették, akik pontosan emlékeztek Jézus szavaira. 5) Változtatásokra azért is sor kerülhetett, hogy a mondás jobban illeszkedjen a szöveg narratív struktúrájába.²⁷⁷

Ezek közül egyedül a 4) elvi lehetősége veszélyezteti a hagyomány hűségét továbbadását, hiszen a Formgeschichte pont ebből az alapvetésből indul ki, amikor informális és ellenőrizetlen továbbadásról beszél. Bauckham szerint azonban ez sem kérdőjelezi meg a formális kontrollt, hiszen ha a tekintélyszemélyek akarták, képesek voltak a formális ellenőrzés fenntartására. Az a tény, hogy fennmaradtak a Sitz im Leben-től független, „izolált hagyományok” (pl. 1Kor 11,23), szerinte éppen azt igazolja, hogy a hagyományátadásban működött formális kontroll.²⁷⁸ Amikor ez mégsem valósult meg, akkor egyszerűen nem látták ennek szükségét.²⁷⁹

B. Tekintélyes szemtanúk hagyománya

Gerhardsson kritikusai közül többen egyetértenek azzal, hogy az evangéliumi hagyomány átadása ellenőrzött volt, azonban a formális helyett *informális* modellt javasolnak a hagyományozás mechanizmusaként. Maga Bailey is, akitől a hármas felosztás származik, köztes utat keres a formális ellenőrzött és az informális ellenőrizetlen modellek között. Bailey szerint más-más formák más-más hagyományozási módszert tesznek szükségessé: közmondások vagy versek esetében például fontos a szó szerinti memorizálás, történetek vagy példabeszédek esetében azonban van lehetőség a rugalmasabb variációkra. Ezeknél sem hiányzik a kontroll, mert a közösség felismeri, ha lényegi ponton változik a történet, és képes korigálni a mesélőt, de a szó szerinti továbbadás nem lényeges, vagy nem minden ponton

²⁷⁷ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 286.

²⁷⁸ Uo., 278-279.

²⁷⁹ Gerhardsson is nyitva hagyta a lehetőséget, hogy a formális és ellenőrzött hagyományátadás nem feltétlenül jelentett mindig szó szerinti megőrzést, de inkább csak későbbi műveiben fejtette ezt ki, ezért kritikusai bírálták a modellje rugalmatlanságát.

lényeges. A tónus, a díszítés vagy akár kisebb sorrendbeli eltérések nem számítanak hibának.²⁸⁰ Dunn is amellett érvel, hogy az evangéliumokban található eltérések lehetetlenné teszik a formális kontroll modellt, és Bailey-hez hasonlóan olyan informális modellt javasol, amelyben a közösség(ek) kontrollja érvényesül, de jóval nagyobb rugalmasságot enged, mint ami Gerhardsson formális modelljéből következne.²⁸¹

Bauckham azonban bírálja Bailey és Dunn informális modelljét, mert szerinte nem tulajdonítanak elég jelentőséget annak a ténynek, hogy a hagyomány őrzői *tekintélyes* szemtanúk voltak. Dunn és Bailey is fontosnak tartják a szemtanúkat, de őket kisebb közösségek tekintélyes tagjaiként képzelték, akik a maguk közösségében biztosították, hogy az általuk ismert hagyomány lényegi pontokon önazonos maradjon. Bauckham szerint ennél jelentősebb kontrollt látunk az evangéliumi hagyomány esetében. Mert igaz, hogy egy palesztinai faluban fontos kontrollszerepe volt mondjuk egy Jairusnak, aki első kézből beszélhetett lánya feltámasztásáról, de ez eltörpült a jeruzsálemi apostolok tanúsága mellett, akik kezdettől Jézussal voltak és átlátták mindazt, ami vele és általa történt.²⁸² Bailey és Dunn modellje „nem vesz tudomást a jeruzsálemi anyagyülekezet különleges tekintélyéről, amely kétségtelenül Péter és a Tizenkettő vezető szerepe miatt volt különleges, akik kezdettől szemtanúk voltak.”²⁸³ Ezek a szemtanúk bizonyosan fontosabb szerepet játszottak a tekintélyes hagyomány őrzőiként, mint azt Bailey modellje láthatóan megengedi.”²⁸⁴ Dunn ennek a kritikának a jogosságát később részben elismeri.²⁸⁵

Az evangéliumi hagyomány megőrzése és átadása esetében pontosan az az egyik legfontosabb szempont, hogy annak tekintélyes szemtanúi voltak. Sőt, úgy tűnik, maga Jézus akarta, hogy legyenek ilyen tanúk, ezért választotta a Tizenkettőt, akiket Lukács szerint kezdettől apostoloknak nevezett el (Lk 6,13). Lukács az apostolokat *tanúkként* (μάρτυρες) látatja (ApCsel 1,8), mert kezdettől együtt jártak Jézussal és látták őt a feltámadása után is. Gerhardsson szerint a judaizmusban az ennek megfelelő szónak (ῥῶ) jogi értelme volt: a tanú arról számolt be, amit látott és hallott.²⁸⁶ Ilyen értelemben volt tanúja a zsidó tanítvány

²⁸⁰ Bailey, 37.

²⁸¹ Dunn: *Jesus Remembered*, 209. Ahogy fentebb láttuk, W. Kelber is köztes utat keres a formakritika és a formális ellenőrzött modellek között (Kelber: „The Case for the Gospels”, 69).

²⁸² Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 262.

²⁸³ Uo., 298.

²⁸⁴ Uo., 262.

²⁸⁵ J. D. G. Dunn: *The Oral Gospel Tradition* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), 223.

²⁸⁶ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 183, 222.

mestere cselekedeteinek és mondásainak. Lukács szóhasználata követi a zsidó szokásokat. Az apostolok mint „tanúk” egyszerre lesznek hiteles emlékforrásai Jézus cselekedeteinek és mondásainak, hiszen ők maguk is részesei voltak a történetnek. Fontos kritériuma az apostolságnak, hogy „egész idő alatt együtt voltak” a többiekkel, amíg Jézus közöttük járt, „kezdvé János keresztségétől addig a napig, amelyen felvitetett” (ApCsel 1,21-22), és hallották Jézust tanítani az alatt a negyven nap alatt is, ami a feltámadása és mennybemenetele után volt (ApCsel 1,3). Azért lehettek hiteles tanúk, mert saját szemükkel látták a Mestert és saját fülükkel hallották őt.

Bauckham jogosan fektet nagy hangsúlyt arra a tényre, hogy az evangéliumi hagyomány szemtanúk beszámolóira és emlékeire épül, hiszen ha valóban szemtanúkról van szó, akkor a beszámolóik értéke jóval több azoknál a beszámolóknál, amelyek mások történeteiből válogatnak és azokat formálják át a saját szempontjaik szerint. A formakritika által népszerűsített orális *hagyomány* (oral tradition) fogalma helyett Bauckham az orális *történet* (oral history) kifejezést részesíti előnyben, jelezve, hogy a korai beszámolók nem pusztán hagyományt akartak továbbadni, hanem hiteles beszámolót arról, ami történt.²⁸⁷ Bauckham egyetért Gerhardssonal, hogy „nem lehet történetileg megérteni a keresztyénség kezdeteit, ha a keresztyén igehirdetés a kiindulópontunk”.²⁸⁸ Kezdetben nem a kérüγμα volt (vö. Bultmann), hanem az, amiről a kérüγμα szól. Történetileg nem a hagyomány az első, hanem az esemény, amelyről szemtanúk számolnak be. A kérügmából kiinduló fordított logika történetileg helytelen, és mivel helytelen, következtetései félrevezetőek. A szemtanúk – ha valóban szemtanúk voltak – nem hagyományt adtak tovább, hanem a „kétségtelen bizonyosságot” (Lk 1,4) arról, amit a saját szemükkel láttak, saját fülükkel hallottak, saját kezükkel tapintottak.

A jánosi korpusz éppen ebből a szempontból nagyon fontos nyom számunkra, és még fontosabb lenne, ha az evangéliumok és a levelek szerzőségének kérdése nem osztaná meg végletesen a kutatókat.²⁸⁹ János evangéliuma utolsó előtti mondata ugyanis arra utal, hogy az evangélium egy szemtanútól származik: „Ez az a tanítvány, aki bizonyosságot tesz ezekről, és megírta ezeket, és tudjuk, hogy igaz az ő bizonyágtétele.” (Jn 21,24) Hogy kire vonatkozik a „tudjuk” (οἶδαμεν) többes szám első személye, arról többféle elképzelés van, de meggyőzőnek

²⁸⁷ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 30-38.

²⁸⁸ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 324.

²⁸⁹ Raymond E. Brown: *The Epistles of John*. The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1982), 14-115.

tartom Bauckham érvelését (aki ebben A. von Harnack „Das 'Wir' in den Johannischen Schriften' c. tanulmányára is hivatkozik),²⁹⁰ hogy a többes szám első személy itt – és általában a jánosi korpuszban – a *tekintélyes biznyságtétel* formája.²⁹¹ János evangéliuma nem pusztán szemtanú beszámolója, de olyan beszámoló, amelynek tekintélye van. Bauckham a többes szám első személyben kifejezett tekintélyes tanúskodást a prófétai tanúskodással hozza párhuzamba (vö. Ézs 53,1), amely – ahogy látni fogjuk – éppen az apostoli tekintély egyik jellegzetessége (l. III.3.2).

A „szeretett tanítványt” a korai egyház János apostollal, Zebedeus fiával azonosította.²⁹² A kritikai Újszövetség-tudomány elutasítja ezt az ógyházi véleményt és a „szeretett tanítványt” leginkább az Euszebiosz által vizionált „Presbiter Jánossal” hozza összefüggésbe.²⁹³ Hibásnak tartom Euszebiosz Papiasz-olvasatát (l. III.3.3), amely ennek a véleménynek táptalajt adott, ezért a kritikai konszenzussal szemben – de az ógyház véleményével összhangban – azt gondolom, hogy a „Presbiter János” nem különbözik János apostoltól.²⁹⁴ Azt azonban bizonyosan elmondhatjuk, hogy akár az apostol a szerző, akár nem, tekintélyes szemtanúról van szó.²⁹⁵ „Teológiailag biztos” – írja Bolyki –, „hogy János evangéliuma szerzője vagy szerzői szándéka szerint elejétől a végéig szemtanú vagy a szemtanúk hiteles biznyságtételének tekintendő.”²⁹⁶ Ha ez a biznyságtétel János apostolé, akkor a szemtanú nem csak tekintélyes, de a legtekintélyesebb „oszlopok” közül való. Az ógyház mindenképpen így tekintett rá, és nem látom igazán nyomós okát annak, hogy ezt a véleményt elvessem.²⁹⁷

Talán még érdekesebbek ebből a szempontból a János első levelében található utalások. Rendkívül erős érvek szólnak amellet, hogy a levél szerzője megegyezik a negyedik

²⁹⁰ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 371.

²⁹¹ Bauckham konkrét párhuzamoknak ezeket az igeverseket hozza: 3Jn 9-12; 1Jn 1,1-5; 1Jn 4,11-16; Jn 3,10-13 (Uo., 372-382).

²⁹² Balla: *Az újszövetségi iratok története*, 153.

²⁹³ Bolyki János: „*Igaz tanúvallomás*”: *Kommentár János evangéliumához* (Budapest: Osiris Kiadó, 2001), 34. Baucham következtetése is ez (Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 423). David A. deSilva Lázárral azonosítja a „szeretett tanítványt” (*An Introduction to the New Testament*. Downers Grove, IL: IVP, 2004, 393).

²⁹⁴ Az álláspont mellett a III. részben fogok részletesen érvelni.

²⁹⁵ A p52 Ryland-papirusz is igazolja, hogy az egyház nagyon korán elfogadta, sőt, kódexekben másolta ezt a biznyságtételét.

²⁹⁶ Bolyki, 35.

²⁹⁷ Az ógyház véleményével összhangban János apostol szerzősége mellett érvel Moo-Carson (*Bevezetés az Újszövetségbe*, 228-252), és e nézet fenntarthatósága mellett érvel Balla is (*Az újszövetségi iratok története*, 153-155).

evangélium szerzőjével,²⁹⁸ és biztosan szemtanúról van szó, aki így kezdi a levelét: „Ami kezdettől fogva volt, amit *hallottunk*, amit szemünkkel *láttunk*, amit *megfigyeltünk*, amit kezünkkel is *megtapintottunk*, azt hirdetjük az élet igéjéről.” (1Jn 1,1) „Amit tehát *láttunk* és *hallottunk*, azt hirdetjük nektek is...” (1Jn 1,3) A szemtanú író nagyon fontosnak tartja a tényt, hogy valóságos, igaz beszámolót képvisel, hiszen ezt a bizonyágtételt állítja szembe azzal, amit a „szakadárak” tanítanak Jézusról (1Jn 2,18-20). És amikor annak a megítélésére hívja fel olvasóit, hogy ki által szól az Isten Lelke, és ki által szól az antikrisztus lelke, kritériumnak ezt nevezi meg: „*Mi* Istentől valók vagyunk: aki ismeri Istent, az hallgat *ránk*, aki nem Istentől van, az nem hallgat *ránk*. Erről ismerjük meg az igazság lelkét és a tévelygés lelkét.” (1Jn 4,6)

A többes szám minden bizonnyal az 1Jn 1,1 többes számával azonos: a szemtanúkra utal, akik saját szemükkel látták, saját fülükkel hallották, saját kezükkel tapintották Jézust. A szemtanúk tekintélyével nem állítható szembe valamiféle Lélektől jött kinyilatkoztatás (vö. 1Kor 14,37-38), hiszen a szemtanúk arról számolnak be, ami valóban megtörtént, amit saját szemükkel láttak, saját fülükkel hallottak, saját kezükkel tapintottak. Vajon ki léphetne fel ilyen tekintéllyel, ha nem az, aki együtt járt Jézussal János keresztségétől fogva, aki látta a csodáit, hallotta és megjegyezte a mondásait, aki vele volt, amikor keresztrefeszítették, aki ott volt az üres sírnál, hitt, amikor megpillantotta az összegöngyölt leplet, és aki az evangélium szerint találkozott magával a feltámadt Úrral? Ki lehetne tekintélyesebb tanú annál, aki Jézus kebelére hajtotta a fejét az utolsó vacsorán, és aki utolsó élő apostolként a szemtanúk nevében képviselhette az igaz tanúbizonyosságot? Yarbrough kimondja,²⁹⁹ amit az ógyház gondolt: itt bizony apostoli szemtanúról van szó, aki a többi apostol tanúbizonyosságát kapcsolja össze a sajátjával, mint az egyetlen megbízható, tekintélyes hagyományt.

Nyilvánvalóan nem az apostolok vagy a Tizenkettő voltak az egyedüli szemtanúk, akik Jézus személyéről, cselekedeteiről és mondásairól tanúskodni tudtak. Jeruzsálemben és a palesztinai falvakban számos emléke maradt fenn Jézus szolgálatának, amelyek tovább hagyományozódtak azokban a kisebb közösségekben, ahol a szemtanúk éltek. Egy részük ismeretlen maradt a későbbi nemzedékek számára, részben mert csak mellékszereplők voltak a történetekben, részben mert az evangélisták vigyáztak az anonimitásukra.³⁰⁰ Ezek a szemtanúk

²⁹⁸ Robert W. Yarbrough, *1-3 John* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008), 5-15.

²⁹⁹ Yarbrough, 229. Brown inkább arra hajlik, hogy a „mi” itt nem bír különösebb jelentőséggel (nondistinctive), bár nyitva hagyja ő is ennek a lehetőségét (Brown: *The Epistles of John*, 499).

³⁰⁰ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 183-201.

hozzájárultak a hagyomány megőrzéséhez és az emlékek fenntartásához, de a jeruzsálemi gyülekezet formális ellenőrző szerepe és az apostolok tekintélye nem említhető egy lapon a többi szemtanú bizonyágtételével.³⁰¹ Életszerűtlen és történelmietlen az olyan rekonstrukció, amely anonim beszámolóknak ugyanolyan súlyt tulajdonít, mint a Jézus által felhatalmazott apostolok beszámolóinak. Jézusnak nem csak tanúi voltak, de tekintélyes tanúi is.

C. Pál és a hagyomány

A hagyomány megbízhatóságával kapcsolatban megkerülhetetlen Pál szerepének a megértése, aki a Tizenkettővel ellentétben nem volt Jézus követője földi élete során, így nem lehetett tanúja sem azoknak a mondásoknak és eseményeknek, amelyeket a tanítványok saját fülükkel hallottak és láttak. Ez komoly támadási felületet jelentett azoknak, akik megkérdőjelezték apostolságát,³⁰² Pál ennek ellenére az egyik legtekintélyesebb apostoli személy az ősegyházban,³⁰³ és az egyik legnagyobb legitimitással bíró apostol az ősegyházi emlékezetben (l. III.2.3). Igaz, hogy Pál apostoli legitimitása nem volt mindig és mindenkinek egyértelmű (1Kor 4; 2Kor 10-13; Fil 1,17), és Pál maga is szükségét érzi annak, hogy megvédje apostolságát, hangsúlyozva, hogy elhívását magától Krisztustól kapta (Gal 1,1.12-17),³⁰⁴ azonban Pál mégis szilárd helyet kapott abban a hagyományban, amelyet részben őmiatta tekintett legitim hagyománynak a korai egyház legtöbb jelentős gyülekezete.³⁰⁵ Az a tény, hogy az újszövetségi kánon 27 könyvéből 13 Pál nevéhez kapcsolódik (és a Zsidókhoz írt levél elfogadásában is fontos szempont volt az az alexandriai meggyőződés, hogy Pál a szerzője),³⁰⁶ azt mutatja, hogy Pált az ősegyház legitim tekintélynek tartotta.

Pál hangsúlyozza, hogy tanúja volt Jézus feltámadásának (1Kor 9,1), noha mint egy „torzszülött” (1Kor 15,8). Tekintélyét ebből, valamint abból eredeztette, hogy a feltámadt Jézus Krisztustól kapta apostoli felhatalmazását (Róm 1,1; 1Kor 1,1; Gal 1,1), hogy a

³⁰¹ Uo., 297-299.

³⁰² Thomas R. Schreiner: *Paul, Apostle of God's Glory in Christ* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2001), 42.

³⁰³ Bauckham szerint Irenaeus például egyedül Pált nevezi „az apostol”-ként úgy, hogy abban nincs kétértelműség (Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 461).

³⁰⁴ Gerhardsson szerint Pál a kinyilatkoztatást azért hangsúlyozza, hogy ezáltal apostoli elhívását Péterével állítsa párhuzamba, aki szintén kinyilatkoztatásban (Mt 16,17) ismerte fel Jézusban a Krisztust (*Memory and Manuscript*, 270).

³⁰⁵ Tertullianus: *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben XXIII-XXVI* (Vanyó: *Tertullianus művei*, 435-439).

³⁰⁶ F. F. Bruce: *The Canon of Scripture* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988), 192.

pogányoknak hirdesse az evangéliumot (Róm 1,5; 15,16; Gal 1,16; 2,7-8).³⁰⁷ Mint a feltámadás tanúja és a pogányok apostola ő is apostoli tekintéllyel adott át hagyományokat (1Kor 11,2; 14,37-38; 15,1-2; 1Thessz 2,7-13; 2Thessz 2,15; 3,6-13). A Tizenkettőtől (és más tanítványoktól) különböző helyzete azonban felveti a kérdést: megbízható forrás volt-e Pál az evangéliumi hagyomány számára, ha ő maga nem volt részese Jézus földi pályafutásának, és csak feltámadásának volt a tanúja? Hogy kapcsolódik a Pál által átadott hagyomány ahhoz a hagyományhoz, amelyről Simon Péter és a többi tanítvány-apostol megbízható szemtanúként tudott beszélni, Pál azonban nem?

Fontos látni, hogy ezzel a helyzettel Pál maga is tisztában volt. Erre abból következtethetünk, hogy Jézus feltámadásáról írva saját szerepét olyan emberhez hasonlítja, aki nem a megfelelő időben született (1Kor 15,8), majd hozzáteszi: „Mert én a legkisebb vagyok az apostolok között, aki arra sem vagyok méltó, hogy apostolnak neveztessem, mert üldöztem Isten egyházát.” (1Kor 15,9) A Timóteusnak írt első levélben hasonló vallomást olvasunk: „Jóllehet előbb őt káromló, az övéit üldöző és erőszakos ember voltam, mégis irgalmat nyertem, mert hitelenségemben tudatlanul cselekedtem.” (1Tim 1,13)³⁰⁸ Pál tehát tudta, hogy a Tizenkettőhöz képest „hátrányból” indult, hiszen Jézus egész szolgálata alatt (sőt, egy ideig feltámadása és mennybemenetele után is) a másik oldalon állt. A feltámadásnak még utolsóként ő is tanúja lehetett (1Kor 15,8), de nem tartozott azokhoz, akik „a János keresztségétől együtt jártak” Jézussal (ApCsel 1,21-22). Vajon hogy „kezelte” Pál ezt a hátrányt apostoli szolgálatában?

Pál a feltámadás tanújaként és a Jézustól kapott apostoli elhívásában egyenrangúnak tekintette magát a Tizenkettővel (1Kor 9,1-2), viszont az evangéliumi hagyomány azon területein, ahol ő nem volt szemtanú, a jeruzsálemi apostolok emlékére támaszkodott.³⁰⁹ Hangsúlyozza, hogy az evangéliumot nem emberektől, hanem magától Krisztustól kapta kinyilatkoztatásban (Gal 1,11-12), mégis alárendeli magát a jeruzsálemi apostolok hagyományának, amikor Jézus mondásairól vagy történeti valóságáról van szó. Amikor az evangéliumot a korinthusiaknak összefoglalja, ezt írja: „Mert én elsősorban azt adtam át

³⁰⁷ Az ApCsel megerősíti Pálnak ezeket az önéletrajzi megjegyzéseit (ApCsel 9,15; 22,21; 26,17).

³⁰⁸ A Pásztori levelek szerzősége nem befolyásolja ezt a részletet, hiszen ha nem Pál írta a levelet, hanem csak a tanítványi köréből származott, ez a kör akkor is olyan portrét tartott helyesnek Pállal kapcsolatban, amelyikben ez az önkritika benne van. Bár a Pásztori levelek páli szerzőségét a kritikai hagyomány nagyrészt elveti, a vita messze nem tekinthető eldöntöttnek (pl. George W. Knight III: *The Pastoral Epistles*. NIGNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992, 21-52; Balla: *Az újszövetségi iratok története*, 244-249).

³⁰⁹ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 282.

(παρέδωκα) nektek, amit én magam is kaptam (παρέλαβον)” (1Kor 15,4). Ez egyrészt utal az ószövetségi Írásokra és azok alkalmazására („az Írások szerint... ugyancsak az Írások szerint”), hiszen „Krisztus a zsidóság szolgájává lett az Isten igazságáért, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket” (Róm 15,8). Lukács szerint Pál megvallotta Félix előtt: „...én a szerint a tanítás szerint, amelyet ők eretnekségnek mondanak, úgy szolgálom atyáim Istenének, hogy hiszek mindabban, ami megfelel a törvénynek, és ami meg van írva a próféták könyvében” (ApCsel 24,14). Pál még azt is a Törvény alapján bizonyítja, hogy az Isten igazsága Krisztusban a törvény nélkül jelent meg (Róm 3,21).³¹⁰

Azonban az, amit Pál maga is *kapott és továbbadott*, nem merül ki a Tórában és annak újszövetségi értelmezésében. Pál arra is utal, amit a jeruzsálemi apostolok, akiktől „Isten igéje indult” (vö. 1Kor 14,36),³¹¹ Jézus tanításaiból megőriztek és továbbadtak. Miközben Pál őrizte elhívása függetlenségét, önmagát és üzenetét függővé tette attól, amit a jeruzsálemi apostolok hirdettek, és érdeklődéssel fordult üzenetük felé.³¹² A παραλαμβάνω és παραδίδωμι szavak technicus terminusok is, amelyeket a formális hagyományozásban az atyák vagy vének hagyományával (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων) kapcsolatban használtak, vagyis amikor a szóbeli Tórát hagyományozták tovább.³¹³ Márk evangéliumában is látunk erre példát: „Sok egyéb más is van, amit hagyományként átvettek (παρέλαβον) és őriznek” (Mk 7,4); „érvénytelenné teszitek az Isten igéjét hagyományokkal, amelyet továbbadtatok (παρεδώκατε)” (Mk 7,13). A hagyomány átvétele, megőrzése és továbbadása a Tóra kapcsán ismert folyamat volt, Pál azonban már arról a hagyományról beszél, amelyet a jeruzsálemi apostolok kaptak Jézustól, őriztek meg és adtak tovább.³¹⁴

A Galatákhöz írt levelében Pál hangsúlyossá teszi, hogy az evangéliumát nem emberektől kapta (Gal 1,11-12), és nem is ment fel Jeruzsálembe, hogy azokkal tanácskozzon, akik előtte „lettek apostolokká” (Gal 1,17). Észre kell azonban vennünk, mennyire fontos számára az is, hogy ezt az evangéliumot a jeruzsálemi apostolok hitelesítették: „...elējük tártam az evangéliumot, mégpedig a tekintélyesek elé, nehogy hiába fáradjak, és hogy eddigi fáradozásom se legyen hiábavaló” (Gal 2,2). Balla rámutat a mozzanat kiemelt jelentőségére:

³¹⁰ Uo., 284.

³¹¹ Ez utalás lehet az Ézs 2,3-ra (és Mik 4,2-re): „Mert a Sionról jön a tanítás, és az Úr igéje Jeruzsálemből. Vö. A. Thiselton: *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 1162.

³¹² Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 320.

³¹³ Uo., 12, 288.

³¹⁴ David E. Garland: *1 Corinthians*. ECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 683.

„A jeruzsálemi vezetők ’egyetértése olyan fontos volt Pál számára, hogy a hosszabb ’autobiográf’ részen belül is ezt a látogatást beszéli el a *legrészletesebben*... A vezetőknek Pál szolgálatát jóváhagyó, őt a közösségbe befogadó egyetértése nélkül úgy érezte volna, hogy ’hiába (*eisz kenon*) futott’.”³¹⁵ Pál Istentől kapta evangéliumát, de nem tudott olyan helyzetet elképzelni, amelyben a jeruzsálemi apostolok evangéliumától eltérő evangéliumot hirdet. Amikor az „oszlopok” kezét adtak neki és Barnabásnak, azt rögzítették, hogy nem az evangéliumuk különbözik, hanem a szolgálati területük (Gal 2,7-8).³¹⁶

Pál azonban ennél is mélyebben kapcsolódott a jeruzsálemi apostolok hagyományához. A Gal 2-ben leírt esemény előtt is járt már Jeruzsálemben, amikor csak Jakabbal és Péterrel találkozott az apostolok közül (Gal 1,18-19), Péterrel azonban két teljes hetet volt együtt („nála maradtam tizenöt napig”). Ahogy C. H. Dodd megjegyezte: „feltételezhetően nem az időjárásról beszélgetve töltötték el az időt”.³¹⁷ Ez a tizenöt nap kiválóan alkalmas volt arra, hogy Pál töviről-hegyire kikérdezze Pétert mindarról, ami Keresztelő Jánostól kezdve a mennybemenetelig Jézussal és a tanítványokkal történt (ApCsel 1,22), és meghallgassa a Kőszikla-apostol (Kéfás) emlékeit arról, amiket Jézus ez alatt az idő alatt cselekedett és mondott. Pál minden bizonnyal mindent meg akart tudni arról az evangéliumról, amit Krisztus neki is kijelentett (Gal 1,12), de amelynek történeti részleteiről csak közvetítőkön keresztül tudhatott. Péternél jobb forrás nem állt rendelkezésre, és ezzel az emberrel tizenöt teljes napot eltölthetett. Nem hiszem, hogy távol járnánk a valóságtól, amikor itt, ebben a tizenöt napban keresnénk annak a hagyománynak a forrását, amit Pál maga is átvett (*παραλαμβάνω*) és aztán továbbadott (*παραδίδομι*) (1Kor 15,2).³¹⁸

Hogy Pál használhatta ezt a tudást, arra nem csak az evangélium összefoglalása (1Kor 15,3-5) lehetséges példa, hanem az úrvacsora szereztetési igéi is. „Mert én az Úrtól vettem (*παρέλαβον*), amit át is adtam (*παρέδωκα*) néktek...” (1Kor 11,23) Pál itt egy liturgiai

³¹⁵ Balla Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez: Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal* (Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009), 94.

³¹⁶ A 8. és 9. versben szereplő *εις* jelzi, hogy a „körülmetélkedés apostolsága és evangéliuma” és a „körülmetéltlenség apostolsága és evangéliuma” nem tartalmában, hanem a misszió célközönségében különbözik egymástól. „Világosan látnunk kell, hogy itt csak a misszió hangsúlyairól lehet szó...” (Balla, 104)

³¹⁷ Bauckham idézi őt (*Jesus and the Eyewitnesses*, 266).

³¹⁸ „Tizenöt nap... elegendő, hogy Pál a Jézus-hagyományokból egy szemtanú-tanítványtól, Pétertől tudhasson meg részleteket.” (Balla: *Pál levele a galáciabeliekhez*, 76-77)

formulát használ, amelyet ő maga is hagyományként vett át.³¹⁹ Az Úr szavait idézi, de szinte biztosan nem magától Jézustól vette át ezeket a szavakat, hiszen nem volt jelen a vacsorán és valószínűtlen, hogy Jézussal bármiféle kapcsolata lett volna farizeus korában. Sokkal valószínűbb, hogy azoktól vette át, akik Jézustól közvetlenül hallották ezeket a szavakat.³²⁰ Péter számára az a vacsora és az az éjszaka több szempontból is élete egyik legdrámaibb és legemlékezetesebb néhány órája lehetett, életszerű, hogy mesélt róla Pálnak a tizenöt nap alatt, amit együtt töltöttek.

Mivel a Pál által használt formula alapvetően egyezik az evangéliumokban található formulákkal (Mt 26-28; Mk 14,22-24; Lk 22,19-20), lényegében kizárhatjuk, hogy maga Pál alkotta meg a mondatokat.³²¹ Az sem valószínű, hogy Pál kinyilatkoztatásban kapta volna a szavakat. „Az Úrtól vettem” minden bizonnyal arra vonatkozik, hogy az idézett hagyomány hűségesen őrzi Jézus szavait. Ez a hagyomány nem csak Jézusról szóló hagyomány, hanem a szó legszorosabb értelmében Jézus hagyománya. Pál kapcsolatba kerülhetett ezzel a hagyománnyal Damaszkuszban vagy Antiókiában is,³²² de életszerű az a feltételezés is, hogy Pétertől vette át.³²³ Ha igaz Papiasz beszámolója, hogy Péter állt Márk evangéliuma mögött,³²⁴ Pál ugyanattól a tekintélyes szemtanútól hallhatta ezeket a szavakat, akit ezen a ponton a szinoptikus tripla-hagyomány is tekintélyes forrásként használhatott: a Kószikla-apostoltól. Ő pedig magától az Úrtól, aki őt Kéfásnak nevezte el (Jn 1,42).

Hogy a Jézus-mondásokkal kapcsolatban Pál függött a jeruzsálemi apostoloktól, pásztori szituációkban is megnyilvánult, és ez különösen világos a korinthusiakkal való levelezésében. „A házasoknak pedig nem én parancsolom, hanem az Úr, hogy az asszony ne váljon el a férjétől.” (1Kor 7,10) Ezen a ponton Pál alárendeli a tanácsát Jézus mondásának. A következő élethelyzetekre viszont nem áll rendelkezésére jézusi hagyomány: „A többieknek

³¹⁹ Thiselton, 867. Cullmann valószínűtlennek tartja, hogy Pál itt valamiféle személyes kinyilatkoztatásra utalna. Az Úrtól vette át, mert Jézus az első láncszem a hagyományátadásban, és mert a hagyomány valójában az ő hagyománya (O. Cullmann: „Tradition”, 62).

³²⁰ G. E. Ladd: „Revelation and Tradition in Paul” in W. Ward Gasque (ed.): *Apostolic History and the Gospel* (The Paternoster Press, 1970), 226.

³²¹ Cullmann szerint – utalva J. Jeremias egy tanulmányára – a szavak idegenek is Pál nyelvezetétől (Cullmann: „Tradition”, 64).

³²² Uo., 65-66.

³²³ „The Twelve, with Peter at their head, had a central authority which even Paul had to take into account.” (Gerhardsson: *The Reliability of the Gospel Tradition*, 49)

³²⁴ Eusebiosz: *EH* III.39.

pedig én mondom, nem az Úr...” (1Kor 7,12).³²⁵ „A hajdonokról ugyan nincs rendelkezésem az Úrtól, de tanácsot adok úgy, mint aki az Úr irgalma folytán hitelt érdemel” (1Kor 15,25). Ez a mondat azt feltételezi, hogy számos más élethelyzetre viszont ismert Jézustól származó instrukciót.³²⁶ Pál tehát figyelembe veszi a Jézus-mondásokat, amikor tudomása van róluk, és jelzi, amikor nem tud olyan rendelkezésről, amely az adott esetre nézve az Úrtól származna.³²⁷ Mivel ő csak a feltámadás tanúja volt, de nem volt a tanítványokkal Jézus földi élete során, fontosnak tartotta a jeruzsálemi apostolok emlékein keresztül hozzá eljutott hagyományt, és amikor ez rendelkezésére állt, alárendelte magát annak.³²⁸

Pál tehát a Tizenkettőtől különálló, független tanúja Jézus feltámadásának, aki nem emberek által, hanem kinyilatkoztatásból értette meg az evangéliumot és közvetlenül Jézustól kapta apostoli elhívását. És mint ilyen független tanú és apostol teszi magát függővé a jeruzsálemi apostolok hagyományától és válik annak őrzőjévé és hagyományozójává. Pál független elhívása nem kiüresíti, hanem éppen megerősíti a jeruzsálemi apostolok megbízható hagyományát. Ő vállalja, hogy evangéliumát az apostolok elé tárja, kockáztatva, hogy esetleg „hiába futott”, az „oszlopok” pedig kezet nyújtanak neki. Ahogy Cullmann fogalmaz: „Pál egy szintre helyezi a damaszkuszi úton kapott látomást azzal az apostoli hagyománnyal, amelyet átvett, mert mindkettőben közvetlenül Krisztus munkálkodik.”³²⁹

II.3.3. Normatív hagyomány

Oscar Cullmann az apostolok egyedülálló szerepéből vezeti le az általuk képviselt hagyomány normativitását.³³⁰ Az apostolok élő szemtanúi Jézusnak, akik látták a feltámadását és akiket ő maga hatalmazott fel arra, hogy tanúi legyenek. Az apostolok halálával ez a szerep véget ért, hiszen eltávozott az a generáció, amely a feltámadás tanúja lehetett. A püspökök, akiket az apostolok szolgálatba állítottak, őrzik és továbbadják az apostolok tanítását, de nem lépnek az apostolok helyébe, hiszen ők sem nem szemtanúi Jézus feltámadásának, sem nem közvetlenül

³²⁵ Thiselton egyetért azzal a többségi véleménnyel, hogy amikor Pál az Úrra hivatkozik, nem valamiféle prófétai kijelentésre gondol, hanem a Jézus szavait megőrző hagyományra, amely hozzá is eljutott (Thiselton, 525-526).

³²⁶ Cullmann: „Tradition”, 65.

³²⁷ Erre még visszatérek, amikor a hagyománnyal való kapcsolatban az apostolok *magiszteriális* tekintélyéről lesz szó (III.3.4).

³²⁸ További példák arra, hogy Pál Jézus-mondásokra támaszkodik: 1Kor 9,14; 1Thessz 4,15.

³²⁹ Cullmann: „Tradition”, 69.

³³⁰ Uo., 75.

Jézustól kapták megbízatásukat, hanem közvetve, Jézus apostolaitól vagy azok követőitől.³³¹ Cullmann elismeri a folytonosságot az apostolok és a poszt-apostoli egyház között, de vitatja azt a római katolikus nézetet, hogy az apostolok tekintélye vagy „hivatala” átadható lenne.³³² Ami átadható, az az apostolok *hagyománya*. „Egyetlen normatív hagyomány van, az apostoloké, amely sokszínűségében is egységes.”³³³

Cullmann szükségesnek tartja, hogy világos határt húzzunk az apostoli hagyomány és az egyházi hagyomány között, és hangsúlyozzuk, hogy az előbbi az alapja az utóbbinak.³³⁴ A római katolikus teológia az apostoli hagyomány továbbélésének biztosítékát az egyházi hagyományban látja, az apostoli hagyomány normativitását azonban Cullmann szerint nem a ráépülő egyházi hagyomány adja, hanem a kinyilatkoztatás közvetlensége (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Péter és Pál kinyilatkoztatása egyedi üdvesemény. Az apostoloknak tehát nem lehetnek „utódaik”, csak követők, hiszen az inkarnáció időszaka, „az idők teljessége” (Gal 4,4), amikor „a Vőlegény” köztük volt (Mk 2,19), elmúlt. Pál önmagára mint a feltámadás utolsó tanújára tekintett, aki a megfelelő időn túl született (1Kor 15,8). Vele azonban lezárult a kor, amely az egyház utána következő korszakának alapjául szolgál. Az alap különbözik a felépítménytől.

Az apostoli hagyomány normativitása és a későbbi egyházi hagyományoktól való megkülönböztetése nem egy évszázadokkal későbbi teológiai vita anakronisztikus visszavetítése az első századba, nem a reformáció vitáinak illegitim kiterjesztése a korai egyház viszonyaira, hanem megfigyelhető az egyház legkorábbi időszakában is.³³⁵ Már a jeruzsálemi ősgyülekezet is foglalatoss volt *az apostolok tanításában* (ApCsel 2,42). Az apostolok tanítása és más (későbbi vagy eltérő) tanítások közötti különbségtétel folytatódik az óegyházban, amely az apostolok normatív (mivel egyedül legitimnek és megbízhatónak tartott) hagyományát elsősorban a *kánon* és a *regulae fidei* segítségével határolta körül. Ahogy Cullmann fogalmaz: „az apostoli és poszt-apostoli hagyomány közötti különbség nem önkényes, hanem pontosan az a különbség, amit az egyház maga tett a második század

³³¹ Uo., 78.

³³² Uo., 79.

³³³ Uo.

³³⁴ Uo., 80. Ezt Cullmann szerint már csak kronológiai okokból is szükséges megtenni: az egyház későbbi időszaka nem lehet úgy normatív, ahogy az apostoli kor *alap* az egyház számára. Ezt nem cáfolja Gerd Theissen megállapítása sem, hogy időben némiképp elmosódott a kanonizált iratok és az „apostoli atyák” határa (G. Theissen: *A Theory of Primitive Christian Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999, 261), hiszen a határ ettől még létezik.

³³⁵ Cullmann: „Tradition”, 87.

meghatározó pillanatában, azáltal, hogy az apostoli kánon és az apostoli hit összegzésének az elvét megfogalmazta.”³³⁶

A. Az apostoli hagyomány normativitása Pál írásaiban

A legkorábbi keresztyén iratok közül Pál írásaiban látjuk legegységesebben azt a jelenséget, hogy az apostolok hagyományát *normatív* hagyománynak tekintették. Pál újból és újból utal arra, hogy van olyan keresztyén tanítás, amely az egyház hagyományaként tekintélyes és megkérdőjelezhetetlen. A 2Thessz 3,6-ban azt mondja: „Testvéreim, a mi Urunk Jézus Krisztus nevében parancsoljuk nektek, hogy tartsátok távol magatokat minden olyan testvértől, aki tétlenül és nem a szerint a hagyomány (παράδοσις) szerint él, amelyet tőlünk vettetek át (κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν).”³³⁷ Az 1Kor 11,2-ben ezt írja: „Dicsérlek titeket, hogy mindig emlékeztek rám, és úgy tartjátok meg a hagyományokat, ahogyan átadtam nektek (καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε).” A 2Thessz 2,15-ben pedig: „Ezért tehát, testvéreim, álljatok szilárdan, és ragaszkodjatok azokhoz a hagyományokhoz, amelyeket akár beszédünkéből, akár levelünkéből tanultatok (στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε).”

Pál mindegyik esetben visszautal arra, hogy ezt a hagyományt már átadta a szóban forgó gyülekezetnek, és ezek nem képezik vita tárgyát.³³⁸ „Ha valaki azt tartja magáról, hogy próféta vagy Lélektől megragadott ember, tudja meg, hogy amit nektek írok, az az Úr parancsolata. És ha valaki ezt nem ismeri el, ne ismertessék el.” (1Kor 14,37-38) A normatív hagyomány magában foglalta a Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló evangéliumot (1Kor 15,3-4; Gal 1,8-9), a gyülekezeti élet szabályait (1Kor 11,2; 11,23; 14,33-34), valamint személyes életre szóló etikai tanításokat (2Thessz 3,6).³³⁹ A Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló *kériugma* és az életvezetésről szóló *didakhé* megkülönböztetése nem

³³⁶ Uo., 97.

³³⁷ Cullmann szerint Pál egyértelműen a zsidó παράδοσις-terminológiát használja, amely a haggadah és halakha átadásáról szolt (Cullmann: „Tradition”, 63). A görög mondatban szereplő παρελάβοσαν valószínűleg eredeti, és egyrészt szabálytalan nyelvtana (a παρελάβον lenne a szabályos), másrészt kontextuális szempontok alapján javították át a legtöbb nyugati szövegben szereplő παρελάβετε alakra (B. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, 569).

³³⁸ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 291.

³³⁹ Cullmann három részre osztja a Pál által ismert παράδοσις-t: 1) erkölcsi szabályok, 2) a keresztyén hit összefoglalása, benne Jézus története és annak jelentése, és 3) Jézus életének egyes narratív elemei (Cullmann: „Tradition”, 64).

indokolatlan, de elválasztásuk mesterséges. Az apostoli hagyomány Pálnál mindkettőt magában foglalja.

A Pásztori levelekben is találkozunk a hagyomány normativitásával.³⁴⁰ A levelekben (különösen a 2Tim-ben) azt a sürgetést is látjuk, hogy Pál halálához közeledve (2Tim 4,6-8) biztosítani akarja a hagyomány továbbadását.³⁴¹ „És amit tőlem hallottál sok tanú előtt, azokat add át megbízható embereknek, akik mások tanítására is alkalmasak lesznek.” (2Tim 2,2) Az evangélium megőrzendő drága kincs (2Tim 1,14). A kegyesség titka összefoglalható és áthagyományozható: „aki megjelent testben, igaznak bizonyult lélekben, megjelent az angyaloknak, hirdették a pogányok között, hittek benne a világon, felvitetett dicsőségben” (1Tim 3,15-16). Ennek megfelelően kell (δεῖ) forgolódni az Isten egyházában (1Tim 3,15). Az „egészséges tanítás” vissza-visszatérő témája a leveleknek,³⁴² ahogy az is, hogy ez a tanítás normatív az egyház számára. Akik mást tanítanak, azokat „kímélet nélkül” meg kell feddeni, „hogy egészséges legyen a hitük” (Tit 1,13), és aki azt tanítja, amit nem volna szabad, azt „el kell hallgattatni” (1Tim 1,11).³⁴³ Az egészséges tanítás normatív.

B. Kánon

Az újszövetségi kánon léte a bizonyíték arra, hogy nem csak Pál tanítását tartották normának, hanem magát az apostoli hagyományt, amelynek Pál is a képviselője volt. Arland J. Hultgren szerint „normatív keresztyénség” az, amely „elfogadja mindazt, ami az újszövetségi kánon által összegyűjtött írásokban vagy a keresztyén hit más kifejeződéseiben található, amelyek összhangban vannak a kánonnal.”³⁴⁴ Szerinte felesleges azt kutatni, hogy a kanonikus iratok formálták-e a normatív keresztyénséget vagy a normatív keresztyénség hozta-e létre a kánont. Elég annyit mondani, hogy „a kanonikus iratokat a normatív keresztyénség hívei hozták létre, és ezek az írások komoly tekintélyként azokon a korokon és helyeken túl is hatást gyakoroltak

³⁴⁰ Pl. 1Tim 1,3.18; 2,8-12; 3,15-16; 4,6-11; 6,2.13-14.17-20; 2Tim 1,13-14; 2,2; 3,10-4,5.

³⁴¹ Ha a három levél szerzőjének nem Pált tekintjük, a levelek akkor is arról tanúskodnak, hogy Pál apostoli hagyományát vagy ő vagy mások normatívnak tekintették.

³⁴² Pl. 1Tim 1,10; 6,3; 2Tim 1,3; 4,3; Tit 1,9.13; 2,1-2.8.

³⁴³ George W. Knight III hangsúlyozza, hogy ez a kemény fellépés egyrészt reménységgel történik („hogy egészséges legyen a hitük”), másrészt azokért, akiknek a hitét a tévtanítók feldőlják (*The Pastoral Epistles*, 297).

³⁴⁴ Arland J. Hultgren: *The Rise of Normative Christianity*, 105.

a hit közösségére, amelyekben íródtak, majd az ortodox hitközösségek kanonikusnak fogadták el azokat.”³⁴⁵

Ennél azonban egyértelműbbnek tűnik a kánon jelentősége az apostoli hagyomány vonatkozásában. A kánon létrejöttének folyamata hatalmas és komplex téma, de egyik vitathatatlan aspektusa éppen az, hogy a kánon létrejöttében az apostoli tekintély kérdése kulcsszerepet játszott.³⁴⁶ Erős történeti érvek szólnak amellett, hogy a kánon az apostoli tekintély miatt vált normatív hagyománnyá, sőt, az apostoli tekintély miatt létezett. A kánon az apostoli tanítás foglalata volt egy olyan korban, amikor az apostolok személyes jelenléte nem biztosíthatta tovább a hagyomány őrzését, és amikor más hagyományok is keletkeztek, amelyek fontos kérdésekben egészen mást tanítottak, mint az ismert apostoli bizonyágtétel. Papiasz akkor részesítette előnyben a szóbeli beszámolókat az írott anyagokkal szemben, amikor még kapcsolatba léphetett az apostoli szemtanúkkal vagy azokkal, akik őket hallgatták,³⁴⁷ de a szemtanúk halálával megszűnt ez a lehetőség, ezért fontosabbá vált a megbízható forrásból származó írott hagyományuk, mint azok az emlékek, amelyek forrása már ellenőrizhetetlen volt.

A kánon léte (annak legkorábbi, funkcionális változataiban is)³⁴⁸ tanúskodik arról, hogy a korai egyház különbséget tett az apostolok normatív hagyománya és minden más hagyomány között.³⁴⁹ Herman Ridderbos a kánont üdvtörténeti szemszögből vizsgálva három megállapítást tesz: 1) az egyház elismerte, hogy Krisztus olyan felhatalmazást adott az apostoloknak, amely a bizonyágtételüket és a tanításukat az egyház alapjává és normájává tette, 2) az apostoli hagyomány kánonja az üdvtörténeti jellege miatt szükségszerűen zárt kánon, és 3) egy ilyen zárt kánon csak írott formában maradhat fent.³⁵⁰ Kruger számos példát

³⁴⁵ Uo.

³⁴⁶ E. Earle Ellis: *The Making of the New Testament Documents* (Leiden, The Netherlands: Brill, 1999), 33-47; Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 173; Kruger: *Canon Revisited*, 174-194; F. F. Bruce: *The Canon of Scripture*, 256-259.

³⁴⁷ Cullmann szükségtelenül következtet Papiasz esetében tévedésre, hogy az élő szót az írott emlékek elébe helyezte (Cullmann: „Tradition”, 89). Amikor Papiasz az „élő szót” kereste, az apostolok vagy akik velük beszéltek még éltek. Abban az időben jogos volt az általa követett fontosságú sorrend.

³⁴⁸ M. Kruger különbséget tesz a *végleges* (lezárt) kánon és a *funkcionális* értelemben vett kánon között. Funkcionálisan akkor is beszélhetünk kánonról, amikor még nem záródott le teljesen a kanonizáció folyamata (*Canon Revisited*, 57-58). (Kruger egy harmadik definíciót is bevezet: ha a kanonikus könyvek ihletettek, *ontológiai* értelemben akkor is létezett kánon, amikor funkcionálisan még nem. Ez azonban teológiai állítás, a történeti kutatás a funkcionális kánon létét tudja csak megállapítani.)

³⁴⁹ Cullmann: „Tradition”, 89.

³⁵⁰ Herman N. Ridderbos: *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Phillipsburgh, NJ: Presbyterian & Reformed, 1963), 24-25.

hoz a klasszikus korból, amikor azt látjuk, hogy a szóbeli bizonyágtétel az írásbeli bizonyágtétel alapja – és az írásbeli bizonyágtétel teszi maradandóvá és véglegessé a szóbeli bizonyágtételt.³⁵¹ Ha az apostolok az új szövetség szolgái voltak (vö. 2Kor 3,6), írásaik nem csak legitim és megbízható emlékek, mint a klasszikus szerzők emlékei, de üdvtörténeti értelemben is normatívnak számítottak az új szövetségi népe számára. Az apostolok (Balla és Kruger szerint tudatosan) az új szövetségi dokumentumait, a „második kánon” iratait hagyták hátra az egyház számára.³⁵²

Ezt azonban a korai egyház sem úgy értette, hogy minden irat, amely a kánon részét képezi, apostol által íródott. Az ókeresztyén egyházatyák jól tudták például, hogy Márk evangéliumát és Lukács evangéliumát nem apostol írta, mégis apostolinak tekintették őket. Jusztinosz szerint az evangéliumok az apostolok emlékiratai, pedig ő maga Lukács evangéliumából idéz.³⁵³ Tertullianus „apostoli férfiaknak” nevezi Márkot és Lukácsot.³⁵⁴ Az apostoliságnak Kruger szerint két kritériuma volt: a könyvet az apostoli korban írták, tehát akkor, amikor az apostolok még felügyelni tudták a hagyomány átadását, és 2) a szerző olyan ember, aki a hagyományt közvetlenül apostoltól vette.³⁵⁵ Márk és Lukács esetében ezek a kritériumok megvalósultak. Tertullianus hangsúlyozza, hogy Lukács Pál tanítványa volt (ilyen értelemben „apostoli férfi”, bár nem apostol),³⁵⁶ Papiasz,³⁵⁷ Irenaeus³⁵⁸ és Alexandriai Kelemen³⁵⁹ pedig Márkról állítja, hogy Péter visszaemlékezéseit jegyezte le.

A kánon azonban jelzi azt a határt, amely az apostoli hagyomány apostoli megfogalmazását elválasztja minden más hagyománytól. Ezek azok az iratok, amelyeket a gyülekezetekben felolvastak, hogy Isten kijelentésének hordozóiként a hívők hitének normatív alapját képezzék.³⁶⁰ Az óegyházban azt a véleményt látjuk, hogy a kánonba nem kerülhetett olyan irat, amely az apostoli koron kívül született. A Muratori-töredék például azzal indokolja, hogy Hermász Pásztorát nem lehet az apostoli tekintélyű kanonikus iratok közé sorolni, hogy

³⁵¹ Kruger példái: Polybius, Galen, Thuküdidész, Tacitus (*Canon Revisited*, 181).

³⁵² Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 173; Kruger: *Canon Revisited*, 384-189.

³⁵³ *I Apol.* 66.3. Jusztinosz a Lk 22,19-ből idéz.

³⁵⁴ *Marc.* 4,2.

³⁵⁵ Kruger: *Canon Revisited*, 181-182.

³⁵⁶ *Marc.* 4,2. A Muratori-töredék is megerősíti, hogy Lukács az evangéliumát Pál véleményével összhangban írta meg.

³⁵⁷ Euszebiosz: *EH.* 3.39.15.

³⁵⁸ Irenaeus: *AH* 3.1.1.

³⁵⁹ Euszebiosz idézi: *EH* 6.14.5-7.

³⁶⁰ Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 173.

az túl későn íródott („mostanában, a mi időnkben, Róma városában”).³⁶¹ A kánon léte azt jelzi, hogy az apostoli hagyománynak az apostolok idejében az apostolok által hitelesített bizonyoságtétele a normatív, minden más bizonyoságtételnek a kánon a mércéje és normája.

*C. Regulae fidei*³⁶²

Az apostolok hagyománya azonban létezett a kánon előtt is, és ahogy Pál kapcsán láttuk, már akkor is normatívnak tekintették, amikor még nem volt körülhatárolt az új szövetség kánonja. Az apostoli hagyománynak kezdettől léteztek normatív szimbólumai, mint a keresztség (Róm 6,2-3) és a kenyér megtörése (1Kor 11,23-26), amelyek az evangélium központi eseményeivel való azonosulást foglalták látható jegyekbe, normatív liturgikus szövegei (pl. Fil 2,6-11; Kol 1,15-20),³⁶³ amelyek az istentiszteleten ismételték a hit lényegi elemeit, valamint konfesszionális formulái, amelyek a tanítás lényegét egy-egy szóban vagy mondatban beazonosíthatóvá tették: pl. „Jézus a Krisztus” (pl. Mk 8,29; Jn 11,27; ApCsel 2,36); „Jézus Úr” (pl. Róm 10,9; Fil 2,11; Kol 2,6); „Jézus az Isten Fia” (pl. Mt 14,33; Mk 1,1; Jn 20,31; ApCsel 9,20).³⁶⁴ Ezek meghatározták az apostoli tanítás kereteit és eleve kizárták azokat a tanításokat és hagyományokat, amelyek az apostoli hit bármelyik központi elemét megkérdőjelezték (vö. Gal 1,8-9; 2Kor 11,3-4).

Cullmann szerint a legkorábbi konfesszionális formulák képezték a második században elterjedt „hitszabály” (regula fidei) alapját. *Az első keresztyén hitvallások* c. tanulmányában Cullmann részletesen levezeti, hogyan fejlődtek ki a legegyszerűbb, egyágú hitvallási formulából („Jézus Krisztus Úr”) a kétágú majd háromágú (trinitárius) formulák, amelyek az Apostoli hitvallás alapjául is szolgáltak.³⁶⁵ Bromiley szerint a hitszabályok három fő artikulust tartalmaztak, noha azokat időnként bővítették, és a megfogalmazásban különböző változatok léteztek.³⁶⁶ A hitcikkelyek Istent mint a látható és nem látható világ Teremtőjét mutatták be, Jézus Krisztust Úrként és Megváltóként, akit keresztre feszítettek, de feltámadt, mennybe

³⁶¹ Bruce: *The Canon of Scripture*, 161. Tertullianus a „Pál és Thekla” c. irat hitelességét bírálja ugyanezen az alapon (Vanyó: *Tertullianus művei*, 183).

³⁶² A többes szám arra utal, hogy nem egy hitszabály (regula fidei) létezett, hanem lényegileg hasonló, de megfogalmazásában eltérő hitszabályok (regulae fidei).

³⁶³ Kruger-Köstenberger, 77.

³⁶⁴ Uo., 78-79.

³⁶⁵ Oscar Cullmann *Az első keresztyén hitvallások* (Szentendre: TPM, 2000)

³⁶⁶ Geoffrey W. Bromiley: „The Rule of Faith”, *The Encyclopaedia of Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 758.

ment és el fog jönni ítélni, és szóltak a Szentlélekről is.³⁶⁷ Tertullianus számos ókeresztyén szerző véleményét fogalmazza meg, amikor azt írja: „Ez a szabály, melyet – mint bizonyítani fogjuk – Krisztus állapított meg, nálunk nem lehet tárgya semmiféle kutatásnak, hacsak olyannak nem, amit az eretnekek vezettek be, és amely az embert eretnökké teszi.”³⁶⁸

Paul M. Blowers vitába száll azzal a harnacki elgondolással – és annak sokféle leágazásával –, amely a *regulae fidei* létrejöttének okát az eretnekségekre adott válaszban látja.³⁶⁹ Blowers szerint a hit szabályai ugyan ellátták ezt a szerepet, de szándékukban pozitívabbak voltak. A hitnek azt a narratív szerkezetét vázolták fel, amelyet a Szentírás részletesen bemutat, amely a hívő keresztyén identitását meghatározza, és amely egyfajta hermeneutikai fókuszként is szolgál a Szentírás olvasása számára.³⁷⁰ A hit szabálya azért volt tekintélyes summázata a hitnek, mert éppen azt a történetet foglalta össze, amelyről a Szentírás beszél, amelyet az apostolok megéltek és továbbadtak, és amely emiatt minden más történet számára mércévé és normává vált.³⁷¹

Cullmann szerint a *regula fidei* ugyanabból az igényből fakadt, mint az apostoli iratok kanonizálása, vagyis hogy kodifikálja az apostoli hagyományt az apostolok utáni kor egyháza számára. Szemben azzal a római katolikus nézettel, amely a hit szabályában a Szentírást értelmező egyházi hagyomány kezdetét látja (bár ez pusztán történeti szempontból helyes megállapítás lehet), Cullmann hangsúlyozza, hogy mind a kánon, mind a *regula fidei* éppen az apostoli hagyomány és a későbbi egyházi hagyomány megkülönböztetését szolgálja. „A kettő egyetlen apostoli hagyományt formál a poszt-apostoli hagyománnyal szemben.”³⁷² A valódi választóvonal nem a *regula fidei* és a Szentírás, hanem a kettő által képviselt apostoli hagyomány és az egyházi hagyomány között húzódik.

A *regulae fidei* és a kánon azonban az apostoli hagyomány kodifikációjaként sem két, egymástól független tekintélyes norma. Az ókeresztyén szerzők számára a *regula fidei* alapja a Szentírás (Ószövetség és apostoli iratok) exegézise volt, a „hit szabálya” csak összefoglalása annak, amit az apostoli tekintélyű Szentírás tanít. Irenaeus hangsúlyozza, hogy magából a

³⁶⁷ A hit szabályát számos ókeresztyén szerzőnél megtaláljuk: pl. Antiókhiai Ignác (Szmirn. 1.1); Irenaeus (AH I.10.1-2; III.3.1-4); Tertullianus (*Praescr.* XIII.1); Órigenész (*De Princ.* I.1-4).

³⁶⁸ Tertullianus: *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben* XIII.4 (Ványó: *Tertullianus művei*, 427).

³⁶⁹ Paul M. Blowers: „The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith” in *Pro Ecclesia* 6 (1997): 199-228.

³⁷⁰ Uo., 202.

³⁷¹ Uo., 227.

³⁷² Cullmann: „Tradition”, 94.

Szentírásból – a Szentírás szavaiból – mutatta meg a hit tartalmát.³⁷³ Órigenész is a Szentírásból (Ó- és Újszövetség) igyekszik megmutatni az apostolok hagyományát, a hitnek azt a szabályát, amely normaként szolgál az egyház számára.³⁷⁴ A hit szabálya nem állt tehát versenyben a Szentírással,³⁷⁵ nem is a Szentírás szabálya akart lenni, hanem a hité, amelyet az apostoli tekintélyű Szentírás fogalmaz meg. Az apostoli tanítás foglalatja a Szentírás, a hit foglalatja pedig a Szentírás alapján megfogalmazott szabály.

Ez a szabály az atyák szerint normatív, hiszen az apostoli tanításból ered, az apostoli tanítást foglalja össze, és az apostoli tanítás apostolok által is megfogalmazott középpontját jelöli ki.

II.3.4. Konklúzió

A korai egyháznak tehát volt tekintélyes hagyománya, és ennek a hagyománynak az apostoli tekintély képezte a gerincét. Történetileg nem igazolható az a szemlélet, amelyben névtelen közösségek saját szempontjaik szerint válogattak különböző hagyományanyagok között, sem az a szemlélet, amely a hagyományok pluralizmusát legitim állapotnak tekinti a korai keresztyénségben. Ezek az előfeltevések nem számolnak azzal a történeti ténnyel, hogy az ősegyházban voltak apostolok, akik Jézus tanítványaiként és szemtanúiként ellenőrzött és megbízható módon tudtak emlékezni Jézus szavaira és tetteire, és hogy az ősegyház ezeket az apostolokat legitim tekintélyeknek látta, hagyományukat ezért megkülönböztette az összes többi hagyománytól. Ennek bizonyítéka többek között az újszövetségi kánon és az apostoli tanítást összefoglaló „hit szabálya”. Az apostolok hagyománya a korai egyház egyetlen legitim, megbízható és normatív hagyománya, mert az apostolok tekintélye áll mögötte. Hogy miben áll ez a tekintély, azt a következő részben vizsgáljuk meg.

³⁷³ AH II.27.2.

³⁷⁴ *De Princ.* I.1.

³⁷⁵ Paul Hartog: „The ‘Rule of Faith’ and Patristic Biblical Exegesis” in *TRINJ* 28:1 (Spring 2007): 66.

III. TEKINTÉLY

III.1. AZ APOSTOLI TEKINTÉLY KUTATÁSTÖRTÉNETE

Az apostoli tekintély kutatástörténete elválaszthatatlan attól, hogy a kutatók mit gondolnak az újszövetségi apostolfogalom állandóságáról és egységességéről. Akik szerint a fogalom az újszövetségi korban jelentős fejlődésen ment át, a fogalom természetét is értelemszerűen e változás íven igyekeznek megragadni. Akik a fogalmat az újszövetségi korban többé-kevésbé állandónak tartják, a fogalom természetére kezdeti állapotából, akár Jézus kinyilvánított szándékaiból is bátran következtetnek. Ugyanezt mondhatjuk az apostolfogalom egységességéről vagy diverzitásáról is: akik az apostolfogalom diverzitását feltételezik, a fogalom természetét is ennek megfelelően árnyalják. Ha nem egy apostolfogalom van az Újszövetségben, az apostolság természetét is a különböző fogalmak mentén kell tisztázni.

III.1.1. Fejlődő apostolfogalmak

A feltételezett változás jellegétől függően a fejlődő apostolfogalmak nagyjából három csoportba sorolhatók: a karizmatikustól a hivatalos felé, az autoritástól a legitimitás felé és a lokálistól az univerzális felé mozduló modellek.

A. Karizmatikustól a hivatalos felé

Hans von Campenhausen *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* c. könyvében¹ hosszú ívet rajzol a kezdeti „karizmatikus” tekintély és a később megszilárdult egyházi tisztségek között.² Ezen az íven helyezi el az apostoli tekintély (ki)alakulását is az apostoloktól az apostoli atyákig (és az általa Ignatiosz írásainál is későbbre datált pásztori levelekig) húzódó időszakban.³ Campenhausen abból indul ki, hogy a korai egyház „szervezete” eleinte meglehetősen szervezetlen volt, a gyülekezetek lazán egymáshoz kapcsolódó, lelki ajándékok

¹ H. von Campenhausen: *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (London: Adam and Charles Black, 1969).

² „When we survey the development which the idea of ecclesiastical office underwent in the first three centuries, the impression which forces itself upon us above all others is that of historical movement, of the unceasing change and transformation of the available material.” (293)

³ Uo., 1-148.

mentén működő közösségekként léteztek. Az újszövetségi apostolok tekintélye a Krisztusról való egyedülálló tanúskodásukból és elhívásukból fakadt, nem valamiféle egyházi hivatalból, melyet betöltöttek.⁴ Az apostolság inkább karizmatikus, mintsem hierarchikus tekintélyt jelentett.

A karizmatikustól a hierarchikusig ívelő fejlődési modellben mások is megpróbálták elhelyezni az újszövetségi apostolokat. Ezek közül a kísérletek közül kifejezetten érdekesnek (noha összességében tévesnek) tartom John Zimmermann tézisé,⁵ aki egy az egyben elutasítja a feltételezést, hogy az apostolok kezdetben tekintéllyel rendelkeztek volna. A harmadik Jézus-kutatás módszertanával⁶ dolgozó mennonita teológus egyedül Jézusnak tulajdonít tekintélyt, az apostolok tekintélyét későbbi fejleménynek tartja, mely Jézus egyedülálló prófétai szerepének meg nem értéséből fakadt. Az apostolok Zimmermann szerint nem kaptak Jézustól olyan felhatalmazást, mely őket is prófétai tekintéllyel ruházta volna fel, ők a próféta hírvivői voltak, nem próféták.⁷ A két szerep közötti különbség igen nagy. A hivatalos, hierarchikus tekintély, mely az egyház hite szerint a Szentírás kánonjának alapjává is lett, Zimmermann szerint későbbi – Jézus eredeti akaratától eltérő – fejlemény. Az újszövetségi apostolok esetében tehát nincs értelme tekintélyről beszélni, tekintéllyel egyedül Jézus rendelkezett, akinek ők hírvivői lettek.

Hasonló ívet lát a karizmatikustól a hierarchikus felé való elmozdulásban William Duke baptista teológus is.⁸ Az apostoli tekintély Duke szerint fokozatosan alakult ki az ősegyházban. A legelső időszakban nem létezett apostoli tekintély sem a gyülekezetekben, sem azok felett, az apostolok eredetileg egyszerű, gyülekezetek által kiküldött misszionáriusok voltak. Lassú fejlődés eredményeként vált az apostolokból gyülekezetplántáló, majd a hagyomány őrzője, aztán keresztyén rabbi, és végül az egyház tekintéllyel rendelkező alapja.⁹ Ez a folyamat Duke szerint három generáció alatt zajlott le. Az első generáció az apostolok generációja, akik még személyesen ismerték Jézust. A második generáció azok nemzedéke, akik az apostolok emlékei alapján ismerték Jézust. Az ő szemükben értelemszerűen

⁴ Uo., 29.

⁵ J. Zimmermann: „Jesus and Apostolic Authority” in *The Conrad Grebel Review* (2003): 40-50

⁶ „I am an adherent of the methods of the school that includes scholars such as E. P. Sanders, John Meier, Geza Vermes, and Paula Fredriksen, and thus I am *not* in alliance with the methods of the Jesus Seminar where their methods differ.” (Uo., 41)

⁷ Uo., 45.

⁸ W. Duke: *Apostolic Authority in the Primitive Church* (Doktori disszertáció. Louisville, KY: Southern Baptist Theological Seminary, 1982).

⁹ Uo., 143-150.

felértékelődött a szemtanú apostolok bizonyágtétele. Végül a harmadik generáció vetítette vissza az apostolokról kialakult képet magukra az apostolokra, utólag tulajdonítva nekik olyan tekintélyt, mellyel eredetileg ők nem rendelkeztek.¹⁰

Ezek a fejlődő apostol-fogalmak arra a feltevésre épülnek, hogy az egyház kezdetben „karizmatikus” közösségekből állt, és mint egységes egyház csak fokozatosan haladt az intézményesülés felé. Nagyobb távlatokban ez nehezen cáfolható, hiszen a Campenhausen által Jézustól Cyprianusig meghúzott ív egyértelműen láthatóvá teszi az egyház szervezeti egységesülését, hierarchizálódását és szerkezeti megmerevedését.¹¹ Kérdés azonban, hogy az ív kezdőpontján valóban formális tekintély nélküli, pusztán csak karizmák által működő informális szerepeket és lazán egymáshoz kapcsolódó önálló gyülekezeteket érdemes-e feltételezni. Campenhausen tézisének egyik gyenge pontja az, hogy a kezdeti kép megrajzolásakor döntő szerepe van magának a hipotézisnek az egyes puzzle-darabok elhelyezésében. Campenhausen azt feltételezi, hogy az egyházi tisztségek később alakultak ki, ezért az Újszövetségben minden hierarchikus egyházi tisztségre való utalást eleve későbbi fejleménynek tekint. Így kerültek például Campenhausen történeti rekonstrukciójában a pásztori levelek a második századba. A karizmatikustól hierarchikusig tartó fejlődés előzetes feltételezése meghatározza a történeti bizonyítékok egymáshoz való viszonyának elrendezését. Ez azonban körkörös érvelés, hiszen Campenhausen azzal igazolja a tézisének, amit már a téziséből következtetett.¹²

B. Autoritástól a legitimitás felé

John Howard Schütz¹³ szintén elégedetlen Campenhausen (és az őt követők) megközelítésével. Elégedetlenségének azonban nem az az oka, hogy Schütz elvetné a

¹⁰ Uo., 152-153.

¹¹ „The ‘Congregationalism’ of the Early Church” (in D. H. Williams /ed./: *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002) c. tanulmányában Everett Ferguson szintén a korai egyház laza szerveződése mellett érvel.

¹² Az érvelés problematikusságán túl vannak egyéb arra utaló jelek is, hogy formális tekintély akár már a kezdet kezdetén jelen lehetett az egyházban. A (nem vitatottan Pálnak tulajdonított) Filippi levél például a gyülekezet püspökeit és diakónusait szólítja meg (Fil 1,1); Pál és Barnabás gyülekezetként eljárókat állítottak szolgálatba (ApCsel 14,23); a jeruzsálemi gyülekezetben hét embert kineveztek, hogy az asztali szolgálatot végezzék (ApCsel 6,3). Formális tekintély elvileg az apostolok esetében sem elképzelhetetlen.

¹³ J. H. Schütz: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Louisville, KY: WJK Press, 2007; első kiadás: Cambridge University Press, 1975).

hierarchizálódás hipotézisét,¹⁴ hanem az, hogy szerinte Campenhausen pongyolán használja a tekintély fogalmát.¹⁵ Campenhausen helyesen tesz különbséget intézményes tisztség és karizmatikus szolgálat között, azonban a karizmát legitimitásnak gondolja, és így elmosza a különbséget *autoritás* és *legitimitás* között is. A weberi szociológiai iskola metódusait követve¹⁶ Schütz számára az autoritás és a legitimitás közti különbség kulcsfontosságú. Schütz szerint az újszövetségi apostolság természetét az autoritás, nem pedig a legitimitás fogalmával lehet megragadni. A legitimitás kérdése később kapcsolódott az apostolfogalomhoz, és már azt a helyzetet tükrözi, amikor a keresztyének közössége megpróbálta megfogalmazni azt, amit az apostolok autoritása kapcsán tapasztalt. A legitimitás ugyanis az autoritás értelmezése.¹⁷

Schütz finom különbségtételében az autoritás mindig valamiféle erő interpretálása, a legitimitás pedig az erőtől kiforruló autoritás értelmezése. Az apostolok szolgálatában Schütz szerint az evangélium ereje nyilvánult meg. Az apostolok autoritása az evangélium erejének „intézményesülése”, „formálissá válása”, vagyis személyükben való értelmezése.¹⁸ Az apostoli autoritás forrása az evangélium ereje, mely az apostolok által vált láthatóvá és érzékelhetővé. Az apostoli autoritás az evangélium (bennük megtestesült) erejének értelmezése, az apostoli legitimitás pedig ennek az apostoli autoritásnak az interpretációja.¹⁹ A legitimitás szociológiai kategória: arról szól, hogy az autoritást egy bizonyos közösség helyesnek, jogosnak, jogszerűnek tartja-e. Autoritás ugyanis lehet illegitim is. Legitimé akkor válik, ha a közösség az autoritást úgy értelmezi, hogy az jogszerű és a közösség számára megfelelő.²⁰

Schütz szerint az apostoli tekintély legitímálása csak Pál után következett be. Hogy bekövetkezett, azt a korai katolicizmus születése egyértelműen jelzi. Az autoritás értelmezése megtörtént, mert a keresztyén közösség szükségét érezte annak, hogy a megnyilvánuló apostoli tekintélyt a maga számára értelmezze és a jövő nemzedékek számára megszilárdítsa. Ez azonban későbbi jelenség, ezért ha az apostolok – és különösen Pál – apostoli tekintélyét meg akarjuk érteni (ami Schütz könyvének elsődleges célja), akkor nem a legitimitás, hanem

¹⁴ „There is scarcely anything like one universal and organized Church in his /Paul’s/ time.” (Schütz, 159)

¹⁵ Uo., 29.

¹⁶ Uo., 10.

¹⁷ Uo., 16.

¹⁸ Uo., 10.

¹⁹ Uo., 16.

²⁰ „Thus *legitimacy* is an *interpretation of authority*, i.e., an attempt to communicate authority and make it accessible – just as authority is an interpretation of power.” (Uo.)

az autoritás kérdésével kell foglalkoznunk.²¹ Minden egyéb megközelítés anakronisztikus, hiszen ahol nincs még legitimitás, ott nem is érdemes róla beszélni.

Miben állt az apostolok autoritása? Schütz szerint Pál az apostolokra nem a hagyomány őrzőiként, inkább az evangélium igazságának megnyilvánulásaiként és illusztrációiként tekintett. Az evangélium igazságát nem lehet tantételekbe merevedett állításokként megfogalmazni, hiszen az evangélium lényege éppen az erő. „A hangsúly a dinamikán van.”²² A Gal 1-ben ez különösen is fontossá válik, hiszen apostoli szerepéhez képest Pál az evangéliumot mind a hívők közössége, mind saját maga számára elsődlegesnek tekinti. Hangsúlyozza, hogy sem a közösség nem fogadhat el tőle más evangéliumot, sem ő nem hirdethet más evangéliumot, mint amit ő is kapott. Apostolsága az evangéliumnak alárendelt tekintély. „Az evangélium tehát kétoldalú norma... norma a hit és norma az apostolság számára.”²³ Pál apostolként az evangéliummal azonosult, az apostolság pedig nem más, mint az evangélium paradigmája.²⁴

Schütz tézisének fontos eleme, hogy a legitimitás kérdése nem jelenik meg az újszövetségi apostolfogalomban. Sőt, éppen ennek a legitimitásnak a hiánya ad magyarázatot az evangélium és az apostolság tökéletes összefonódására. Az apostol az evangélium megtestesítője, ezért autoritása csak addig tart, ameddig az evangélium igazságához igazodik. Péter autoritása megszűnt abban a pillanatban, amint Antióchiában átült a zsidók asztalához, hiszen autoritásának lényege az evangéliumban állt. Pál azért tudta megfeddeni őt, mert a legitimitás kérdése fel sem merült abban a helyzetben.²⁵ Péter tekintélye nem apostolságának elfogadottságában, hanem az evangéliumból fakadó erőben állt, mely abban a pillanatban semmivé foszlott, amint Péter az evangéliummal került szembe. Péter vagy Pál apostoli legitimitása nem tudta volna a konfliktust feloldani, de az autoritás és a legitimitás elválasztása ezt lehetővé tette.²⁶

Schütz hangsúlyozza, hogy egyrészt az apostoli tapasztalat az evangéliumot értelmezi, másrészt az evangélium igazsága pedig értelmezi az apostoli tapasztalatot, sőt, normaként áll

²¹ Uo., 21.

²² Uo., 112.

²³ Uo., 123.

²⁴ Uo., 134.

²⁵ Uo., 153.

²⁶ „Paul’s claim in chs. 1 and 2 have their primary rationale in two facts. First, there is no authoritative body of ‘apostles’ or other figures to which one might appeal to adjudicate two conflicting principles such as those held here, the singularity of the gospel and the unity of the Church. Were there such an authoritative body, there would be no potential conflict.” (Uo., 155)

felette.²⁷ Az apostol autoritása az evangéliumból ered, és pontosan azért van az evangélium igazságának alárendelve, mert az evangélium alapozza meg.²⁸ Ezt látjuk akkor is – mondja Schütz –, amikor Pál kezét nyújt a jeruzsálemi apostoloknak, mintegy elismerve, hogy ők is megfelelnek az evangélium mércéjének. „A legitimitásnak ehhez semmi köze, az autoritásnak azonban mindenestül köze van hozzá.”²⁹ Nem a legitimitás adja a tekintélyt, hanem az evangélium. Az apostoli autoritás az evangélium erejében gyökerezik. A legitimitás kérdésének megjelenése ezt a kezdeti állapotot változtatja meg – radikálisan és véglegesen – az egyház számára.

Az autoritástól a legitimitás irányába való elmozdulás bizonyos értelemben a karizmatikustól a hivatalos felé való elmozdulással azonos, illetve azzal párhuzamos jelenség. „A legitim egyházi autoritás átvette az evangélium közvetlenebb autoritásának helyét.”³⁰ Nem az evangélium, hanem a tekintély jogossága lett a fő kérdés. „Már nem az evangélium (erő) interpretációjáról volt szó, hanem magának az autoritásnak az interpretációjáról (legitimitás). A legitimitás önmagában vált értékke, az autoritás helyettesítőjeként.”³¹ Schütz Ernst Käsemann ‘Ministry and Community in the New Testament’ c. nagyhatású esszéjét³² továbbgondolva felveti a kérdést: vajon Pál maga hozzájárult ahhoz, hogy az evangélium és az autoritás elválaszthatatlanságával megnyitotta az utat a rajongók (enthusiasts), vagyis a későbbi gnosztikusok előtt, és így sürgetővé tette a legitimitás kérdésének megválaszolását?³³ Szükségszerűvé tette a karizmatikus kezdet a hivatalossá válást?

Schütz válasza az, hogy ez a fejlődés a karizmatikustól a hivatalos, az autoritástól a legitimitás felé nem volt szükségszerű. Az apostolfogalom természete éppen abban állt (Pál személyén keresztül legalábbis ezt érthetjük meg), hogy a hívők eljövendő nemzedékei számára is megfogalmazta az evangélium dinamikus erejét.³⁴ Az apostolság természete nem az autoritás, hanem az erő értelmezéséről szólt. A hagyomány éppen ez az autoritás, az evangélium normatív megtestesülése az apostol példájában.³⁵ A példa a szolga példája, nem az

²⁷ Uo., 135.

²⁸ Uo., 156.

²⁹ Uo., 146.

³⁰ Uo., 260.

³¹ Uo.

³² Ernst Käsemann: „Ministry and Community in the New Testament” in *Essays on New Testament Themes* (Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1964), 63-94.

³³ Schütz, 262-263.

³⁴ Uo., 263.

³⁵ Uo.

úr. Az apostolság mindenestül szolgálatban áll, nem pedig uralkodásban. Az apostol nincs felette senkinek, alá sincs vetve senki.³⁶ Az apostolság legfontosabb jelképe a kereszt: az erő a gyengeségben mutatkozik meg.³⁷ Käsemann nyomán Schütz kimondja: az apostoli autoritás egyfajta *theologia crucis*, míg az apostoli legitimitás a *theologia gloriae* felé való elmozdulás.³⁸

Schütz tézisét izgalmasnak és hasznosnak tartom, mert rávilágít a statikus legitimitás irányába való mozgás következményeire.³⁹ Jogos a kérdés: hogyan intheti meg Pál a legitim autoritással rendelkező Pétert az evangélium dolgában, ha Péter legitimitása többek között éppen az evangélium meghatározásában állt? Megkerülhetetlennek tartom én is, hogy különbséget tegyünk autoritás és legitimitás között. Schütz tézisének gyengesége azonban két ponton is nyilvánvalóvá válik. Az egyik probléma az apostoli példa normativitása. Ha az apostolok autoritása nem igényelt értelmezést (legitimitást), hogyan válhatott volna normatívvá? (A pluralizmus-elmélet kapcsán láttuk ennek a kritikus fontosságát.) A másik probléma az apostoli autoritás forrása. Amennyiben az apostolok autoritása pusztán csak az evangélium erejének interpretálása, megszemélyesülése, megtestesülése volt, vajon hová tesszük azt a tényt, hogy az apostolok (így Pál is) rendkívül fontosnak tartották hangsúlyozni, hogy küldetésüket magától Jézustól kapták, és a korai egyház is ezért tekintett rájuk az autoritás egyedülálló hordozóiként?

C. Lokálistól az univerzális felé

Persze az is elképzelhető, és számos kutatónak ez a szilárd véleménye, hogy egyáltalán nem lehet egyenes ívet meghúzni Jézustól az apostolok utáni korig, vagy ha igen, az nem szimplán a karizmatikustól a hierarchikusig, vagy az autoritástól a legitimitásig húzódik, hanem annál összetettebb, földrajzilag és szociológiailag is eltérő fejlődést mutató, többirányú folyamat, melyet befolyásol, hogy egyes kutatók honnan eredeztetik az apostolfogalmat. Gyakori

³⁶ Uo., 286.

³⁷ Uo., 187.

³⁸ Uo., 261-262.

³⁹ A római katolikus felfogással szembeni protestáns kritika részben ebben áll. Bizonyos értelemben az egyházi legitimitás és az evangéliumból fakadó autoritás közti feszültség észlelése állította szembe Luthert annak idején a pápasággal.

vélekedés például,⁴⁰ hogy az apostolfogalom Antiókiából ered, és Pál missziói munkájához kapcsolódik.⁴¹ Az antiókhiai eredet hipotézis az apostolság természetét lokális jelenségként értelmezi, melyből később lett az egész egyház számára fontos és elismert, univerzális jelentőségű szolgálat. Ebben a gondolati keretben Nicholas H. Taylor hipotézisét érdemes külön is megemlíteni.

N. H. Taylor nem csak az utazó misszionárius apostol-kép eredetét kapcsolja Antiókiához, hanem Pál apostol-tudatának fejlődését is az antiókhiai gyülekezet missziójából kiindulva magyarázza, mégpedig a legitimitás, pontosabban a legitimáció szemszögéből.⁴² Taylor szerint Pál apostolságának természete megváltozott az Antiókiában közte és Péter (valamint Barnabás) között lejátszódó konfliktus után, melyről a Gal 2,11-14-ből tudunk. Ezt a változást apostolsága természetében maga Pál generálta, válaszul a konfliktus után kialakult helyzetre. Taylor abból indul ki, hogy Pál eredetileg az antiókhiai gyülekezet misszionáriusa volt Galácia tartományban, tekintélye tehát kezdettől az antiókhiai gyülekezettől származott. Az Antiókiában lezajlott incidens azonban megrengette Pál pozícióit és kérdéseket vetett fel Galácia gyülekezeteiben is szolgálatának legitimitását illetően. Pál apostoli tudata ekkor változott meg, és ez a változás az egész egyházra paradigmikus hatást gyakorolt az apostolság természetét illetően, amennyiben hozzájárult egy új, univerzálisabb apostol-koncepcióhoz, mely nem kötődik többé egy konkrét kiküldő gyülekezet felhatalmazásához.⁴³

Taylor szerint Pál életének egyik legkevésbé hangsúlyozott eseménye az antiókhiai gyülekezettel való kapcsolat lezáródása, pedig az antiókhiai incidens magyarázza Pál apostoli identitásának univerzálissá fejlődését.⁴⁴ Taylor abból indul ki, hogy a szakítás után Pálnak újra kellett gondolnia szolgálatát alapjait, hiszen apostolságát nem vezethette le többé az antiókhiai gyülekezet felhatalmazásából: sürgősen új legitimációra volt szüksége. Ennek érdekében Pál egyrészt arra törekedett, hogy diszkreditálja Barnabást és az antiókhiai gyülekezetet,⁴⁵

⁴⁰ J. Andrew Kirk szerint a kutatók többsége ezt gondolja (J. A. Kirk: „Apostleship Since Rengstorf: Toward a Synthesis” in *NTS* 21 (1978): 253).

⁴¹ Mosbech szerint az *ἀπόστολος* szót először antiókhiai misszionáriusok használták, akik közé Pál is tartozott (H. Mosbech: ‘Apostolos in the New Testament’ in *Studia Theologica* II (1948): 188). R. E. Brown szerint „Pál hozta előtérbe az apostolság utazó misszionárius jellegét”, bár ő maga Pál előttinek tartja az apostoli tisztséget (R. E. Brown: „The Twelve and the Apostolate” in *NJBC* 81:155).

⁴² N. H. Taylor: „Paul’s Apostolic Legitimacy: Autobiographical Reconstruction in Gal. 1:11-2:14” in *Journal of Theology for Southern Africa*, 65-77.

⁴³ N. H. Taylor, 70.

⁴⁴ Uo., 69.

⁴⁵ Uo., 76.

másrészt arra, hogy új alapra helyezze apostoli identitását. Pál felismerte, hogy új apostoli legitimitását nem kötheti többé egy konkrét közösséghez, ezért saját élettörténetét is újraértelmezve, apostoli tekintélyét Krisztus hívásából eredeztette. Pál apostoli legitimitása ezzel kikerült a közösségi legitimáció kontrollja alól, és Pál narratívájában még a jeruzsálemi apostolok (főleg Péter és Jakab) is éppen azt ismerik el, hogy Pál Istentől kapta apostoli elhívását, nem emberektől.⁴⁶ Az új apostoli identitás nem arról szól már, hogy Pált az antiókhiai gyülekezet kiküldte Galáciába, hanem arról, hogy Isten küldte őt az egész egyház számára tekintéllyé, akár Galáciában is. A lokális felhatalmazás univerzális felhatalmazássá alakult át.

Taylor tézise azonban abból az igencsak vitatható – és Taylor által sem bizonyított – kettős előfeltevésből származik, hogy Pált az antiókhiai incidens után kizárták az antiókhiai gyülekezetből, és hogy ez identitásának újragondolásához vezetett.⁴⁷ A Gal-ban nem találunk utalást arra, hogy Pál kapcsolata megszakadt volna az antiókhiai gyülekezettel, sőt, ha igaz a feltételezés, hogy a levél az ApCsel 15-ben leírt apostoli gyűlés előtt íródott,⁴⁸ a Péter és Pál közötti törés is vitatható feltételezés. Meglehetősen bátor állítás az is, hogy a Barnabással való szakítás után Pál egész apostoli tekintélyét szándékosan újraértelmezte, ahogy az sem teljesen életszerű, de legalábbis rosszhiszemű feltételezés, hogy elhívásának narratíváját Pál az antiókhiai incidens után találta volna ki, vagy írta volna át. A legitimáció tudatos megtévesztés útján való megteremtését nehezen tudom összeegyeztetni a képpel, amely Pálról akár az Apostolok cselekedeteiben, akár saját írásain keresztül kirajzolódik.

Az apostolfogalom eredetéről és egységességéről szóló I.1.1-2 fejezetekben (valamint a kérdést valamivel részletesebben is tárgyaló cikkemben)⁴⁹ amellet érveltem, hogy mind a fogalom jézusi eredete, mind az újszövetségi korban való lényegi *állandósága* védhető, erős álláspont, a fogalom az Újszövetségben ugyanakkor nem egységes, hanem *diverzitás* jellemzi. A diverzitás az apostolfogalom esetében nem azonos a fejlődéssel, hiszen elképzelhető a fogalmak közötti párhuzamosság és átfedés is. A fogalom egy-egy jelentése megtestesülhet ugyanabban a személyben is. A következőkben rátérek azokra a kutatásokra, amelyek az

⁴⁶ Uo., 75.

⁴⁷ „Exclusion from the church of Antioch therefore necessitated redefinition of Paul’s self-identity, without embeddedness in a Christian community, and also of his apostleship, without a commission from a church.” (Uo.)

⁴⁸ L. Balla Péter: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez: Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal* (Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009), 89.

⁴⁹ Szabados Ádám: „Az újszövetségi apostolfogalom eredetével és egységével kapcsolatos kutatástörténet áttekintése” in *Theológiai Szemle* (2015/4): 204-215.

ősegyházban többféle apostolfogalom párhuzamos jelenlétét feltételezik, és a fogalom természetét ennek megfelelően diverzifikálják.

III.1.2. Párhuzamos apostolfogalmak

Schütz szerint⁵⁰ J. B. Lightfoot Galata-levél kommentárja⁵¹ óta tesznek kutatók különbséget a Tizenkettő és az apostolok csoportja között. „Az apostoli tisztség és a Tizenkettő elválasztásával Lightfoot elkülönítette a tekintély kérdését.”⁵² – állítja Schütz. J. Andrew Kirk szerint a modern konszenzus három csoportot különböztet meg: a Tizenkettő, Pál, valamint a gyülekezeti küldöttek.⁵³ Ezek a csoportok – ugyanezen konszenzus szerint – történetileg épp fordítva alakultak ki: először a küldöttek apostolsága, aztán Pálé, végül a Tizenkettőé. Kirk maga elutasítja ezt a „konszenzust” (szerinte Pál és a többi apostol között nincs lényegi különbség, a Tizenkettő és Pál között is kizárólag az jelent különbséget, hogy mikor és milyen helyzetben kapták elhívásukat),⁵⁴ Kirk tézise – mely egységesíti az apostol fogalmat – azonban inkább egyedinek számít.

Vitatható az is, hogy a kutatók közt valóban konszenzus lenne a Tizenkettő-Pál-küldöttek hármasság felosztásában és abban, hogy a fogalom fejlődésében a Tizenkettő volt az utolsó állomás. Mivel az első részben (I.1.2) részletesen ismertettem az apostolfogalom diverzitásával kapcsolatos álláspontokat, ezt most nem ismétlem meg, csak jelzem, hogy Bienert,⁵⁵ Cullmann,⁵⁶ Davidson,⁵⁷ Wenham,⁵⁸ Dix⁵⁹ és Geldenhuys⁶⁰ is más-más felosztásokat javasolnak. W. Bienert például Pál írásaiban szintén három apostolfogalmat különböztet meg egymástól: 1) gyülekezetek küldöttei, mint amilyen Epafroditosz; 2) azok a

⁵⁰ Schütz, 6.

⁵¹ J. B. Lightfoot: *St. Paul's Epistle to the Galatians* (1890).

⁵² Schütz, 23.

⁵³ Kirk, 262.

⁵⁴ Uo. Kirk szerint akár ma is lehetnek apostolok. Ők azok, akik a Szentlélek által elhívva az akkori apostolokhoz hasonló igehirdető-missziós szolgálatot végeznek.

⁵⁵ W. Bienert: „The Picture of the Apostle in Early Christian Tradition” in W. Schneemelcher: *New Testament Apocrypha* Vol. 2. (Louisville, KY: WJK Press, 1992), 5-27.

⁵⁶ O. Cullmann: „The Tradition: The Exegetical, Historical, and Theological Problem” in A. J. B. Higgins (ed.): *The Early Church* (London: SCM, 1956), 55-99.

⁵⁷ I. J. Davidson: *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD 30-312* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2004), 51.

⁵⁸ J. Wenham: *Christ and the Bible*. Third Edition (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1994), 119.

⁵⁹ D. M. Dix: *Apostolic Ministry* (London, 1946).

⁶⁰ J. N. Geldenhuys: *Supreme Authority* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953), 48.

misszionáriusok, akik az evangéliumot hirdetik (ilyenek voltak a „szuper-apostolok”, alapesetben maga Pál, valamint a Didakhé által említett igaz és hamis apostolok); 3) az a speciális apostolfogalom, amelynek feltétele a Jézus feltámadásáról való tanúskodás (ez a Tizenkettőt jelenti, Pál azonban az Istentől kapott elhívása és a feltámadt Jézussal való találkozása miatt szintén igényt formált erre a státuszra).⁶¹

A következőkben összefoglalom az apostolság természetével kapcsolatos főbb párhuzamos koncepciókat, anélkül, hogy ezeket most az apostolfogalom diverzitásának megfelelően szétválogatnám.

A. Szimbolikus szerep

Viszonylag egyértelműnek látszik, hogy az apostolfogalom természetének megértése elválaszthatatlan a Tizenkettő szerepének megértésétől, noha – ahogy látni fogjuk – a két kategória nem teljesen fedi egymást. Lukács szerint Jézus a Tizenkettőt apostoloknak nevezte (Lk 6,13). Kutatók egy része (pl. Klein) ezt Lukács találmányának tartja, de akik az apostolfogalom állandósága mellett érvelnek, a Tizenkettő apostol voltát általában nem kérdőjelezzik meg, sőt, sok kutató az apostolság természetét is a Tizenkettő szerepének megértéséből vezeti le. A Tizenkettő apostolságának természetét illetően kutatók közt leginkább abban rajzolódik ki konszenzus, hogy a Tizenkettő valamiféle Izráel-szimbolikát jelenít meg (l. I.2.2), és ez a keresztyén hagyomány legkorábbi magjához tartozik.⁶²

A Jézus-kutatások harmadik hullámát képviselő N. T. Wright *Jesus and the Victory of God* c. könyvében a mellett érvel, hogy a Tizenkettő pontos listájában található bizonytalanságok a Tizenkettő kezdeti létéről szóló evangéliumi beszámolók hitelességet erősítik. A tizenkettes szám Wright szerint Izráel újraalkotását szimbolizálja.⁶³ „Izráelnek nem volt tizenkét törzse a Kr. e. 734-es asszíriai invázió óta, tehát az, hogy Jézus tizenkét követőjét ebbe a pozícióba emelte, sőt, hogy még azt is megjegyezte, hogy trónokra emelve ítélkezni fognak Izráel tizenkét törzse felett, egészen nyilvánvalóan utal arra, hogy Jézus Izráel

⁶¹ Bienert, 8-10.

⁶² J. D. G. Dunn: *Beginning from Jerusalem* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 206-207; M. Bordoni: *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. II. Gesù al fondamento della cristologia* (Roma: Herder - Università Lateranense, 1986), 333.

⁶³ N. T. Wright: *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996), 300.

eszkatológiai helyreállításában gondolkodott.”⁶⁴ Eckhard J. Schnabel szerint⁶⁵ a Tizenkettő szimbolikus szerepe a végidőkre vonatkozik: „Jézus követőinek egyháza (ekklésia) Jeruzsálemben – kezdetben a Tizenkettő vezetése alatt – önmagát Isten utolsó időkben való népeként értelmezte.”⁶⁶ „A Tizenkettő szimbolikus jelentősége, mely Izráel helyreállításának megkezdésére mutat, nyilvánvalóvá válik a Júdás Iskariótes utódjának keresésekor használt kritériumokban: ezek nem Izráel tizenkét törzséhez kapcsolódó nemzeti kritériumok, hanem olyanok, melyek kizárólag Jézushoz kötődnek.”⁶⁷ Amikor Jézus elhívta az apostolokat, az új Izráel alapjait teremtette meg.

B. Misszionárius szerep

Az apostolság szimbolikus természetéről szóló nézettel nincs ellentmondásban az a felfogás, mely az apostolokat elsősorban misszionáriusokként értelmezi. Schnabel azt képviseli, hogy „a Tizenkettő központi feladata a Jézus feltámadásáról való tanúskodás volt. Jézus Jeruzsálemből a föld végső határáig küldi őket tanúkul (ApCsel 1,8), és Mátyást is a feltámadás tizenkettedik tanújával választották (ApCsel 1,22).”⁶⁸ Az apostolok tudatában voltak annak, hogy feladatuk misszionárius feladat: a Jézusról való tanúskodás a világban. Schnabel azonban hangsúlyozza, hogy míg a Tizenkettő szimbolikus szerepe egyedülálló, misszionárius feladatuk mint az egyház többi tagja számára is.⁶⁹ R. Brown szerint Pál hozta előtérbe az apostolság utazó misszionárius aspektusát,⁷⁰ Schnabel azonban már a Tizenkettő szolgálatának lényegét is a missziói küldetésben látja.⁷¹

Az apostolfogalom misszionárius jellege mellett Kirk erős érveket sorakoztat fel.⁷² Ő azonban olyannyira központinak tartja az apostolság természetében a misszionárius elemet, hogy a szolgálatot lényegében redukálja is erre, és ezzel kortalanná teszi. Kirk szerint az

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Eckhard J. Schnabel: *Early Christian Mission. Volume One: Jesus and the Twelve* (Downing Grove, IL: InterVarsity Press & Leicester, UK: Apollos, 2004), 270.

⁶⁶ Schnabel, 390.

⁶⁷ Uo., 394. L. I.2.2. fejezet.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ Uo., 395.

⁷⁰ R. E. Brown: „The Twelve and the Apostolate” in *NJBC* 81:155.

⁷¹ Schnabel, 395.

⁷² Kirk, „Apostleship since Rengstorf”

apostolfogalom természetét tökéletesen leírja a szó etimológiája: „küldött”.⁷³ Nincs bizonyíték arra, hogy *alapvető* különbség létezne az Újszövetségben található apostolfogalmak között, ami különbség mégis van, az a kor és a helyzet, melyben az evangélium hirdetésére és a gyülekezetalapításra szóló kiküldés megtörtént.⁷⁴ Az apostolság nyilvánvalóan nem korlátozódott a Tizenkettőre, hiszen például Pál az 1Kor 15,7-ben az apostolokat a Tizenkettőnél tágabb csoportnak tekintette. Ezen felül pedig Kirk nem lát további demarkációs vonalat. Mivel ez a szolgálat nem korlátozódott a Tizenkettőre, és bizonyítékaink vannak arra (pl. a Didakhé), hogy nem is zárult le az első századdal, az apostolság ma is lényegében ugyanazt a szolgálatot jelölheti az egyházban.⁷⁵

Ahogy a fejlődő apostol-fogalmak kapcsán láttuk, egyes kutatók a misszionárius szerepet egy-egy kiküldő gyülekezethez kapcsolták. Az apostol ebben az értelemben lehet egy konkrét gyülekezet küldötte valamilyen korlátozott és lokális szolgálat végzésére. John Wenham az apostolfogalom természetét illetően két alapjelentést különböztet meg egymástól,⁷⁶ melyek közül az egyik olyan szolgálatokra utal, mint például a páli levelekben előkerülő gyülekezeti delegáltak, akiket az adományok miatt Jeruzsálembé küldtek (2Kor 8,23; Fil 2,25). Ez az apostolfogalom Wenham szerint kezdettől különbözött a Tizenkettő illetve a velük egyenlő (vagy hasonló) általános tekintéllyel bíró apostolok szerepétől. Ezek a küldöttek abban az értelemben voltak misszionáriusok, hogy valamely konkrét szolgálat elvégzésére egy gyülekezet küldte őket távoli vidékre. A kétfajta apostolfogalom nem zárja ki egymást: párhuzamos szolgálatokról és szerepekről van szó.

C. Szakramentális szerep

Az előzőtől eltérően Ettore Malnati római katolikus teológus az apostolság természetét sajátos szakramentális szolgálatban határozza meg.⁷⁷ Jézus az egész világra kiterjedő közösséget akart létrehozni, ennek érdekében a Tizenkettőt tette meg oszlopokul, hogy az egyház építménye rájuk támaszkodhasson.⁷⁸ A Mester úgy rendezte, hogy apostolai, akiket kiválasztott,

⁷³ Kirk, 264.

⁷⁴ Uo., 263.

⁷⁵ Uo., 264.

⁷⁶ Wenham, 119.

⁷⁷ E. Malnati: *I ministeri nella Chiesa* (Torino: Paoline, 2008).

⁷⁸ Uo., 56-57.

folytassák a megváltó szolgálatot, mely őbenne, a testté lett Igében realizálódott, aki önmagát adta áldozatul az Atyának a világ üdvösségére. Malnati szerint az apostolok részesévé tettek Jézus papi áldozatának, amikor azon a bizonyos húsvéti vacsorán elválasztattak a közösség többi részétől, biztosítva, hogy valóban részeséivé váltak Krisztus papi áldozatának. Ez adott az apostoloknak rendkívüli ekkleziológiai jelentőséget a kegyelem időszakában.⁷⁹

Malnati hangsúlyozza, hogy az áldozati odaszánás, melybe az apostolok bekapcsolódtak, nem vonatkozik megkülönböztetés nélkül Krisztus minden tanítványára, hanem csak a Tizenkettőre.⁸⁰ Malnati láthatóan nem tesz különbséget az apostolok és a Tizenkettő között, a két fogalom ugyanazt jelöli. Az apostolság természete szakramentális: Jézus elkülönítette tizenkét tanítványát a tanítványok tágabb közösségétől, hogy sajátos módon részesévé tegye őket üdvözítő áldozatának. Malnati álláspontja természetesen nehezen igazolható bármiféle történettudományos érvrendszerben, és meglehetősen távol áll a protestáns kutatók érvrendszerétől, nem is vált részévé – az olasz katolikus teológiai világon kívüli – tudományos párbeszédnek, azonban érdemesnek tartottam megemlíteni, mintegy jelezve, hogy az újszövetségi apostolság természetéről szóló párbeszéd a német és angolszász tudományos diskurzuson kívül is zajlik.

D. Hiteles szemtanú szerep

A hagyománnyal és a formakritikai megközelítéssel foglalkozó fejezetekben láttuk, hogy az utóbbi évtizedekben jelentős tanulmányok születtek a szemtanúk és a szájhagyomány szerepéről az evangéliumok és az apostoli hagyomány megszületésében. Ezek közé tartoznak B. Gerhardsson,⁸¹ R. Riesner,⁸² M. Hengel,⁸³ és a brit R. Bauckham⁸⁴ munkái, melyek a szájhagyomány megbízható továbbadását vagy az evangélisták szemtanú voltát állítják

⁷⁹ „Dal momento che il Rabbi ha voluto una comunità che continuasse nel tempo in ogni parte della terra, ha fatto sì che gli Apostoli divenissero i continuatori e successori dell’opera salvifica realizzata da lui, il Verbo incarnato, e gradita, quale offerta perfetta al Padre, per la salvezza del mondo. Ciò avviene grazie al fatto che gli Apostoli vengono fatti partecipi della consecrazione sacerdotale di Gesù, in quella Cena pasquale, distinguendoli così dal resto della comunità. Stabilire se gli Apostoli siano stati veramente fatti partecipi del sacerdozio di Cristo-Capo è di fondamentale importanza sia per l’eccelesologia che per la stessa economia della grazia.” (Uo., 56-57)

⁸⁰ „Questa consacrazione non riguarda tutti i discepoli di Cristo indistintamente, ma solo i Dodici.” (Uo., 57)

⁸¹ B. Gerhardsson: *The Reliability of Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrikson, 2001).

⁸² Riesner: *Jesus als Lehrer*.

⁸³ M. Hengel: *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000).

⁸⁴ R. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*.

szembe a Dibelius és Bultmann által népszerűsített formakritikai megközelítéssel. O. Cullmann is azt hangsúlyozza, hogy egyedülálló jelentőségű volt az apostolok szemtanúságára épülő hagyomány, és ezt a korai egyház is nyilvánvalóan felismerte.⁸⁵

Bauckham szerint az Apostolok cselekedetei első része kiemeli az apostolok szemtanú szerepét, amikor Péter Júdás helyének betöltése kapcsán hangsúlyozza: „Szükséges tehát, hogy azok közül a férfiak közül, akik egész idő alatt együtt voltak velünk, amíg közöttünk járt az Úr Jézus, kezdve a János keresztségétől addig a napig, amelyen felvitetett tőlünk: még valaki *tanúja legyen* velünk együtt az ő feltámadásának.” (ApCsel 1,21-22) „Ez a feltétel nyilvánvalóan szükséges a Jézusról való tanúskodás feladatában”⁸⁶ – mondja Bauckham. A tanúskodás a Tizenkettő jövőbeni feladata. „Bár a tanúskodás itt elsősorban a feltámadáshoz kapcsolódik... az is feltétele volt a Tizenkettő szerepének, hogy Jézust kezdettől ismerjék.”⁸⁷ Bauckham kiemeli, hogy biztosan többen is megfeleltek a kritériumoknak, de Lukács szerint a korai egyház egyértelműen különleges tekintélyt tulajdonított a Tizenkettő szerepének.⁸⁸ Ők voltak a hiteles szemtanúk.

Schnabel, aki a Tizenkettő szerepét elsősorban szimbolikusnak látja (Izrael helyreállításának a jelképei), egyetért ugyanakkor azzal, hogy a Tizenkettő tekintélye a feltámadásról való hiteles tanúskodásban állt. Schnabel felhívja a figyelmet a tényre, hogy Lukács szinte mindig a Tizenkettő esetében használja a „tanú” kifejezést, és rajtuk kívül csak Pálra alkalmazza.⁸⁹ „A Tizenkettő és Pál a damaszkuszi úton látták a feltámadt Jézust, ezért képesek szemtanúkként tanúskodni a Jézusról mint megfeszített és feltámadt Messiásról szóló üzenet igazságáról.”⁹⁰ Az apostolok (a Tizenkettő és Pál) Lukács számára a hiteles tanúk.

E. Hagyományőrző szerep

A hagyományról szóló nagyobb részben szintén láttuk, hogy az apostolok hiteles szemtanú volta és a hagyomány megőrzése szorosan összefüggő szerepek. Cullmann mindenekelőtt a

⁸⁵ Cullmann: „Tradition”, 73.

⁸⁶ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 115.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Schnabel, 394.

⁹⁰ Uo.

hagyomány továbbadásában látja az apostolfogalom természetét.⁹¹ Két csoportot különböztet meg egymástól: egy tágabb kört, akik szemtanúi voltak Jézus feltámadásának, és egy szűkebb kört, akik nem csak Jézus feltámadásának voltak tanúi, hanem Jézus egész szolgálatának is.⁹² Cullmann szerint e két csoport feladata elsősorban a Jézustól kapott hagyomány megőrzése és továbbadása volt. Ezt egymást kiegészítve, egymástól tanulva tudták végezni, ezért a hagyomány hűséges megőrzésében kifejezetten előnyt jelent az apostoli csoportok közötti különbség, hiszen nem az apostolok személye a lényeges, hanem az apostoli *hagyomány*.⁹³ Mivel ennek a hagyománynak az őrzésében elengedhetetlen a szemtanúság, az apostolok köre szükségszerűen azokra korlátozódott, akik életkoruknál fogva szemtanúi lehettek Jézus életének és feltámadásának.

A. Köstenberger és M. Kruger *The Heresy of Orthodoxy* c. közös könyvükben Cullmannra hivatkozva az apostoli hivatalt a hagyomány megőrzésével kapcsolják össze. „Isten adta az apostoli hivatalt az egyháznak, hogy őrzője, fenntartója és továbbadója legyen a megváltás üzenetének” – írják. „Isten nem csak megváltó cselekedeteket hajtott végre, hogy aztán az emberi történelem véletlen eseményeire bízza azok hirdetését. Isten megalapította az apostolság tekintély-struktúráját, hogy a következő nemzedékek számára az egyház alapjává legyen. Az apostoli hivatal képezi Isten megváltó cselekedetei és ezt követően a megváltás Istentől való hirdetése közötti kapcsolatot.”⁹⁴

G. E. Ladd Cullmannhoz és az előbbi szerzőkhöz hasonlóan összefüggést lát az apostolok szemtanú volta és a normatív hagyomány megőrzése között. Ladd szerint⁹⁵ az elsődleges apostoli funkció nem csupán a hagyomány hirdetése, hanem annak megőrzése is az emberi hagyományok romboló hatásától (vö. Kol 2,8), valamint attól, hogy hamis apostolok az apostoli hagyomány által képviselt Jézustól eltérő, másik Jézus hirdetésével elferdítsék azt (vö. 2Kor 11,3-5). Ladd szerint a hagyomány Jézustól ered, aki azt szemtanúkra bízta (1Kor 15,3), majd a Szentlélek által – az ószövetségi prófétákhoz hasonlóan – az apostolok előtt

⁹¹ Cullmann: „Tradition”, 73.

⁹² Uo, 55-57.

⁹³ Schütz nem ért ezzel egyet, és felveti a kérdést, hogy Pál (akinek írásai nem elhanyagolható részét képezik az apostoli hagyománynak) vajon mit tudott volna hozzátenni a visszaemlékezésből álló παράδοσις-hoz, ha valóban arról volt szó, és vajon miért nem találjuk nyomait az Újszövetségben annak a kollegiális viselkedésnek, amire Cullmann utal (Schütz, 57). Schütz szerint azonban Pál idején eleve nem létezett egységes, normatív apostolfogalom, ezért ő Pál apostol-tudatát külön tárgyalja a többi lehetséges koncepciótól.

⁹⁴ A. J. Köstenberger és M. J. Kruger: *The Heresy of Orthodoxy* (Wheaton, IL: Crossway, 2010), 115.

⁹⁵ G. E. Ladd: „Revelation and Tradition in Paul” in W. W. Gasque & R. P. Martin (eds.): *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce* (Exeter: The Paternoster Press, 1970), 228.

megvilágosította. Pál is így vált apostollá, és ezáltal az igaz hagyomány őrzőjévé. Az apostolok tehát hagyományőrök.

F. Szentíró tekintély

Végül, egyes kutatók szerint az apostolfogalom természete nem csak általánosságban a hagyomány őrzésével, hanem kifejezetten az apostoli hagyomány *írásba foglalásával* áll összefüggésben. Köstenberger és Kruger utalnak arra, hogy a megváltás cselekedeteinek tekintéllyel való hirdetése az apostolság egyik lényegi funkciója. Kruger az újszövetségi kánonról szóló teológiai és történeti monográfiájában az apostolokat a kánon „ágenseinek” nevezi.⁹⁶ Ahogy az Ószövetségben Isten szövetségi cselekedeteit követte a szövetség dokumentumainak megszületése, mely a szövetség népe számára normatívvá vált, úgy a Krisztusban adott új szövetségnek is létrejöttek a dokumentumai (melyeket együtt az egyház később az erről árulkodó *Újszövetség* névvel illetett). Ezen dokumentumok létrehozása az apostolok feladata, akik az új szövetség eszkatológiai szolgálói lettek (2Kor 3,6).⁹⁷

Kruger szóvá teszi, hogy az apostoli üzenet először szóban hagyományozódott át, és ez magán az Újszövetségben belül is nyilvánvaló (pl. 2Thessz 3,6). Ez a szóhagyomány nem anonim közösségeken keresztül adódott tovább, hanem Jézus megváltó cselekedeteinek szemtanúi által, akik magától Jézustól kaptak megbízatást arra, hogy a Szentlélek segítségével őrizzék ezt a hagyományt (vö. Jn 16,13).⁹⁸ Kruger egyetért Bauckham véleményével, hogy az apostolok nem csak maguk adták tovább ezt a hagyományt, de olyan emberekre is rábízta, akiknek megvolt a képességük és ajándékuk arra, hogy azt gondosan őrizzék, és akár írásba is foglalják.⁹⁹ Az apostoli hagyomány őrzésében nem azt volt a legfontosabb, hogy konkrétan valamelyik apostol készítsen belőle az egyház számára normatív tekintéllyel bíró iratot, hanem az, hogy nyilvánvaló legyen, melyik az a hagyomány, amely összhangban van az apostolokkal.¹⁰⁰ Az apostolok voltak a zálogai az új szövetség keletkező dokumentumai hitelességének. Az Újszövetség így vált az apostoli hagyomány írásos megtestesülésévé.

⁹⁶ M. J. Kruger: *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 175.

⁹⁷ Uo., 179.

⁹⁸ Uo., 177.

⁹⁹ Uo.

¹⁰⁰ Uo., 182.

Kruger egyetértően hivatkozik Balla Péter egyik írására,¹⁰¹ amelyben Balla az apostolok kánon-tudatosságára hívja fel a figyelmet. Az idézett tanulmányban Balla amellet érvel, hogy az apostolok valamilyen szinten tudatában voltak annak, hogy az egyház számára normatív szövegeket írnak.¹⁰² Ezt az álláspontját Balla *Az Újszövetségi teológiát ért kihívások* c. könyvében¹⁰³ is megerősíti. Balla szerint „Pál a maga írásait bizonyos értelemben az ószövetségi próféták írásaival tartotta rokonnak”.¹⁰⁴ Ez összhangban van Kruger azon nézetével, hogy az apostolok az új szövetség szolgálaként az új szövetség dokumentumait készítették el, és ennek tudatában is voltak.¹⁰⁵

Kruger N. T. Wrightot is idézi: „Régebben azt mondták, hogy az újszövetségi szerzők nem gondoltak arra, hogy szentírást írnak. Ezt történetileg ma már nehezen tartható. (...) Pál pontosan a sürgető szükségek esetében van leginkább tudatában annak, hogy felhatalmazással ír, azzal az apostoli elhívással, amit Jézus Krisztustól kapott, és a Szentlélek erejében, hogy szavaival életet és rendet hozzon az egyházba.”¹⁰⁶ E szerint az apostolság lényegi természetéhez tartozott, hogy az apostolok szentírást hoztak létre.

III.1.3. Konklúzió

Ebben a fejezetben azt láttuk, hogy az apostolfogalom fejlődését feltételező kutatók valamilyen fejlődési íven helyezik el az újszövetségi apostolfogalmat. Ezek egy része a karizmatikustól a hierarchikus, másik része az autoritástól a legitimitás, harmadik része a lokálistól az univerzális felé halad. A viszonylag állandó – és valószínűleg Jézustól eredő – apostolfogalomban gondolkodó kutatók vagy egységes, vagy párhuzamos apostolfogalmakat írnak le. Ezek az Izráel-szimbolikától kezdve a misszionárius, szakramentális, és szemtanú szerepen át a hagyományörző és szentíró tekintélyig terjednek. A párhuzamos szerepek azt feltételezik, hogy az apostolfogalmat diverzitás jellemzi: a gyülekezetek delegáltjai és a szentíró tekintélyű apostolok között valódi – noha nem könnyen meghatározható – különbség

¹⁰¹ Balla P.: „Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)” in McDonald and Sanders: *The Canon Debate* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 372-385.

¹⁰² Kruger, 184.

¹⁰³ Balla P.: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 149-150.

¹⁰⁴ Uo., 150.

¹⁰⁵ Kruger, 184-189.

¹⁰⁶ Kruger, 189. Az idézet forrása: N. T. Wright: *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), 51.

van, bár a párhuzamos szerepek akár együtt is jelen lehettek egy-egy apostol szolgálatában. A következő fejezetben azt vizsgáljuk meg, hogy vajon volt-e olyan csoportja az apostoloknak, amely a tekintély alapján világosan megkülönböztethető.

III.2. TEKINTÉLYES APOSTOLOK

Ahogy az apostoli tekintély kutatástörténete is mutatja, az apostolok személye és az apostoli tekintély fontos rendezőelv volt a korai egyház dinamikájában. Ennek a dinamikának a pontosabb megértéséhez azonban az apostoli tekintély természetének alaposabb elemzésére van szükség. Az egyik fontos kérdés, amelyre választ kell találnunk az, hogy vajon az apostoli korban tehetünk-e különbséget apostol és apostol között a súlyuknak és tekintélyüknek megfelelően. Még konkrétabban: találunk-e az Újszövetségben utalásokat arra, hogy egyes apostolok tekintélyesebbnek számítottak más apostoloknál? Voltak-e tekintélyes vagy tekintélyesebb apostolok, akik valamilyen értelemben kiemelkedtek a többiek közül, vagy akikre mások így tekintettek? Ebben a fejezetben először a Péterrel mint „alapkővel” kapcsolatos mondatokat (Mt 16,16-18) vizsgálom meg, utána Péter apostoli szerepét, végül pedig azokat az újszövetségi utalásokat, amelyekből arra következtethetünk, hogy Péteren kívül voltak más tekintélyes apostolok is a legkorábbi egyház életében.

III.2.1. Simon Péter, az alapkő

A Péter kiemelt apostoli szerepéről szóló viták szinte a keresztyénség egész történetén végighúzódtak. Ennek egyik legfontosabb oka a római egyház azon igénye, hogy mindenkori vezetőjét Péter utódjának tekintsék. A római katolikus teológiában mindenekelőtt a Mt 16-ban található mondatot („Te Péter vagy, és én ezen a kősziklán építem fel az egyházamat!”) értelmezték úgy, hogy Péter az egyház kősziklája, és ezt a szerepet örökli minden utódja, aki a római püspöki széket elfoglalja. A reformáció idejétől protestáns teológusok (saját szemszögükből érthetően) idegenkedtek ettől az értelmezéstől, ezért a mondatban szereplő *πέτρα* szót jellemzően inkább Jézusra vagy Péter hitvallására vonatkoztatták. Ennek az olvasatnak az egyházatyák között is volt előzménye: Krüszosztomosz szerint a kőszikla Péter hitvallása, Órigenész és Augusztinus szerint Krisztus maga,¹⁰⁷ Cyprianus szerint pedig Jézus

¹⁰⁷ Thomas Finley: „Upon This Rock: Matthew 16.18 and the Aramaic Evidence” in *Aramaic Studies* Vol. 4.2 (2006): 134.

Péterben az összes későbbi püspökre kiterjesztve látta az egyház kőszikláját.¹⁰⁸ Az ortodox C. C. Caragounis nem olyan rég egész tanulmánykötetben¹⁰⁹ védte meg azt az óegyházi és reformátori magyarázatot, amelyben nem Péter, hanem a hitvallása a kőszikla.

Az elmúlt évtizedekben azonban éppen protestáns teológusok léptek fel azzal az igénnyel, hogy a korábbi protestáns értelmezésekhez képest újragondolják Simon Péter apostoli szerepét és a róla szóló, Jézusnak tulajdonított mondatot. Oscar Cullmann Péterről szóló monográfiájának¹¹⁰ első kiadása 1952-ben jelent meg, és sokan a protestánsok és katolikusok közötti megújult párbeszéd jelének tekintették, hogy Cullmann a kősziklát Péterrel azonosította. 2006-ban Martin Hengel publikálta a Péter apostolról szóló tanulmányát,¹¹¹ melyet Cullmann kötetéhez hasonlóan a szerző felügyelete mellett fordítottak le angol nyelvre is. 2010-ben és 2012-ben Markus Bockmuehl két komoly Péter-monográfiával¹¹² járult hozzá Péter apostol arcélnék újrarajzolásához, legutóbb pedig Hans F. Bayer professzor jelentette meg *Apostolic Bedrock* c. kötetét,¹¹³ amely Péter apostoli szerepét a krisztológia és a krisztusi jellem oldaláról járja körül. Az említett tanulmányok közös jellegzetessége, hogy a Mt 16-ban szereplő utalást egyrészt autentikus Jézus-logionnak tartják,¹¹⁴ másrészt – szemben a reformáció idején elterjedt protestáns exegézisekkel – Péter személyére (vagy személyére is) vonatkoztatják.

A továbbiakban szeretném megvizsgálni, van-e exegetikai alapja annak, hogy a Péter és a Jézus által említett kőszikla közötti kapcsolat hagyományos protestáns értelmezését felülvizsgáljuk, és ha igen, milyen értelemben tekinthető Péter az egyház kősziklájának.

¹⁰⁸ Henry Chadwick: *A korai egyház* (Budapest: Osiris, 1999), 109-110. Kálvin azt hangsúlyozza, hogy Krisztus nem mond mást Péterről, „mint amit Pál és maga Péter hirdet minden keresztyénről” (Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere II. Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7/2.* Budapest: Kálvin Kiadó, 2014, 223).

¹⁰⁹ C. C. Caragounis: *Peter and the Rock* (Berlin: De Bruyter, 1990)

¹¹⁰ Oscar Cullmann: *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1952). Angol nyelven: *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (London: SCM Press Ltd, 1953, 1962). A következőkben Cullmann könyvére hivatkozva az angol nyelvű kiadás oldalszámait adom meg.

¹¹¹ Martin Hengel: *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006). Angol nyelven: *Saint Peter: The Underestimated Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010). A következőkben Hengel könyvére hivatkozva az angol nyelvű kiadás oldalszámait adom meg.

¹¹² Markus Bockmuehl: *Peter Remembered* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); *Simon Peter in Scripture and Memory* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012).

¹¹³ Hans F. Bayer: *Apostolic Bedrock: Christology, Identity, and Character Formation According to Peter's Canonical Testimony* (Paternoster Press, 2016).

¹¹⁴ Azok közt, akik kétségbe vonják a szakasz hitelességét, megemlíthetjük R. Bultmann, W. G. Kümmel, H. v. Campenhausen és U. Luz nevét. A szakasz hitelessége mellett a fenti szerzők mellett említhetjük Th. Zahn, A. Schlatter, A. Schweitzer, K. L. Schmidt, A. Oepke és B. F. Meyer neveit. Hengel szerint egyértelmű, hogy a logion egészen korai hagyomány, nem Máté találta ki. (Hengel, 23).

A. Te Péter vagy, és én ezen a kősziklán építem fel az egyházamat

a. Te Péter vagy

Jézus Simont szólítja meg (σοι λέγω), és Péternek (σὺ εἶ Πέτρος) nevezi őt. A szövegből nem derül ki, hogy Jézus ekkor adja-e Simonnak a Péter (Πέτρος) nevet, vagy egyszerűen csak hivatkozik a névre, amin esetleg már korábban is szólították Simont. Az evangéliumok összehasonlításából úgy tűnik, a névadás előbb megtörtént, hiszen a Mk 3,16-ban már szó van róla, a Jn 1,42-ben pedig Jézus már az első találkozásukkor Péternek szólítja Simont. Elvileg elképzelhető, hogy az eset különböző emlékei kerültek az evangéliumok ide vonatkozó hagyományanyagába, és az időpontok összekeveredtek.¹¹⁵ Az is elképzelhető, hogy Jézus nem egyetlen alkalommal hozta szóba az új név kérdését, hanem többször is hangsúlyozta, hogy Simont Péternek (Πέτρος) tekinti. Kézenfekvő olvasat, hogy Jézus a János által leírt jelenetben nevezte el Simont Péternek, Márk általánosságban (idői megjelölés nélkül) utal erre a tényre, Máté pedig már magától értetődőnek veszi, hogy Simon Πέτρος volt, Jézus csak magyarázatot fűz Cézarea Filippiben ehhez a névhez.¹¹⁶

De az is lehet, hogy Jézus a János által leírt jelenetben is már utal a tényre, hogy Simonnak Péter volt a neve. Bockmuehl jogosan hangsúlyozza, hogy Jézus Máté szerint sem azt mondja, hogy „Te Péter *leszel*”, hanem csak azt, hogy „Te Péter *vagy*”.¹¹⁷ Bockmuehl azt a megoldást javasolja, hogy Simont talán gyerekkorában is a Πέτρος névvel illették (nem volt szokatlan, hogy a hellén környezet tőszomszédságában élő zsidó gyerekek görög névvel is rendelkeztek), és Jézus az arám *Kéfás* nevet adta neki, amely a Πέτρος fordítása, de köznyelvévé teszi a tulajdonnevet, kiemelve annak metaforikus jelentését.¹¹⁸ Az ebioniták evangéliuma mintha erre utalna, amikor Jézusról írja: „Kafarnaumba jött Simon házába, akit Péternek neveznek (Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου).¹¹⁹ Bockmuehl szerint ez a 2. századból származó utalás azt erősíti, hogy a Pétert becéző megszólításként használták, nem világos azonban, hogy ez a szerző szerint később ragadt-e rá (talán éppen Jézus szavai miatt),

¹¹⁵ Cullmann amellett tör lándzsát, hogy a Mt 16-ban szereplő névadásra valójában az utolsó vacsorán kerülhetett sor (Cullmann: *Peter*, 188).

¹¹⁶ Cullmann szerint ez volt például Th. Zahn véleménye (Uo., 182 n74).

¹¹⁷ Bockmuehl: *Simon Peter*, 26.

¹¹⁸ Uo., 26, 58-59, 71, 117.

¹¹⁹ Vanyó László (szerk.): *Apokrifek. Ókeresztény írók 2.* (Budapest, Szent István Társulat, 1988), 293.

vagy korábban is ez volt-e a neve.¹²⁰ Jusztinosz talán az utóbbi lehetőségre utal, amikor azt írja, hogy „az egyik apostolnak, Péternek nevét megváltoztatta”.¹²¹

Akármit is gondolunk a Péter név eredetéről, a Mt 16,18 görög szövegében olvasható szójáték könnyen felismerhető:¹²² σὺ εἶ Πέτρος – ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν. Az azonban kevésbé világos, hogy mi a pontos kapcsolat a Πέτρος és az ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ között. Mivel a πέτρα szó nem került elő korábban a szövegben, nincs egyértelmű előzménye a ταύτῃ (Sg. Dat. Fem.) mutatónévmásnak. Amennyiben a Πέτρος és πέτρα szavak használata szándékolt szemantikai megkülönböztetést jelöl (pl. a πέτρος kisebb követ, a πέτρα nagyobb sziklát jelent),¹²³ elképzelhető, hogy a mutatónévmás referenciája nem Simon, Jóna fia, hanem a hitvallása. Ha viszont nem tudunk ilyen egyértelmű jelentésbeli különbséget kimutatni, valószínűbbnek tűnik, hogy az ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ a közelebbi előzményre, a σὺ εἶ Πέτρος-ra mutat.

Holland szerint a szóhasználatban megjelenő apró különbség éppen azt a finomságot közvetítheti, hogy nem Péter személye általánosságban, hanem a hitét megvalló, a hitvallásban vezető szerepet betöltő Péter a πέτρα.¹²⁴ Bár egyetérték Holland felvetésével, magából a mondatból nehéz kiolvasni ezt a finom megkülönböztetést. A Πέτρος és a πέτρα közötti nyelvi (szemantikai és szintaktikai) közelség nehezen enged meg olyan exegetikai következtetést, amelyben a mutatónévmás ne arra utalna vissza, akit Jézus Πέτρος-nak nevez. A mondat bevezetése (σὺ εἶ) Péterre irányítja a figyelmet, nem a hitvallására, noha Péter valóban hitvalló szerepben kapott figyelmet. A mondat kiemeli Pétert, Πέτρος-nak nevezve őt, majd egy mutatónévmás és a πέτρα szó gördíti tovább a gondolatot: Jézus az egyházát erre a kősziklára építi fel. Exegetikailag jóval nehezebb az az olvasat, amelyben az ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ referense

¹²⁰ Bockmuehl szerint *Az ebioniták evangéliuma* „mindig” (always) így nevezi Simont (*Simon Peter*, 71), azonban csak egyetlen Epiphaniusnál fennmaradt töredékben (és ott is csak egyszer) található a Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου kifejezés.

¹²¹ Jusztinosz: „Párbeszéd a zsidó Trifónnal” CVI.3, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8.* (Budapest: Szent István Társulat, 1984), 269. Az utalásban (Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων) nem világos, hogy Jusztinosz szerint Jézus a Péter nevet változtatta meg (Kéféásra), vagy az apostol nevét (Simon) változtatta Péterre. Az előbbi olvasatot erősítheti, hogy Jusztinosz szerint Jézus a Zebedeus fiait pedig (az arám) Boanergész névvel látta el, amit az evangéliumban (Mk 3,17) Márk fordít vissza göröggre (οἱ οὐ βροντῆς). Azonban éppen a Jusztinosz által hivatkozott Márk-szöveg mondja ki, hogy Jézus Simonnak adta a Péter nevet (Mk 3,16).

¹²² John Nolland: *The Gospel of Matthew*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 668.

¹²³ Pl. H. G. Liddell and R. Scott: *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996), 1398. Hengel A. Dell, P. Lampe, R. Pesch és U. Luz tanulmányait nevezi meg, amelyek arra a feltételezésre épültek, hogy a πέτρος csak követ jelent, sziklát nem (Hengel, 21).

¹²⁴ Holland, 669.

visszaugrana az éppen kiemelt Péter személye elé, és nem rá, hanem a hitvallására irányítaná a figyelmet. Az az értelmezés, amely Péter hitvallásának a fókuszát (a Messiás Jézust) tekinti a referensnek, még nehezebb. A görög nyelvű mondat legkönnyebb olvasata az, amely az ἐπι ταύτη τῆ πέτρα metaforáját az éppen Πέτρος-nak nevezett Simonnal, Jóna fiával azonosítja.

Figyelembe kell azonban vennünk, hogy a logion valószínűleg arám nyelven hangzott el, annak az esélye meglehetősen kicsi, hogy a Jézus és Péter közötti beszélgetés görögül folyt volna. Bár a tanítványok nagy valószínűséggel értettek görögül (a bilingvizmus sokkal jellemzőbb volt Palesztinában, mint ahogy régebbi exegéták feltételezték),¹²⁵ sőt, Stanley Porter szerint éppen ez a perikópa lehet azon kevesek egyike, amely görög nyelvű beszélgetést rögzít, a szöveg arám háttérét kutató Thomas Finley nem tartja valószínűnek, hogy ez a bensőséges, mély interakció Jézus és Péter között görögül, nem pedig az anyanyelvükön, vagyis arámul folyt volna. Nincs olyan fogalom a perikópában, amit arám nyelven ne lehetne könnyen kifejezni.¹²⁶ Talán közelebb visz tehát a „kőszikla” beazonosításához, ha a beszélgetést megpróbáljuk arám nyelven rekonstruálni, és annak a fényében értelmezzük a Πέτρος és πέτρα szavak egymáshoz való viszonyát.

Caragounis szerint a Πέτρος és πέτρα közötti fordítási különbség háttérében két különböző arám szó állhat, amelyek hasonló szemantikai eltérést jelenítettek meg, mint a görög nyelvben.¹²⁷ Az egyértelmű, hogy a Πέτρος arám eredetije a *Kéfás* (כִּיפָא) volt (már amennyiben nem a Πέτρος-t fordították arámra, ahogy Bockmuehl feltételezi), hiszen az ősegyház ezen a néven ismerte az apostolt, a két szó tulajdonnévként való használata az újszövetségi szövegekben gyakorlatilag felcserélhető egymással.¹²⁸ A πέτρα viszont egy másik arám szó (טנרָא) fordítása, amelyet a tanítvány köre utaló neve hívhatott elő, mintegy szójátékként. Ez az arám szó Caragounis szerint nagyobb kősziklát jelöl, amit a πέτρος-hoz hasonlóan az arám כִּיפָא jelentése nem foglal magában, mert mint a πέτρος, kisebb köre utal. A görög fordítás – a valószínűsíthető arám eredetihez hasonlóan – tehát Caragounis szerint nem

¹²⁵ Bayer, 33-34; Donald Guthrie: *New Testament Introduction*, 1st ed. (Downers Grove, IL: IVP, 1961), 837. Cullmann szerint bárki, aki Betsaidában nőtt fel, nem csak tudhatott görögül, de kapcsolatot tartott idegenekkel és ragadt rá valami a görög kultúrából. Péter testvérének görög neve (András) valamint barátjuk, Fülöp görög neve is erre utal. (Cullmann: *Peter*, 24)

¹²⁶ Finley, 135, 5. lábj.

¹²⁷ Caragounis, 9-16.

¹²⁸ Pál nyolc alkalommal (1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14) Kéfásnak nevezi őt és csak két alkalommal (Gal 2,7.8) Péternek, de éppen a Galata levél szóhasználata mutatja, hogy a két név lényegében felcserélhető volt egymással.

a Péter és a kőszikla közötti azonosságot, hanem éppen a kettő közötti különbséget volt hivatott jelölni. Péter *nem* a kőszikla.

Finley módszertani szempontból vitatja Caragounis következtetéseit, és időben és földrajzilag közelebbi adatok alapján (valamint a dialektusokra érzékenyebb vizsgálódás révén) amellet teszi le a voksát, hogy a אֶפֶס arám lexéma igenis jelenthetett nagyobb kősziklát, ezért nagy valószínűséggel mindkét görög szó helyén eredetileg ez állhatott.¹²⁹ Joseph Fitzmyer 1979-es tanulmánya óta ez a konklúzió helytállónak tűnik.¹³⁰ Ma már az is vitatott, hogy a πέτρος a πέτρα-val ellentétben kizárólag (kis) követ jelentett-e. Úgy tűnik, ez a szemantikai különbségtétel nem egészen indokolt, a πέτρος utalhatott kősziklára is.¹³¹ Valószínűbb, hogy a görög fordítás egyszerűen azért tesz különbséget a Πέτρος és πέτρα között, mert Péter férfi volt, az ő esetében a nőnemű πέτρα helyett a hímnemű Πέτρος szót lehetett csak használni. Amennyiben a görög fordítás azt akarta volna hangsúlyozni, hogy Péter nem kőszikla, hanem csak (kis) kő, kövecske, akkor a λίθος szó alkalmasabb fordítás lett volna, mint a πέτρος. Hengel szerint a szerző éppen azért választotta a πέτρος szót az arám Kéfás görög megfelelőjeként, mert az hasonlított a πέτρα-ra.¹³² Ha azonban – ahogy Bockmuehl gondolja – a Πέτρος eleve Péter neve volt, akkor természetesen nem is lehetett (vagy kellett) ezen változtatni, még akkor sem, ha Jézus ennek arám fordítását, a *Kéfást* (כִּיפָא) használta. A Simon Péter és a kőszikla közötti azonosság tehát nyelvi szempontból mind a görög, mind a rekonstruált arám mondat esetében működik.

Péter és a kőszikla azonosságát valószínűsíti az is, hogy a logionban mindvégig Simon, Jóna fia a megszólított, fókuszba állított személy. καὶ γὰρ δὲ σοι λέγω – mondja Jézus, jelezve, hogy Simonhoz beszél –, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος – jelezve, hogy nem csak hozzá, de *róla* beszél, továbbra is őt, a hitvallást tevő tanítványt tartva a fókuszban. Ezután következik a kőszikláról és a hádész kapuiról szóló mondat, majd Jézus újra Péterhez beszél: „*neked* (σοί) adom a mennyek országának kulcsait, és amit megkötsz a földön, kötve lesz az a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, oldva lesz az a mennyekben is”. A megszólított mindvégig Simon Péter. Nehéz elképzelni, hogy a logion közepén hirtelen más (pl. Péter hitvallása) került volna

¹²⁹ Finley, 151.

¹³⁰ Fitzmyer egy Elephantine-ban talált arám patronímia, valamint a qumráni tekercsek (11Q^tgJob 39:1, 29; 4Qen^o ar) alapján vizsgálta felül a korábban elfogadottnak tűnt következtetést (pl. P. Lampe, R. Pesch, U. Luz), hogy a אֶפֶס nem jelentett kősziklát (Hengel, 21, 64. láb.).

¹³¹ Bayer példának a *Sophocles Oed. Col.* 1595-öt adja meg (Bayer, 57).

¹³² Hengel, 23, 71. láb.

a fókuszba, és erre ne lenne semmilyen szintaktikai utalás. Különösen valószínűtlen ez az olvasat annak a fényében, hogy a πέτρα éppen olyan szó, amely szemantikailag és hangzásban is nagyon közel áll Simon hangsúlyossá tett nevéhez (Πέτρος), és még mutatónévmással is el van látva, erősítve az előzetes kontextuális jelzéseket, hogy a kettő összetartozik.

b. És én ezen a kősziklán építem fel az egyházamat

Simon Πέτρος és a πέτρα azonossága tehát szilárd következtetésnek tűnik. Valamilyen értelemben Simon Péter a kőszikla. A metaforának az ad különös tétet, hogy ha helytálló a fenti következtetés, akkor Jézus Máténál olvasható szavai alapján erre a kősziklára – vagyis Péterre – építi fel az egyházát. Nem véletlen, hogy az egyház történetének teológiai vitái, amelyekben a mondat a római pápaság intézményével kapcsolódott össze, a mai napig súlyos teherként nehezednek a metafora jelentésére. Vajon mit tudhatunk meg a Jézus által használt kőszikla-metaforáról, ha levesszük róla ezt a terhet, és a római püspökség valamint az apostoli szukcesszió gondolata nélkül vizsgáljuk a szöveget, amelyben ezek a dogmatikai megfontolások semmilyen explicit módon nem fellelhetők?¹³³ Részletes és átfogó vizsgálódásra itt értelemszerűen nincs lehetőség, azonban a mondat irodalmi kontextusából levont néhány következtetés is segítséget jelenthet a Máté szerinti jelentés körülhatárolásában.

A logion irodalmi értelmezésében fontos szempont, hogy két olyan epizód közé ékelődik, amelyekben Máté elbeszélése szerint Péter először Isten, másodszer az ördög gondolatainak szószólójává válik.¹³⁴ Jézust Messiásként és Isten Fiaként megvallva Péter az Atyától kapott kinyilatkoztatás csatornája (Mt 16,13-17), a Messiás szenvedése elleni tiltakozásában azonban az ördög kísértésének és az emberek szerinti gondolkodásnak az eszköze (Mt 16,21-23). A két eset közt húzódó feszültség kiemeli Jézus szavait, hogy Péter nem magától ismert rá Jézus valódi identitására, hanem a mennyei Atyától származó kinyilatkoztatásból. Péter e fentről jövő segítség nélkül saját emberi gondolkodására tudott csak támaszkodni, amely akaratlanul is félrevezette és az ördögi kísértés eszközévé tette őt.

¹³³ A logionban nincs szó sem püspökségről, sem utódlásról, sem Róma városáról.

¹³⁴ Bayer, 55.

Máté elrendezéséből¹³⁵ arra következtethetünk, hogy Péternek önmagában nem volt sziklaszilárdsága, hanem csak az Atya kinyilatkoztatásának hordozójaként.

Hogy Péter esetében nem „kősziklává válásának” küszöbén történt egyszeri megingásról volt szó, azt alátámasztja a tény, hogy Máté szerint már a megvallás *után* lett ördögi kísértés eszközévé, különös kontrasztot teremtve azzal, ahogy Jézus éppen kiemelte és Istennek tulajdonította a hitvallását.¹³⁶ Máté narratívája azt sugallja, hogy Péter csakis abban a kegyelmi állapotban tudott kősziklaként viselkedni, amikor az Atya élővé tette előtte Jézus szavait és tetteit, amelyeknek kezdettől tanúja (talán elsőszámú tanúja) volt. Csakis a *hitvalló* Péter lehetett πέτρα, a „test és vér” szerinti Péter nem. A szerkesztéssel Máté felhívja a figyelmünket arra, hogy az emberek szerint gondolkodó Péter nem tud az evangélium kősziklája lenni, csak az, akinek az Atya kinyilatkoztatja a Messiást. Azt a Messiást, aki szenved is. Az egyháznak a szenvedő Messiást megvalló Péter a kősziklája, erre épül fel a messiási közösség.

Az ἐκκλησία szó miatt a logion eredetét számos kutató jóval későbbre helyezte, abba az időbe, amikor – a korai egyház fejlődéséről vallott sémák szerint – véget ért már a kezdeti „karizmatikus” időszak és megszilárdultak az egyház szervezeti keretei. Cullmann emlékeztet azonban arra, hogy a logion sémi nyelvi jellegzetességei alapján (pl. Bar-Jóna) még A. von Harnack és olyan radikális formakritikusok is elismerték, hogy a mondat palesztinai közegben született, akik egyébként vitatták annak eredetiségét.¹³⁷ Sőt, maga az ἐκκλησία szó, amit az eredetiség cáfolataként láttak, az egyik erős bizonyítéknak tűnik amellet, hogy a logion zsidó környezetben született, hiszen a LXX-ban a לְהַרְבֵּי héber szó gyakori fordítása az ἐκκλησία (pl. 5Móz 31,30; 1Kir 8,14.22.55.65; 2Krón 6,3.12; Ezsd 10,1).¹³⁸ Az ἐκκλησία szóból tehát nem szükséges szervezett egyházi formákra következtetnünk akkor sem, ha az első századi egyházzal kapcsolatban egyébként igaznak tartanánk a korai „karizmatikustól” a későbbi

¹³⁵ Cullmann a perikópa eredeti történeti kontextusának az utolsó vacsorát tartja, E. Stauffer pedig a feltámadás utánra teszi (Cullmann: *Peter*, 173, 191). Bayer szerint valószínűbb, hogy Máté a tripla hagyomány alapvető struktúráján belül maradvá válós részlettel egészítette ki a történetet: Jézus *ott és akkor* megerősítette Péter vallástételét, mielőtt helyreigazította őt (Bayer, 57).

¹³⁶ Péter önmagában való ingatagságának képét erősíti az a Pál értelmezésében fennmaradt antióchiai eset is, amikor Péter egy pillanatra élő cáfolatává vált az evangéliumnak azzal, hogy elkülönült a pogányoktól (Gal 2,11-21).

¹³⁷ Cullmann: *Peter*, 190. Adolf von Harnack: „Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche: Matt. 16,17f.” in *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin, 1918), 637f.

¹³⁸ Cullmann: *Peter*, 194-195. A qumráni tekercsek is többször a לְהַרְבֵּי szót használják Izráel gyülekezetére (pl. 4QM 4:10; 4Q377 f2 c2:6) (James Beasley: *Qumran: New Light on the New Testament*. Morrisville, NC: Lulu, 2009, 18). A לְהַרְבֵּי másik gyakori fordítása a LXX-ban a συναγωγή.

„hierarchikus” felé tartó ív feltevését. Éppen ellenkezőleg, a szó tökéletesen illeszkedik a zsidó kontextusba, amelyben Máté szerint a logion elhangzott.

Az építés és az alap motívuma sem új Isten népével és gyülekezetével (ἡγεμονία, ἐκκλησία) kapcsolatban. Zakariás a végidők temploma építésének messiási vonatkozását hangsúlyozza: „Van egy férfi, akinek Sarjadék a neve, mert helyette sarjad, és felépíti az ÚR templomát. Ő fogja felépíteni az ÚR templomát, és nagy méltóságra emelkedik, trónra lép, és uralkodik.” (Zak 6,12-13) Ezékiel könyve az utolsó idők templomát részletes látomásban rajzolja elénk (Ez 40-43).¹³⁹ Az Ézs 28,16-ban pedig azt olvassuk: „Ezért így szól az én Uram, az ÚR: A Sionra egy követ teszek le alapul, szilárd követ, drága sarokkövet alapul. Aki hisz, az nem menekül el!” Az újszövetségi szerzők természetesnek veszik, hogy az egyház lelki épülete metaforikus templomként épül (1Kor 3,16-17; Ef 2,19-22; Zsid 3,1-4; 1Pt 2,1-8; Jel 3,7-12), noha a képek egyes elemei nem feltétlenül fedik egymást. Hogy a sarokkő és az alapkő két különböző dolgot jelölhet, az az Ef 2,20-22-ből is kiderül: „Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkő pedig maga Krisztus Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik, és szent templommá növekszik az Úrban, és akiben ti is együtt épültök az Isten hajlékává a Lélek által.”

A Máténál olvasható Jézus-logionban (καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) Péter hasonló szerepet tölt be, mint az Ef 2-ben szereplő apostolok és próféták (vö. Jel 21,14), de itt a szószólójuként egymaga testesíti meg ezt a szerepet – hasonlóan ahhoz, amiképpen a nevükben egymaga lépett elő, hogy megvallja Jézus Messiás-voltát. Jézus a Messiás, a Sionban elhelyezett sarokkő, a hitvalló Péter pedig a kőszikla, amelyre maga Jézus építi rá az egyházat. A metafora képi ingatagsága és kuszasága nem rejti el a jelentést: Jézus valamilyen értelemben Péterre fogja felépíteni a messiási közösséget, az utolsó idők ἐκκλησίáját. Jézus olyan hatalommal építi azt, hogy a hódész kapui sem fognak erőt venni rajta (καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς).¹⁴⁰ Az egyház győzedelmeskedik a halál felett.¹⁴¹ A kőszikla, amin az egyház épül, a hitvalló Péter, az apostolok szószólója.

¹³⁹ L. Pap Ferenc: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48 értelmezéséhez* (Budapest: KRE-L'Harmattan, 2012).

¹⁴⁰ Az αὐτῆς minden bizonnyal az ἐκκλησία-ra utal vissza, nem a kősziklára.

¹⁴¹ Hogy ez támadó vagy védekező hatalmat jelent-e a halál erőivel szemben, az vitatott, az viszont nem, hogy maga Jézus építi az egyházat, ezért győz az a hódész felett. Bayer szerint az οὐ κατισχύσουσιν inkább arra utal, hogy a hódész nem tud ellenállni az őt ostromló egyháznak (Bayer, 57).

Hogy Péter milyen értelemben az egyház alapja, azt némiképp megvilágítja az is, ahoggy Jézus a kulcsok hatalmáról beszél: δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δῆσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 18,19). A kulcsok hatalmának értelmezésében segítséget nyújt, hogy a Mt 23-ban a farizeusok azok, akik bezárják az emberek előtt a mennyek országát (13) és a gyehenna fiaivá teszik őket (15). A rabbinikus hagyomány ismerte a kötés és oldás hatalmát, amely mindenekelőtt a törvény értelmezését és annak Isten által való helybenhagyását jelentette.¹⁴² Hengel szerint az oldás és a kötés a Kr. u. 70. utáni rabbinikus judaizmus halakha-jellegű döntéseinek terminus technicus volt.¹⁴³ Amikor Jézus azt mondja, hogy a farizeusok (a rabbinikus judaizmus előfutárai) bezárják az emberek előtt a mennyek országát, azt állítja, hogy nem helyesen gyakorolták az oldás és kötés tanító tekintélyét. Péter azonban – ha kősziklaként és hitvallóként képviseli a Messiást – tanításával megnyithatja a mennyek országát, és hasonló tekintéllyel be is zárhatja azt. Az apostolok szószólójaként Jézust Krisztusnak megvalló Simon a messiási „épület” alapja, és ennek ajtajait az ószövetségi Eljácimhoz hasonlóan képes kinyitni és bezárni (vö. Ézs 22,15-25).

Az oldásról és kötésről szóló motívum a Mt 18-ban újra megjelenik, de ott már a gyülekezet egészére vonatkoztatva. Péter tehát olyasfajta hatalmat kapott, amely közvetve – részben éppen Péteren keresztül – minden gyülekezet hatalma is lehet.¹⁴⁴ Péter kőszikla szerepe az egész egyházat az igazság oszlopává és erős alapjává teszi (vö. 1Tim 3,15), ezért győz az egyház a hódész oszlopai felett.¹⁴⁵ Péter nem abban az értelemben egyedülálló és pótolhatatlan, hogy az egyház ne tudna a személye nélkül működni, vagy akár utódjáról kellene gondoskodni. Apostoli utódlásról egyáltalán nincs szó a szövegben, Péter hatalmát a gyülekezetek *alkalmazzák* (Mt 18,20), anélkül, hogy az ő helyére lépnének. Péter abban az

¹⁴² Bayer az alábbi rabbinikus hivatkozásokat adja meg: *b Hag.* 3b; *b Šabb.* 31a-b; *b Sanh.* 38b (Bayer, 61). Cullmann szerint a tanítás és a rendelkezés egyaránt benne van ebben a hatalomban, és nem lehet őket élesen elválasztani egymástól (Cullmann: *Peter*, 211).

¹⁴³ Hengel, 4.

¹⁴⁴ Kálvin Augustinuszt idézve hasonló következtetésre jut: „Péter, a kulcsokat elnyervén, az egész egyházat jelképezte” (Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere II.* Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014, 223). Én azonban óvatosan megfordítanám a sorrendet: a kulcsok nem azért Péteréi, mert az egyházéi, hanem azért az egyházéi, mert Péteréi.

¹⁴⁵ Érdekes módon már a qumráni Hodajot is az igazsággal kapcsolja össze az alapkövé képét, és hangsúlyozza, hogy az Isten által lerakott kőszikla szilárd alap: „Elrejtetted a tudás forrását és az igazság talapzatát” (1QH 5:26); „A Te igazságodnak örvendek Istenem. Mert Te a kősziklán raksz alapzatot, és a gerenda kellő méretű, és megfelelő a szilárdsága, megtartja a próbált köveket, azért hogy az épülő fal erős legyen, ne rogyanjanak meg, s akik oda belépnek, biztonságban legyenek mind.” (1QH 5:25-26) Komoróczy Géza (ford.): *Kiáltó szó a pusztában – A holt-tengeri tekercesek* (Budapest: Osiris, 1998) 215, 221-222.

értelemben egyedülálló és pótolhatatlan, ahogy egy alap az: ő szabja meg az épület alakját és milyenségét. Az oldás és kötés hatalma azáltal lesz az egész egyházé és minden gyülekezeté, hogy Péter tekintélye – a farizeusokéhoz és a rabbikéhoz hasonlóan – alapvetően *tanító* tekintély: az evangélium új hagyományának őrzése, nem pedig személyes hatalom, amely személyes utódlást igényel. Az utódlás gondolata nehezen egyeztethető össze az alapkö képével. Az alapköre nem újabb alapköveket, hanem a házat építik. Miután az alapkö letétetett, a ház alaprajza eldőlt.

A Máté evangéliumában található Jézus-logion vizsgálatából azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Jézus szerint Simon Péter az alapkö, amelyre az egyház felépül. Péter azonban csak hitvallóként köszikla, amikor nem emberek, hanem Isten szerint gondolkodik a Messiásról (beleértve a Messiás szenvedését),¹⁴⁶ és annak a közös hitnek a szószólója, amely Jézustól származik és az Atya Jézusról szóló kinyilatkoztatását foglalja magában. Péter tanítása nyitja meg és zárja be a mennyek országának ajtaját, ezért ezt a tanítást használják ugyanerre a célra a messiási ἐκκλησία helyi közösségei is. A hitvalló Péter egyedülálló módon (de nem egyedül) képviseli azt, amit Jézus átadott (vö. Mt 28,20), ami meghatározza a messiási לְהַקְדִּישׁ tanítását, megnyitja és bezárja az Isten országát, és amelyhez minden későbbi gyülekezet igazodik. Simon Péter az a tanító tekintély, akinek az egyházban nincsen – és később sem lehet – párja.¹⁴⁷ Péter Jézus által személyesen felhatalmazott személye, személyes tanúságtétele és az ezt megtámasztó, Istentől jövő kinyilatkoztatás az alaprajza az egyház épületének, amelyen a hādész kapui sem győzhetnek. Jézus az építő, Jézus a sarokkő, de elsőszámú¹⁴⁸ tanítványa – a hitvalló Simon Péter – rajzolja meg az alapot, amelyre az épület felépül.

Jogosan merül fel a kérdés, hogy vajon nem azonos-e ez a következtetés azzal a klasszikus protestáns (és az ortodox Caragounis által is leírt) értelmezéssel, hogy Péter *hitvallása*, nem pedig személye a köszikla, amelyre az egyház épül? A két értelmezés közötti hasonlóság valóban szembeötlő, hiszen az általam felvázolt magyarázatban Péter tanító tekintélye válik maradandó és egyedülálló alappá az egyház számára. Egyetértek azonban

¹⁴⁶ A Mt 16,21-23 fényében érdekes tény, hogy Péter első levele a Messiás Jézust az ézsaiási szenvedő Szolgálóval azonosítja (pl. 1,10-12; 2,21-24), és a Krisztus szenvedése a levél egyik visszatérő, központi témája (pl. 1,2.3.11.19; 2,7.21-24; 3,18; 4,1.13). „It is specifically the rejection that Jesus suffered unto death that is the focal point of Peter’s Christology” (Jobes: *1 Peter*, 47).

¹⁴⁷ Hengel, 4.

¹⁴⁸ Máté a πρωτος szót használja Simon Péter kapcsán (Mt 10,2).

Cullmann, Hengel, Bockmuehl és Bayer közös meglátásával,¹⁴⁹ hogy a két értelmezés közötti különbség lényeges. Máté logionjában Jézus szerint nem *Péter hitvallása*, hanem a *hitvalló Péter* a köszikla. Simon Péter személye fontos szerepet tölt be a messiási közösség alapjának megrajzolásában, és ez a történeti szerep nem megismételhető és nem pótolható. Jézus *személyesen* Pétert választotta erre a szerepre. Péternek nem csak a tanítása, hanem a tanúbizonysága és a személyes példája is része annak, amit az alap jelent.

B. Péter mint „alapkő” a korai egyház emlékezetében

Markus Bockmuehl *Simon Peter in Scripture and Memory* c. könyvében¹⁵⁰ kimutatta, hogy Simon Péter Nyugaton is és Keleten is egyedülálló szerepet töltött be a korai keresztyénség emlékezetében. Jézus után Péter a leggyakrabban emlegetett személy az Újszövetségben, és ez a hangsúly megjelenik a szubapostoli kor irodalmi emlékeiben is. „Az Újszövetség szerzői – noha brutálisan őszinték Péter hibáival kapcsolatban – senkit sem állítanak elénk úgy, hogy akár a személye, akár az egyházban betöltött szerepe megközelíthetné Simon Péterét. Ha valaki komolyan veszi ezeknek a benyomásoknak az együttes hatását, aligha kerülheti meg a következtetést, hogy valamilyen fontos értelemben Péter a *par excellence* apostoli vezető képét testesíti meg.”¹⁵¹

Martin Hengel a protestáns teológiai hagyomány Pálra fektetett hangsúlya fényében Pétert egyenesen „alábecsült”¹⁵² apostolnak nevezi. Igaz, hogy a korai egyházban Péter és Pál *egyaránt* nagy tekintélynek örvendtek¹⁵³ (sőt, Jakab és János is meghatározó oszlop-szerepet töltöttek be), Hengel amellet érvel, hogy Péter tekintélye még Páléhoz képest is egyedülálló volt mind kortársai, mind a következő nemzedékek szemében. Ezt Hengel szerint részben Péter híd-szerepe magyarázza, amit Jakab és Pál, valamint a zsidó- és a pogánykeresztyénség közti különbségek feloldásában betöltött.¹⁵⁴ Különösen egyértelmű Simon Péter kiemelkedő

¹⁴⁹ Máté-kommentárjában D. A. Carson is hasonló következtetésre jut: Péternek (személyében) valamilyen értelemben alapkő-szerepe van az egyház megalapozásában (D. A. Carson : „*Matthew*” in *The Expositors' Bible Commentary Vol. 8*, ed. Frank E. Gaebelin. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984, 363-375).

¹⁵⁰ Bockmuehl: *Simon Peter in Scripture and Memory*.

¹⁵¹ Uo., 5.

¹⁵² A könyv címe: *Der unterschätzte Petrus*.

¹⁵³ Hengel – a tübingeni iskola hagyományait követve – Pált a nagy „riválisnak” nevezi (Hengel: *Saint Peter*, 32).

¹⁵⁴ Hengel F. C. Baur és a tübingeni iskola eredeti tézisével szemben nem Péter és Pál, hanem Jakab és Pál között látta a valódi szakadékot, amit Péter – aki teológiájában Pálhoz állt közelebb, de Jakab tekintélye alatt végezte zsidók közötti misszióját – próbált áthidalni (Uo., 52).

szerepe Máté evangéliumában, ahol nem pusztán egy a tanítványok közül, nem is a „tipikus tanítvány”, hanem „az egyetlen tekintélyes tanítvány”, aki mögött az összes többi tanítvány háttérbe szorulva szinte csak kollektív csoportként jelenik meg.¹⁵⁵ Hengel egyetért Peter Lampe konklúziójával: „Máté számára Péter alakja az egyház apostoli alapja.”¹⁵⁶

Oscar Cullmann részletesen foglalkozik a szinoptikusok (különösen Máté) Péter-portréjával, de János evangéliuma kapcsán is Péter kiemelt szerepét hangsúlyozza. Cullmann a negyedik evangéliumot fontos bizonyítéknak tartja, mivel János a „szeretett tanítvánnyal” foglalkozik hangsúlyosan (Bultmann szerint egyenesen átruházza rá Péter tekintélyét),¹⁵⁷ mégis ugyanazt a kiemelt szerepet tulajdonítja Péternek, amit a szinoptikus evangéliumok.¹⁵⁸ „Az evangéliumok egységes tanúsága szerint Péter különösképpen reprezentatív helyet foglal el Jézus tanítványai között.”¹⁵⁹ Hans F. Bayer *Apostolic Bedrock* c. könyvében Cullmann, Hengel és Bockmuehl nyomvonalát követve Lukács kétkötetes műve kapcsán is Péter kiemelt szerepére hívja fel a figyelmet. Bayer szerint Lukács ugyanazt a hangsúlyos szerepet tulajdonítja Péternek, mint Máté, Márk vagy János.¹⁶⁰ A Péterről így kialakuló kép Bayer szerint összhangban van azzal a Jézus-logionnal, amely a Mt 16-ban Pétert nevezi az egyház alapkövének. A következőkben ezt az állítást szeretném megvizsgálni az újszövetségi források fényében.

a. Péter mint tanítvány

Az újszövetségi beszámolók alapján Péter más szerepet töltött be a tanítványok körében Jézus földi szolgálata idején, mint Jézus mennybemenetele után. Földi szolgálata idején Jézus volt az egyértelmű vezető, Péter inkább a tanítványok szószólójaként viselkedett. Péter vezető szerepe akkor kezdett kibontakozni, amikor Jézus testben már nem volt velük. Az evangélisták szerint

¹⁵⁵ Uo., 25.

¹⁵⁶ Hengel, 31. P. Lampe: „Petrus”, *RGG* 6:1162.

¹⁵⁷ Cullmann: *Peter*, 31, 54. láb.

¹⁵⁸ Hengel is felhívja erre a tényre a figyelmet (Hengel, 8).

¹⁵⁹ Cullmann, 31.

¹⁶⁰ Bayer: *Apostolic Bedrock*, 64. Bayer szerint a történeti-kritikai tanulmányok jobban felfigyeltek Péter hangsúlyos szerepére, mint a konzervatív elemzések, de ezt a szerepet jellemzően inkább Lukács szerkesztésének tulajdonították, nem Jézusnak. Függetlenül attól, hogy mit gondolunk a történet hitelességéről, Lukács szerkesztése ugyanúgy kidomborítja Péter szószóló szerepét a tanítványok körében, mint a többi evangélium.

erre a szerepváltozásra maga Jézus is utalt, amikor az önképénél sokkal ingatagabb Pétert a mennybemenetele utáni időre készítette, és őt a többiek bátorítására szólította fel.¹⁶¹

Péter kiemelt szerepe azonban Jézus földi szolgálata idején is nyilvánvaló. Hengel az evangéliumok ezzel kapcsolatos tanúságát már csak azért is érdekesnek tartja, mert a jeruzsálemi gyülekezet vezetője közel húsz éven át (Kr. u. 42/43-tól 62-ig) Jakab, „az Úr testvére” volt.¹⁶² Jakab tekintélye jelentősnek mondható: Pál őt említi első helyen az „oszlopok” között (Gal 2,9), Lukács szerint Jakab mondta ki a jeruzsálemi apostoli gyűlésen a végső határozatot a pogányokkal kapcsolatban (ApCsel 15), ő állt a jeruzsálemi gyülekezet élén, amikor Pál később újra a városba látogatott (ApCsel 21,18), a *Héberok evangéliuma* szerint Jakabnak kellett először elmondani, hogy Jézus feltámadt a halálból, Alexandriai Kelemen szerint Jakab kapta meg elsőként Jézustól a „gnóvizst”, Didümosz Júdás Tamás pedig arról ír, hogy Jézus „az Igaz” Jakabhoz küldte a tanítványait, mert „az ég és a föld érte jöttek létre”.¹⁶³ Mindezek fényében feltűnő, hogy míg Jakabot az Újszövetség mindössze 11 alkalommal említi (ebből 3-szor az ApCsel, 4-szer Pál a leveleiben), addig Simon Pétert csak a szinoptikus evangéliumok 75-ször említik, János 35 alkalommal, az Újszövetség összesen 181-szer. (Összehasonlításképpen Pál 177-szer van említve.)¹⁶⁴

Simon Péter a Zebedeus fiaival együtt a tanítványok legbelső köréhez tartozott (Mk 5,37; 9,2; 14,33), de ezen a körön belül is rendre ő kerül a középpontba. Péter szólal meg a hegyen és tesz javaslatot arra, hogy sátrakat építsenek Mózesnek, Illésnek és Jézusnak (Mk 9,5). Amikor Jézus a Gecsemáné kertjében alva találja őket, egyedül Péterhez intézi a szavait: „Simon, alszol?” (Mk 14,37) Csak Péter ugrik a tengerbe, hogy Jézushoz menjen a vízen (Mt 14,28). Az evangéliumokban Péter rendre a többi tanítvány szószólójaként lép fel: a gyülekezeti fegyelmezés kapcsán ő kérdezi meg, hogy hányszor kell megbocsátani az ellenünk vétkező atyánkfiaának (Mt 18,21), ő válaszolja meg a Tizenkettőhöz intézett kérdést, hogy kinek mondják Jézust (Mt 16,16), ő kérdez rá, hogy kiknek szánta Jézus a vigyázásról szóló

¹⁶¹ „Legeltesd a juhaimat!” (Jn 21,15-17); „ha majd megtérsz, erősítsd atyádfiait” (Lk 22,32).

¹⁶² Hengel: *Saint Peter*, 10.

¹⁶³ Uo., 8-9.

¹⁶⁴ Uo., 10-11. Hengel ebből azt a következtetést vonja le, hogy súlyos konfliktusok terhelték a korai keresztyénséget, amely elsősorban a Pál és Péter által terjeszkedő pogány keresztyénség és a Jakab által fémjelzett zsidó keresztyénség között feszült. Ez a következtetés azonban egyáltalán nem szükségszerű. Amikor az újszövetségi szerzők Jakabot együtt említik Péterrel vagy Pállal, eltérő hangsúlyaik ellenére közös ügyért szolgáló, egymással szolgatársi viszonyban álló apostolokként mutatják be őket. (Ez alól egyetlen potenciális kivétel a Gal 2,11-ben említett konfliktus, amikor a „Jakabtól érkezők” miatt Péter képmutatón viselkedik, de ebben az esetben sem világos, hogy maga Jakab mit gondolt az ügyről.)

példázatot (Lk 12,41), ő hozza fel, hogy Jézusért mindent elhagytak (Mk 10,28). Amikor Jézus megkérdezi a Tizenkettőtől, hogy ők is el akarják-e hagyni őt, Péter válaszol: „Uram, kihez mehetnénk? Örök élet beszéde van nálad!” (Jn 6,66-69) Péter válaszol akkor is, amikor Jézus a sokaság közepén megkérdezi: „Ki érintett engem?” (Lk 8,45). Láthatóan még a kívülállóknak is az a benyomásuk, hogy a tanítványokat (és Jézust) Péter képviseli, ezért őt érdemes kérdezni például Jézus adózási szokásairól (Mt 17,24).

A Péter kiemelt szerepéről szerzett általános benyomást erősíti az a tény, hogy a tanítványok listáján (l. I.2.1) minden esetben Péter szerepel az első helyen. Máté ki is emeli ezt a tényt a $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ szóval (Mt 10,2). Pál is Pétert nevezi a feltámadás tanúi között is elsőnek (1Kor 15,5).¹⁶⁵ Az evangélisták láthatóan törekedtek arra, hogy megismertessék velünk az apostolt, akire Jézus szerint mint alapra ráépül az egyház (Mt 16,18).¹⁶⁶ Ő az, aki a kinyilatkoztatást kapja az Atyától, hogy Jézus a Krisztus, az élő Isten Fia (Mt 16,17). Péter természetesen így is mellékszereplő marad, a történet Jézusról szól, nem Péterről, de Péter vitathatatlanul a legtöbbet látható, leginkább reflektorfénybe állított mellékszereplő. Nincs egyetlen tanítvány sem, akire az evangéliumokban hasonló figyelem irányulna, beleértve a „szeretett tanítványt”, akit a korai egyházban Jánossal azonosítottak.¹⁶⁷ Péter még a negyedik evangéliumban is Kéfás, a Kőszikla (Jn 1,42). A „Simon és a vele levők” (Mk 1,36) illetve „Péter és társai” (Lk 9,32) kifejezés jól foglalja össze a Péterrel kapcsolatos képet, hogy valamilyen értelemben ő állt a tanítványi kör élén és testesítette meg azt.

Márk evangéliuma az *inclusio* irodalmi eszközével is ráirányítja Péterre a figyelmet.¹⁶⁸ Simon Péter (a 3,16-ig csak Simon) az első tanítvány, akit megismerünk (1,16-18), és ő az utolsó is, akiről szó esik: „menjete el, mondjátok meg a tanítványainak és Péternek” (16,7). Péter ebben az evangéliumban még a Lukács és Máté evangéliumában bemutatott képhez képest is prominens szereplőként beszél Péterről, azonban ezzel együtt esendőbbnek is láttatja őt, nyíltabb a hibáival kapcsolatban (élénken mutatja be gyengeségeit és kihagy dicséretes részleteket, amelyeket Lukács és Máté viszont megemlítenek).¹⁶⁹ Márk láthatóan nem egy idealizált Pétert akart megjeleníteni, hanem a valódi tanítványt, aki a

¹⁶⁵ Az evangéliumok szerint a magdalai Mária (más asszonyokkal együtt) volt a feltámadás első tanúja (Mt 28,9; Mk 16,9; Lk 24,1; Jn 20,1), az asszonyoknak azonban mindenekelőtt Péterrel kellett közölniük a hírt.

¹⁶⁶ Hengel: *Saint Peter*, 45.

¹⁶⁷ Balla Péter: *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)* (Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2008), 153-155.

¹⁶⁸ Bockmuehl: *Simon Peter*, 132; Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 124-127.

¹⁶⁹ Bayer, 110.

Jézusról szóló igaz történet hiteles forrása volt Márk számára. Márk Pétere nem is annyira elsőszámú mellékszereplő, mint inkább szemtanú, akinek a szemén át Márk hiteles képet nyújt számunkra Jézus életéről, haláláról, feltámadásáról és tanításairól.

Az evangéliumokban Péter kiemelkedő szerepe még nem a vezetőé, hanem a *tanítványé*, akiben Jézus annak ellenére bízott, hogy tisztában volt ingatagságával (Lk 22,32). Pétert később éppen az teszi tekintéllyé mások szemében, hogy ő volt a *tanítványok* közt az első, a többi tanítvány szószólója, képviselője, megtestesítője. Péter *tanítványként* lett hiteles forrása annak, amit Jézus átadott, *tanítványként* őrizte és adta át az evangélium hagyományát. Pál vele (és Jakabbal) egyeztette evangéliumát,¹⁷⁰ hogy „fáradozása ne legyen hiábavaló” (Gal 1,18, 2,2-10). Amikor Pál megfeddte őt Antióchiában (Gal 2,11-14), éppen azt kérte számon rajta, hogy a hagyományként kapott evangéliummal ellentétesen viselkedett. A Jézustól kapott evangéliumhoz képest Péter sem hirdethetett mást (Gal 1,8). Péter nem saját jogán lett tekintély, hanem a Jézushoz való közelsége és az evangélium hagyományának hiteles őrzőjeként. Ha eltér ettől a hagyománytól, éppen azt tagadja meg, ami őt tekintéllyé tette. Péter tekintélye a *tanítvány* – az elsőszámú tanítvány – tekintélye.

b. Péter mint vezető

Péter tanítványként szerzett tekintélye nem azt jelenti, hogy egyáltalán nem töltött be vezető szerepet a korai egyházban. Ellenkezőleg, János és Lukács evangéliuma egyaránt beszámolnak arról, hogy Jézus vezetői felelősséget szánt Péternek, amely a többiek „erősítését” és „legeltetését” valamilyen módon magában foglalja (Jn 21,15-17; Lk 22,32). Az ApCsel éppen ilyen szerepben mutatja be Pétert Jézus mennybemenetele után. Ahogy Cullmann megjegyzi: „A tanítványból a megfeszített és feltámadott Úr apostola lesz. Ebben a minőségben egyedülálló pozíciója szükségszerűen új formát vesz fel.”¹⁷¹

„Azokban a napokban felállt Péter a testvérek körében...” (ApCsel 1,15) – olvassuk Lukács beszámolóját a Jézus mennybemenetele utáni időszak kezdetéről. Péter arra a helyre lép, amelyet Jézus a mennybemenetele előtt neki kijelölt: erősíti a többieket (Lk 22,32). Péter

¹⁷⁰ Bár a mondatból nem teljesen világos, hogy pontosan kik elé tárta Pál az evangéliumát, a kontextusból kiderül, hogy az egyeztetés másik oldalán Péter – illetve a Péter által képviselt evangélium – állt. „A jeruzsálemi vezetők 'egyetértése' olyan fontos volt Pál számára, hogy a hosszabb 'autobiográf' részen belül is ezt a látogatást beszéli el a *legrészletesebben*” (Balla: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 94).

¹⁷¹ Cullmann: *Péter*, 33.

kezdeményezi Júdás „megüresedett” helyének betöltését, és ezt ószövetségi próféciák és motívumok helyzetükre való alkalmazásával szorgalmazza (ApCsel 1,16-22). Péter vezetése *tanítással* párosul. Pünkösd napján megint Pétert látjuk vezető szerepben: „Ekkor előállt Péter a tizeneggyel, felemelte hangját és így szólt hozzájuk...” (ApCsel 2,14). A szíven talált tömeg pedig (joggal) elsősorban Pétertől kérdezi: „Mit tegyünk, atyámfiai férfiak?” (ApCsel 2,37) A minta folytatódik: a következő jelenetben megint Péter kerül a középpontba, ahogy a templomban összecsdült tömegnek igyekszik elmagyarázni a béna meggyógyításának eszkatológiai jelentőségét (ApCsel 3). Péter az élen áll, és a tanítványok szószólójaként értelmezi a messiási kor kezdetének jeleit.

Bayer a Péter beszédeiben kirajzolódó motívumokat vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy ezekben a beszédekben Péter az ószövetségi próféták bűnbánati igehirdetéseinek mintáját követi.¹⁷² A prófétai minta követése Bayer szerint szoros kapcsolatban van a Mt 16,18-19-ben Péterre ruházott szereppel: Péter a „prófétai köszikla” funkcióját tölti be, ahogy Jézus előre megmondta neki.¹⁷³ Szerepe több az egyházi vezetőénél: olyan prófétai tanítóként lép fel, aki a messiási közösség számára az apostoli igehirdetés alapjait fekteti le, melyben Jézus halála, feltámadása és mennybemenetele az ószövetségi próféciák fényében nyer értelmet. Péter értelmezi a formálódó egyház számára Krisztus eljövételének üdvtörténeti jelentőségét. Noha Lukács ezt nem mondja ki, nehéz megkerülni a következtetést, hogy beszámolójában Péter prófétai tekintéllyel annak az oldásnak és kötésnek a hatalmát gyakorolja, amit Máté szerint Jézus rábízott. Ez a hatalom a Krisztus-eseményről való tanúskodás és annak írások szerinti értelmezése, valamint a megtérésre és hitre való felhívás prófétai szolgálata.

Amikor kicsivel később a jeruzsálemi vezetők, vének és írástudók – Annás, Kajafás, János, Sándor és az egész főpapi család – összegyűlnek, hogy kihallgassák Pétert és Jánost, Péter hasonló prófétai tekintéllyel értelmezi Ézsaiás sarokkőről szóló jövendölését, Jézus Krisztusra alkalmazva azt (ApCsel 4,8-12). Bár Péter és János együtt állnak a vezetők előtt, és később (4,19) együtt is válaszolnak, egyedül Péter szavait jegyzi fel a beszámoló. Péter a következő epizódban is vezetőként viselkedik, mikor Anániás és Szafira szívének indítékára kérdez rá, majd prófétai hatalommal leplezi le hazugságukat és mondja ki Isten ítéletét

¹⁷² Bayer, 63-81. Erre részletesebben visszatérek a III.3.2.C fejezetben.

¹⁷³ Uo., 69.

(ApCsel 5,1-11). Péter tekintélye annyira egyértelmű, hogy a Jeruzsálemben és környékén élő emberek szemében a többi apostolhoz képest is Isten különleges szolgájaként jelenik meg. Rendkívül beszédes az a Lukács által feljegyzett eseménysor, amikor „a betegeket kivitték az utcákra és fekvőhelyekre tették le őket, hogy ha arra jár Péter, legalább az árnyéka vetődjék rá valamelyikükre” (ApCsel 5,15). Amikor később az apostolokat megint hatósági őrizetbe veszik és a nagytanács elkezd a kihallgatásukat, „Péter és az apostolok” válaszolnak (ApCsel 5,29). Péter a válaszában egyrészt kiemeli, hogy ők „tanúi” a Jézussal kapcsolatos „eseményeknek”, másrészt ismét bűnbánatra hívó prófétai tekintéllyel értelmezi azokat (ApCsel 5,30-32).

Péter vezető szerepet játszik a samáriaiak megtérésekor is. Az ige Fülöpön keresztül jutott el a samáriaiakhoz, de amikor „meghallották a Jeruzsálemben lévő apostolok, hogy Samária befogadta az Isten igéjét, elküldték hozzájuk Pétert és Jánost” (ApCsel 8,14). Péter és János megint együtt cselekszenek, de a történetben Péter szerepe a hangsúlyosabb. Lukács itt beszéli el ugyanis a Péter és Simon mágus közti szellemi összecsapást (ApCsel 8,18-24), amely később a Péterhez kötődő apokrif iratok egyik fontos toposzává vált.¹⁷⁴ Péter Simonnak mondott szavaiban az olvasó megint könnyen beazonosíthatja a megtérés prófétai üzenetét. Péter vezető szerepe a kulcsok hatalmának gyakorlása, amely kizárja az egyházból azokat, akik „szimónia” révén próbálják megszerezni az Isten ajándékát” (ApCsel 8,20-23).¹⁷⁵ Péter megtérésre hívja Izráelt, és az Izráelen kívülieknek is lefekteti az Istenhez fordulás feltételeit: a Szentlelket Isten egyedül a megtérés valamint a meghalt és feltámadt Krisztusban való hit által adja (ApCsel 2,38). Az egyház épületének alaprajza nem lehet más, csak a Messiás Jézusról szóló apostoli evangélium (ApCsel 8,25), amit Péter és a vele lévők hirdettek.

c. Péter mint szolga

Bayer, Cullmann, Bockmuehl és Hengel egyaránt hangsúlyozzák, hogy Péter vezető szerepe fokozatosan megváltozik azután, hogy Péter eltávozik Jeruzsálemből és Jakab veszi át a gyülekezet vezetését.¹⁷⁶ Bayer szerint Péter Lukács által megrajzolt vezető szerepe már az

¹⁷⁴ Martin Hengel: *Őskeresztény történetírás* (Budapest, Kálvin Kiadó, 2010), 138.

¹⁷⁵ A reformátorok nem győztek rámutatni a helyzet iróniájára, amikor a középkori egyházban éppen „Péter tisztségét” használták arra, hogy kegyet és pozíciókat bocsássanak áruba (pl. Kálvin: *Institutio* IV.5.6).

¹⁷⁶ Cullmann: *Peter*, 51.; Bayer, 64; Bockmuehl: *Simon Peter*, 28; Hengel: *Saint Peter*, 48.

ApCsel 9,32 után némi változáson megy át.¹⁷⁷ Péter addig az apostolok csoportját vezeti és képviseli Jeruzsálemben, az ő szószólójuk, az ő nevükben lép fel, a 9,32 után viszont egyre inkább úgy látjuk őt, mint Fülöphöz, Istvánhoz és Pálhoz hasonló misszionáriust.¹⁷⁸ Péter végigjárja a gyülekezeteket, majd Liddában és Joppéban végez csodákkal kísért szolgálatot (ApCsel 9,32-43). Joppéban kapja a látomást, amely az egyház „alaprajzának” meghatározása és későbbi növekedése szempontjából kulcsfontosságúnak bizonyul: Isten befogadja a pogányokat is a Messiás által újraalkotott népébe és tisztának tekinti őket (ApCsel 10,9-16). Noha a „körülmetéletlenség evangéliuma” az „oszlopok” és Pál közötti megállapodás szerint Pálra bízott (Gal 2,7), Isten Péteren keresztül nyitja meg a népek előtt az Isten országának ajtaját.

Péter vezető szerepének átértékelődését mutatja, hogy a Joppéban kapott látomást és a Cézareában történeteket (ahol Kornéliuszékat megkeresztelte) Jeruzsálembé visszatérve *meg kell védenie* (ApCsel 11,1-18). A tény, hogy a zsidó testvérek vitatkoznak vele és számonkérlik, hogy körülmetéletlen emberek asztalánál evett (ApCsel 11,3), mutatja, hogy Péter nem rendelkezik megfellebbezhetetlen egyházi pozícióval, a misszionárius alárendelt szerepébe helyezkedett. Később is ebben a szerepben látjuk (1Kor 9,5), és Cullmann szerint a jeruzsálemi apostoli gyűlésre is inkább úgy utazott fel, mint misszionárius, nem úgy, mint egyházi vezető.¹⁷⁹ A gyűlésen Jakab „elnökölt”, akinek a jeruzsálemi gyülekezet vezetését korábban átadta.¹⁸⁰ A zsidómisszió élére állva Péter valószínűleg Jakabnak rendelte alá magát, Cullmann szerint részben ez magyarázhatja az Antiókiában átélt félelmét, amikor a Jakabtól érkezett testvérek vélhetően kifogásolták, hogy a pogányokkal együtt eszik.¹⁸¹ A jeruzsálemi gyülekezettől függő missziós vezetőként jóval összetettebb kapcsolata volt a „Jakab-párttal”, mint a független Pálnak.¹⁸²

Bayer szerint Péter fokozatosan lépett át az „egyházi vezető” státusból a „misszionárius”, majd végül a „mártír” státuszába, példát adva az alázatos krisztuskövetésből mindazoknak, akik számára ő az egyház alapköve. Az újszövetségi nyomokat és a korai egyház emlékeit összerakva azt figyelhetjük meg, hogy Péter vezetői szerepe nem az egyházi

¹⁷⁷ Bayer, 64.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Cullmann: *Peter*, 51.

¹⁸⁰ Uo.

¹⁸¹ Uo., 53.

¹⁸² Uo. Hengel szerint Péter inkább a zsidómisszió ügyét féltette, és híd-szerepet próbált betölteni az Erec-Izráelen kívüli zsidómisszió és Jeruzsálem között (*Saint Peter*, 65).

pozíció tekintélyének növelése irányában nőtt (éles kontrasztban azzal, ahogyan a „Péter székének” tekintett római püspöki pozíció a későbbi évszázadokban változott), hanem az alázat és a szolgálat irányában. Bayer szerint Péter lelki növekedésének és alázatban való alászállásának több fázisát figyelhetjük meg: 1) Péter Kr. u. 30 körül jelentős lelki formálódáson megy át, amikor Jézust megismerve éles fordulatot vesz az élete és megérti Jézus halálának és feltámadásának a jelentőségét (vö. Mk 9-10 és Jn 13); 2) Kr. u. 34 körül Péter Joppében megérti azt is, hogy zsidó identitása nem teszi különbbé a pogányoknál (vö. ApCsel 10); 3) Kr. u. 48 körül Pál megfeddi őt Antióchiában mások előtt, amiért viselkedésében ellentmond Krisztus evangéliumának (vö. Gal 2); 4) Kr. u. 63 körül Péter megírja első levelét, melyben az alázatos vezetés gyönyörű példajaként önmagát egyszerű „presbitertársnak” nevezi, valamint arra szólítja fel olvasóit is, hogy alázzák meg magukat Isten hatalmas keze alatt (vö. 1Pt 5); 5) végül Kr. u. 66-67-ben mártírhalált hal Rómában (vö. 1Kel).¹⁸³

A rendelkezésre álló források alapján Péter vezetőként azonosult Mesterével, akinek a halálát először szerette volna megakadályozni (Mt 16,22; 26,51), de akivel kapcsolatban megértette: Messiásként szenvednie kellett, hogy bennünket megválthasson a bűneinkből (Mt 26,75; 1Pt 1,11.19; 2,22-24; 3,18; 4,1.13; 5,1). Péter számára Jézus lett az ézsaiási Ebed-Jahve (ApCsel 3,26),¹⁸⁴ aki bűneinket maga vitte fel a fára, hogy sebei által meggyógyulhassunk (1Pt 2,24). Péter a Mester követését és saját vezetői szolgálatát nem az egyházi pozíció tekintélyének növelésében, hanem a vele való alászállásban, az alázatban és a vele együtt szenvedésben látta. Úgy vált kősziklává az egyház számára, hogy Mestere példáját követte, aki nem azért jött, hogy – mint a világi uralkodók – neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és életét adja sokakért (Mk 10,42). Péter fokozatosan elsőből utolsóvá teszi magát (vö. Mk 10,44), példát mutatva a messiási közösség minden nemzedéke számára, hogy mit jelent a valódi krisztuskövetés. Fennmaradt prédikációi, első levele,¹⁸⁵ valamint az életével kapcsolatos mozaikok alapján Bayer szerint lesűrhetjük a következtetést: amilyen drámai módon értette meg Péter a Krisztus szenvedésének fontosságát, annyira azonosult is Jahve szenvedő Szolgájával. A korai egyház tanúsága szerint Péter Rómában halt mártírhalált Néró

¹⁸³ Bayer, 244-252.

¹⁸⁴ Cullmann szerint Pétertől származik az alapvető felismerés, hogy Jézus azonos az ézsaiási szenvedő Szolga alakjával (*Peter*, 67).

¹⁸⁵ Meggyőzőnek tartom a Péter első levele péteri szerzősége mellett szóló érveket. L. pl. Jobes: *1Peter*, 5-19; Balla, 264-267.

császár idejében.¹⁸⁶ Az alapkö olyan lett, mint a sarokkö (vö. Mk 12,10; ApCsel 4,11; 1Pt 2,7; Ef 2,20): vezető szerepe mindenekelőtt a szolgálatban és az áldozatvállalásban öltött testet.

Helytelen következtetés volna, ha a szolgálatot és az egyházi vezetői pozíciót szembeállítanánk egymással. Péternek az az időszaka, amelyben a jeruzsálami közösség élén állt, fontos volt az egyház megalapozása és a többiek erősítése szempontjából. Valamiféle vezetői szerepet Péter valószínűleg mindvégig betöltött, és nyilván a zsidók között végzett missziós munkát (Gal 2,7-9; 1Kor 9,5) is irányítania kellett. Első levelében „presbitertársnak” nevezi magát (1Pt 5,1), egy szintre helyezkedve a többi kis-ázsiai vezetővel,¹⁸⁷ de vegyük észre, hogy a „presbiter” szót magára is alkalmazza: nem hagyta el a vezető szerepet. Viszont Krisztus szenvedésének tanúja is,¹⁸⁸ aki a Mester nyomdokain akar járni, a Főpásztor Bárány alpásztor bárányaként, vállalva a Krisztussal való szenvedést és a megaláztatást is, ha kell (1Pt 5,5-6). Péter olyan vezetővé vált, aki alázatban szolgál, hogy ezáltal az Ebed-Jahve házának hűséges és hiteles alapköve lehessen. Nem csak tanításában, hanem élete példájával is megrajzolva a messiási közösség épületének alapját.

d. Péter mint hagyományőrző

Péter jelentőségét még egy oldalról érdemes megvizsgálni, ez pedig a Jézusról szóló apostoli hagyomány megőrzésének a kérdése. Bayer Péterről szóló monográfiájának egyik fő rendezőelveként megkülönbözteti egymástól Péter szolgálatának „átruházható” és „át nem ruházható” aspektusait. Az „át nem ruházható” aspektusok közé sorolja Péter kőszikla-szerepe és megtérésre hívó prófétai szerepe mellett azt is, hogy Péter az újszövetségi kánon tartalmát alapvetően és meghatározó módon formálta.¹⁸⁹ Ha igaz ez a tézis, Péter alapkö szerepe talán semmi másban nem nyilvánult meg erőteljesebben és tartósabban, mint az apostoli tanítás foglalatává váló újszövetségi kánon központi történetének (és a történet helyes értelmezésének) meghatározásában. Péter neve alatt csak az 1Pt és a 2Pt került be az

¹⁸⁶ Cullmann részletesen foglalkozik a Péter halálával kapcsolatos bizonyítékokkal (*Peter*, 71-157).

¹⁸⁷ Jobes szerint a szóval Péter egyben azt is kifejezi, hogy tekintélyüket tőle (és az apostoloktól) eredeztetik, presbiterségük az ő tekintélyük kiterjesztése (Jobes, 300).

¹⁸⁸ A συνπρεσβύτερος és a μάρτυς szavakat egyetlen határozott névelő és egy καί köti össze, ami Jobes szerint Péter presbitertárs szerepét az apostoli szemtanúság kontextusába ágyazza (Jobes, 301).

¹⁸⁹ Bayer, 82-124.

újszövetségi kánonba,¹⁹⁰ azonban sokkal nagyobb jelentőséggel bírhat az a szilárd alapokon nyugvó korai hagyomány, mely szerint Péter visszaemlékezése áll Márk evangéliuma mögött. Amennyiben Márk evangéliuma szolgált mintául és elsődleges forrásként Máté és Lukács evangéliuma számára – ahogy a mai kutatók többsége gondolja –, Péter alapvetően határozta meg a Jézusról szóló evangéliumi hagyomány formáját és tartalmát, és bár rejtett formában, de annál biztosabban tölti be ezáltal ma is az alapkö szerepét az egyházban.

A Márk evangéliuma és Péter apostol közötti kapcsolatról több óegyházi forrásból is tudunk,¹⁹¹ ezek közül Papiasz visszaemlékezése a legkorábbi: „Márk Péter szavainak magyarázója (ἑρμηνευτής Πέτρον) volt, és mindazt pontosan lejegyezte, amire csak emlékezett. Az Úr mondásait és tetteit nem egymás utáni sorrendben írta le, mivel ő maga nem hallgatta az Urat, és nem is tartozott a kísérői közé, hanem – mint ahogyan már mondtam – Péter kísérője volt, aki a tanítást a szükség követelménye szerint (πρὸς τὰς χρείας ἐποιοῖτο τὰς διδασκαλίας) alakította, és így nem az Úr mondásainak rendszerezését állította össze; ezért nem hibázott Márk, amikor úgy írt le mindent, ahogyan ő arra emlékezett, mert egyedül csak arra fordított gondot, hogy semmit ne hagyjon el azokból, amit hallott, és hogy semmiféle hamis tanítás ne kerüljön közéje.”¹⁹²

Bauckham szerint a ἑρμηνευτής a szövegben fordítót jelent,¹⁹³ ezt Bayer azonban nem tartja valószínűnek, szerinte a szó inkább Márk retorikai szerepére utal: ő adta tovább és *fejttette ki* Péter visszaemlékezéseit (hiszen nem *Péter evangéliuma*, hanem *Márk evangéliuma* néven vált a könyv ismertté), és ezt a lehető legnagyobb szorgalommal és hűséggel igyekezett megtenni.¹⁹⁴ Akármilyen is a szó helyes jelentése, Papiasz kétségkívül szoros kapcsolatot feltételez Péter visszaemlékezései és Márk evangéliuma között. Hengel szerint Márk evangéliuma *includiója* (1,16 és 16,7) egyenesen az evangélista eszköze arra, hogy jelezze: az általa leírt hagyomány legfontosabb garanciája Péter, Jézus legtekintélyesebb tanítványa.¹⁹⁵ Ez vezethetett egy olyan kiváló elmét és kivételes történetmesélőt, mint Lukács (no meg az első

¹⁹⁰ A két levél péteri szerzőségének kérdése vitatott, de még ha pszeudonim levélnek tartanánk is őket (amit messze nem övez ma teljes konszenzus), mindkét levél Péter tekintélyére támaszkodik, azt használja apostoli gondolatok átadására.

¹⁹¹ Pl. Jusztinosz: *Dial.* 106.3; Tertullianus: *Marc.* 4.5.3.

¹⁹² Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3.* (Budapest: Szent István Társulat, 1988), 210-211.

¹⁹³ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 205-210.

¹⁹⁴ Bayer, 105.

¹⁹⁵ Hengel: *Saint Peter*, 42.

evangélium szerzőjét) arra, hogy bizalommal támaszkodjon Márk beszámolójára. „Tudták, hogy így szilárd, elismert alapon állnak...”¹⁹⁶

Bár a *πρὸς τὰς χρείας* szavakat gyakran fordítják úgy, hogy Papiasz valamiféle „szükségre” utal (Ladocsi Gáspár: „a szükség követelménye szerint”), Bayer – Bauckhammel¹⁹⁷ egyetértve – amellet érvel, hogy a mondatban inkább a „*chreia*” – vagyis az ókori életrajzok rövid egységei – szó szerepel.¹⁹⁸ Márk ezeket nem sorrendben írta le, de semmit nem hagyott el belőlük, és semmit nem tett hozzájuk, ami ellentmondott volna a Pétertől hallottaknak. Papiasz kommunikációs szándéka világos: Márk evangéliuma mögött Péter tekintélye áll, hiszen Márk hűségesen tolmácsolta azt, amit tőle hallott. Bayer szerint ezt alátámasztják a belső bizonyítékok is, többek között az az élénk és sajátos fókusz, ahogy Márk Péterről ír, ahogy nem hallgatja el gyengeségeit (ugyanakkor időnként elhallgatja erényeit), és maga az *inclusio* irodalmi eszköze, amelyről már volt szó.¹⁹⁹

Papiasz szerint Péter azért volt fontos forrás Márk számára, mert ő maga nem volt „az Úr kísérője”, Péter azonban igen. Péter – ahogy Bockmuehl megjegyzi – a Jézusról való megemlékezés „koronatanúja”.²⁰⁰ Bockmuehl szerint Péter a Jézusról szóló hagyomány közepén helyezkedett el, szemtanúként ő adta tovább azt a történetet, amely a Jézusról szóló történetként vált ismertté. Szinte kizárt, hogy ez a történet egy húsvét utáni fikció legyen, sokkal valószínűbb, hogy Simon Péter valós visszaemlékezésén alapul.²⁰¹ Ha összehasonlítjuk Márk evangéliumának vázát Péter Kornéliusz házában elmondott beszédével (ApCsel 10,34-43), ugyanazt a történeti vázát kapjuk.²⁰² Az egyezés abba az irányba mutat, hogy a Jézusról való hagyomány narratív struktúráját Péter egészen korai időktől felrajzolta, és ezt a narratív vázát töltötte meg a Jézus cselekedeteiről és tanításairól szóló emlékekkel.

Ahogy az előző részben láttuk, a hagyomány emlékezés útján való megőrzéséről fontos, úttörő tanulmányok születtek az elmúlt évtizedekben, amelyek alapján ma már biztosan kijelenthetjük: a hagyományörzés emlékezés útján nem csak lehetséges volt, de a

¹⁹⁶ Uo., 43.

¹⁹⁷ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 202-239.

¹⁹⁸ Bayer, 92, 106. Erre az érve a formakritika kapcsán felhívtam a figyelmet a II.2.2 fejezetben, itt Péter szerepe miatt tartom szükségesnek újra megemlíteni.

¹⁹⁹ Uo., 109-110. Bauckham részletesen – és véleményem szerint meggyőzően – érvel Márk evangéliumának péteri nézőpontja mellett (*Jesus and the Eyewitnesses*, 155-182).

²⁰⁰ Bockmuehl: *Simon Peter*, 135.

²⁰¹ Uo., 88.

²⁰² L. II.3.2.A.

Tóra zsinagógai tanításának módszereként Péter is gyerekkorától gyakorolta.²⁰³ Az események aktív részeseként a zsinagógai oktatásban részesült Péter számára nem jelenthetett valódi nehézséget sem az események, sem Jézus szavainak a megőrzése, sem az, hogy ezeket Márknak átadja.²⁰⁴ Márk számára Péter emlékei így hiteles, megbízható forrásként szolgálhattak. Neki csak tolmácsolnia kellett azokat.

Ha Márk evangéliuma volt az első evangélium, amelyet Lukács és Máté is mintának és forrásnak használtak, vagyis Márk evangéliuma meghatározta a szinoptikus evangéliumokban foglalt hagyomány tartalmát és szerkezetét, egyértelműen kijelenthetjük: a keresztyén *ἐκκλησία* alapját jelentős módon Péter hitvalló tanúbizonysága és személyes példája formálta meg. Márk evangéliumán keresztül a hitvalló Péter fogalmazza meg a hagyomány sarokpontjait a későbbi nemzedékek számára. A Jézusról szóló evangéliumi hagyomány alapjainak lefektetésében – a Jézus körüli események elbeszélésében és azok kezdeti értelmezésében – Péter szerepe meghatározó. Péter ebben az értelemben a hagyomány – és ezen keresztül az egyház – alapköve.

C. Konklúzió

Az újszövetségi emlékek alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Péterben az elsőszámú tanítvány, a prófétai vezető és az alázatos szolga szerep összekapcsolódtak, hogy őt a Krisztusról szóló megbízható hagyomány legfontosabb őrévé, hirdetőjévé és megtestesítőjévé tegyék. Azáltal, hogy Jézus elsőszámú tanítványa volt, Péter a Jézusról szóló és Jézustól származó hagyomány legfontosabb élő szemtanú forrása lett. Prófétai vezetése ezt a hagyományt értelmezte az Írások és az eszkatológiai szituáció fényében mind a zsidók, mind a nemzsidók számára. Alázatban való növekedése és a szenvedés vállalása ezt a hagyományt tette példaként is megragadhatóvá Jézus későbbi követői számára.²⁰⁵ A korai egyház tanúsága szerint Simon Péter így töltötte be a Jézus által neki szánt – egyszeri és megismételhetetlen – szerepet, hogy a felépülő egyház alapköve legyen, akinek a Krisztusról szóló tanítása nyitja meg vagy zárja be az Isten országát (Mt 16,18-19).

²⁰³ Péter zsinagógai neveltetésének valószínű bizonyítékaival kapcsolatban l. Bayer, 25-31.

²⁰⁴ „Köszönt titeket a veletek együtt kiválasztott babiloni gyülekezet és Márk, az én fiam.” (1Pt 5,13)

²⁰⁵ Bayer Péter „átruházható” szerepei közé sorolja alázatban való növekedését, mint a krisztuskövetés példáját.

III.2.2. Más tekintélyes apostolok

Hamis képet festenénk ugyanakkor az ősegyház tekintély alapú dinamikájáról, ha Simon Péter szerepét más tekintélyes apostolok rovására hangsúlyoznánk. Péter „alapkő” szerepe éppen abban mutatkozik meg, hogy Krisztusra mutat, arra a Krisztusra, akire rajta kívül mások is mutatnak. Péter a tanítványok nevében, a tanítványok képviselőjeként vallotta meg Jézust Krisztusnak, és ebben a tanúságtételben időnként éppen arra volt szüksége, hogy mások tartsák őt meg, amikor éppen süllyedni kezdett. A Péteren kívüli tekintélyes apostolok közül meg kell említenünk a Tizenkettő többi tagját, azonban úgy tűnik, másfajta kategóriákat is figyelembe kell vennünk, ha a Péter melletti tekintélyes apostolokat be akarjuk azonosítani.

A. A Tizenkettő

Ahogy már az első részben is láttuk, a tizenkét apostol képe erőteljesen jelen van a korai keresztyénség emlékezetében. Lukács a Tizenkettőt apostoloknak nevezi (6,13), a Jelenések könyve (20,14) a tizenkét apostol nevét láttatja az új Jeruzsálem alapkövein, és a Didakhé egyik címváltozata is a tizenkét apostol tanításaként határozza meg magát.²⁰⁶ A tizenkettes számnak minden bizonnyal köze van ahhoz a gondolathoz, hogy a Messiás újraalkotja Izráelt, melynek missziója a föld végső határáig tart.²⁰⁷ Egyes kutatók szerint az ősegyházban a Tizenkettő olyan „apostoli kollégium”²⁰⁸ volt (talán a jeruzsálemi vének mintájára),²⁰⁹ amely együttesen képviselte a küldetést, amit Jézus Krisztus rájuk bízott. Ők lettek Izráel tizenkét törzsének új „bírái” (Mt 19,28), sőt, ahogy az I.2.2 fejezetben láttuk, egy sajátos, egész földre kiterjedő lelki honfoglalás vezetői.

Amikor Pál a korinthusi gyülekezetnek a feltámadás tanúit sorolja, különbséget tesz az apostolok és a Tizenkettő csoportja között. A Tizenkettő tekintélyes kör volt az apostolok

²⁰⁶ James A. Draper: „The *Didache* in Modern Research: An Overview” in James A. Draper (ed.): *The Didache in Modern Research* (Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996), 4.

²⁰⁷ Pl. Wright: *Jesus and the Victory of God*, 300; Dunn: *Beginning from Jerusalem*, 206-207; Schnabel: *Early Christian Mission Vol. 1.*, 270, 390.

²⁰⁸ Az elterjedt koncepcióra egy példa: R. Alan Cole: *Galatians*. TNTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965, 1989), 69.

²⁰⁹ Birger Gerhardsson veti fel a lehetőségét annak, hogy az apostolok a jeruzsálemi vének mintájára álltak össze valamiféle apostoli kollégiummá (pl. *Memory and Manuscript; Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, xiv, 251).

körén *belül*. Miközben Pál erőteljesen hangsúlyozza apostoli identitását, egyértelmű, hogy önmagát nem a Tizenkettő között látja (mondjuk egyfajta „külsős” tagként, vagy mint akit a Szentlélek – a Mátyásra esett sorsvetés ellenére – Júdás helyére választott). Érdeemes közelebbről megfigyelni Pál beszámolójának részleteit: „...és megjelent Kéfásnak, majd a tizenkettőnek. Azután megjelent több mint ötszáz testvérnek egyszerre, akik közül a legtöbben még mindig élnek, néhányan azonban elhunytak. Azután megjelent Jakabnak, majd valamennyi apostolnak. Legutoljára pedig, mint egy torzszülöttnek, megjelent nekem is.” (1Kor 15,5-8)

Pál láthatóan különbséget tesz a Tizenkettő és az apostolok csoportja között. *Péter* vezeti be a Tizenkettő listáját, majd *Jakab* következik, aki – amennyiben a jeruzsálemi gyülekezet későbbi elöljárójáról van szó²¹⁰ – nem tartozott a Tizenkettőhöz: ő vezeti be az apostolok Tizenkettőnél tágabb körét. (J. Andrew Kirk szerint a Pál által használt sémából egyértelmű, hogy a felsorolásban Péter és Jakab egy-egy csoport első tagjaként szerepel.)²¹¹ Végül Pál önmagát említi, mint aki nem a megfelelő időben és módon „jött a világra”, hanem a már terjeszkedő egyház üldözőjéből lett apostollá. A Tizenkettő tehát Pál szerint is sajátos belső kört képezett az apostolok körén *belül*.²¹²

Pál nem próbálja sem bővíteni, sem viszonylagossá tenni ennek a körnek a számát. Ugyan apostolságban mindig a Tizenkettő *mellé* helyezi magát, a Tizenkettő szimbolikus szerepét nem kérdőjelezi meg. Lukács szerint ennek a szerepnek a betöltéséhez szükséges (bár nem elégséges) feltétel volt, hogy az illető Jézus egész földi szolgálata során (János keresztségétől kezdve) velük legyen (ApCsel 1,21-22). Ez Pál esetében nyilvánvalóan nem teljesült. Nincs okunk azt feltételezni, hogy Lukács és Pál között ebben ellentmondás lett volna, hiszen az ApCsel-ben maga Lukács teszi Pált az ősegyház életében csak Péter tekintélyéhez mérhető helyre (l. lent). Pál és Lukács egyetértenek abban, hogy a Tizenkettőhöz tartozás és az apostolság szolgálata átfedésben vannak egymással, de a Tizenkettő a szűkebb csoport, melyhez Pál nem tartozott.

²¹⁰ Anthony C. Thiselton szerint a magyarázók elsőprő többsége biztosra veszi, hogy az utalás Jakabra, Jézus testvéreire, a jeruzsálemi gyülekezet későbbi vezetőjére vonatkozik (*The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 1207 és n218).

²¹¹ Kirk, 257.

²¹² Hogy Pál szerint Péter és a Tizenkettő is az apostolok tágabb köréhez tartozott, más utalásokból egyértelmű. Az 1Kor 9,5 ugyan nem zárja le hermetikusan a kérdést, de a Gal 2,8 nyilvánvalóvá teszi, hogy Pál Péterre is apostolként gondolt.

A Tizenkettő tehát tekintélyes köre az apostoloknak. Mégis úgy tűnik, szimbolikus jelentősége ellenére nem a Tizenkettőhöz tartozás volt az egyetlen, vagy akár a legfontosabb szempont abban, hogy mely apostolnak volt nagyobb tekintélye (vagy mely apostolnak tulajdonítottak nagyobb tekintélyt), mint a többinek. A legtöbb információt erre vonatkozóan is elsősorban – bár nem kizárólag – Pál írásaiból nyerhetjük.

B. A „legfőbb apostolok” (2Kor 11,5; 12,11)

A 2Kor egyik „konfliktuskezelő” szakaszában ezt írja Pál: „Pedig úgy gondolom, hogy semmivel sem vagyok alábbvaló a legfőbb apostoloknál (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων).” (2Kor 11,5) Ezt szinte egy az egyben megismétli egy fejezettel később: „Esztelenné lettem: ti kényszerítettetek rá. Nektek kellett volna ugyanis engem ajánlanotok, hiszen semmivel nem voltam alábbvaló a legfőbb apostoloknál (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων), ha semmi vagyok is.” (2Kor 12,11) Mire vonatkozik az apostol utalása? Kik azok a „legfőbb apostolok”, akiknél nem tartja magát alábbvalónak? Arra gondolt vajon, hogy voltak ugyan legfőbb apostolok, de a tekintélyükkel ő is rendelkezik, vagyis ő is a legfőbb apostolokhoz tartozik? Vagy éppen ellenkezőleg, azt a hiedelmet akarja lerombolni, hogy lennének legfőbb apostolok, és pont az apostolok egyenlőségére akarja a figyelmet irányítani (minden apostol „legfőbb” apostol)? Esetleg a Tizenkettőre gondol? Vagy egy szűkebb jeruzsálemi csoportra – mondjuk azokra, akiket a Gal-ban „tekintélyeseknek” és „oszlopoknak” nevez (Gal 2,2.6)? Vagy egészen másról van szó?

A ὑπερλίαν egyedi szóhasználat, Paul Barnett szerint Pál előtt nem találjuk a kifejezést a görög nyelvben,²¹³ és a középkorig nem is találkozunk újra vele.²¹⁴ Elképzelhető, hogy maga Pál barkácsolta egybe a ὑπερ (felette) és a λίαν (nagyon) szavakat, hogy a kreatív szóösszetétellel jellemezhesse ezeket a személyeket. „Nem vagyok alábbvaló azoknál, akik felette nagyon apostolok” – fordíthatnánk, hogy magyarul is érzékelhető legyen a szóban valószínűleg megbűvó irónia. Többféle értelmezési lehetőség is adódik.²¹⁵ Elképzelhető, hogy az iróniával Pál éppen gyengíteni akarja a különbségtételt önmaga és az említett apostolok

²¹³ Paul Barnett: *The Second Epistle to the Corinthians*. NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 507, 5. láb.

²¹⁴ Paul Barnett: *The Message of 2 Corinthians* (Leicester, UK: Inter-Varsity Press, 1988), 165.

²¹⁵ Murray J. Harris részletesen elemzi a különböző értelmezési lehetőségeket in *The Second Epistle to the Corinthians*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 73-87 és 746-748.

között: ők egyáltalán nem állnak felette. Lehetséges, hogy a kifejezéssel Pál nem is valódi apostolokat illet, hanem azokat az álapostolokat (ψευδαπόστολοι), „csaló munkásokat”, akik kihasználták és becsapták a korinthusiakat (2Kor 10,13-15.19-20). Az is egy értelmezési lehetőség, hogy ezek az álapostolok (vagy maguk a korinthusiak, az ő hatásukra) nevezték a jeruzsálemi apostolokat „legfőbb apostoloknak”, és az ironikus hang tőlük származik.

Barnett arra az értelmezésre hajlik, hogy a „legfőbb apostolok” kifejezés az álapostolokat jelöli, hiszen a ὑπερλίαν ἀπόστολοι kétszeres említése körbefonja a ψευδαπόστολοι témáját, és rámutat a hamis apostoloknak arra a jellemzőjére, hogy túlterjeszkednek (ὑπερεκτείνω) a nekik adott munkaterületen (2Kor 12,14), a kinyilatkoztatások sokaságával (τῆ ὑπερβολῆ τῶν ἀποκαλύψεων) dicsekszenek, és emiatt felfuvalkodnak (ὑπεραίρομαι) (2Kor 12,7).²¹⁶ Harris inkább amellel érvel, hogy Pál itt a jeruzsálemi apostolokat (a Tizenkettőt, vagy még inkább az „oszlopokat”) jelöli, az irónia pedig maguktól a korinthusiaktól származik.²¹⁷ Szerinte Pál nem hasonlítaná magát hamis apostolokhoz (hangsúlyozva, hogy nem alábbvaló náluk), tőlük inkább elhatárolódik (a velük kapcsolatban használt „álapostol” kifejezés is az elhatárolódást jelzi). Az eredeti jeruzsálemi apostolokhoz azonban úgy tud viszonyulni, hogy minden irónia nélkül mondhatja magát legkisebbnek, ugyanakkor hangsúlyozhatja, hogy Isten kegyelme által mindegyiküknél mégis többet tudott munkálkodni az evangéliumért (1Kor 15,9-11).

Akármelyik értelmezést is fogadjuk el,²¹⁸ a „legfőbb apostolokra” való utalás inkább csak közvetett jelentőséggel bír a fenti kérdésemre. Ha a jeruzsálemi apostolokra vonatkozik is a kifejezés, az irónia miatt nem tudjuk, hogy Pál elfogadja-e ezt a jellemzést, de még ha el is fogadja, jelzi, hogy nem tartja magát alábbvalónak náluk. Ezzel persze arra is utalhat, hogy ő is a kevés „szuperapostol” közé tartozik, a jeruzsálemi apostolokkal (vagy akár az „oszlopokkal”) együtt, de valószínűbb, hogy Pál inkább szembemegy itt azzal a korinthusiakra jellemző tendenciával, mely teljesítménye, retorikája vagy kinézete alapján sztárolt bizonyos tanítókat (1Kor 3-4; 2Kor 10). Pál nem tartja az apostolság hitelesítő jelének, amikor valaki

²¹⁶ Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, 33.

²¹⁷ Harris, 75-76.

²¹⁸ Herczeg Pálnak az a véleménye, hogy a fő-fő apostolok pontos meghatározása nem lehetséges, de szerinte Pál a Tizenkettőről nem így szokott írni, és amikor a jeruzsálemi „oszlopapostolokkal” van vitája, név szerint megnevezi őket (*A Szentírás magyarázata III. Jubileumi kommentár. A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1995, 287*).

önmagát a többi fölé helyezi; a levélben újból és újból a gyengeségével dicsekszik inkább, hogy apostolságának jelei ezekben váljanak láthatóvá (1. 2Kor 10-13).

C. A „tekintélyesek” (Gal 2,2.6)

Kérdésselvetésem szempontjából talán relevánsabb a Galata levél második fejezetében található utalás a „tekintélyesekre”. „Kinyilatkoztatástól indítva mentem fel, és eléjük tártam az evangéliumot, amelyet a pogányok között hirdetek, mégpedig külön a tekintélyesek (τοις δοκοῦσιν) elé, nehogy hiába fáradjak, és hogy eddigi fáradozásom se legyen hiabavaló. (...) Azok pedig, akik tekintélyeseknek (τῶν δοκούντων) számítanak – hogy a múltban mik voltak, azzal nem törődöm; Isten nem nézi az ember személyét –, azok a tekintélyes személyek (οἱ δοκοῦντες) engem semmire sem köteleztek.” (Gal 2,2.6) Kik ezek a „tekintélyesek”, és milyen értelemben utal rájuk Pál?

A görög szó (οἱ δοκοῦντες) a 2. versben és a 6. vers második előfordulási helyén névszóként funkcionáló participium, a δοκέω (látszani, vélekedni) ige melléknévi igenévi alakja. A görög irodalomban találunk utalást arra, hogy az ige névszói participiuma mindenféle ironia nélkül tekintélyes emberekre utalt,²¹⁹ itt is jogos azt feltételezni (amint az új protestáns fordítás is értelmezi), hogy Pál bevett szófordulatként valódi vagy vélt tekintély-személyeket jelöl vele. A 6. versben az első említéskor viszont kiegészítést kap a participium, mégpedig a létige infinitivusát és a határozatlan névmás semleges nemének tárgyesetét (εἶναί τι), ami inkább arra utal így, hogy ezekről a személyekről *mások* hogyan gondolkodtak. (Az a tény, hogy a 9. versben az „oszlopok” kapcsán Pál ugyanezt a szót használja, szintén ebbe az irányba mutat.) Balla Péter felhívja a figyelmet, hogy a kifejezés előfordul az ókorban ironikusan is, abban az értelemben, hogy valakit csak „annak tartanak” (pl. Plátón: „akiket bölcsnek tartanak”).²²⁰

Hogy kikre gondol Pál „tekintélyes” személyek alatt, az a kontextusból viszonylag egyértelműen eldönthető. Pál Jeruzsálembé ment fel, ott tárta „a tekintélyesek” elé azt az evangéliumot, amit a pogányok között hirdet (Gal 2,2). Ezeknek a „tekintélyeseknek” joguk lett volna kötelezni Pált valamire, ehelyett elismerték, hogy ahogy Péterre lett bízva a

²¹⁹ TDNT 2:233. A megjelölt források: Eur. Hec. 295; Epict. Ench. 33, 12; Jos. Ant. 19:307. Bell. 4, 141 és 159.

²²⁰ Balla: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 101.

körülmetelés evangéliuma, úgy Pálra a körülmetéletlenségé, aki Péteren keresztül munkálkodik a körülmetéltek közötti apostolságban, az munkálkodik Pálban is a pogányok között (Gal 2,6-8). A „tekintélyesek” tehát olyan személyek voltak Jeruzsálemben, akiknek a szava valamilyen értelemben kötelező érvényű volt, és akiknek a véleményét Pál bátran használja a galáciabeli hívők meggyőzésére is. Nehéz elképzelni, hogy bármely más csoportról szó lehetne itt, mint a 9. versben említett „oszlopok”. „Az anonimitás fátyla lehull: Péterről, Jánosról és Jakabról van szó.”²²¹ A „tekintélyesek” és az „oszlopok” azonosságát igazolja, hogy a 9. vers össze is kapcsolja a két kifejezést: „akiket oszlopoknak tekintenek (οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι)”. Mintha Pál megválaszolná itt saját kérdését (εἶναι τι): akármik is voltak ezek a „tekintélyesek” korábban, most „oszlopok”, akiknek a véleménye számít.²²²

De vajon Pál nem ironikusan utal ezeknek a személyeknek a tekintélyére? Nem maga hangsúlyozza, hogy az evangéliumát független forrásból kapta (Gal 1,11-12), nem is tanácskozott senkivel (Gal 1,16-17), nem is fogad el nyomást e téren (Gal 2,5), hiszen maga Jézus Krisztus hívta el őt a szolgálatra (Gal 1,1)? Douglas Moo szerint Pál szóhasználata azt valószínűsíti, hogy valóban nem azért nevezi őket tekintélyeseknek, mert feltétlenül azok, hanem mert mások tekintélyeseknek tartották őket. A megnevezés a vélekedők nézőpontját mutatja, talán némi ironikus éllel is.²²³ Az apostol mindenesetre nyitva hagyja a kérdést, hogy ezzel a minősítéssel egyetért-e.²²⁴ Amikor a 9. versben az „oszlopokkal” kapcsolja össze a kifejezést, szintén egyszerre fejez ki tiszteletet és visszafogott ítéletet. Vajon miért utal rájuk ilyen körülményesen? – teszi fel a kérdést John Stott. „Minden bizonnyal azért, mert a judaisták Pál rovására túlhangsúlyozták a jeruzsálemi apostolok tekintélyét.”²²⁵ Moo is azt tartja a valószínű oknak, hogy akik Galáciában zavart okoztak, túl nagy hangsúlyt fektettek a jeruzsálemi apostolok véleményére.²²⁶ F. F. Bruce hasonlóképpen vélekedik: Pál nem kérdőjelezi meg a jeruzsálemi vezetők presztízsét, de azt ellenzi, hogy arra az ő tekintélyének a kisebbitése céljából hivatkozzanak.²²⁷ Thomas Schreiner szerint Pál a visszafogott

²²¹ Cole, 67.

²²² Balla is azonosnak tartja a „tekintélyeseket” és az „oszlopokat (Balla, 103). F. F. Bruce szerint „nehéz lenne nem azonosítani őket egymással” (*The Epistle to the Galatians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982, 122).

²²³ Douglas J. Moo: *Galatians*. ECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 124.

²²⁴ Moo, 132.

²²⁵ John Stott: *Pál levele a galatákhöz*. A Biblia Ma. (Harmat, Budapest, 2002), 40-41.

²²⁶ Moo, 136.

²²⁷ Bruce: *The Epistle to the Galatians*, 117.

fogalmazással attól óvja olvasóit, hogy az „oszlopok” szerepét túlértékeljék. „A végső tekintély az evangélium, nem emberek személye.”²²⁸

A „tekintélyesekre” való utalásokból elsősorban két dolgot tudhatunk meg. Egyrészt azt, hogy voltak a korai egyházban olyan személyek, akikről úgy vélekedtek (Galáciában legalábbis, és talán Jeruzsálemben, de valószínűleg máshol is), hogy tekintéllyel rendelkeznek és a döntéseik valamilyen értelemben akár kötelezőek is lehetnek az evangélium hirdetőire nézve. Másrészt Pál láthatóan inkább csökkenteni kívánja a tekintélyük fontosságát, mintsem megerősíteni. Ennek nem feltétlenül az az oka, hogy ő maga ne tartotta volna őket tekintélynek, vagy akár ne tartotta volna fontosnak ezt a tekintélyt, hiszen Pál is hangsúlyozza annak a jelentőségét, ami a találkozásukkor történt. A visszafogott hangvételt valószínűleg a konkrét polemikus szituáció indokolja.

D. Az „oszlopok” (Gal 2,9)

Bár az „oszlopok” említésekor is érzékelhető Pál visszafogottsága (inkább arról beszél, hogy őket „oszlopoknak vélik”), fontos lehet a tény, hogy Pál ezúttal névvel sorolja fel azokat, akikről így gondolkoznak. A „tekintélyeseknek” hirtelen arcuk is lesz. „És amikor Jakab és Kéfás meg János, akiket oszlopoknak tekintenek (οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι), felismerték a nekem adott kegyelmet, megállapodásul kezet adtak nekem és Barnabásnak, hogy mi a pogányokhoz menjünk, ők pedig a körülmetéltekhez.” (Gal 2,9) Az „oszlopok” tehát Jakab, Kéfás és János. De mit jelent az, hogy őket „oszlopoknak” vélték?

Balla szerint az „oszlopok” (στῦλοι) főnév – a főnévi igenévvel (εἶναι) együtt – értelmezi a „tekintélyesek” (οἱ δοκοῦντες) participiumot. „Mint a 6. versben, úgy itt is kettős üzenete lehet ennek a kifejezésnek: egyrészt Pál elfogadja, hogy ez a három apostol ‘tekintély’, és fontos neki, hogy ők is elfogadják Pál ‘apostolságát’, azaz küldetését a ‘népek közé’, de egy kis távolságot is kifejez: ugyan ők ‘oszlopok’, de ez emberi vélemény: emberek ‘tartják’ annak őket.”²²⁹ A távolságtartó fogalmazás tehát továbbra is megmarad, Pál annak a tekintélyét (Isten) próbálja magasabbra emelni, akitől ő maga is kapta az evangéliumot.²³⁰ Mégis, talán van jelentősége annak a ténynek, hogy három személyt a korai egyházban

²²⁸ Thomas R. Schreiner: *Galatians*. ECNT (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 126.

²²⁹ Balla, 107.

²³⁰ Uo.

(Galáciában és Jeruzsálemben mindenképpen) *tekintélyesnek* és *oszlopnak* tartottak, és Pál – noha tompítani próbálja az élet – ezt maga sem utasítja el, sőt, láthatóan igazodik hozzá, amikor kezet nyújt nekik és a galatáknak is érvként hozza fel ezt a kézfogást.

Mire vonatkozik itt az „oszlopok” (στῦλοι) kifejezés? Moo felhívja a figyelmet arra, hogy a Septuaginta gyakran használja az oszlop metaforát a Templommal összefüggésben,²³¹ ezért elképzelhető, hogy Jakabot, Kéfást és Jánost valamiképpen az újszövetségi Templom lelki „tartóoszlopainak” gondolták. Az Újszövetségben a templom metaforája gyakori az egyházzal kapcsolatban (pl. 1Kor 3,16; 2Kor 6,16; Ef 2,21; Zsid 3,6; 10,21; 1Pt 2,5). A Jelenések könyvében olvasható filadelphiai levél konkrétan utal is arra, hogy oszlopokká válhatunk Isten templomában (Jel 3,12). Bruce a qumráni közösségben „Isten szent házának és Áron legszentebb tanácsának” alapját alkotó „tizenkét férfihez és három paphoz” (1QS 8:1-6) hasonlítja a páli utalást.²³² A hármaskör megjelenik az evangéliumokban is: Jézus a Tizenkettő mellett Péternek és a Zebedeus két fiának (Jakabnak és Jánosnak) kiemelt szerepet biztosított (Mt 5,37; 9,2; 14,33), a Tizenkettőn belüli szűkebb kör létezése tehát Jézus földi szolgálatára vezethető vissza.

Egyes magyarázók az oszlop-metaforát nem csak a Templommal, hanem a pátriárkákkal is összekapcsolják. Moo szerint a zsidó hagyomány a három pátriárkát időnként „oszlopoknak” nevezte.²³³ Bruce Ábrahám és Mózes kapcsán utal a rabbinikus magyarázatra, mely szerint ők „a világ oszlopai” (*Ex. Rab.* 2,13), és példákat hoz máshonnan is (4Makk 17,3; 1Kel 5,2) arra, hogy ebben az időszakban vértanúkat „oszlopoknak” neveztek.²³⁴ Schreiner megemlíti ezzel kapcsolatban Roger D. Aus tanulmányát, amely párhuzamot von a három oszlop és a három pátriárka között.²³⁵ Akármilyen szemantikai mezőt járunk is be az „oszlopok” metafora feltárásában, az nyilvánvaló, hogy a kép kiemelt jelentőséget kölcsönöz a három jeruzsálemi vezetőnek, Jakabnak, Kéfásnak és Jánosnak.

Érdekes, hogy Pál Jakabot említi első helyen. Lényegében egyetértés mutatkozik kutatók között abban, hogy itt Jézus testvéréről van szó, nem a Zebedeus fiáról.²³⁶ Utóbbi

²³¹ Moo, 137.

²³² Bruce: *The Epistle to the Galatians*, 123.

²³³ Moo, 137.

²³⁴ Bruce: *The Epistle to the Galatians*, 122.

²³⁵ Schreiner: *Galatians*, 129. Az említett tanulmány: Roger D. Aus: „Three Pillars and Three Patriarchs: A Proposal Concerning Gal 2:9” in *ZNW* 70 (1979): 252-261. Schreiner szerint a párhuzam (ha egyáltalán van) nem valószínű, hogy szándékos.

²³⁶ Vö.: Bruce: *The Epistle to the Galatians*, 121; Moo, 136; Balla, 107; Stott, 41; Cole, 68.

szereplése itt mind kronológiailag, mind a kontextus szempontjából gyakorlatilag kizárható. A Gal 1,19-ben Pál bevezette már Jakabot, Jézus testvérét, itt tehát nem volt szükség arra, hogy újból elmondja, melyik Jakabról van szó, egy másik Jakab említése viszont meglehetősen furcsa volna, főleg úgy, hogy Pál nem jelöl semmiféle alanyváltást. Az antiókhiai incidens idején ettől a Jakabtól érkeztek zsidó testvérek, akiktől félve Péter képmutatásba sodródott (Gal 2,12). Hogy a legszűkebb hármaskörben miért került a Zebedeus fia helyére Jakab, Jézus testvére, arra vonatkozólag csak spekulációink lehetnek. Nem kizárt, hogy a Jézussal való családi kapcsolat, de akár a névazonosság is szerepet játszhatott ebben. Több jel arra mutat, hogy Péter bebörtönzése és menekülése (ApCsel 12,17) után Jakab lett a jeruzsálemi gyülekezet domináns vezetője. Jakab növekvő tekintélyéről Josephus is tanúskodik (*Ant.* 20:9.1),²³⁷ első helyen való említése összhangban van a „jeruzsálemi gyűlés” leírásával is, ahol mintha Jakab „elnökölné” (ApCsel 15). Az „oszlopok” páli sorrendje érdekes módon azonos a katolikus levelek hagyományos sorrendjével is (Jakab, Péter és János levelei).

Kétfás természetesen azonos Péterrel, a Kősziklával. Az ő esetében inkább az volna furcsa, ha Pál nem említene az „oszlopok” közt. Talán kissé túlzóan fogalmaz Martin Hengel, de van igazság a szavaiban, amikor Máté evangéliuma kapcsán mondja: „Máté Pétere nem pusztán a ‘tipikus tanítvány’ – sem úgy, mint kőszikla, sem úgy, mint az Isten országa kulcsait az oldás és kötés teljhatalmával hordozó személy. Alakja inkább úgy tűnik fel, mint az *egyetlen tekintéllyel bíró tanítvány*, aki mögött az összes többi tanítvány eltűnik, és csak kollektív csoportként vagy járókelőkként kapnak szerepet.”²³⁸ Péter domináns jelenléte más evangéliumokban is nyilvánvaló. Ehhez képest inkább az a feltűnő, hogy Pál ebben a versben Pétert Jakab után említi, a következő versekben (Gal 2,11-14) még azt is sugallva, hogy Péter kifejezetten a kedvében akart járni a Jakabtól érkezőknek. (Oscar Cullman szerint Péter szorosabb együttműködésben állt a Jakab vezette jeruzsálemi gyülekezettel, mint Pál, ezért volt határozatlanabb a viselkedése, különös tekintettel közvetítő szerepére is, amelyet Péter a korai egyházban betöltött.)²³⁹ Pál tudatosan kisebbiti Péter emberi tekintélyét, hogy az evangélium isteni tekintélyét állítsa a helyére, melynek Péter maga is alá volt rendelve, és természetesen Pál is (Gal 1,8-9). Ami Pálnak igazán számít, az nem az „oszlopoknak” tulajdonított tekintély, hanem az evangélium.

²³⁷ Josephus Flavius: *A zsidók története* (Budapest: Gondolat, 1983), 580-581.

²³⁸ Hengel: *Saint Peter*, 25.

²³⁹ Oscar Cullman: *Peter: Disciple – Apostle – Martyr* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1952), 48-49, 53.

A harmadik név szerint említett személy János. Kicsi a valószínűsége annak, hogy más Jánosról legyen szó, mint a Zebedeus fiáról, aki az Apostolok cselekedetei elején több fontos történetben is Péter csendes társaként szerepel (ApCsel 3,1-4,22; 8,14-25). Bruce „kritikusok mítoszának” nevezi azt a spekulációt, hogy Jánost Jakabbal együtt egészen korán kivégezték volna, és ezért nem lehet az itt felsorolt János azonos a Zebedeus fiával.²⁴⁰ Balla szerint „János nyilván a Zebedeus fia, Jézus tizenkettes tanítványi körének tagja.”²⁴¹ Schreiner is egyetért²⁴² ezzel a konklúzióval. János említése azért is érdekes, mert a negyedik evangélium (mely feltehetően az ő nevét viseli,²⁴³ és amelynek a hagyományos felfogás szerint szerzője is) valószínűleg őt nevezi „szeretett tanítványnak” (Jn 21,20).²⁴⁴ Amennyiben „a tanítvány, akit Jézus szeretett” azonos Jánossal, a Zebedeus fiával, a különös megjelölés adalék lehet ahhoz a képhez, amely Jánost kiemelt szerepben mutatja a Tizenkettő apostoli körén belül is.²⁴⁵ Nem úgy mint Pétert, akit Jézus Kősziklának nevezett, hanem úgy, mint akit Jézus szintén kiválasztó szeretettel emelt ki a többiek közül, és aki ezt a szerepet be is töltötte, hűséges szemtanúként egy olyan időszakban, amikor a tekintélyes szemtanúk már mind meghaltak. János legalábbis így értelmezte saját szerepét.

A „Kőszikla”, „a szeretett tanítvány” és Jézus (fél)testvére (vagyis Péter, János és Jakab) kiemelkedtek az apostolok közül. Ez a kiemelt szerep Pál számára azonban nem lehetett nagyobb tekintély az evangéliumnál. Az „oszlopok” hiteles tanúi az evangéliumnak, *amennyiben* hitelesen tanúskodnak róla. De el is sodródhatnak tőle, ahogy Péterrel történt Antiókiában (Gal 2,11-14). (Ennek jelentőségére visszatérek a III.4-ben.) Pál emberi tekintélyekkel kapcsolatos visszafogottságát az evangélium hirdetése és védelme iránti szenvedélye indokolja. Hangsúlyozza a galatáknak, hogy ha embereknek akarna tetszeni, nem volna Isten szolgája (Gal 1,10). Ha emberi tekintélyt akarna szolgálni, talán még mindig a

²⁴⁰ Bruce: *The Epistle to the Galatians*, 122.

²⁴¹ Balla, 107.

²⁴² Schreiner: *Galatians*, 129.

²⁴³ Noha ezzel Bolyki János például nem ért egyet, szerinte az evangélium a „Presbiter Jánosról” lett elnevezve („*Igaz tanúvallomás*” – *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris, 2001, 34-35). A János apostoltól különböző „presbiter Jánosról” szóló hagyomány véleményem szerint Euszébiosz helytelen Papiasz-értelmezéséből fakad (I. III.3.2).

²⁴⁴ L. I.2.1.B fejezet.

²⁴⁵ Ha történetileg helytálló az a márki hagyományanyag, amelyben a Zebedeus fiai a tanítványok legszűkebb köréhez tartoztak (vö. Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 413), logikusnak tűnik, hogy – hacsak nincs nyomós ellenérvünk – elfogadjuk az ógyház biznyságtételét, amely ugyanezt a Jánost továbbra is prominens szerepben látja, és a negyedik evangéliumot meg a jánosi leveleket is az ő nevéhez kapcsolja, nem egy másik, ismeretlen Jánoshoz (I. III.3.3).

nagytanács nevében körözné a Krisztus híveit. Az „oszlopok” Pál szerint fontosak, de csak addig, ameddig az evangéliumról tanúskodnak. Az evangélium tanúiként viszont valóban a legtekintélyesebbek.

E. Péter és Pál

Van azonban még egy rétege a kérdésnek. Az apostolok szűk köréből is úgy tűnik, kiemelkedik kettő: Péter és Pál. Pál hangsúlyozza a galatáknak, hogy alávetette magát a tesztnek: a „tekintélyesek” elé tárta az evangéliumot, amit a népek között hirdetett, hogy fáradozása semmiképpen „ne legyen hiábavaló” (Gal 2,2). A „tekintélyesek” pedig „elismerték”, hogy *Pálra* van bízva a körülmetéletlenség evangéliuma, *Péterre* pedig a körülmetélésé” (Gal 2,7): ugyanaz munkálkodik *Pál által* a népek között, mint aki *Péter által* a körülmetéltek közötti apostolságban (Gal 2,8). Az „oszlopok” (Jakab, Péter és János) kezét fogták Pállal és Barnabással, és felosztották egymás között a munkaterületet. Ugyanaz az evangélium, csak más a célcsoport. Az „oszlopok” felismerték a Pálnak adott kegyelmet és pusztán annyit kértek tőle és Barnabástól, hogy ne feledkezzenek meg a szegényekről. (Pál – saját elmondása alapján – ezt igyekezett is megtartani.)

Amit most szeretnék kiemelni ebből az epizódból, az elsősorban az ismétlődő párosítás: *Pál és Péter, Péter és Pál*. Pálé a körülmetéletlenek evangéliuma, Péteré a körülmetéltek evangéliuma, Pálé a körülmetéletlenek közötti apostolság, Péteré a körülmetéltek közötti apostolság. Péter és Pál, Pál és Péter. Miért *kettőjük* között kellett ezt tisztázni és felosztani? És vajon miért Kéfáshoz ment fel Pál tizennégy évvel korábban, és miért vele beszélgetett tizenöt napig (Gal 1,18-19)? Miért van ekkora hangsúly Péter és Pál személyén és egymáshoz való viszonyán? Miért mondhatjuk Gerhardssonnal,²⁴⁶ hogy bizonyos értelemben két apostolság létezett, amely az apostolokat is két csoportra osztotta: a körülmetélés apostolsága, Péter vezetésével, és a körülmetéletlenség apostolsága, Pál vezetésével? Van ennek jelentősége?

²⁴⁶ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 270.

Ferdinand C. Baur²⁴⁷ és a tübingeni iskola²⁴⁸ szerint igen. Az ok a kettejük és az általuk képviselt zsidó- illetve pogány-kereszténység közötti konfliktus, mely az antiókhiai incidensben érte el tetőpontját. Baur és követői szerint ezt a feszültséget próbálta aztán elsimítani – Lukácstól Római Kelemenig – a korai egyház. Baur hatása jelentős, de a Pál és Péter közti törés mélységének megítélésében a tübingeni teológusok sem voltak soha egységesek. Hengel például – aki Baurnál sok tekintetben egyébként is jóval konzervatívabb álláspontot képvisel – egyetért ugyan azzal, hogy Péter és Pál kapcsolatában mély és lassan gyógyuló törés keletkezett az antiókhiai esetkor, de vitatja Baur tézisé, mely szerint Péter testesítette volna meg a zsidó-keresztén irányt.²⁴⁹ Hengel véleménye az, hogy a valódi ellentét Jakab és Pál irányzata között feszült, Péter inkább közvetítő szerepet töltött be, és teológiájában Pálhoz állt közelebb.²⁵⁰ Péter és Pál rivalizálása szerinte kevésbé teológiai, inkább személyes jellegű volt.²⁵¹

A kutatók jelentős része ma már úgy gondolja, hogy a Péter és Pál közötti feszültségről és rivalizálásról szóló tübingeni hagyomány inkább azon paradigmák közé tartozik, amelyek magyarázó ereje elsősorban tetszetős, az alóluk kényelmetlenül kikandikáló tények nagy száma miatt mégsem tarthatóak. Markus Bockmuehl Simon Péterről írt monográfiájában határozottan ellentmond a Pétert Pállal szembeállító bauri paradigmának: „A Galatákhöz írt levél és a Korinthusiaknak írt első levél összetett bizonyítékai együttesen abba az irányba mutatnak, hogy bár éles és érzelmileg nehéz volt az a repedés, ami Antiókhiaiban keletkezett a kapcsolatukban, inkább időleges zavar volt ez egy egyébként pozitív munkakapcsolatban – és talán barátságban.”²⁵² Bockmuehl véleménye egyáltalán nem egyedi. John Stott azt veti fel, hogy „Baurra vélhetően Hegel dialektikus történelemértelmezése hatott, amelyre a tézisek és antitézisek sorozatos ütköztetése jellemző.”²⁵³ Balla is a hegelianus történelemszemlélet

²⁴⁷ F. C. Baur programadó cikke: „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der alten Kirche, der Apostel Petrus in Rom” in *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben*, ed. Klaus Scholder, 5 vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, 1963-75), 1.1-146.

²⁴⁸ William Baird: *History of New Testament Research, Volume One: From Deism to Tübingen* (Minneapolis, MN: Fortress, 1992), 258-294.

²⁴⁹ Hengel: *Saint Peter*, 42.

²⁵⁰ Uo., 52.

²⁵¹ Schreiner szerint minden teória szembemegy a Gal egyértelmű szövegével, amelyik azt feltételezi, hogy Péter és Pál között teológiai ellentét alakult volna ki. „A szöveg szerint Péter és Pál teológiailag továbbra is egyetértettek. Pál azért dorgálta meg Pétert, mert ő a teológiai meggyőződéseivel *ellentétesen* cselekedett.” (*Galatians*, 145)

²⁵² Bockmuehl: *Simon Peter*, 144.

²⁵³ John Stott: *Az apostolok cselekedetei: A Lélek, az egyház és a világ* (Budapest: Harmat - KIA, 2012), 26.

hatását látja a tübingeni teológus tézisében.²⁵⁴ A Baur által szorgalmazott „Tendenzkritik” ezúttal a bauri nézőpontra is alkalmazható: a tényeket úgy tűnik, maga a teológus igazítja saját világnézetéhez.

Hans Bayer szerint Péter és Pál teológiája egyértelműen egy irányba mutatnak (ahogy Hengel is hangsúlyozta), csak mivel Péter egy pillanatra engedett a judaizálók nyomásának, viselkedésében elhajolt az evangéliumtól, amiért Pál jogosan feddte meg őt.²⁵⁵ Bayer szerint komoly jelentősége van annak, hogy Kr. u. 37-ben Péter és Pál tizenöt napot együtt töltöttek.²⁵⁶ Ennyi idő bőven elég volt ahhoz, hogy megbizonyosodjanak egymás gondolatainak helyességéről vagy helytelenségéről, Pál hallja Pétertől azokat a személyes történeteket és Jézussal kapcsolatos emlékeket, amelyeket a szinoptikus hagyomány (és leginkább Márk evangéliuma) később rögzített, Péter pedig meghallgassa Pál elhívásának részleteit és körülményeit, valamint azt az evangéliumot, amelynek hirdetésére Krisztustól megbízást kapott. A második jeruzsálemi látogatás alatt csak az derült ki, hogy továbbra sincs lényegi különbség az általuk hirdetett evangélium között, ezt erősítette meg a többi „tekintélyes oszlop-apostol” is: Jakab és János.

Péter és Pál tulajdonképpen két külön forrásnak tekinthető a korai egyház evangéliumi hagyományában. Péter szószólója, és bizonyos értelemben legtekintélyesebb képviselője a Tizenkettő tapasztalati anyagának. Jézus őt nevezi Kősziklának (Mt 16,17-19) – akár személyében, akár hitvallásában, akár a Tizenkettő képviselőjeként –, nem mást.²⁵⁷ Megtérése után Péter erősíti (Lk 22,32) és „legelteti” a többieket (Jn 21,15-17), ő áll a formálódó közösség élére (ApCsel 1,15), ő mondja el a pünkösdi beszédet, melynek hatására ezek csatlakoznak a gyülekezethez (ApCsel 2,14-41). Péter egész földi szolgálata alatt Jézussal volt, csak a keresztfeszítés óráiban hagyta el őt, de éppen tagadása miatt azok az órák is mélyen bevésődtek a lelkébe és teológiájába (1Pt 2,21-24). A rendelkezésre álló hagyományanyagból úgy tűnik, Jézus arra készítette Pétert, hogy ő legyen a Tizenkettőnek és a Háromnak átadott hagyomány elsőszámú, megbízható csatornája (vö. Mt 16,18). Ebbe az irányba mutathat az a kutatók közötti többségi vélemény, hogy a szinoptikus evangéliumok

²⁵⁴ Balla Péter: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások* (Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2008), 31.

²⁵⁵ Bayer: *Apostolic Bedrock*, 47.

²⁵⁶ Uo., 45 n219.

²⁵⁷ Hengel: *Saint Peter*, 14-36.

közül keletkezésében Márk evangéliuma az első,²⁵⁸ az az ógyházi vélemény, hogy Márk evangéliuma Simon Péter elbeszélését tükrözi,²⁵⁹ valamint az az érdekesség, hogy Péter Kornéliusz házában elmondott prédikációja (ApCsel 10,37-42) lényegében Márk (és a szinoptikusok) narratív struktúráját tükrözi.²⁶⁰

Ehhez képest Pál egy másik, majdhogynem²⁶¹ független forrás. Ő nem járt együtt Jézussal, nem volt követője Jézusnak még feltámadása után sem, nem tartozott sem a Tizenkettőhöz, sem a hetvenkettőhöz, sem a tanítványok tágabb köréhez. Nem emberi bizonyágtétel hatására lett Jézus követője, és a népek evangélizálására kapott elhívását sem az apostoloktól vagy egy gyülekezettől kapta. A Gal (Gal 1,1) és az ApCsel beszámolója (ApCsel 9) megegyezik abban, hogy Pál közvetlenül a feltámadt Jézus Krisztustól kapta az evangéliumról való bizonyosságot és annak hirdetésére vonatkozó elhívást. Bár a feltámadásnak tanúja lett, Pál a saját emlékeiből nem idézhette fel Jézus példázatait és csodáit úgy, mint egy hiteles szemtanú, hiszen nem járt együtt azokkal, akik Jézus tanítványai voltak. Pál egészen más helyzetből indult, mint Péter. Ezért volt lényeges kérdés, hogy a Péter által képviselt evangéliumi hagyomány és a Pál által hirdetett evangélium megegyezett-e egymással. Mert ha igen, akkor két külön forrásról van szó: az egyik Péteré, a másik Pálé. Ha viszont nem egyezett a két evangélium, akkor Pál „hiába fáradozott” (Gal 2,1-2).

Ennek fényében rendkívül izgalmas az, ahogy Lukács²⁶² megszerkesztette az ApCsel-t. A Jézus életét, gyógyításait, halálát és feltámadását elbeszélő könyvet (Lk) egy másik kötetrel toldotta meg, melynek első felét Péter személye, második felét Pál személye dominálja. Az ApCsel narratív struktúrájában nehéz nem észrevenni, hogy a szerző e két apostolt a történet kulcsszereplőinek látja és láttatja.²⁶³ Ez a hangsúly összhangban van az apostoli atyáknál tapasztalható tendenciával, mely Pétert és Pált együtt említi, kiemelve őket az apostolok

²⁵⁸ James D. G. Dunn: *Kezdetben volt az evangélium: Jézus, Pál és az evangéliumok* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2014), 73.

²⁵⁹ Papiasztól származik ez a hagyomány. Bauckham *Jesus and the Eyewitnesses* c. könyvében számos érveléssel támasztja alá Papiasz beszámolójának hitelességét és a Péter és Márk evangéliuma közötti szoros kapcsolatot (155-239).

²⁶⁰ L. II.3.2.A.

²⁶¹ Azért csak „majdhogynem”, mert szinte kizárt, hogy Pál farizeusként közvetve ne hallott volna a názareti Jézus főbb állításairól, ne jutott volna el hozzá Jézus egy-egy meghökkentő kijelentése, ne hallott volna a rabbi formabontó viselkedéséről. Elvileg az általa elfogott keresztyének vallatása révén is hozzájuthatott az evangélium alapelemeihez. Fordulata nem feltétlenül új információ megszerzéséről szólt, inkább annak belátásáról, hogy mindaz igaz, amit korábban hazugságnak gondolt.

²⁶² A harmadik evangélium és az ApCsel szerzőségének kérdése nem befolyásolja az érvelésemet.

²⁶³ „Jól látható, hogy először Péternek (1-12. rész), majd Pálnak (13-28. rész) jut főszerep.” (Stott: *Az apostolok cselekedetei*, 26)

között. Római Kelemen a „közelmúlt idők atlétáit” és „példaképeit” számba véve mondja: „Idézzük szemünk elé a jóságos apostolokat!”²⁶⁴ Majd mindössze kettőt említ: Pétert (V.4) és Pált (V.5-6), akik vértanúhalált haltak (Rómában). Antiókhiai Ignatiosz néhány évvel később szintén kettőjüket említi: „Nem úgy parancsolok nektek, mint Péter és Pál, ők apostolok, én elítélt; ők szabadok, én mindez ideig szolgál.”²⁶⁵ Hengel szerint Ignatiosz utalása is arra vonatkozik, hogy Péter és Pál mártírhalált haltak (ezért szabadok).²⁶⁶ Az ógyház egyöntetű bizonyágtétele szerint Pétert és Pált Néró idején végezték ki Rómában.²⁶⁷

Az apostolok körén belül Péter és Pál tehát megkülönböztetett tekintélynek örvendtek, és ez nem csak az ógyház és az apostoli atyák nézőpontjából igaz, hanem már a kanonikus iratokban is, beleértve az ApCsel-t és a Gal-t, melyben a *Péter és Pál* által hirdetett evangéliumról és a *Péter és Pál* által végzett szolgálatról született megállapodás a „tekintélyes oszlopok” körében (Gal 2,7-8). Ennek fényében talán az sem meglepő, hogy a kanonikusnak elfogadott 2Pt egyedül Pált említi név szerint az apostolok közül (2Pt 3,15-16), noha a szerző (aki Simon Péterként ír) tudatában van a többi apostol szolgálatának is (2Pt 3,2). Ahogy az sem meglepő, hogy Pál pedig kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy Kéfáshoz ment fel Jeruzsálembe (Gal 1,18), és hogy *kettőjük* által ugyanaz az Isten munkálkodik (Gal 2,8).

A Pétert és Pált kiemelt szerepben mutató egyházi ábrázolások – mint például az egi bazilika előtt álló két hatalmas szobor²⁶⁸ – tehát pontos képet adnak az apostoli tekintély korabeli súlyozásáról,²⁶⁹ ha közben azt sem felejtjük el, hogy Pál szerint ez a tekintély az evangélium tekintélyének van alárendelve. Péter és Pál tekintélye a Tizenkettő (Péter) és egy különálló forrás (Pál) közös tekintélye. Az, hogy az apostolok bizonyágtétele sérülékeny (Gal 1,8-9; 2,11-14), és hogy időnként egymás intésére és helyreigazítására szorulnak, Jézus

²⁶⁴ *Római Szent Kelemen levele a korinthusiakhoz* in Vanyó: *Apostoli atyák*, 108.

²⁶⁵ *Szent Ignác levele a rómaiakhoz*, in Vanyó: *Apostoli atyák*, 181.

²⁶⁶ Hengel: *Saint Peter*, 49 n164.

²⁶⁷ Eusebiosz (EH 2.25.8); Irenaeus (AH 3.1–3); Tertullianus (*Praescr.* 36; vö. *Scorp.* 15, *Marc.* 4.5); Alexandriai Kelemen (in Eusebiosz, EH 6.14 és 2.15); Órigenész (in Eusebiosz, EH 3.1).

²⁶⁸ A bazilika lépcsőjének két oldalán álló tizennyolc láb magas szobrokat Marco Casagrande olasz szobrász készítette, a Szent Péter és Szent Pál szobrok mögött Szent István és Szent László királyok szobrai állnak (Hölvényi György /szerk./: *Pyrker János emlékkönyv*. Eger, 1987, 66, 118).

²⁶⁹ Egy lehetséges ellenérvként azt lehet felhozni, hogy a Péter és Pál szerepét kiemelő hagyomány kizárólag a római gyülekezet hagyománya, ahol ők mártírhalált haltak. Ezt támaszthatja alá, hogy Kelemen Róma püspöke volt, Ignatiosz pedig a római gyülekezetnek szóló levelében említi kettőjüket együtt. Ha azonban ezek mellé tesszük Lukács művét, ahol a két apostol kiemelt szerepe nyilvánvaló, valamint a Galata levél vonatkozó részeit, látható, hogy nem pusztán a római gyülekezet gondolkodott így a két apostolról.

Krisztus evangéliumának tekintélyét erősíti, amelynek az apostolok alá vannak rendelve, és óv személyük túlzott tiszteletétől.

F. A kánon mögött álló apostolok

Végül még egy lehetséges nyomot szeretnék megvizsgálni, amely alátámaszthatja a benyomást, hogy az apostolok körén belül voltak „tekintélyesebb” apostolok. Ez a nyom maga az újszövetségi kánon. Bár a kanonizáció egyik fontos kritériuma volt az apostoliság,²⁷⁰ érdekes tény, hogy a Tizenkettő közül alig néhányan írtak olyat, ami részévé vált az újszövetségi kánonnak, és az újszövetségi kánon nem is mindegyik könyve köthető közvetlenül valamelyik apostolhoz. Ez nem azt jelenti, hogy az apostoliság kritériuma nem létezett, hanem csak azt, hogy a Tizenkettő és a kánon között nincs egy az egyben való megfelelés (mondjuk úgy, hogy mindegyik apostol írt volna egy könyvet, vagy hogy az Újszövetség a Tizenkettő közös könyve volna, hasonlóan ahhoz, amit például a Didakhé címe sugall). A kánon összetételében ugyanúgy aránytalanságot figyelhetünk meg abban, ahogy az apostolok szerepet kapnak, mint a kanonikus iratokon belül, és ebben az aránytalanságban hasonló tendenciák rajzolódnak ki, mint amit a fentiekben láttunk.

Valószínűleg nincs különösebb jelentősége annak, hogy a katolikus levelek (Jakab, Péter és János levelei) éppen abban a sorrendben találhatóak a hagyományos Újszövetségekben, ahogy Pál az „oszlop-apostolokat felsorolja.”²⁷¹ Fontosabb a következtetés, amit a formálódó kánon (funkcionális értelemben) legkorábbi formájából szűrhetünk le. Az újszövetségi kánon kialakulásával foglalkozók számára közismert tény, hogy az egyház egészen korai időszakában (legkésőbb a második század közepén) létezett egy ún. „magkánon” (Grundstock), amely olyan könyvekből állt, melyek tekintélyét a korai keresztyének Szentírásként fogadták el.²⁷² A „magkánonhoz” tartozott a négy evangélium, Pál levelei, az ApCsel, az 1Pt és az 1Jn.²⁷³ Kruger Harry Gamble-t idézi, aki szerint ezek az iratok annyira

²⁷⁰ Lásd pl. Balla: *Az újszövetségi iratok története*, 43; Herman N. Ridderbos: *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Philipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1963), 31-38.

²⁷¹ Bruce: *The Epistle to the Galatians*, 121; Chris A. Vlachos: *Exegetical Guide to the Greek New Testament: James* (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishing Group, 2013), 3.

²⁷² Kruger: *Canon Revisited*, 231-132; 137-138. Érdekes módon éppen Péter második levele nevezi Pál írásait először szentírásnak (2Pt 3,16).

²⁷³ Balla – Theodor Zahnt követve – Júdás levelét és a Jelenések könyvét is feltételesen ide sorolja (Balla: *Az újszövetségi iratok története*, 45).

korán elfogadottak voltak, hogy ortodoxiájukat értelmetlen lett volna megkérdőjelezni (kifejezetten abszurd lett volna például azt firtatni, hogy Pál vajon ortodox volt-e), éppen ellenkezőleg, ezek az iratok mérték meg a periférikus könyvek (pl. 2Pt, 3Jn, Júd) ortodox voltát.²⁷⁴

A „magkánonnal” kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy a húsz könyv közül tizenhárom Pál írása,²⁷⁵ Jánosnak és Lukácsnak két-két könyve volt, Péternek, Máténak és Márknak pedig egy-egy könyve. Azonban ha elfogadjuk a tételt, hogy a Mk mögött Péter állt, Mk pedig a másik két szinoptikus evangélium legfontosabb forrása volt, akkor jelentősen megbillen a mérleg, és a három kiemelkedő kanonikus forrássá Pál, Péter és János válnak. Tovább erősíti ezt a képet, ha elfogadjuk Irenaeustól²⁷⁶ és a Muratori-töredék szerzőjétől,²⁷⁷ hogy Lukács Pál apostoli tekintélye alatt írt, és a történeti rekonstrukciót, mely szerint Lukács Pál útitársaként gyűjtötte a megbízhatónak gondolt tényeket. Úgy tűnik, ez a három apostol – Pál, Péter és János – döntő befolyást gyakoroltak a keresztyén ortodoxia mércéjévé váló újszövetségi kánon formálódására.

Ha egybe vesszük mind a huszonegy könyvet, további érdekességek derülnek ki. A *Grundstock*hoz kapcsolódott a Jak, a 2Jn, a 3Jn, a 2Pt, a Zsid, valamint a Jel és Júd. Akár helytálló az ógyház szerzőséggel kapcsolatos meggyőződése, akár kritikai kutatók véleménye igaz, akik egyes könyveknél pszeudonim szerzőséget feltételeznek, a könyvek a korai emlékezetben egyértelműen apostoli személyekhez kötődnek. A Zsid szerzősége a mai napig rejtély, de legtöbbször Pállal „hozták hírbe”, mintegy tizennegyedik páli levélként.²⁷⁸ A Pálhoz kötődő könyvek listáját gyarapítja Lukács két könyve is, melyeket Pál tekintélye tudott kanonikus magaslatba emelni.²⁷⁹ A péteri „korpuszban” az 1Pt mellé kerül a második levél (függetlenül attól, hogy ő írta-e, vagy valaki az ő nevében), valamint Mk, mely Papias szerint az ő visszaemlékezéseit tartalmazza. Érdemes azt is megemlíteni, hogy a harmadik századi P73 papirusz a két péteri levelet és Júdás levelét együtt őrizte meg, és vannak arra utaló jelek,

²⁷⁴ Kruger, 138.

²⁷⁵ Ha vannak köztük pszeudonim iratok, ahogy kritikai szemléletű tudósok nagyobbik része gondolja, azok is Pál tekintélyét igénylik.

²⁷⁶ Adv. Haer. 3.1.1

²⁷⁷ F.F. Bruce szerint a fragmentum álláspontja egyértelmű: Lukács nem volt szemtanú, tekintélyét Pállal való kapcsolatából szerezte (*The Canon of Scripture*. Downers Grove, IL: IVP, 1988, 159-160).

²⁷⁸ Paul Ellingworth: *The Epistle to the Hebrews*. NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 3-4.

²⁷⁹ Bruce: *The Canon of Scripture*, 159-160.

hogy a három könyvet egyfajta „péteri” mini-kánonként korábban is együtt másolták.²⁸⁰ A „magkánonhoz” képest a jánosi korpusz is megduzzadt: az evangélium és az első levél mellé két további levél és a Jel került. Jakab levelének is biztos lett a helye a kánonban. Ez mindössze egy könyv, de kanonikus jelentőségét éppen Baur elmélete fényében értékelhetjük, aki éles szakadékot feltételezett a zsidó-keresztyén és a pogány-keresztyén irányzat között.

Ha összeadjuk a különböző apostolokhoz (akármilyen lazán is) kapcsolódó könyvek számát, a következő eredményt kapjuk: Máté 1, Péter 4, Pál 16, János 5, Jakab 1. A kánon huszonnégy könyve tehát közvetve öt apostoli személyhez köthető. És ami különös: Mátét leszámítva pontosan azokat a személyeket látjuk itt is, akikkel a „tekintélyes” apostolok között találkoztunk. Három megegyezik a Gal-ban említett három „tekintélyes oszloppal”, a negyedik pedig az a Pál, akinek ők kezet nyújtottak. A kánon tehát visszaigazolja, amit eddig láttunk.²⁸¹ A négy személy (Péter, Pál, János, Jakab) kánonon belüli dominanciája akkor is szembetűnő, ha a fenti összeadást valaki túlzónak, egy-egy könyv esetében akár indokolatlannak is tartja. Visszafogott értékelést követően is egyértelműen kijelenthetjük, hogy az „oszlop-apostolok” és Pál jelentős mértékben, sőt, alapvetően határozzák meg az újszövetségi kánon tartalmát. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kánon összetétele láthatóvá teszi az „oszlopokat”.²⁸²

G. Konklúzió

A fentiekben arra a kérdésre kerestem a választ, hogy különbséget tesz-e az Újszövetség apostol és apostol között a tekintélyüknek és súlyuknak megfelelően. Hat erre vonatkozó bizonyítékcsoportot vizsgáltam meg: a „Tizenkettő” szerepét, a „legfőbb apostolokat” (2Kor 11,5), a „tekintélyeseket” (Gal 2,2.6), az „oszlopokat” (Gal 2,9), Péter és Pál szerepét, valamint azt, hogy milyen képet mutat maga az újszövetségi kánon. Az utalások nem mindig egyértelműek (a „legfőbb apostolok” esetében például nem egyértelmű, hogy kikre vonatkozik, és hogy Pál vajon elfogadja-e a jellemzést, vagy csak ironikusan használja), de a vizsgált példákban összességében azt látjuk, hogy az apostolok között *volt különbség* súlyuknak és tekintélyüknek megfelelően.

²⁸⁰ Kruger, 246.

²⁸¹ E. Earle Ellis is megerősíti Jakab, Péter, János és Pál összekötő szerepét a kánon és az evangéliumi hagyományok között (*The Making of the New Testament Documents*. Leiden, The Netherlands: Brill, 1999, 41).

²⁸² M. Hengel szerint egészen egyedülálló az a „központi, paradigmatisz szerep”, amit ezek az oszlopok – Pállal az oldalukon – az Újszövetség legkülönbözőbb szövegeiben játszanak (*Simon Peter*, 82 276n).

A kirajzolódó kép kissé meglepő, ha eddig túlértékeljük a Tizenkettő szerepét. A „tekintélyes oszlopok” között találjuk Péter és János mellett (akik Jézus földi szolgálata idején is a legbelső hármashoz tartoztak) Jakabot, az Úr testvérét, aki viszont nem tartozott a Tizenkettőhöz, és hozzájuk kapcsolódik Pál, aki még tanítvány sem volt Jézus feltámadásakor, de akinek autoritása a korai egyházban igazán csak Péterével mérhető. Pál utalásaiból azt is láthatjuk, hogy a tekintélyes apostolok tekintélye az evangélium tekintélye, melynek ők hiteles, megbízható szószólói. Pál mind az „oszlopok”, mind Péter, mind saját tekintélyét igyekszik az evangélium tekintélye alá helyezni. Hogy az oszlopok – és különösen Péter és Pál – szerepe mégis mennyire meghatározó volt a korai egyházban, azt éppen az újszövetségi kánon mutatja. Ha meg akarjuk érteni az ősegyház belső dinamikáját, meg kell fontolnunk a tényt, hogy Péter, Jakab, János és Pál a többiekénél nagyobb súllyal rendelkeztek,²⁸³ és közülük is kiemelkedett Péter és Pál.

²⁸³ Amikor Alexandriai Kelemen a *Sztrómateisz* bevezető első fejezetében arról ír, hogy az „áldott tanítás apostoli hagyományát” a szent apostoloktól vették át, ugyanezt a négy apostolt említi név szerint: Pétert, Jakabot, Jánost és Pált (*Strom.* I.1).

III.3. MAGISZTERIÁLIS TEKINTÉLY

Az apostoli tekintély természetét vizsgálva a legtermészetesebb hiba, amit elkövethetünk az, ha kizárólag annak hatalmi jellegére koncentrálunk. Ahogy a következő fejezetben látni fogjuk, az apostoli tekintély nem csak *magiszteriális* (tanítóhivatali) tekintély volt, vagyis olyan tekintély, amely a hagyomány felett áll, hanem *miniszteriális* (szolgai) tekintély is, amely alá van rendelve a hagyománynak. Az apostoli tekintély e kettő – magiszteriális és miniszteriális tekintély – dinamikus (és bizonyos értelemben dialektikus) feszültsége. Ha az apostoli tekintélyt pusztán hatalmi kérdésnek tartjuk, félreértjük annak belső működését.

Azonban ugyanilyen hiba lenne az is, ha nem határoznánk meg, hogy a hagyománnyal való kapcsolatában az apostoli tekintélyt milyen hatalom alapozta meg, sőt, hogy milyen értelemben volt az apostoli tekintély alap a formálódó egyház számára. Ebben a fejezetben négy aspektusát vizsgálom meg az apostoli tekintélynek: az apostolok mint az egyház alapja, az apostolok mint próféták, az apostolok mint presbiterek, és az apostolok mint a hagyomány tekintélyes értelmezői. Ezek egyike sem ekkleziológiai kérdés a számomra, vagyis nem azt vizsgálom, hogy az egyházban mint hatalmi struktúrában hogyan működött az apostoli tekintély, érdeklődésem középpontjában most kizárólag a hagyománnyal való kapcsolat áll.

III.3.1. Az apostolok és a próféták alapja

Az apostoli tekintély magiszteriális jellegével kapcsolatban figyelemre méltó az Ef 2-ben szereplő félmondat: „Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára...” (Ef 2,20). A metafora szerint az apostolok és a próféták (valamilyen értelemben) „alapját” képezik annak, amire az olvasók, akiknek a levél íródott (valamilyen értelemben) „ráépültek”. Mivel az apostoli tekintély miatt érdekel most ez a félmondat, a legfontosabb kérdésem a szöveghez az, hogy pontosan kik képezik az „alapot” (kik a versben az „apostolok és próféták”), és milyen értelemben alapjai a szóban forgó épületnek. A kérdés megválaszolásához előbb azonban meg kell vizsgálnunk, hogy kik azok, akik a szerző szerint „ráépültek” erre az alapra, és vajon miféle épület alapjáról van szó.

A. Kik azok, akik „ráépültek” az alapra?

A mondat közvetlen kontextusa alapján a többes számú, passzívumban álló particípium (ἐποικοδομηθέντες) alanya megegyezik azokkal, akikről a szerző azt mondja: „nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem polgártársai a szenteknek és háza népe Istennek” (Ef 2,19).²⁸⁴ Akikről azt mondja a 19. versben, hogy nem jövevények többé, azok a pogányok, akik Krisztusban részévé válhattak Isten házanépének (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ) – többek között Efezusban és környékén is. Róluk írja a 12-13. versekben: „Ti abban az időben Krisztus nélkül éltetek, Izrael közösségétől elkülönítve, és mint az ígélet szövetségein kívül álló idegenek (ξένοι), reménység nélkül és Isten nélkül éltetek a világban. Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor ’távol’ voltatok, ’közel’ kerültetek a Krisztus vére által.”

A szerző²⁸⁵ elmondja, hogy Isten Krisztus által békéltette meg és tette eggyé azokat, akik közel voltak azokkal, akik távoliak (Ef 2,14-18). A „közeliakat” és „távoliakat” maga a szerző azonosítja, amikor a 11. versben azt írja: „Emlékezzetek tehát arra, hogy ti egykor pogányok voltatok, úgynevezett körülmetéletlenek a körülmetéltek szerint, akik viszont azért nevezik magukat így, mert testükön emberkéz által körül vannak metélve.” A „ti” (ὁμεῖς) itt nem pusztán a levél olvasóra utal, hanem az olvasókra *mint pogányokra*.²⁸⁶ Amikor a 20. versben azokról olvasunk, akik „ráépültek” (ἐποικοδομηθέντες) az apostolok és próféták alapjára, egyértelműen a pogányokról van szó, akik Krisztusban „idegenekből” (ξένοι) és „távoliakból” (μακρὰν) „közelivé” (ἐγγύς) lettek és azt a jogot kapták, hogy Isten háza népévé (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ) legyenek.

A „közeli” (ἐγγύς) és „távoli” (μακρὰν) fogalma ószövetségi képre épül: Ézsaiás és Dániel egyaránt használta a jeruzsálemi templommal való kapcsolatra (Ézs 57,19; Dán 9,7).²⁸⁷ O’Brien szerint a tannaitikus judaizmusban a pogányok zsidóvá válását (prozelitizmus) is időnként a „közel hozni” igével jelölték (a *Mekilta* szóhasználatát említi a 2Móz 18,5-tel

²⁸⁴ S. M. Baugh: *Ephesians*. EEC (Bellingham, WA: Lexham Press, 2016), 201.

²⁸⁵ A hagyományos vélemény szerint a levél szerzője Pál, ezért – részben az egyszerűség kedvéért – így is fogok utalni rá, noha tisztában vagyok azzal, hogy a kutatók többségének véleménye szerint a levél pszeudonim irat. A hagyományos véleményt a bevezetéstani kutatások fényében ma is tarthatónak gondolom, de az itteni érvelésem nem függ annak plauzibilitásától.

²⁸⁶ Charles Hodge hangsúlyozza a levél általános jellegét: Pál a pogányokat mint keresztyéneket, nem mint efezusiakat szólítja meg (*A Commentary on Ephesians*. London: Banner of Truth Trust, 1964, xiii).

²⁸⁷ Peter T. O’Brien: *The Letter to the Ephesians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 212. (A kommentárt a kiadó plagizálási okok miatt 2016-ban visszahívta.)

összefüggésben).²⁸⁸ Az Ef 3,1-ben Pál megerősíti, hogy a pogányok közeljövételére gondol, amikor azt mondja: „Ezért vagyok én, Pál, a Krisztus Jézus foglya értetek, a pogányokért.” Az Ef 2,19 többes szám második személye, amely megalapozza az Ef 2,20 participium pluralisát, a kontextus alapján nem vonatkozhat másokra, mint azokra a pogányokra, akik Krisztus követői lettek, és így Isten örökkévaló kegyelme és bölcsessége által örökös társaivá lettek a zsidóknak és részesei az Isten ígéreteinek (Ef 3,6-10).

A kép nem egy helyi gyülekezetről szól, nem is pusztán regionális jellegű referenciával bír (pl. Efezus és környékének gyülekezetei), hanem arra az üdvtörténeti eseményre mutat rá, hogy pogányok a zsidókkal együtt alkotják Isten új népét. Az Ef 3,10-ben szereplő *διὰ τῆς ἐκκλησίας* jelentését nem lehet egy helyi gyülekezetre (pl. efezusi gyülekezet) redukálni,²⁸⁹ a pogányok „közelivé” tételének a szerző szerint eszkatologikus (Ef 3,5.9) és kozmikus (Ef 3,10) jelentősége van. Pál számára az egyház itt az a kozmikus és eszkatologikus valóság, amely Krisztus testeként „teljessége annak, aki teljessé tesz mindent mindenkben” (Ef 1,22-23). A levél címzettjei ugyan helyi gyülekezetben éltek meg az „egy test” kapcsolatát (Ef 4,1-6.11-16), a hangsúly ezekben a versekben azonban univerzálisabb: arról a titokról van szó, hogy a pogányok bekerülnek Isten népébe és közel jöhetnek a helyhez, ahol Isten jelen van.²⁹⁰

B. Milyen épület alapjáról van szó?

Az „Isten házanépe” (*οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ*) könnyen átvezet a család metaforájától az épület képéhez.²⁹¹ Ahogy annak idején Nátán próféta használta az *οἶκος* (ház) képét mind a Templom épületére, mind Dávid családjára (2Sám 7,5-11), úgy használja ki Pál is a szóban rejlő ambivalenciát, hogy egyszerre utaljon Isten családjára és a templom metaforikus épületére.²⁹² Az alap, amelyről Pál beszél, Isten templomának az alapja, amely azonos Isten családjával, és amely immáron zsidókból és pogányokból áll. „Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkő pedig maga Krisztus Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik, és

²⁸⁸ Uo.

²⁸⁹ O'Brien, 25.

²⁹⁰ Rudolf Schnackenburg: *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (Zürich: Benziger Verlag, 1982), 122.

²⁹¹ O'Brien, 212.

²⁹² Uo.

szent templommá növekszik az Úrban, és akiben ti is együtt épültök az Isten hajlékává (κατοικητήριόν) a Lélek által.” (Ef 2,20-22)

A κατοικητήριόν (hajlék) ismert kifejezés volt az ószövetségi írásokat olvasó zsidók számára, hiszen már a 2Móz 15,17 is ezzel a szóval utalt Isten szentélyére, a 2Krón 30,27 a mennyet nevezi így, az 1Kir 8 pedig két alkalommal is (39, 43) a κατοικητήριόν szóval utal Isten lakóhelyére, szintén a mennyre, melynek Salamon felszentelt temploma a földi mása (13).²⁹³ A Zsolt 76,3 szerint (LXX 75,3) Isten lakóhelye a Sion, ahol a Templom állt. A szentélyre illetve a Templomra való utalást Pál maga is nyilvánvaló teszi: az épület, amely a Lélek által Isten hajlékává épül, az Isten *temploma* (Ef 2,22).

A Pál által említett épület azonban különbözik az ószövetségi Templomtól, hiszen nem kövekből, hanem emberekből²⁹⁴ áll (vö. 1Pt 2,5). A metaforában Jézus Krisztus a sarokkő, az apostolok és a próféták az alap, a pogányok és a zsidók pedig ráépülnek az alapra – a templom épületeként. Mindezt pedig a Lélek végzi, aki a fejezet korábbi versei szerint feltámaszt a lelki halálból, hittel ajándékoz meg és Krisztussal egyesít (vö. Ef 2,1-10). A metaforikus templom tehát maga az emberek, Isten házanépe (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). Ahogy John Stott fogalmaz: „Az új templom... nem egy tényleges épület, nem egy nemzeti kegyhely, nem is kötődik meghatározott helyhez. Ez a templom lelki épület (Isten házanépe), nemzetközi közösség (amely magában foglalja a pogányokat csakúgy, mint a zsidókat), és az egész világra kiterjed (ahol csak megtalálható Isten népe).²⁹⁵

A sarokkő (ἀκρογωνιαίος) két egymástól eltérő jelentést is hordozhat. Az egyik értelmezési lehetőség az, hogy a földön lévő sarokkőről van szó, amely az épület alapjának a sarkát meghatározza.²⁹⁶ E mellett szólnak azok a versek, amelyekben Isten „letesz” egy sarokkövet a Sionra. Az Ézs 28,16 például szinte egy az egyben rímel az Ef 2,20-ra, amikor ezt mondja: „Ezért így szól az én Uram, az ÚR: A Sionra egy követ teszek le alapul, szilárd követ, drága sarokkövet (ἀκρογωνιαῖον) alapul. Aki hisz, az nem menekül el!” A Zsolt 118,22-t (LXX 117,22) az ÚSZ többször is idézi: „Az a kő, amelyet az építők megvetettek, az

²⁹³ A LXX-ből hiányzik a 13. vers, de a héber szövegben ugyanaz a szó áll (יִסְדָּן), amelynek a 39 és 43. versekben a görög fordítása a κατοικητήριόν.

²⁹⁴ Markus Barth: *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*. The Anchor Bible (Garden City, NY: Doubleday, 1974), 314.

²⁹⁵ John Stott: *Az Efezusi levél*. A Biblia Ma (Budapest: Harmat Kiadó, 1994), 89.

²⁹⁶ Barth, 317.

lett a sarokkő (εις κεφαλὴν γωνίας).” A Róm 9,32-33 és az 1Pt 2,4-8 ezt a két képet (az Ézs 8,14-15-tel kombinálva) egyfajta keresztyén *testimoniaként* Krisztusra alkalmazza.²⁹⁷

A másik értelmezés²⁹⁸ szerint az ἀκρογωνιαίος a zárókövet jelenti, amely fölülről fogja össze a templom épületét. Erre utalhat, hogy a Peshitta az Ézs 28,16-ot és a Zsolt 118,22-t záróköként értelmezi, és hogy a Zak 4,10-ben Zerubbábel teszi fel az épületre a zárókövet. E szerint Krisztus az, aki felé törekszik a templom, ahogy épül. Ez az értelmezés összhangban van azzal, hogy az egyház az apostolok, próféták, pásztorok és tanítók felkészítése által növekszik és épül, hogy végül elérje a főt, Krisztust (4,11-15).²⁹⁹ O’Brien szerint azonban semmi kétség afelől, hogy az Ézs 28,16 – az egyetlen hely a LXX-ban, ahol ugyanaz az ἀκρογωνιαίος szó áll, mint az Ef 2,20-ban – az épület alapját meghatározó sarokkőre utal, hiszen az „alapul” (εις τὰ θεμέλια) kiegészítés nem enged más következtetést, és a qumráni zsidók és a rabbik is így értelmezték az ézsaiási mondatot.³⁰⁰

Az Ef 2,20-ban a sarokkő és az alap azonban különböznek egymástól. Az alap az apostolok és próféták, a sarokkő a Messiás Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik. Ezzel azonban nincs gond akkor sem, ha a sarokkő a földön van, hiszen például Jeremiás is megkülönbözteti egymástól a sarokkövet (λίθον εις γωνίαν) és az alapkövet (λίθον εις θεμέλιον) (Jer 52,26), vagy amikor Jób a föld megalapozása kapcsán beszél a kétféle kőről: „Mire vannak erősítve oszlopai, vagy ki helyezte el sarokkőjét (λίθον γωνιαῖον)...?” (Jób 38,6) Mindkettő az alapozáshoz tartozik: a sarokkő határozza meg a falak egymással bezárt szögét.³⁰¹ „Segít egyenesen megépíteni és szilárdan megtartani az épületet. (...) Az új templom legfőbb sarokköve maga Krisztus Jézus.”³⁰²

Ha a sarokkő határozza meg az alapot, akkor az alap pedig meghatározza az épületet. Alapok nélkül az épület összedőlné, az alap azonban biztosítja, hogy ami ráépül, szilárd legyen. A vers kontextusa azt valószínűsíti, hogy az alap szilárdsága kapcsolatban van a pogányok befogadásának gondolatával. Frank Thilman szerint az alap ebben az esetben elsősorban azt biztosítja, hogy a pogányok Isten népébe való befogadásának szilárd bázisa

²⁹⁷ Uo.

²⁹⁸ Barth Joachim Jeremiasnak tulajdonítja ezt az értelmezést, és a másik értelmezéshez hasonlóan erősnek tartja a melléte szülő filológiai érveket (Uo.).

²⁹⁹ Uo., 319.

³⁰⁰ O’Brien, 217 és a 262. lábuj.

³⁰¹ William Hendriksen: *Ephesians*. NTC (London: Banner of Truth Trust, 1967), 143.

³⁰² Stott: *Az Efezusi levél*, 88.

van.³⁰³ A 3. részben említett kinyilatkoztatással Pál saját példája által az alapnak ezt a jelentőségét hangsúlyozza: „Ha elolvassátok, megtudhatjátok belőle, hogyan értem én a Krisztus titkát, amely más nemzedékek idején nem vált ismertté az emberek fiai előtt úgy, ahogyan most kijelentette szent apostolainak és prófétáinak a Lélek által: hogy tudniillik a pogányok örökösársaink, velünk egy test, és velünk együtt részesek az ígéletben is Krisztus Jézusért az evangélium által. Ennek lettem szolgájává az Isten kegyelmének ajándékából, amelyben hatalmának ereje által részesített engem.” (Ef 3,5-7)

A sarokkő Krisztus (Ef 2,20), benne foglaltatik egybe zsidó és pogány, az apostolok és próféták pedig ezt alapozzák meg, mégpedig annak a „titoknak” a kinyilatkoztatásával (Ef 3,5), hogy a pogányok is örökösársak az üdvösségben (Ef 3,6). Az így összeálló kép átvezet az utolsó, és a témánk szempontjából igazán izgalmas kérdéshez: vajon kik a kétszer is említett (Ef 2,20; 3,5) „apostolok és próféták”, és hogyan képezik az épület alapját?

C. Kik az „apostolok és próféták” és hogyan képezik az épület alapját?

Az „apostolok és próféták” kilétének meghatározásában az „apostolok” azonosítása valamivel könnyebb, mint a prófétáké. Az Ef 4,11 első helyen említi az apostolokat, akiket Krisztus a szentek felkészítésére adott az egyháznak. Pál egyértelműen önmagát is az apostolok közé sorolja, hiszen a levél azzal a bemutatkozással kezdődik, hogy „Pál, Isten akaratából Jézus Krisztus apostola” (Ef 1,1). Mikor arról ír, hogy Isten „szent apostolainak és prófétáinak” jelentette ki, hogy a pogányok örökösársak (Ef 3,5), a kinyilatkoztatást kapók közé önmagát is beleérti, hiszen a megelőző versekben mondja: „Ezért vagyok én, Pál, a Krisztus Jézus foglya értetek, a pogányokért. Ha ugyan hallottatok az Isten kegyelme megbízásáról, amelyet nekem adott a ti javatokra, amikor kijelentésével ismertette meg velem a titkot, ahogy előbb röviden megírtam. Ha elolvassátok, megtudhatjátok belőle, hogyan értem én a Krisztus titkát” (Ef 3,1-4). Pál tehát az egyik, akinek – mint apostolnak – ez a „titok” kijelentetett.

Mivel az Ef 3,5-ben Pál a „szent” apostolok kifejezést használja³⁰⁴ (ami nem kiemelkedő erényeiket, hanem elválasztottságukat jelöli), valószínűleg nem a tágabb értelemben vett gyülekezeti küldöttekről, misszionáriusokról, hanem konkrétan Krisztus

³⁰³ Frank Thilman: *Ephesians*. ECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), 180.

³⁰⁴ Nem szükséges, hogy a „szent” szó használatából a poszt-apostoli kor apostolok iránti tiszteletét olvassuk ki, hiszen a levél az egyszerű hívőket is szenteknek nevezi.

apostolairól van szó, amilyen ő maga is volt.³⁰⁵ Hohner szerint itt az apostoli tisztség és az apostoli karizma összekapcsolódik és a gyülekezetalapítás mellett az evangélium üzenetének tekintéllyel való hirdetését (mind szóbeli mind írott formában) magában foglalja.³⁰⁶ Mindenképpen olyan apostolokról van szó, akiket joggal lehet nem csak egy gyülekezet, hanem az egész egyház apostolainak nevezni, mert Krisztus apostolai.

Sokkal nehezebb kérdés annak eldöntése, hogy vajon az Ef 2,20-ban (és 3,5-ben) kikre gondolt Pál „próféták” alatt. Wayne Grudem az újszövetségi prófétálásról szóló monográfiájában³⁰⁷ megvizsgálja az értelmezési lehetőségeket, és négy kategóriába sorolja az „alap” lehetséges jelentését: 1. apostolok és *ószövetségi* próféták; 2. az apostolok és próféták *tanítása*; 3. apostolok és *újszövetségi* próféták; 4. apostolok *mint* próféták. Grudem a mellett teszi le a voksát, hogy a nyelvtani szerkezet alapján a két versben szereplő apostolok azonosak a prófétákkal, tehát nem kettő, hanem csak egy csoportról van szó (apostol-próféták). Részben Grudem tanulmányára építve (és azzal polemizálva) a továbbiakban három kérdésre keresem a választ: a. egy vagy két csoportról van szó? b. ha két csoportról van szó, a második csoport ószövetségi vagy újszövetségi prófétákat jelöl? c. az apostolok és próféták, vagy a kinyilatkoztatásuk jelenti az alapot?

a. Egy vagy két csoportról van szó?

Grudem szerint az Ef 2,20-ban (τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν) és Ef 3,5-ben (τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις) szereplő „apostolok és próféták” nyelvtani szerkezete lehetővé teszi, hogy ne két, hanem egy csoportról legyen szó: apostolok, akik próféták (apostol-próféták). A nyelvtani szerkezet – névelő (főnév) καὶ (főnév) – gyakran ugyanazt a személyt vagy csoportot jelöli, hiszen a görög nyelv egyébként tudja jelölni (még egy névelővel) a második főnév különállását.³⁰⁸ Az Ef 2,20-ban és 3,5-ben azonban csak egy névelő kapcsolja össze a két főnevet. Az Ef 4,11 éppen ilyen szerkezettel utal a pásztorokra és tanítókra, akiket a kommentárok jelentős része éppen ezért azonosnak vesz (pásztor-

³⁰⁵ Barth, 314-315.

³⁰⁶ Harold W. Hoehner: *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 400.

³⁰⁷ W. Grudem: *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Wheaton, IL: Crossway, 1988, 2000), 329-346. A könyv Grudem doktori disszertációjának némileg populárisabb változata (W. Grudem: *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Lanham, MD: University Press of America, 1982).

³⁰⁸ Grudem, 333.

tanítók).³⁰⁹ Grudem számos példát sorol, amelyekben az egy névelő – két főnév szerkezet azonos személyt vagy csoportot jelöl.³¹⁰

Bár a nyelvtani szerkezet önmagában nem teszi szükségessé, hogy az Ef 2,20 és 3,5 esetében is egy csoportról legyen szó, Grudem szerint több okunk is van arra, hogy így értelmezzük azt. Először is, az ÚSZ-ben sehol nem olvassuk, hogy bármikor is prófétáknak vagy próféták által jelentetett volna ki a pogányok befogadásának „titka”, ellenben számos alkalommal olvassuk ezt apostolok esetében.³¹¹ Másodsor, az alap képe valamiféle befejezettségre utal, ellenben ha az újszövetségi próféták is az alap részét képezték, akiből a gyülekezetek alapításával és az evangélium terjedésével egyre több volt (tekintve, hogy az 1Kor 14,1 alapján valószínűleg imádkoztak a prófétálásért és az imák meg is hallgattak), akkor nehezen értelmezhető az alap képe. A metafora befejezettségre utal, ami Krisztus apostolai esetében könnyen értelmezhető, egy rajtuk kívül álló, folyton növekvő prófétai csoport esetében viszont nem.³¹² Nem valószínű, hogy Pál az *egyetem* egyház alapjául helyi gyülekezetekben szolgáló, prófétai ajándékkal rendelkező embereket is megnevezne.³¹³

Az ellenérvek azonban erősek. Daniel B. Wallace *Greek Grammar Beyond the Basics* c. tankönyvében az ún. Sharp-szabály kapcsán³¹⁴ foglalkozik az Ef 2,20 nyelvtani szerkezetével (és Grudem érvével), és arra a következtetésre jut, hogy a szabály nem vonatkozik a konkrét példára. Wallace szerint nincs más eset az ÚSZ-ben, hogy többes számú főnevek ilyen szerkezetben azonos csoportra utaljanak, noha névszói participiumok esetében ez gyakori. Wallace szerint egyértelműen két csoportról van szó, bár az lehetséges, hogy az első csoport a második alcsoportja, vagyis az apostolok is valamilyen értelemben próféták.³¹⁵ Grudem válaszában azt hangsúlyozza, hogy a főnév és a névszói participium közötti különbséget egy anyanyelvi beszélő sem észlelné olyan mértékben, hogy míg az egyik esetében nyilvánvalóan értené, hogy egy csoportról van szó, a másik esetben ösztönösen

³⁰⁹ Uo., 334.

³¹⁰ Grudem példái: Róm 16,17; Gal 1,7; Ef 6,21; Fil 2,25; Kol 1,2; 1Thessz 5,12; Tit 2,13; Filem 1; Zsi 3,1; 2Pt 1,1; 1,11 (Uo.).

³¹¹ Grudem példái: Mt 28,19; Lk 24,46-47; ApCsel 1,8; 10,15; 10,34-35; 10,46-48; 11,2-18; 15,6-29; 22,21; 26,17-18; Gal 1,16; 2,7-8; Ef 2,11-3,21 (Uo., 335-337).

³¹² Uo., 337-338.

³¹³ Grudem további érveket is sorol: pl. miért nem említi Pál a pogány származású prófétákat (akik minden bizonnyal léteztek, például a korinthusi gyülekezetben) példaként arra, hogy Isten befogadta a pogányokat is, ha egyszer ezek az emberek ráadásul az egyház alapját is képezték? (Uo., 338-339)

³¹⁴ Daniel B. Wallace: *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996), 270-290 (a 2,20 szerkezetével foglalkozó rész: 284-286).

³¹⁵ Wallace, 285.

tudná, hogy nem.³¹⁶ Példának a Róm 16,7-et is említi, amelyben egy névszóként használt plurális melléknév és egy többes számú főnév jelöl azonosságot. Wallace-t követve azonban kutatók hajlamosak elutasítani a Sharp-szabály alkalmazását az Ef 2,20 és 3,5 esetében.³¹⁷

A Grudem szintaktikai érvét kikezdő érvnél erősebb az a kontextuális megfontolás, hogy az Ef 4,11-ben Pál egyértelműen két külön csoportként utal az apostolokra és a prófétákra: „És ő 'adott' némelyeket apostolokul, másokat prófétácul, ismét másokat evangélistácul, vagy pásztorokul és tanítócul”. Ha az előző két példában volt is némi bizonytalanság, itt nyilvánvaló, hogy nem egy, hanem két csoportról van szó.³¹⁸ Grudem szerint ez azt jelenti, hogy Pál más értelemben használja a próféta szót, mint az előző két esetben.³¹⁹ Ennek azonban ellentmond, hogy nem csak egyik vagy másik szót használja újra, hanem mindkettőt, ugyanazon a mondaton belül, többes számban, és ugyanabban a sorrendben, ahogy korábban is használta őket: apostolok... próféták. Ráadásul az 1Kor 12,28-ban is ugyanezzel a sorrenddel (és megkülönböztetéssel) találkozunk: „Ezek közül pedig némelyeket először apostolokká rendelt az Isten az egyházban, másodszor prófétákká, harmadszor tanítókká.”³²⁰ Grudemnek igaza van abban, hogy minden példát a maga kontextusában kell értelmezni, ezért az 1Kor 12,28 nem feltétlenül informál bennünket arról, hogy az Ef 2,20-at és 3,5-öt hogyan értsük.³²¹ A kirajzolódó minta azonban mégiscsak az, hogy Pál számára az egyház megalapozásában valamilyen értelemben elsők az apostolok, akiket rögtön a próféták követnek.

Mindezek fényében inkább azt valószínűsítem, hogy az Ef 2,20 és 3,5 esetében nem egy, hanem két csoportról van szó (apostolok és próféták), bár nem zárom ki, hogy előbbiek valamilyen értelemben az utóbbiak alcsoportját alkotják: az apostolok is *prófétai minőségükben* szerepelnek a mondatokban.³²² Amennyiben erről van szó, az befolyással lehet arra is, ahogy az apostolok és próféták alap-szerepét értjük (l. lent).

³¹⁶ Grudem: *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 345-346.

³¹⁷ Pl. Thilman, 180; O'Brien, 215. Hodge jóval Wallace előtt azzal érvelt az apostolok és próféták azonosítása ellen, hogy a második névelő elhagyása akkor is lehetséges, ha nem ugyanazokról, hanem csak ugyanolyan osztályhoz tartozókról van szó: ebben az esetben pl. az apostolok és a próféták egyaránt *tanítók* (Hodge, 101).

³¹⁸ O'Brien, 215 és 250. lábj.

³¹⁹ Alátámasztásul Grudem példákat hoz arra, amikor egy titulus vagy funkció egy levélen belül más-más értelemben kerül elő, és a kontextus mutatja meg, milyen értelemben van róluk szó (Grudem, 343).

³²⁰ Barth, 314.

³²¹ Grudem: *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 343.

³²² Wallace, 285. Hoehner érzése szerint félreérti az apostolok és próféták csoportjának azonosítását, amikor ellenérvként azt hozza fel, hogy a prófétákra vonatkozó igék (pl. 1Kor 14,29-32) így az apostolokra is

b. Ószövetségi vagy újszövetségi próféták?

Ha igaz az a feltevés, hogy Pál a két versben apostolok és próféták külön csoportjairól beszél, vajon ószövetségi vagy újszövetségi prófétákról van szó? Mindkét álláspont mellett vannak érvek. Korábbi kommentátorok gyakran helyezkedtek arra az álláspontra, hogy a szóban forgó próféták *ószövetségi* próféták, akiknek újszövetségi megfelelőik az apostolok, és az egyház így, együtt épül erre a kettős alapra. Kálvin szerint a markioniták (és más eretnekek Kálvin korában) kivették a szövegből a prófétákra való utalást, hogy ne hallgassunk a törvény és a próféták tekintélyére.³²³ Kálvin szerint az ószövetségi próféták ugyanúgy Krisztusra mutattak, mint az apostolok (vö. Róm 10,4). Az apostolok lettek a tanítóink, de ez nem tette a prófétákat feleslegessé, hiszen ugyanaz a célja mindkettőnek.³²⁴ Baugh hangsúlyozza, hogy Pál éppen most (Ef 2,17) utalt az egyik próféta (Ézsaiás) mondatára, és a próféták idézésével sok helyen mutat rá, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás szerint a pogányoknak van helyük Isten üdvtervében, ezért elvileg lehetséges, hogy itt is ószövetségi prófétákról legyen szó.³²⁵ A levél sokat foglalkozik Izráel és az egyház kapcsolatával, ezért nem elrugaszkodott az a feltételezés, hogy éppen az ószövetségi próféták képezik az apostolokkal együtt az új ἐκκλησία alapját.³²⁶

Az ókeresztyén atyák jellemzően ezt az értelmezést fogadták el. Barth szerint az anti-markionita hangsúly vezette a korai atyákat arra, hogy ebben a versben is az Ószövetség és Újszövetség egységét hangsúlyozzák az egyház alapjaként.³²⁷ Ez nem teljesen igaz, hiszen már Markion előtt Antiókhiai Ignatiosz több levelében egymás mellé teszi az apostolokat és a prófétákat, és mindig az ószövetségi prófétákat érti utóbbiak alatt, noha elsőként az apostolokat említi.³²⁸ Szerinte az ószövetségi próféták is valamilyen értelemben Jézus Krisztus szerint éltek és Lélekben az ő tanítványai voltak.³²⁹ Szmirnai Polükarposz ezt írja a filippieknek szóló levelében: „Úgy szolgáljunk hát neki félelemmel és teljes tisztelettel,

vonatkoznának (Hoehner, 402). Az érv nem arról szól, hogy a próféták mind apostolok, hanem arról, hogy az apostolok prófétai funkciójuk alapján lettek megnevezve.

³²³ John Calvin: *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Calvin's Commentaries Volume XXI (Grand Rapids, MI: Baker House, 1993), 243.

³²⁴ Uo.

³²⁵ Baugh, 201-202. Baugh az érveket mérlegelve ugyanakkor amellet teszi le a voksát, hogy az újszövetségi próféták a helyes értelmezés.

³²⁶ Barth, 315.

³²⁷ Uo.

³²⁸ *Filad.* V.2; vö. *Magn.* VII-VIII; *Szmir.* III.2 és V.1.

³²⁹ *Magn.* VIII.2; IX.2.

ahogyan ő parancsolta, és az evangéliumot nekünk hirdető apostolok meghagyták, és a próféták, akik előre hirdették Urunk eljövételét” (*Fil.* VI.3).³³⁰ A sorrend ugyanaz, mint Pálnál, de a próféták ószövetségi, nem újszövetségi próféták. Michael J. Kruger szerint ezt az értelmezést követte Krüszosztomosz, Theodoretosz, Ambroziaszter, Kálvin, és utóda, Béza Tódor is.³³¹ Schnackenburg Jeromost és Aquinói Szt. Tamást is ide sorolja.³³²

A próféták ószövetségi prófétákként való azonosítása azonban több szempontból is problémás. Már Hodge is megjegyzi, hogy a sorrend (apostolok és próféták) azt sugallja, hogy a próféták az apostolok után, nem pedig előtt voltak.³³³ Ha Pál ószövetségi prófétákra gondolt, írhatott volna róluk úgy, mint a 2Pt 3,2, ahol a sorrend fordított: „ὕπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἑμῶν”. Ez önmagában nem lenne erős érv, hiszen ahogy láttuk, apostoli atyák is az Ef 2,20 sorrendjében írtak az apostolok és az *ószövetségi* próféták szerepéről. Azonban az Ef 3,5 és az Ef 4,11 fényében az érv mégiscsak erőssé válik. A 3,5 ugyanazon a gondolatmeneten belül említi újra az apostolokat és prófétákat, mint akiken keresztül „most” (vőv) nyilatkoztatta ki a Lélek, hogy a pogányok örökösársak az evangélium által. O’Brien és Hendriksen egyaránt hangsúlyozzák a vőv üdvtörténeti jelentőségét, amely a prófétákat is Krisztus megjelenése utánra helyezi.³³⁴ A 4,11 hasonló okból teszi problémássá az ószövetségi próféták értelmezést: Krisztus a mennybemenetele után adott némelyeket apostolokul, másokat prófétákul...³³⁵

Hendriksen szerint egy zsidók és pogányok által egyaránt lakott ház alapjának elnevezése nem illik az ószövetségi prófétákhoz.³³⁶ Hoehner szerint a próféták ószövetségi prófétákként való azonosítása ellen szól, hogy az alapot a sarokkő határozza meg, ehhez viszont a prófétáknak az apostolokhoz hasonlóan Krisztus után kell következniük. Ez a két érv nem feltétlenül áll meg, hiszen Krisztus hangsúlyozta, hogy a törvény és a próféták is benne teljeseznek be (Mt 5,17; Lk 22,25-27). Az viszont, hogy Pál szerint az evangélium és a pogányok befogadása „más nemzedékek idején nem vált ismertté az emberek fiai előtt úgy, ahogyan most kinyilatkoztatta szent apostolainak és prófétáinak a Lélek által” (Ef 3,5)

³³⁰ Vanyó: *Apostoli atyák*, 201.

³³¹ Kruger: *Canon Revisited*, 44 és 67. láb.

³³² Schnackenburg, 123, 295. láb.

³³³ Hodge, 101. Hendriksen egyetért (Hendriksen, 142).

³³⁴ O’Brien, 214, 244. láb.; Hendriksen, 142.

³³⁵ Uo.

³³⁶ Hendriksen, 142.

rendkívül nehézé teszi az olvasatot,³³⁷ amely a prófétákat itt mégis az üdvtörténeti „most” elé helyezi, mint akik ismerték és kinyilatkoztatták a „titkot”. Bár ezzel bizonyos értelemben Pál is egyetértene (hiszen a népek befogadása kapcsán ő maga is utal ószövetségi próféciaakra – pl. Róm 15,12), az itteni hangsúly mindenképpen azon van, hogy a kinyilatkoztatás Krisztus után, „most” történik – az apostolok és a próféták által.

Nem zárható ki teljességgel az az értelmezés, amely az Ef 2,20-ban apostolok mellett ószövetségi prófétákat lát, de a fenti érvek és ellenérvek fényében valószínűbbnek tartom, hogy a próféták újszövetségi próféták. Ez teremt legkoherensebb kapcsolatot az Ef 3,5 és 4,11 (valamint az 1Kor 12,28) között, ez illeszkedik legkönnyebben Pál gondolatmenetébe.

c. Személyek vagy a kinyilatkoztatásuk?

Az a kérdés maradt hátra, hogy Pál szerint vajon az apostolok és próféták személye, vagy pedig valamilyen értelemben a kinyilatkoztatásuk az egyház alapja. Ehhez azt kell először megvizsgálnunk, hogy az ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν esetében vajon milyen genitivusról van szó.

Hoehner megvizsgálja a lehetséges opciókat, és amellet érvel, hogy a szóban forgó birtokos eset genitivus appositivus, vagyis maguk az apostolok és próféták képezik az alapot (az apostolok és próféták, *akik az alap*).³³⁸ Szóba jöhet még a genitivus possessivus (az apostolok és próféták *által birtokolt* alap) vagy a genitivus subjectivus (vagy ágens): az apostolok és próféták *által lerakott* alap. Mindkettővel az a legfőbb probléma, hogy nehezen értelmezhető, milyen viszonyba kerül utána Krisztus az alappal: őt is birtokolják az apostolok és próféták, netán őt is az apostolok és próféták rakják le? Ha nem, mi jelzi a váltást a kétféle genitivus jelentése között? A mondatban szereplő birtokos viszony kézenfekvő jelentése az, hogy maguk az apostolok és próféták az alap, amelyre az egyház ráépül.

Ha rákérdezünk, hogy genitivus subjectivus/ágens esetében milyen alapról lehetne szó, a kontextus alapján az a kinyilatkoztatás jöhet szóba, amelyet Pál az Ef 3,5-ben az apostolokhoz és a prófétákhoz köt. Isten kinyilatkoztatta apostolainak és prófétáinak, hogy a pogányok örökös társai a zsidóknak Krisztusban, a Lélek által. Ez az alap, amit az apostolok és

³³⁷ Adolf Schlatter: *Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon* (Stuttgart: Calwer Bereinsbuchhandlung, 1928), 18.

³³⁸ Hohner, 398.

próféták leraknak, és amelyre az egyház épülete ráépül. Valószínűnek tartom, hogy a kinyilatkoztatás és az alap szoros kapcsolatban vannak egymással, de a kapcsolat közvetettebb, mint a genitivus subjectivus esetében lenne. Krisztus (mint sarokkő) jelenléte a mondatban, valamint az, hogy az alapra ráépülő templom is emberekből áll, azt valószínűsíti, hogy a genitivus appositivus a helyes olvasat, de az apostolok és próféták valamiképpen a kinyilatkoztatásukkal összefüggésben válnak ezzé az alappá.³³⁹ Az apostolok is a többi prófétával együtt *mint próféták* válnak alappá, akik a pogányokkal kapcsolatos titkot kinyilatkoztatják és az egyház számára véglegessé teszik. Ahogy Péter a kinyilatkoztatás megvallása által lesz alapkő (Mt 16,16-19), úgy az apostolok és próféták is a kinyilatkoztatás hirdetése és alkalmazása által lesznek – Péterrel együtt – az alap amire az épület ráépülhet.

Az Ef 3,5 szerint a prófétáknak is a szent apostolokkal együtt jelentetett ki a pogányok eszkatologikus befogadása Krisztus testébe. De hogyan kapcsolódik össze az apostolok és az újszövetségi próféták szolgálata? Az Ef 4,11 talán közelebb vihet bennünket a válaszhoz. Érdekes párhuzam figyelhető meg abban, ahogy Pál felsorolja a különböző „ajándékokat”, amelyeket Krisztus mennybemenetele után az egyháznak adott:

Καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς **μὲν** ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας,
τοὺς **δὲ** εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους

Bár a mellérendelő *μὲν* (egyrészt) után négyszer következik a *δὲ* (másrészt) szócska,³⁴⁰ a második *δὲ* mintha egy teljes párhuzamot vezetne be: egyrészt apostolokul és prófétákul, másrészt evangélistákul és pásztor-tanítókul. Az elrendezéssel az apostolok és az evangélisták kerülnek így hasonló (első) pozícióba, és (másodiknak) a próféták és a pásztor-tanítók. A párhuzamban az első tag (apostol, evangélista) az evangélium ismertetését, hirdetését, az ige általi kezdetet jelöli, a második tag (próféták, pásztor-tanítók) ennek kibontását, alkalmazását, aktualizálását jelöli. Az apostolok kapják a kinyilatkoztatást, a próféták teszik azt aktuálissá.

³³⁹ O'Brien, 216.

³⁴⁰ A *μὲν*... *δὲ* általában párban szereplő mellérendelő kötőszavak (Wallace, 672), de felsorolásokban egyik gondolat másiktól való elválasztására is alkalmasak (BDAG, 630).

Az evangélisták viszik el az evangéliumot, a pásztorok és tanítók fejtik ki annak üzenetét és tanítják meg a megtértek nyájának.³⁴¹

Érdekes módon pont ezt a párhuzamot látjuk a próféták és a tanítók között az ApCsel 13,1-ben, ahol azt olvassuk: „Antiókhiaiban, az ottani gyülekezetben volt néhány próféta és tanító (προφήται καὶ διδάσκαλοι)”. Miután a gyülekezet alapja letétezt és a pogányok is részévé váltak (ApCsel 11,19-25), a prófétákat és a tanítókat látjuk munkálkodni. Hasonló minta rajzolódik ki a jeruzsálemi apostoli gyűlés után (ahol szintén a pogányok befogadása volt a fő téma): a próféták kerülnek előtérbe, akik az apostoli üzenetet elviszik és a helyi szükségekre alkalmazzák. „Ők tehát, miután útnak indították őket, lementek Antiókhiaiba, összehívták az egész gyülekezetet, és átadták a levelet. Amikor felolvasták, megörültek a bátorításnak. Júdás és Szilász, akik maguk is próféták voltak (προφήται ὄντες), sok beszéddel buzdították és erősítették (παρεκάλεσαν) a testvéreket.” (ApCsel 15,30-32) A próféták az apostolok üzenetével buzdították és erősítették az egyházat és a testvérek hitét. Talán nem véletlen, hogy Pál az 1Kor 14,3-ban éppen a buzdítás, építés és vigasztalás feladatát nevezi meg a prófétálás legfontosabb funkcióinak: aki prófétál, az „épít, bátorít, vigasztal” (οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν).³⁴²

Barth abban látja a próféták szerepét, hogy ők kapták azt a kegyelmet, hogy az egyház jelen szükségeihez beszéljenek, az élő hangot (*viva vox*) képviselve az gyülekezetek életében.³⁴³ Schnackenburg szerint a próféták inspirált személyek, akik a gyülekezetekben hozzájárultak az apostoli evangélium megvilágításához és kifejtéséhez.³⁴⁴ A próféták nem újabb, normatív kinyilatkoztatást hirdettek, hanem az apostoloknak (és apostolok által) kinyilatkoztatott üzenetet³⁴⁵ tették élővé és aktuálissá a gyülekezetek kontextusában (vö. 1Kor 14). Kruger úgy fogalmaz,³⁴⁶ hogy az egyház mindig *creatura verbi*, és talán pont emiatt fontos, hogy az egyház nem csak apostolok, hanem a próféták alapjára is épül; nem pusztán a normatív kinyilatkoztatás élteti, de a Lélek abból fakadó hangja is. Az apostolok és próféták alapja tehát maguk az apostolok és próféták, de elsősorban a kinyilatkoztatás, az evangélium

³⁴¹ Feltűnő a hasonlóság azzal, ahogy Péter megkapja a kulcsok hatalmát (Mt 16,16-19), és aztán a gyülekezetek használják azt a helyi viszonyok között (Mt 18,20).

³⁴² Anthony C. Thiselton: „the prophetic task is to build, to encourage/challenge/exhort, and to bring comfort” (*The First Epistle to the Corinthians*, 1094).

³⁴³ Barth, 316.

³⁴⁴ Schnackenburg, 123.

³⁴⁵ Grudem: *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 335-337.

³⁴⁶ Kruger, 44.

hordozóiként. Az apostolok az alap első rétege – a 4,11 és az 1Kor 12,28 fényében³⁴⁷ talán szabad így fogalmazni –, amelyre rájön a második réteg, az újszövetségi próféták, és ez a két réteg így együtt képezi azt az alapot, amelyre aztán az egész újszövetségi templom rá tud épülni.

D. Konklúzió

Az Ef 2,20 metaforáját közelebbről megvizsgálva több fontos következtetést levonhatunk. Az első az, hogy a szövegben szereplő épület jelentősége mindenekelőtt a pogányok befogadása, amely korábbi korokban rejtve volt, de „most” az apostolok és próféták által kinyilatkoztatott. Ez az alap az, amelyre – Krisztushoz mint sarokkőhöz igazodva – az egész épület felépül. Az alapot az apostolok az újszövetségi prófétákkal együtt képezik, mint akiktől az apostoli kinyilatkoztatás elindul és akik ezt a kinyilatkoztatást a gyülekezetek életében buzdítással, bátorítással, építéssel élővé és aktuálissá teszik. Az alap az evangélium által a pogányoknak is befogadást hirdető apostolok és próféták. Ennek az alapnak a formáját Krisztus mint sarokkő jelöli ki, és mivel az apostolok Krisztus küldötteiként különleges felhatalmazással bírtak, az apostoli gyűlés határozataihoz hasonlóan a próféták sem változtathatták (és változtathatják) meg. A próféták az apostolok kinyilatkoztatott prófétai üzenetét közvetítik és teszik élő hanggá a gyülekezetekben. Az egyház épületének alaprajzát mindenkor a sarokkő által kijelölt apostoli alap határozza meg. Ez az alap Pál szerint elég széles ahhoz, hogy a népek a Krisztusban való hit által ráépüljenek.

III.3.2. Az apostolok mint próféták

Az apostoli tekintély mibenlétének meghatározásakor megkerülhetetlen a kérdés, amire többször, homályosan utaltam már, hogy vajon volt-e az apostoloknak valamiféle prófétai szerepe a korai egyház – vagy akár az egész későbbi egyház – életében. Több olyan tény is van, ami ebbe az irányba mutathat. Ezek közül első maga az apostolfogalom, amelynek eredete részben a prófétai tekintéllyel magyarázható.

³⁴⁷ J. H. Schütz szerint az 1Kor 12,28-ban Pál nem azonosítja az ajándékot a hivatallal, amelyben a tekintély eleve adott, hanem éppen azt hangsúlyozza, hogy a szolgálat minden hívőtől elvárt (J. H. Schütz: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, 258). Schütz szembeállítását indokolatlannak tartom.

A. Az apostolfogalom eredete

Az apostolfogalom eredetéről szóló fejezetben (l. I.1.1.)³⁴⁸ megvizsgáltam a zsidó eredet mellett szóló érveket, amelyek között legismertebb K. H. Rengstorf sokak által elfogadott, és ugyanilyen sokak által vitatott tézise, mely szerint a fogalom a *šalīah* intézményéből vezethető le. Arról is írtam, hogy a problémák fényében Balla Péter áthidaló megoldást javasol. Egyrészt ő is elveti Rengstorf téziséét, hogy az „apostol” kifejezést a *šalīah* intézményéből vezessük le, másrészt viszont elfogadja, hogy a kifejezés háttérében a *šalah* ige van, hiszen „a Septuagintában az *apostellein* ige több mint 700 alkalommal áll a héber *salah* fordításaként”.³⁴⁹ Ez utóbbi azért érdekes, mert az apostolfogalmat összekapcsolja az ószövetségi prófétai „intézménnyel”.

Balla egyetért Rengstorffal (valamint F. Hahnnal),³⁵⁰ hogy van párhuzam az ószövetségi próféták és az apostolok megbízatása között: „az ószövetségi próféták ‘elküldése’ állhat az ‘apostolság’ háttérében”.³⁵¹ Balla J. O’Neill véleményére is épít: „A görög nyelvben az *apostolosz* szó mögött nem is annyira a *sálah*, hanem a *ma’lák* áll, amelyet *angelosz* helyett inkább *apostolosz*-nak fordítottak azért, hogy ezáltal is jelezzék azt, hogy itt emberekről, és nem mennyei lényekről van szó”.³⁵² (Ezt a lehetőséget Cerfaux³⁵³ és Agnew³⁵⁴ is megemlíti.) Balla az ószövetségi próféták és az apostolok közötti párhuzamot az ítélethirdetés motívumával is alátámasztja: „Pál apostolnak meg kellett szólalnia ítéletes hangon is (pl. 2Kor 5,4-5).”³⁵⁵

Balla tehát Rengstorfhoz hasonlóan az *ἀπόστολος* szó zsidó eredete mellett érvel, de nem a *šalīah* intézményével, hanem az ószövetségi prófétákkal való hasonlóság alapján. „Összefoglalva, úgy gondolom, elegendő itt csupán annyit megjegyezni, hogy az apostolság fogalma a *salah* ige és a *mal’ák* főnév ószövetségi háttéréből eredhet. Az a tény, hogy nem a

³⁴⁸ Lásd még: Szabados Ádám: „Az újszövetségi apostolfogalom”.

³⁴⁹ Balla P.: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 147.

³⁵⁰ F. Hahn: „Der Apostolat im Urchristentum: Seine Eigenart und seine Voraussetzungen” in *Kerygma und Dogma* 20 (1874), 70.

³⁵¹ Balla, 147.

³⁵² J. O’Neill: *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus* (Cambridge: Cochrane Press, 1984), 93. Az idézetet innen vettem át: Balla, 147.

³⁵³ L. Cerfaux: *The Christian in the Theology of St. Paul* (New York: Herder and Herder, 1967), 120.

³⁵⁴ F. Agnew: „On the Origin of the Term *Apostolos*” in *CBQ* 38 (1976): 50.

³⁵⁵ Balla P.: „Az apostoli tekintély ‘eredete’” in *Theologiai Szemle* 36 (1993): 139. Balla hozzászólása: „Amint a próféták is annak örültek, ha nem kellett súlyos, ítéletes igét hirdetniük, az apostol is akkor boldog, ha nem kell ’adminisztratív tekintélyét’ gyakorolnia.”

Biblia utáni időszak *sáliah*-jából származik, egyáltalán nem jelenti azt, hogy az apostolok nem rendelkeztek az őket elküldő tekintélyével. Sőt, ezzel ellentétben, azzal is érvelhetünk, hogy az ő tekintélyük abban is hasonlított az ószövetségi próféták tekintélyéhez, hogy megbízatásuk, azaz Isten kijelentésének hirdetése nem csupán egy alkalomra, hanem egy életre szólt.”³⁵⁶

B. Az apostolok és a próféták közös említése

Az apostolok esetleges próféta tekintélye melletti további érv a prófétákkal való ismétlődő párhuzam lehet. A 2Pt 3,1-2-ben ezt olvassuk: „Ez már a második levél, szeretteim, amelyet hozzátok írok: ezekben emlékeztetés által ébresztgetem tiszta gondolkozásokat, hogy eszetekbe jussanak a szent próféták előre megmondott szavai és apostolaitoknak az Úrtól és Üdvözítőtől kapott parancsolatai.” Ahogyan a próféták régen, úgy az apostolok a közelmúltban parancsokat adtak Isten népének. A próféták szavai és az apostolok parancsolatai állnak párhuzamban egymással. Az apostolok itt Jézus Krisztus apostolai, akik az Úrtól kaptak parancsolatokat Isten népe számára. „Ők, és csakis ők azok, akik egy szintre kerültek az ószövetségi prófétákkal.”³⁵⁷

Ehhez a párhuzamhoz kapcsolódik az, amit a szerző a fejezet végén Pál leveleiről ír: „A mi Urunk hosszútűrését pedig üdvösnek tartjátok, ahogyan szeretett testvérünk, Pál is megírta nektek – a neki adott bölcsesség szerint – szinte minden levélben, amikor ezekről szól. Ezekben van néhány nehezen érthető dolog, amelyeket a tanulatlanok és az állhatatlanok kiforgatnak, mint más írásokat is a maguk vesztére.” (2Pt 3,15-16) A szerző Pál leveleit az „írásokkal” hozza párhuzamba, talán azok közé is sorolja. Michael Green szerint nincs semmi különös abban, hogy a gyülekezeti felolvasásban az apostolok írásait az ószövetségi írások mellé helyezték, hiszen az apostolok ugyanúgy tudták, hogy Isten szavát hirdetik, mint az ószövetségi próféták.³⁵⁸

Ahogy az előző fejezetben láttuk, az apostolok és a próféták közötti kapcsolat jelenik meg az Efezusi levélben kétszer is: „Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapjára, a sarokkő pedig maga Krisztus Jézus” (Ef 2,20); „Ha elolvassátok, megtudhatjátok belőle, hogyan értem én Krisztus titkát, amely más nemzedékek idején nem vált ismertté az emberek

³⁵⁶ Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 148.

³⁵⁷ Michael Green: *2 Peter and Jude*. TNTC 18 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 136.

³⁵⁸ Uo., 160.

fiai előtt úgy, ahogyan most kinyilatkoztatta szent apostolainak és prófétáinak a Lélek által” (Ef 3,4-5). A két versben minden bizonyosan újszövetségi prófétákról van szó (l. III.3.1), azonban – ahogy Dan Wallace jelzi³⁵⁹ – a nyelvtani szerkezet miatt az apostolok a próféták tágabb csoportjának alkategóriáját is jelenthetik. Akár ez a helyzet, akár nem, az apostolokat a kinyilatkoztatásuk miatt említi Pál, ez teszi őket valamilyen értelemben „alappá” a pogányokból is álló egyház számára.

A szubapostoli kor irodalmában is találkozunk a próféták és apostolok összekapcsolásával. Antiókhiai Ignatiosz (*Filad.* V.2; vö. *Magn.* VII-VIII; *Szmir.* III.2 és V.1.; *Magn.* VIII.2; IX.2.) és Szmirnai Polükarposz az apostolokat és az ószövetségi prófétákat egymás mellé helyezve állítják tekintélyként az olvasók elé. Polükarposz ezt írja a filippieknek szóló levelében: „Úgy szolgáljunk hát neki félelemmel és teljes tisztelettel, ahogyan ő parancsolta, és az evangéliumot nekünk hirdető apostolok meghagyták, és a próféták, akik előre hirdették Urunk eljövételét” (*Fil.* VI.3).³⁶⁰ Az apostolok tekintélye az ószövetségi prófétákéval mérhető.

C. Péter prófétai szolgálata

Hans Bayer Péter apostolról szóló monográfiájában rámutat Péter apostoli szolgálatának egyik fontos elemére: Péter pünkösdt követően az ószövetségi megtérést hirdető próféták mintájára végzi szolgálatát (l. III.2.1.B).³⁶¹ Péter az apostolok szószólójaként lép fel, Jézus feltámadása tanújaként, de egyben úgy is, mint aki az ószövetségi prófétákhoz hasonlóan megtérést hirdet Izráelnek.³⁶² Beszédének határozott és ünnepélyes hangvétele (ApCsel 2,14.21.29.36 és 4,10; 10,34) valamint igehirdetésének szerkezete egyaránt ezt a mintát mutatják. Bayer a következő elemeket azonosítja be az ószövetségi (és intertestamentális) próféták megtérésre hívó beszédeiben (a dőlt betűsek azok, amelyek Péter beszédeiben is megjelennek):

1. Izráel Istenhez való hűtlensége
2. Isten hűsége

³⁵⁹ Wallace: *Greek Grammar Beyond the Basics*, 285.

³⁶⁰ Vanyó: *Apostoli atyák*, 201.

³⁶¹ Bayer: *Apostolic Bedrock*, 63-81.

³⁶² Bayer, 68-69.

- a. *Isten népe iránti hosszútűrésének leírása*
 - b. *kegyelmes megváltó tettei népe között, amelyek néha összekapcsolódnak*
 - c. *beteljesült próféciákkal, ezért Izráel*
 - d. *prófétai figyelmeztetést kap a megtérésre.*
3. *Izráel kitartó keményszívúsége Isten-ellenes útján, és Isten prófétái figyelmeztetésének elutasítása*
4. büntetéshez, helyreállításhoz és ítélethez vezet, azáltal, hogy
- a. kihirdették az elkövetkezendő ítélet, és időnként az is, hogy
 - b. elmarad az ítélet, ha Izráel *megtér*,
 - c. *és így megmenekül és helyreáll*, vagy
 - d. a megtérés hiányában végső ítélet következik rá.³⁶³

Bayer szerint az ApCsel-ben található későbbi beszédek (pl. 7,1-53 vagy 13,16-41) egyes elemeiben hasonlítanak Péter kezdeti megtérésre hívó beszédeihez, de már kevésbé hasonlítanak az ószövetségi mintához.³⁶⁴ Akik Lukács tudatos szerkesztésének tulajdonítják Péter korai beszédeit, azoknak is számolniuk kell azzal, hogy a beszédek jól illeszkednek ahhoz a zsidó közeghez, amelyben az ilyen jellegű beszédeknek sok évszázados hagyománya volt.³⁶⁵ Két magyarázat lehetséges Bayer szerint: vagy maga Lukács formázta Péter beszédeit az ószövetségi megtérésre hívó próféták beszédeinek mintájára, vagy Lukács csak beszámol arról, hogy megint megjelent Izráelben egy ember, aki úgy hívja a népet megtérésre, mint ahogy annak idején a próféták tették. Akármelyik is a helyes válasz: a pünkösdi utáni Péter úgy áll előttünk, mint egy ószövetségi próféta, aki az új szövetség apostolaként hívja megtérésre Isten népét.

Amennyiben Péter a többi apostol szószólójaként lépett fel, ahogy a III.2.1 fejezetben kifejttem, fellépésével az apostoli szolgálat prófétai jellegét mutatta meg. Ennek a prófétai szolgálatnak része volt Jézus Messiásként való felismerése, az ezzel kapcsolatos kinyilatkoztatás (Mt 16,16), a Messiás szenvedésének a feltámadás fényében való megértése és hirdetése (ApCsel 2,22-36; 3,12-18), valamint a megtérésre való felhívás (ApCsel 2,38-40; 3,19-26). Péter szerepe paradigmikus az apostoli tekintély szempontjából.

³⁶³ Uo., 70.

³⁶⁴ Uo., 78.

³⁶⁵ Uo., 80.

D. Az apostolok „szentíró” tekintélye

Végezetül még egy aspektusból is megmutatkozik az apostoli tekintély prófétai jellege, ez pedig az, hogy az apostolok „tekintéllyel írtak” Isten népe számára. Herman Ridderbos felhívja a figyelmet az apostoli tekintély és az újszövetségi kánon közti kapcsolatra, amikor hangsúlyozza, hogy Jézus az apostolokat nem csak arra küldte ki, hogy prédikáljanak és valamilyen általános értelemben tanúskodjanak, hanem hogy a szavuk hiteles foglalata legyen és normatív értelemben döntő abban, hogy hogyan értelmezik későbbi korokban az evangéliumot és a Jézusról szóló hagyományt. Az apostolok szava kinyilatkoztatás, ahogyan kinyilatkoztatás volt Isten igéje az Ószövetségben.³⁶⁶ A Szentlélek látta el az apostolokat minden szükségessel, hogy ezt a feladatukat el tudják végezni.³⁶⁷

Balla szerint az apostolok tekintélye „abban is hasonlított az ószövetségi próféták tekintélyéhez, hogy megbízatásuk, azaz Isten kijelentésének hirdetése nem csupán egy alkalomra, hanem egy életre szólt”.³⁶⁸ Ez a tekintély nem csak szóban, hanem írásban is megmutatkozott. Balla idézi Klaus Bergert, aki szerint „az írásbeliség itt a kijelentés közlésének egy különlegesen tiszta, hű, megbízható... és tartós módja”.³⁶⁹ Balla szerint „egy apostol mint a kijelentés ’közvetítője’ nagyon is tisztában lehetett saját üzenetének tekintélye, illetve az Istentől vagy Jézustól kapott kijelentés tekintélye közötti különbséggel”.³⁷⁰ Ugyanakkor megmutatja számos példán keresztül (pl. 1Thessz 2,7; 2Kor 13,10), hogy az apostoli tekintély valódi tekintély volt.³⁷¹

Sőt, Balla szerint arra is látunk példát, hogy egy apostol „a maga írásait bizonyos értelemben az ószövetségi próféták írásaival tartotta rokonnak”.³⁷² Erre példa a Róm 1,1-2, ahol Pál apostol ezt írja: „Pál, Krisztus Jézus szolgája, elhívott apostol, akit Isten kiválasztott arra, hogy hirdesse evangéliumát, amelyet prófétái által a szent iratokban előre megígért (ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίας)”. Pál azt hangsúlyozza itt – érvel Balla –, hogy „őt Isten használta föl a réges-régen tett ígéretek beteljesedésének

³⁶⁶ Ridderbos: *Redemptive History and the New Testament Scriptures*, 14-15.

³⁶⁷ Uo.

³⁶⁸ Balla: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások*, 148.

³⁶⁹ Uo., 149.

³⁷⁰ Uo., 149-150.

³⁷¹ Uo., 150.

³⁷² Uo.

kijelentésére”.³⁷³ A prófétái által (διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ) „azt fejezheti ki, hogy Pál a próféták sorában áll annyiban, amennyiben kapcsolat van az ígéret és annak beteljesedése között”.³⁷⁴ Balla tovább is megy, és az ἐν γραφαῖς ἀγίαις szavakból azt az érvet is megfogalmazza, hogy „ha egy, Isten által tett ígéretet egy szent iratban jegyezték föl, akkor az ígéret beteljesedésének tanúja szintén gondolhatott arra, hogy ő is szent iratot készít.”³⁷⁵ „Ha az ’Ószövetségben’ szent írásnak számított az, ha valaki Isten Fiáról írt, akkor az újabb korban (az Újszövetség írása idején) is szentnek kellett számítani a Róla készülő iratoknak (1,3).”³⁷⁶

Michael J. Kruger – részben egyetértve Balla egy tanulmányával³⁷⁷ – szintén úgy gondolja, hogy az apostolok írásai egyfajta tudatosságról tanúskodnak azzal kapcsolatban, hogy amit leírnak, az szentírási tekintéllyel fog bírni az egyház számára.³⁷⁸ Példaként többek közt Márk inclusióját hozza fel, valamint a Jn 21,24-et, ahol a szerző egyszerre tanúskodik (ὁ μαρτυρῶν) és ír (ὁ γράψας). További példaként az 1Thessz 2,13, az 1Kor 7,12, az 1Kor 14,37-38 valamint az 1Jn 5,1-5 és a Jel 1,1-3 kerül elő, amelyek Kruger szerint (sok más egyéb példával együtt) azt tanúsítják, hogy az apostolok kezdettől Krisztus teljes tekintélyével írtak, mint „az új szövetség szolgái” (2Kor 3,6).³⁷⁹

Grudem az újszövetségi prófétálás ajándékáról szóló könyvében megkülönbözteti egymástól az ószövetségi „szentíró” prófétákat és az újszövetségi prófétákat. Az apostolokat a „szentíró” prófétákkal hozza párhuzamba, míg az újszövetségi prófétákat inkább azokhoz a „másodlagos” tekintélyű prófétákhoz hasonlítja, akik az Ószövetség idején az ún. prófétaiskolákban tanultak, de akikhez nem kapcsolódik semmilyen ihletett írás.³⁸⁰ Grudem szerint az apostolok „szentíróként” prófétai szolgálatot végeztek,³⁸¹ de az új korszakhoz jobban illett az apostol szó használata, az Újszövetség a prófeta szó használatát inkább a Jóel által megjövendölt helyzethez igazította, amelyben Isten népének minden tagja prófétálhat

³⁷³ Uo. Thomas Schreiner is kiemeli, hogy Pál szerint az ószövetségi Írások beteljesedése az, amit hirdet (*Romans*. ECNT. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1998, 38).

³⁷⁴ Balla 150.

³⁷⁵ Uo.

³⁷⁶ Uo., 150-151.

³⁷⁷ Peter Balla: „Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)” in L. M. McDonald & J. A. Sanders: *The Canon Debate* (Peabody, MA: Hendrikson, 2002), 372-385.

³⁷⁸ Kruger: *Canon Revisited*, 184.

³⁷⁹ Uo., 185-189. Balla és Kruger érveit van, aki vitatja (pl. H. Hübner), a magam részéről azonban meggyőzőnek találok őket.

³⁸⁰ Grudem: *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 27-49.

³⁸¹ Grudem az Ef 2,20-at is úgy értelmezi, hogy az egy csoportról szól: „apostol-próféták”, „apostolok, akik próféták” (Uo., 329-346).

(ApCsel 2,17-18).³⁸² Grudem érve akkor is figyelemre méltó, ha az Ef 2,20 értelmezésében esetleg nem osztjuk az álláspontját.

E. Konklúzió

Bár a fenti érvek nem élveznek teljes elfogadást kutatók körében,³⁸³ azt az olvasói percepciót jelenítik meg, hogy az apostolok valamilyen értelemben prófétai feladatot, prófétai funkciót láttak el a keresztyén egyház kezdeti időszakában, amely csak az ószövetségi próféták tekintélyéhez mérhető. Erre utalhat az apostolfogalom eredetének egyik lehetséges magyarázata, amely a szót a *mal'ák* főnév ószövetségi háttérével hozza összefüggésbe, erre utalhat az apostolok és a próféták egymás melletti említése több újszövetségi és óegyházi szövegben, ebbe az irányba mutathat Péter kezdeti igehirdetéseinek mintája, amely nagyban egyezik az ószövetségi próféták megtérésre hívó igehirdetéseinek mintájával, és ezt támaszthatja alá az, hogy az apostolok valamelyest tudatában lehettek annak, hogy amit írnak, az az ószövetségi próféták írásaihoz hasonlóan szentírás Isten népe számára.³⁸⁴

III.3.3. Az apostolok mint a hagyomány presbiterei

Az újszövetségi apostolok szerepének megértésében az egyik izgalmas lehetőség az, hogy őket a korai keresztyénségben (de legalábbis az apostoli kor végén) valamilyen értelemben az egyetemes egyház *presbitereinek* gondolták. Ez a lehetőség korántsem valószínűtlen, és ha a valószínűsége bizonyítást nyer, az újabb árnyalattal gazdagíthatja az apostolok magiszteriális tekintélyéről alkotott elképzeléseinket. Ha bizonyítékot találunk arra, hogy az apostolokat az egyház presbitereinek tartották, az alátámaszthatja azt a feltételezésünket, hogy az apostolok hasonló garanciát jelentettek az evangéliumi hagyomány számára, mint a zsidó vének a szóbeli Tórával, vagyis a „vének hagyományával” való kapcsolatban.

³⁸² Uo., 33-41.

³⁸³ Kruger, 184n114.

³⁸⁴ További érv lehet az apostolok prófétai szerepe és tekintélye mellett, hogy „az újszövetségi tanítványok kiküldetésének analógiája az ószövetségi próféták elhívásában található” (Lészai Lehel: *A tanítványok elhívása és küldetése a szinoptikus evangéliumokban*. Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană – Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2008, 151).

A vizsgálat nehézsége részben a források szűkösségében áll. A források szűkössége azonban nem jelenti a források hiányát, és akár kevés forrásból is rekonstruálható olyan kép, amely közelebb visz bennünket az apostolok szerepének megértéséhez. A legfontosabb szövegmélék egy Papiasz-idézet, amely Euszebiosznál maradt fenn. Euszebiosz Papiasz-értelmezése azonban régóta erős paradigmaként funkcionál azokkal az utalásokkal kapcsolatban, amelyek az apostolok esetleges presbiter-szerepét alátámaszthatnák, ezért ebben a fejezetben Euszebiosz Papiasz-értelmezésének felülvizsgálata által szeretném bizonyítani, hogy a korai egyház az apostolokat valóban a hagyomány presbitereinek látta. Ennek érdekében elkerülhetetlen a Papiasz-idézet alaposabb exegetikai vizsgálata.

A. Az euszebioszi paradigma

Az apostolok esetleges presbiter-szerepével kapcsolatos utalások értelmezésének fő irányát³⁸⁵ jelenleg Euszebiosz Papiasz-olvasata határozza meg. Ebben az olvasatban (bár ahogy látni fogjuk, ez az olvasat következtlen) a presbiterek (πρεσβύτεροι) nem az apostolokkal, hanem az apostolok követőivel, tehát a következő nemzedék meghatározó alakjaival azonosak. Euszebiosz cáfolja Irenaeust, aki szerint a hierapoliszi püspök (Papiasz) „még hallgatta János apostolt”.³⁸⁶ Euszebiosz szerint Papiasz nem akarja önmagát úgy feltüntetni, mint aki magát János apostolt hallgatta. Eggyel későbbi generáció tagjaként mutatkozik, olyan emberként, aki a hittel kapcsolatos dolgokat azoktól vette át, akik az apostolokat ismerték (tehát nem maguktól az apostoloktól, Jánost is beleértve). Euszebiosz szerint Papiasz őket nevezi presbitereknek. Papiasz tehát az apostolok tanítványaitól, a presbiterektől tájékozódott, illetve azoktól, akik a presbitereket ismerték. Ezen állítás igazolására Euszebiosz először idézi Papiasz mondatait, majd értelmezi azokat. Nézzük az ominózus töredéket:

³⁸⁵ Ezt az irányt példázza: G. Bornkamm szótanulmánya (*TDNT* 6:677), Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 12-38 és 412-437; R. Brown: *The Epistles of John* (The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1982), 647-651; M. Hengel: *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg, PA: Trinity, 2000) 67-68; *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch* (Tübingen: Mohr, 1993), 201-219, Bolyki J.: *A tanúvallomás folytatódik – Kommentár János leveleihez* (Budapest, Osiris, 2008). Az irány dominanciáját mutatja, hogy a 19. századi egyháztörténész Arthur Cushman McGiffert szerint Euszebiosz Papiasz-értelmezését annak idején elfogadta Tischendorf, Donaldson, Westcott és Lightfoot is (Philip Schaff, ed.: *NPNF* 201, 170).

³⁸⁶ EH 3.39.1 (Irenaeus: AH V,33.4). Euszebiosz mondatait a továbbiakban Baán István fordításában közlöm (*Euszebiosz egyháztörténete. Ókeresztény írók 4.* Budapest, Szent István Társulat, 1983).

„Nincs semmiféle kétségem előtted azokkal kapcsolatban, amit a presbiterektől (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) helyesen ismertem meg, az emlékezetemben jól megőriztem, magyarázatokkal láttam el és alátámasztottam azoknak igazságát. Nem azoknak örültem én, akik sokat mondanak, mint ezt oly sokan teszik, inkább olyanoknak, akik az igazságot tanították; olyanoknak sem örültem, akik valami más parancsolatokról beszéltek, inkább azoknak, akik az Úrtól származó, hitelesen áthagyományozott, az igazságnak megfelelő parancsolatokat emlegették. Ha valaki azzal jött oda hozzám, hogy ő még beszélt a presbiterekkel (εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι), tőlük a presbiterek mondásai után érdeklődtem (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους): Mit mondott (τί... εἶπεν) András és mit Péter vagy Fülöp, Tamás, Jakab, mit János vagy Máté vagy más valaki az Úr tanítványai közül. Miket mondott (eredetiben pluralis: λέγουσιν) Arisztion vagy a presbiter János (ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης), az Úr tanítványai, én ugyanis azt tartottam, hogy nincsen akkora hasznomra az, ami a könyvekben van, mint az, amit élő és maradandó szavakból ismerhetek meg.”³⁸⁷

Hogyan magyarázza Eusebiosz a szövegrészletet?

„Maga Papiasz a bevezető soraiban egyáltalán nem úgy tünteti fel magát, mintha ő a szent apostolokat hallgatta volna vagy korabeli szemtanú lenne, hanem azt tanítja, hogy a hittel kapcsolatos dolgokat olyanoktól vette át, akik ezeket még ismerték. (...) Érdemes itt megjegyeznünk azt, hogy kétszer is említi János nevét, először együtt Péterrel, Jakabbal, Mátéval meg a többi apostollal, világosan rámutat itten az evangélistára; a másik Jánost külön veszi a mondatában, az apostolok felsorolásán kívül, mások között említi meg, és elibe teszi Arisztiont, világosan presbiternek mondja őt.”³⁸⁸

Eusebiosz a két Jánost megkülönböztető értelmezése mellett ezután azt a híresztelést is bizonyítékul hozza, miszerint Efezusban két sírbolt is található, melyet Jánosénak tartanak.³⁸⁹ (Jeromos, aki szintén említi ezt a híresztelést, azonban azt is hozzáteszi,³⁹⁰ hogy egyesek szerint a két sír „ott egy és ugyanazon János evangélistának síremléke”.)

Eusebiosz értelmezése szerint Papiasz tehát nem János apostoltól hallotta az igazságot, hanem azoktól, akik az apostolokat még ismerték. A „presbiter János” is – Arisztionnal együtt – az apostolok követője volt, és különbözik az apostol Jánostól, akit Papiasz Andrással, Péterrel, Fülöppel, Tamással, Jakabbal és Mátéval együtt említ. Ezt az

³⁸⁷ HE 3.39.3-4.

³⁸⁸ HE 3.39.5

³⁸⁹ Ezt valószínűleg Alexandriai Dionüsziosztól veszi át, aki szintén hírből hallott róla. Vö: John Stott: *The Letters of John* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988), 42, Robert H. Gundry: *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 615.

³⁹⁰ Vanyó: *Apostoli atyák*, 19.

értelmezést Euszebiosz szerint az támasztja alá, hogy Papiasz külön szedi a felsorolásban az apostol Jánost és a presbiter Jánost, utóbbit ráadásul Arisztion után sorolja, ezzel jelezve, hogy a „presbiterek” és a „szent apostolok” csoportja különbözik egymástól.³⁹¹ Ezt az értelmezést később Jeromos is átvette. *A kiváló férfiakról* c. írásában Papiasz kapcsán ugyanazt a szövegrészletet idézi, mint Euszebiosz, és ő is hozzáfűzi: „A szerzők katalógusával kapcsolatban ebből is kitűnik, hogy más volt az a János, akit az apostolok között tartunk számon, és más volt János, az öreg, akit Arisztion után említ.”³⁹²

Az euszebioszi paradigmát alátámaszthatja Irenaeusnak egy mondata, melyben Papiasszal összefüggésben azokról a „presbiterekről” beszél, akik „még látták Jánost, az Úr tanítványát”.³⁹³ A „presbiterek” Irenaeus számára tehát az apostolok után következő generáció, akik még találkoztak az Úr közvetlen tanítványaival. Irenaeus mondataiban a „presbiterek” elnevezés egyértelműen a kis-ázsiai vezetőknek azt a generációját jelöli, akikkel neki kapcsolata volt, és akiktől ő hitelesen vehette át az apostolok tanítását.³⁹⁴ Irenaeus érvelése azonban éppenséggel azt is alátámaszthatja, hogy *a Papiasz által* megjelölt „presbiterek” viszont az apostolokkal azonosak, hiszen Ireneusz Papiaszt jelöli meg egynek az apostol-tanítvány presbiterek közül, tehát ő az a presbiter (a hierapoliszi gyülekezeté), akinek volt még kapcsolata *az Úr tanítványaival*. Akiket viszont *Papiasz* nevez presbitereknek.

Ireneusz máshol világossá teszi, hogy Papiaszt – Polükarposszal együtt – János apostol (a Zebedeus fia) tanítványaként ismeri el, aki tehát így egyetlen lépésre van csak az apostoloktól.³⁹⁵ Érdekes, hogy míg Euszebiosz Polükarposz esetében nem kérdőjelezi meg az

³⁹¹ R. Bauckham, aki szintén e megkülönböztetés mellett érvel, felhívja ugyanakkor a figyelmet arra, hogy nem sokkal később (*HE* 3.39.7) Euszebiosz láthatóan mégis a két csoport azonosságaként értelmezte Papiasz szavait (*Jesus and the Eyewitnesses*, 432). Erre R. H. Gundry is rámutat (*Matthew*, 612). Ez a valószínűleg nem szándékos ellentmondás akár árulkodó jele is lehet annak, hogy Euszebiosz értelmezése gyengébb, mint a hagyomány, melyet újraértelmez, és a történetíró figyelmetlenül siklik át az ellenkező értelmezés irányába mutató nyomok felett.

³⁹² *Apostoli atyák*, 42.

³⁹³ AH V.33.3. G. Bornkamm is elsősorban Irenaeus mondatában látja annak az okát, hogy a Papiasz-töredékben is az apostolok tanítványaival azonosítsa a presbitereket, nem pedig az apostolokkal (*TDNT* 6:677).

³⁹⁴ Charles E. Hill: *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 7.

³⁹⁵ AH II.22.5 és V.33.4. Polükarposz maga is azt mondja, hogy az apostoloktól hallotta az evangéliumot (Fil 6.3), és ezt Euszebiosz is megerősíti (EH 5.20.6). A Muratori kánon szintén azt állítja, hogy János az Úr tanítványaként írta a negyedik evangéliumot, és az apostolokat (köztük Andrást) nevezi meg tanúknak. Charles E. Hill szerint ez valószínűleg Papiasztól vett információ, ami fényt deríthet a Papiasz-töredék valódi jelentésére is („What Papias Said about John (and Luke): A New Papias Fragment” in *Journal of Theological Studies* 49.2 (1998): 582-629). Bauckham ezt tévedésnek tartja (*Jesus and the Eyewitnesses*, 433-437), érvelése azonban figyelmen kívül hagyja a tényt, hogy Irenaeus számára a tanítvány János vitathatatlanul azonos volt az apostol Jánossal (AH II.22.5).

apostollal való kapcsolatot, Papiasz esetében azonban igen. Talán itt érhető leginkább tetten az a sokat emlegetett³⁹⁶ ellenszenv, melyet Euszebiosz Papiasz iránt táplált. Ennek magyarázata elsősorban az lehetett, hogy Euszebiosz komoly ellenérzésekkel viseltetett a Jelenések könyvével és annak khiliasztikus értelmezésével szemben,³⁹⁷ melynek Papiasz nyilvánvalóan egyik korai szószólója volt. Euszebiosz a Jelenések könyvét igyekezett eltávolítani az apostoli hagyománytól, ehhez azonban Papiasz szavahihetőségét is alá kellett ásni. Euszebiosz ezt nem csak azzal próbálja elérni, hogy a hierapoliszi püspököt „csökkent értelműnek” (σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν) nevezi, hanem azzal is, hogy tagadja az apostolokkal való közvetlen kapcsolatát.³⁹⁸

Günther Bornkamm azonban így is Euszebiosz értelmezésével ért egyet,³⁹⁹ és hangsúlyozza, hogy Papiasz saját bevallása szerint csak közvetítők útján hallott az apostolok tanításáról. Papiasz maga mondja, hogy érdeklődött a presbiterek mondásai után (εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι), tehát a presbiterekkel nem találkozott. Papiasz ezek szerint akkor sem lehetett apostol tanítványa, ha a presbiterek azonosak az apostolokkal. Ez ellentmondana Ireneusz tanúságának, de még ha el is fogadjuk Papiasz szavainak ezt a szigorú értelmezését, akkor is van jelentősége annak, hogy a presbitereket az apostolokkal azonos vagy tőlük különböző csoportnak vesszük-e. Ha a Papiasz-idézetben a presbiterek és az apostolok csoportja azonos, az ugyanis kivesz egy elemet a láncolatból, mert Papiasz ebben az esetben nem két, hanem csak egy lépés távolságra van az Úr tanítványaitól. Tehát a presbiterek és apostolok azonossága esetén *presbiterek – közvetítők – Papiasz* a sorrend, az apostolok és presbiterek elválasztása esetén viszont *apostolok – presbiterek – közvetítők – Papiasz* a hagyományozás sorrendje. Engem pedig most elsősorban az érdekel, hogy Papiasz vajon az apostolokat tekintette-e presbitereknek, vagy a követőiket, nem az, hogy ő hogyan érintkezett az apostolokkal.

³⁹⁶ Pl. R. H. Gundry: *Matthew*, 612; D.A. Carson és D. J. Moo: *Bevezetés az Újszövetségbe* (Budapest, KIA, 2007), 234.

³⁹⁷ EH 3.39.6 és 3.39.11-12.

³⁹⁸ Az Euszebiosz egyháztörténetének magyar fordításához írt 217. és 220. jegyzetek szerint Euszebiosznak van igaza és Ireneusz téved: „Euszebiosz sajátosan értelmezi Papiasz szövegét, de értelmezése megbízható.” (217. jegyzet) A 220. jegyzet Ireneusznál látja a tévedést: „Papiasz nem mondja, hogy János apostol tanítványa volt, és Ireneusz téved, amikor ezt állítja.” (*Euszebiosz egyháztörténete*, 474)

³⁹⁹ Bornkamm, 676.

Richard Bauckham szerint Papiasz nyilván azért nevezi Jánost presbiternek, hogy megkülönböztesse őt a Zebedeus fia Jánostól.⁴⁰⁰ A „presbiter” elnevezés eszerint éppen azt a célt szolgálja, hogy ezt a bizonyos Jánost elkülönítse az apostolok nemzedékétől, és ne Jézus tanítványai, hanem az apostolok tanítványai közé sorolja. Bauckham ugyanakkor némileg ellentmondásba keveredik önmagával, mert két oldallal később már amellet érvel, hogy a ó *πρεσβύτερος* titulussal Papiasz János idős korára és az azzal járó tiszteletre utal, nem a Zebedeus fiától való megkülönböztetésre.⁴⁰¹ Bauckham mindenesetre maga is abban az euszebioszi paradigmában értelmezi Papiaszt (noha zavarba ejtő módon pont Euszebiosz írásában fedezi fel ennek az értelmezésnek az ellentétét is!),⁴⁰² miszerint a „presbiterek” az apostolok utáni nemzedék elismert tagjai.

Bauckham az érthetőség (pontosabban értelmezése érthetővé tétele) kedvéért betold néhány szót a Papiasz-idézetbe: „Ha valaki azzal jött oda hozzám, hogy ő még beszélt a presbiterekkel, tőlük a presbiterek mondásai után érdeklődtem: Mit (τί) mondott /a presbiterek szerint/ András és mit Péter vagy Fülöp, Tamás, Jakab, mit János vagy Máté vagy más valaki az Úr tanítványai közül...”⁴⁰³ A „presbiterek szerint” szavak azonban nem találhatóak Papiasz szövegében, ezért az értelmezést – ahogy B. Gerhardsson is hangsúlyozza⁴⁰⁴ – többek között az dönti el, hogy a τί szócska mire utal a mondatban. Arra, ami után Papiasz érdeklődött, vagy arra, amit a presbiterek mondtak? Általános referencia accusativusa (a presbiterek mit mondtak *arról, hogy* András, Péter stb.), vagy értelmezői accusativus (a presbiterek, *vagyis* András, Péter stb. mit mondtak)? Bár nem kizárt az előbbi értelmezés, erős kontextuális utalások nélkül az utóbbi tűnik kézenfekvőbbnek.⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ „The other interesting fact that may connect John the Elder with the Gospel of John is his title ‘the elder,’ which Papias evidently uses here to distinguish him from John the son of Zebedee.” (Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 421)

⁴⁰¹ „It seems plausible that John the Elder was so called not primarily in order to distinguish him from other Johns (though the title does serve this function in Papias *apud* Eusebius, Hist. Eccl. 3.39.4), but because of his longevity.” (Uo., 422)

⁴⁰² Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 432.

⁴⁰³ Uo., 15-16, 417.

⁴⁰⁴ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 206 n3.

⁴⁰⁵ R. H. Gundry az általános referencia accusativusát (accusative of general reference) a „végső mentsvár” (last resort) accusativusának nevezi, és valószínűtlennek tartja, hogy Papiasz esetében erről lenne szó (Gundry: *Matthew*, 612). Wallace szerint is csak végső esetben szabad ehhez a lehetőséghez nyúlni, ha már minden más lehetőséget kimerítettünk (*Greek Grammar Beyond the Basics*, 203). Ahogy látni fogjuk, az értelmezői accusativus tökéletesen illeszkedik a szöveg logikájába, hacsak nem eleve Euszebiosz szemüvegén keresztül olvassuk Papiaszt.

Bauckham saját magyarázatát a Papiasz által említett nevek és a János evangéliumában található nevek egybevetésével is igyekszik erősíteni. Azt feltételezi, hogy Papiasz a nevek esetében a negyedik evangéliumban található sorrendet követi, ezért amikor a sorrendtől eltérést tapasztalunk, annak jelentősége van. Így jut Bauckham arra a meglehetősen spekulatív következtetésre, hogy a Jn 21,2 két anonim tanítványa azonos lehet Arisztionnal és a presbiter Jánossal. Ezt azonban még Bauckham is pusztán izgalmas felvetésnek (intriguing possibility) nevezi.⁴⁰⁶ Szerintem azonban ez több izgalmas felvetésnél: inkább az euszebioszi paradigma burjánzásának szemléletes példája.

Az euszebioszi Papiasz-értelmezés nem győzött meg mindenkit,⁴⁰⁷ jó okunk van azt feltételezni, hogy inkább Euszebiosz értette félre a hierapoliszi püspök mondatait. János két alkalommal való említésére úgy is teljesen koherens és értelmes – ráadásul egyszerűbb – magyarázatot kapunk, ha nem feltételezünk két különálló személyt. Az euszebioszi olvasat elvetésének az egyszerűség mellett komoly előnye, hogy nem lesz többé szükség egy semmilyen egyéb forrásból nem ismert szereplőre, aki a történeti forrásokból az után tűnt el nyom nélkül (már ha egyáltalán létezett), hogy az újszövetségi kánonba is bekerült szövegeit annak idején szimplán „a Presbiter” „aláírással” küldte szét,⁴⁰⁸ és nyilvánvalóan nagy tekintéllyel rendelkezett a korai egyházban.⁴⁰⁹ McGiffert szerint ez az előny (vagy inkább zavarba ejtő nehézség) motiválta Theodore Zahnt és más 19. századi tudósokat, hogy elutasítsák Euszebiosz magyarázatát.⁴¹⁰

Papiasz a fenti szövegrészletben háromféleképpen tesz különbséget emberek között. Először is különbséget tesz a tekintetben, hogy valaki csak beszél-e, vagy az igazságot hitelesen tanítja. Egyértelmű, hogy Papiasz számára utóbbi csoportba a „presbiterek” tartoztak, akiktől ezért igyekezett mindent megtudni akár személyesen, akár közvetítők útján.

⁴⁰⁶ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 419.

⁴⁰⁷ Akik például nem fogadják el a János apostol és a presbiter János közötti különbségtételt: D. A. Carson: *The Gospel According to John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 69-70; Carson-Moo: *Bevezetés az Újszövetségbe*, 232-234; J. Chapman: *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1911); R. H. Gundry: *Matthew*, 611-612; C. S. Keener: *The Gospel of John* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 95-98; B. Orchard and H. Riley: *The Order of the Synoptics: Why Three Synoptic Gospels?* (Macon, GA: Mercer University Press, 1987), 176; John Stott: *The Letters of John*, 38-43.

⁴⁰⁸ Amennyiben persze a Papiasz által megnevezett presbiter Jánost tekintjük a 2-3 Jn szerzőjének.

⁴⁰⁹ Colin G. Kruse véleménye jól képviseli a konszenzust: „the fact that two such brief letters by the elder (2 John and 3 John) have been incorporated in the NT canon is strong evidence of the importance of the author and possibly indicates that he was ‘the principle authority’ in his circle” (*The Letters of John*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000, 204).

⁴¹⁰ *NPNF* 201, 170.

A másik különbségtétel a „presbiterek” és az „Úr tanítványai” kategória között van. Itt azonban nem két csoportról van szó, hanem egy nagyobb és egy kisebb halmazról. A „presbiterek” mind „az Úr tanítványai”, „az Úr tanítványai” azonban nem mind „presbiterek”. Mint például Arisztion, akit ezek után említ – a presbiter Jánossal együtt – az Úr tanítványaként. Logikus olvasat, hogy az „Úr tanítványainak” nagyobb halmaza miatt teszi hozzá Papiasz, hogy János „presbiter” volt, tehát a szűkebb halmazba is tartozott. Nem úgy, mint Arisztion, és más tanítványok, akikről annak ellenére hiteles hagyományt lehetett átvenni az Úr mondásairól, hogy nem voltak „presbiterek”.

De miért említi Papiasz Jánost még egyszer, ráadásul Arisztionnal együtt, ha ő presbiterként a szűkebb körhöz (is) tartozott? Erre a harmadik különbségtétel világít rá, ami Baán István magyar fordításából sajnos nem derülhet ki, mert nem pontosan adja vissza az igeidőket, amelyeket Papiasz használt. Papiasz András, Péter és a többi presbiter esetében *múlt* időben beszél („Mit mondott” – εἶπεν), utána viszont *jelen* időre vált („miket mondanak” – λέγουσιν). Az alapvető különbség az első csoport és a második csoport között az, hogy tudnak-e még beszélni (amit Papiasz hasznosabbnak tartott a tájékozódásban), vagy már csak a beszédek emléke maradt fenn. Mindkettő közvetítők útján jutott el Papiaszhoz, de az első felsorolásban a közvetítés időbeli, a második esetben viszont csak földrajzi.⁴¹¹ Mikor Papiasz érdeklődött a presbiterek mondásai után, az Úr tanítványai közül legtöbben már meghaltak, de voltak még olyanok, akik éltek: ilyen volt Arisztion és János. Ezért említi őket külön.

De miért nevezi Papiasz Jánost a második felsorolásban „presbiternek”? A válasz kézenfekvő: mert Arisztion nem volt az. Arisztion és János mindketten élő szóban tudtak beszélni Jézusról, mindketten „tanítványok” voltak, de kettejük közül csak János volt „presbiter”. Abban az értelemben „presbiter”, ahogyan Papiasz a megelőző mondatokban a presbiterokról beszélt. Olyan presbiter, aki a hagyományokat megbízható módon őrizte és át tudja neki adni. Kettejük közül ez csak Jánosra volt igaz. Arisztion beszámolója is értékes, mert ő az „Úr tanítványa”, de nem a legszűkebb körhöz tartozott, mint Péter, András, Tamás, Jakab és a többi.

Van azonban egy talán ennél is fontosabb oka annak, hogy Papiasz Jánost ellátja a „presbiter” jelzővel. Papiasz újra megemlíti Jánost, mert tőle élő szóban (bár a földrajzi távolság miatt közvetítőkön keresztül) hallott a megbízható hagyományról, de nem akarta,

⁴¹¹ Ezt Bauckham is így látja (Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 17).

hogy az olvasók félreértsék a megismételt utalást. Az imént már említette a „presbiterek” között Jánost, és világossá akarta tenni (utólag persze mondhatjuk: sikertelenül), hogy másodszor nem egy másik Jánosra gondol az élő tanítványok között, hanem ugyanarra, akit a „presbiterek” között már felsorolt. Ez ún. anaforikus referencia, mely a szövegkohézió fenntartásának ismert eszköze. Az *anafora*⁴¹² az, amikor bizonyos névszók (tulajdonnevek, jelzők stb.) a szövegnek egy távolabbi helyén ismételten felbukkannak, jelezve a korreferens elemeket. A szöveg értelmezése szempontjából ezek nagyon fontos jelzések. A „presbiter” szó a szövegben véleményem szerint ilyen anafora: Papiasz jelzi az olvasóknak, hogy ugyanarra a Jánosra gondol, akit a presbiterek között már felsorolt. Nincs két János.

De vajon az első felsorolásban szereplő nevek (András, Péter, Fülöp stb.) azonosak az előtte említett presbiterekkel? Több érv szól amellett, hogy igen. Miközben például Euszebiosz Papiasz mondataiban elkülöníti egymástól az apostol Jánost és a presbiter Jánost, jelezve, hogy a presbiter Jánost nem tekinti apostolnak, nem sokkal később – kissé ellentmondásosan (l. fent) – azonosítja a presbitereket az apostolokkal. Ez nyilvánvalóvá válik a 3.39.4 és a 3.39.7 egy-egy mondata közötti hasonlóságból. Az *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέρους ἔλθοι* (4) mondatban szereplő *presbiterek* és a *τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκόντων ὁμολογεῖ παρειληφέναι* (7) mondatban szereplő apostolok láthatóan ugyanarra a csoportra utalnak. A párhuzam feltétlenül több véletlennél, hiszen ugyanazon a kontextuson belül, ugyanarra a cselekedetsorra utal: Papiasz az apostolok illetve presbiterek igéit azok hallgatóitól (*παρηκολουθηκώς – παρηκολουθηκόντων*) vette át. G. M. Lee ugyanerre a következtetésre jut.⁴¹³ Bár gyengíti téziséit, Bauckham is elismeri, hogy Euszebiosz itt fura mód azonosította a „presbitereket” az apostolokkal.⁴¹⁴

A τί szócska is az azonosság irányába mutat. Ha nincs nyomós okunk arra, hogy a τί névszó *accusativusát* másképp értsük, akkor itt az *értelmezői accusativus* tűnik a legtermészetesebb jelentésnek. A „presbiterek mondasai után érdeklődtem, *vagyis hogy* mit mondott (τί... εἶπεν) András és mit Péter vagy Fülöp, Tamás, Jakab, mit János vagy Máté vagy más valaki az Úr tanítványai közül”. A τί a *πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*-ra rímel, hiszen

⁴¹² „Anafora: a szövegben visszautalás egy előbbi pontra.” (*Tudományos és Köznyelvi Szavak Magyar Értelmező Szótára*, meszotar.hu/keres-anafora)

⁴¹³ G. M. Lee: „Presbyters and Apostles” in *ZNW* 62 no 1 - 2 (1971): 122.

⁴¹⁴ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 432.

Papiasz a „presbiterek” mondásai (πρεσβυτέρων λόγους) után érdeklődött (ἀνέκρινον), hogy mit (értelmező accusativus) mondott (εἶπεν) Fülöp, Tamás stb., vagyis a presbiterek, akiknek a mondásait Papiasz meg akarta tudni. Elvileg nem lehet kizárni a lehetőséget, hogy a τί itt *általános referencia accusativusa* legyen, de ahogy Gundry hangsúlyozza,⁴¹⁵ ez az exegéták utolsó mentsvára, amihez csak akkor szabad fordulni, ha kézenfekvőbb jelentés nem áll rendelkezésre. Mivel a szöveg teljesen koherens, amennyiben a τί az előző referens (presbiterek) további kifejtésére vonatkozik, nem látom okát annak, hogy ettől az értelmezéstől eltérjek. Papiasz az evangéliumokból a Tizenkettő között ismert embereket nevezi „presbitereknek” (a nevek közt egy sincs, aki nem tartozott a Tizenkettőhöz), tőlük mint hiteles tanúktól igyekezett megtudni mindent, amit csak lehetett. Papiasz számára ők a „presbiterek”.

Ezt támasztja alá az a tény is, hogy miközben Papiasz rendkívül fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy megbízható forrásból és megbízható módon vette át az információt, semmit nem mond arról, hogy maguk a „presbiterek” – ha különböznek az apostoloktól – hogyan jutottak a számukra rendelkezésre álló hagyományokhoz. Úgy tűnik, Papiasz fejében nem létezik a sokak által feltételezett plusz „generáció”. Az az ellenvetés, miszerint Papiasz a második század elején írta a könyveit, tehát nem találkozhatott személyesen az apostolokkal, nem áll meg, hiszen Papiasz minden bizonnyal élete korábbi szakaszában kutatott az Úr tanítványainak hiteles beszámolóit után (beleértve az akkor még élőket: Arisztiont és Jánost, a presbitert), tehát időben könnyedén beleférhetett ez. Különösen akkor, ha igaz a több korai forrásból is rendelkezésre álló hagyomány, miszerint János apostol még Trajánusz császár idején is élt.⁴¹⁶

B. Az apostolok mint presbiterek

Vajon Papiasz apostolokkal kapcsolatos szóhasználata egyedi, vagy éppenséggel tükrözi azt a felfogást, ami az apostoli és a szubapostoli kor közötti átmenetben jellemző volt az egyházban? Az Újszövetséget olvasva nyilvánvaló, hogy a „presbiter” titulus elsődleges megjelenése a korai egyházban nem az apostolok személyéhez kapcsolódott, hanem az egyes

⁴¹⁵ Gundry: *Matthew*, 612.

⁴¹⁶ Lásd pl. Kruger (*Canon Revisited*, 220) és R. Bauckham (*Jesus and the Eyewitnesses*, 419) kronológiai érveit amellet, hogy Papiasz elvileg találkozhatott szemtanúkkal.

gyülekezetek vezetőihez.⁴¹⁷ Találunk azonban nyomokat arra, hogy az Újszövetségben és a szubapostoli kor írásaiban az apostolokat is valamilyen értelemben az egyház presbitereinek tartották.

1. Első és legkorábbi utalás Péter első levelének ötödik része, mely így kezdődik: „*A közöttetek levő presbitereket (πρεσβυτέρους) tehát kérem én, a presbitertárs (συμπρεσβύτερος) és Krisztus szenvedésének tanúja, valamint eljövendő dicsőségének is részese*” (1Pt 5,1). A szerző itt önmagát Krisztus szenvedése tanújaként nevezi meg, valamint presbitertársnak. Akár Péter apostol a levél szerzője,⁴¹⁸ akár valaki más, aki az ő *personáját* használta, a szöveg szándékos kapcsolatot hoz létre Péter apostol szemtanú és presbiter szerepe között. Péter egyszerre Krisztus szenvedésének tanúja és presbiter, aki azonosul azokkal a presbiterekkel, akiknek éppen tanácsot ad a nyáj legeltetésével kapcsolatban. Nem derül ki a szövegből, hogy a szerző milyen értelemben tekinti önmagát (illetve Pétert) presbiternek, az azonban tény, hogy a presbiteri szerepet, amit a kis-ázsiai gyülekezetek vezetői betöltöttek, önmagára (illetve Péterre) is igaznak tartja (συμπρεσβύτερος). Valamilyen értelemben Simon Péter presbiter volt, illetve a levél annak mutatja őt.

Euszebiosz szerint Papiasz az írásaiban támaszkodik Péter első levelének bizonyágtételére. „Tanúskodik még János első levele mellett is, és Péteré mellett hasonlóan.”⁴¹⁹ Papiasz tehát nem csak ismerte ezt a levelet, de a levél hatással is volt rá. Vajon elrugaszkodott feltételezés lenne az, hogy Péter első levele – és az abban szereplő utalás – hozzájárult ahhoz, hogy Papiasz az apostolokat presbitereknek nevezze? Annyit biztosan megállapíthatunk, hogy Papiasz és az 1Pt között e tekintetben meglepő összhang van. Simon Péter – a Tizenkettő prominens tagja – önmagát (vagy ha a levelet pszeudonim iratnak tartjuk: valaki más őt) presbiternek nevezte, ahogy Papiasz is Pétert a Tizenkettő más tagjaival együtt.

2. Időben Papiaszhoz közelebb áll az a két írás, amit János második és harmadik leveleként ismerünk. Mindkét levél ugyanazzal a bemutatkozással kezdődik: „*Én, a presbiter (Ὁ πρεσβύτερος)*” (2Jn 1; 3Jn 1) Nem csak azért érdekes ez a bemutatkozás, mert a szerző név

⁴¹⁷ Presbiterek voltak a jeruzsálemi gyülekezetben (ApCsel 15,2), az efezusi gyülekezetben (ApCsel 20,17), a Pál által alapított gyülekezetekben (ApCsel 14,23), a krétai gyülekezetekben (Tit 1,5), a Római Birodalomban szétszóródott (Jak 1,1; 5,14), és Pontusz, Galácia, Kappadócia, Ázsia és Bitínia tartományok területén levő gyülekezetek élén (1Pt 1,1; 5,1).

⁴¹⁸ Karen H. Jobes 1Pt-kommentárjában felsorolja a péteri szerzőség melletti és elleni érveket, és a két oldalon álló szerzők sokaságát. Ő maga lényegében alaptalannak tartja azokat az érveket, melyek a modern korban a péteri szerzőség megkérdőjelezéséhez vezettek, és szintén érvekkel igyekszik cáfolni azokat (*1 Peter*, 5-19).

⁴¹⁹ EH 3.39.17.

nélkül, egyetlen jelzővel utal önmagára, hanem azért is, mert Papiasz ugyanezt teszi János esetében.⁴²⁰ Euszebiosz például így idézi Papiaszt: „A presbiter ezt mondta (τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν): – Márk Péter szavainak magyarázója volt...”⁴²¹ Papiasz tehát „a presbitertől” szerzett információt Márk evangéliumának keletkezéséről.

Elvileg persze lehetséges, hogy Papiasz másra gondolt presbiter alatt, mint a „presbiter Jánosra”, akiről a fenti töredék szól, gyakorlatilag azonban ennek minimális az esélye. Maga Euszebiosz is úgy rendezi el a szövegben a Papiasz-idézetet, hogy azt megelőzi Euszebiosz beszámolója, miszerint Papiasz „különféle dolgokat hagyományoz Arisztion fent említett, az Úr mondásait magyarázó művében, és János presbiter hagyományát, amelyekre az érdeklődők figyelmét felhívjuk.”⁴²² Ebből – a presbiter Jánostól vett hagyományból – származik az információ a Mk keletkezéséről. A „presbiter” tehát a „presbiter János”. Amennyiben a fenti Papiasz-magyarázatot konklúziója helytálló, miszerint a „presbiter János” azonos János apostollal, a 2Jn és 3Jn Ὁ πρεσβύτερος szerzője is maga János apostol.⁴²³

Ha a Ὁ πρεσβύτερος nem János apostolt jelöli, magyarázatot kell találnunk arra a rejtélyre, hogy egy ilyen láthatóan nagy tekintélyű személy, aki önmagát név nélkül is beazonosíthatóan képes megjelölni, hogy tűnhetett el szinte teljesen nyomtalanul az egyházi emlékezetből.⁴²⁴ Miért nem tudunk róla semmit? Miért kell Euszebiosznak is spekulációkba bocsátkoznia a létezésével kapcsolatban? Ellenben ha „a presbiter” magával János apostollal azonos, az az apostolok esetleges presbiter szerepét is új megvilágításba helyezi. A korai keresztyén hagyomány szerint János apostol egészen Trajánusz császár idejéig élt (aki Kr. u.

⁴²⁰ D. A. Carson egyenesen arra gondol, hogy Papiasz szóhasználata a 2Jn és 3Jn nyelvezetét visszhangozza (*The Gospel According to John*, 70).

⁴²¹ EH 3.39.15.

⁴²² EH 3.39.14.

⁴²³ Ezt a konklúziót erősíti Apollinariosz megjegyzése, aki szerint Papiasz János tanítványaként magyarázza az Úr mondásait (*Anecd. Graec.* in: *Theophylact.* in Act. 1,18f.), valamint egyéb Papiaszra való hivatkozások az egyházatyáknál: „a legkorábbi időkben élő Papiasz, aki János evangélistát gyakran látogatta” (*Anast. Sin. in Hexaem.* I. PG, 89, 962), „Tanításunk alapját a kezdeti időkben élő Papiasztól vettük, Hierapoliszban élt ő, gyakran látogatta azt, aki az Úr keblén nyugodott (*Anast. Sinait.* in *Hexaem.* I. PG 89, 860)”; „Ezeket mondja ő, akit én a legtalányosabbnak tartok, Papiasz, az ázsiai Hierapoliszban élt, itteni püspök, és életének virágában együtt volt Jánossal, az Isten evangélistájával.” (*Maximus Conf. Scholia De eccl. hier. c. 7*); „A János szerinti evangéliumot maga János még testben való élete idején hozta nyilvánosságra, és bocsátotta az Egyházak rendelkezésére, ahogyan ezt Papiasz, a „hierapoliszinak” nevezett, János jeles tanítványa magyarázataiban, vagyis a legjelentősebb öt könyvében mondja.” (*Pitra: Analecta Sarca*, II. 160) Az idézeteket Vanyó *Apostoli atyák* c. kötetéből vettem.

⁴²⁴ R. Brown öt elméletet sorol fel, melyek közül hozzá az áll legközelebb, melyben a szerző második generációs képviselője a hagyománynak (*The Epistles of John*, 647-651). Ez azonban továbbra sem ad választ arra a kérdésre, hogy miért nem tudunk semmit erről a fontos személyről.

98-117-ig uralkodott).⁴²⁵ János tehát utalhatott magára „presbiterként” – vagyis „vénként” – pusztán kora miatt is. Valószínűbb azonban, hogy ebben az esetben – Pálhoz hasonlóan (Filem 9) – a *πρεσβύτερος* és nem a *πρεσβύτερος* szót használta volna. A Ὁ *πρεσβύτερος* inkább más motivációból választhatta magának ezt a titulust.

Ahogy lentebb látni fogjuk, a *πρεσβύτερος* egyfajta *technicus terminus* volt már a keresztyénség előtti időkben, és az maradt a keresztyénségben is.⁴²⁶ A *πρεσβύτερος* nemzedékének tekintélyes tagja, akitől a hagyományt még megbízható módon lehet megismerni. A presbiter a hagyomány őrzője és hiteles forrása a következő generáció számára. Papiasz minden bizonnyal ebben az értelemben utalt az apostolokra, Irenaeus pedig Papiasz nemzedékére. Irenaeus számára Papiasz nemzedéke volt a presbiterek nemzedéke, Papiasz számára pedig az apostolok. Ezt a feltételezést erősítheti az, hogy Bornkamm szerint Alexandriai Kelemen írásaiban a presbiterek nem pusztán az apostolok tanítványai, hanem *az előző generáció* tagjai, akik hitelesen tanúskodnak az apostolok tanításairól.⁴²⁷ Az apostolok is így lehettek presbiterek tanítványaik számára.⁴²⁸

Az apostolok azonban különlegesebb helyzetben voltak, mint a későbbi korok presbiteri, mert ők még személyesen látták és hallották az Urat, és így egyedülálló és megismételhetetlen módon tudtak tanúskodni róla. Ennek a különleges nemzedéknek volt tagja az öreg János, Ὁ *πρεσβύτερος*. Az efezusi gyülekezetben sok presbiter volt, akik akár egyidősek is lehettek Jánossal, más gyülekezeteket is presbiterek vezettek szerte a Római Birodalomban és azon kívül, de az egyetemes egyháznak már csak egy Presbiter volt. Az egyetlen élő Presbiter, aki látta az Urat, aki a Tizenkettőhöz tartozott, és aki hitelesen tudott tanúskodni az Úr hagyományáról. Ő volt a *par excellence* presbiter – ahogy Stott nevezi.⁴²⁹ János, Ὁ *πρεσβύτερος*. Az egyetlen élő apostoli „presbiter”.⁴³⁰

⁴²⁵ Euszebiosz mérvadóknak tartja azt a hagyományt, mely szerint János apostol idős korában Efezusban élt és bejárta pogány vidékeket, ahol püspököket állított szolgálatba (EH 3.23.6).

⁴²⁶ Bornkamm, 651-661 és 662-680.

⁴²⁷ Uo., 679.

⁴²⁸ A 19. században A. C. McGiffert és J. B. Lightfoot hasonló konklúzióra jutott: „As Lightfoot points out (*Contemp. Rev. ibid.* p. 379 sq.), Papias uses the term "elders" in a general sense to denote the Fathers of the Church in the generations preceding his own. It thus includes both the apostles and their immediate disciples. The term was thus used in a general sense by later Fathers to denote all earlier Fathers of the Church; that is, those leaders of the Church belonging to generations earlier than the writers themselves.” (NPNF 201, 171)

⁴²⁹ Stott: *The Letters of John*, 43.

⁴³⁰ Talán nem véletlen, hogy János evangéliuma a Tizenkettő esetében sem használja az apostol szót, helyette családiasabb szavakkal jelöli őket (pl. tanítvány, barát, testvér), mint akik egy közösség tagjai.

3. Érdekes nyomokra bukkanunk Antiókhiai Ignatiosz leveleiben is. Az antiókhiai püspök hét levele a második század elejéről származik, ezért rendkívül értékes forrás a szubapostoli kor megismeréséhez. Ignatiosz hét levele azért is fontos, mert egyik központi témájuk az egyházkormányzás, azon belül is a püspökök és presbiterek szerepe és tekintélye a gyülekezetekben. Ignatiosz fejében a gyülekezetek belső vezetése és egysége a *püspök – presbitérium – diakónusok* hármass hierarchiájában, illetve a nekik való engedelmisségben valósul meg. Ami most számunkra izgalmas, az viszont az analógia, amit Ignatiosz a tisztségviselők iránti engedelmisség alátámasztására használ.

A magnésziaihoz írt levelében Ignatiosz ezt írja: „intelek titeket, hogy mindent Isten egyetértésében törekedjete tenni, mert a püspök Isten helyettese, a presbiterek pedig az apostolok tanácsa helyét foglalják el (τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων), a számomra oly igen kedves diakónusokra Jézus Krisztus szolgálata van bízva, aki öröktől fogva az Atyánál volt, és az idők végén megjelent”.⁴³¹ Ignatiosz a püspököt tehát Jézus Krisztushoz, a gyülekezet presbitériumát pedig az apostolok testületéhez hasonlítja. (Bornkamm szerint hasonlatnál többről is van szó: az εἰς τόπον ismétlődése valódi reprezentációra utal.)⁴³²

Ignatiosz ugyanezt az analógiát alkalmazza a gyülekezeti tisztségekre a trallésziéhez írt levelében is: „Szükséges tehát – így is cselekedtek –, hogy a püspök nélkül ne tegyetek semmit, de a presbitériumnak is engedelmeskedjete, mint Jézus Krisztus – a mi reményünk – apostolainak (τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ), életformánk legyen Jézus Krisztus. Jézus Krisztus titkai diakónusainak is mindenben tetszeni kell mindenkinek, hiszen nem az étel és ital szolgálói, hanem Isten egyházának sáfárai.”⁴³³ Majd a következő bekezdésben: „A diakónusokat hasonlóképpen mindenki úgy tisztelje, mint Jézus Krisztust, ahogyan a püspököt is, mert az Atya képmása, a presbitereket pedig Isten tanácsaként és az apostolok testületeként (τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων). Nélkülük nem lehet egyházzól beszélni.”⁴³⁴

A szmirnai gyülekezetnek is megismétli a hasonlatot: „Kövesséte mindannyian a püspököt, ahogyan Jézus Krisztus az Atyát, a presbitériumot pedig úgy, mint az apostolokat

⁴³¹ *Magn. VI. Apostoli atyák*, 172-173.

⁴³² Bornkamm, 675.

⁴³³ *Trall. II. Uo.*, 176.

⁴³⁴ *III. Uo.*

(τῶ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις); a diakónusokat úgy tiszteljétek, mint Isten rendelkezését.”⁴³⁵ Itt is ugyanaz a kép: a presbitériumok az apostolokhoz hasonlítanak. Világos, hogy Ignatiosz nem egyszeri ötletként használta az analógiát, hanem szilárd és következetes mintaként. A püspök Ignatiosz számára valamilyen értelemben olyan, mint Jézus Krisztus, a presbitérium pedig valamilyen értelemben olyan, mint az apostolok.

Vajon ez csak egy szimpla analógia az antiókhiai püspök számára? Ha az volna, akkor is érdekes lenne, mert bizonyára volt oka annak, hogy éppen az apostolok testületét tartotta hasonlatosnak a gyülekezet presbitériumaihoz. Ahogy a püspökök egyetlen személyben (Jézus Krisztusban) találják meg antitípusukat, a presbitériumok egyetlen testületben (az apostolokéban). A hasonlóság alapja úgy tűnik az, hogy Ignatiosz az apostolokat együtt olyannak látta Jézus Krisztus alatt és az egyetemes egyház felett, mint a gyülekezetek presbitereit, akik egy-egy gyülekezet felett és a gyülekezet püspöke alatt gyakorolják tekintélyüket. Számomra nem az az érdekes most, hogy Ignatiosz gyülekezetkormányzási elképzelései milyen változást jelentenek az újszövetségi példákhoz (vagy akár a Római Kelemen és Polükarposz írásaiban kirajzolódó valósághoz) képest, hanem az, hogy a második század elején Ignatiosz láthatóan *így tekintett* az apostolokra. Ha ez pusztán analógia volna, akkor is beszédes.

A filadelfiaiakhoz írt levelében azonban Ignatiosz nyilvánvalóvá teszi, hogy nem pusztán analógiáról van szó. Ott ugyanis ezt írja: „Imátok azonban tökéletessé tesz engem Istennél, hogy benne irgalomra lelvén az örökreszt elnyerjem, az evangéliumhoz és Jézus testéhez, *az apostolokhoz, mint az egyház presbitériumához* menekedve (τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας).”⁴³⁶ A kifejezés félreérthetetlenül arra utal, hogy az apostolok az egyház presbitériuma, hiszen Ignatiosz nem egy helyi gyülekezet presbitériumához „menekül”, hanem az apostolokhoz, és nem analógiaként használja az apostolokat, hanem róluk beszél. Az apostolok Ignatiosz számára valamilyen értelemben az egyetemes egyház presbitériuma. Jézus Krisztus a püspök, az apostolok a presbiterek. Több ez egyszerű analógiánál. Ignatiosz – mint kortársa, Papiasz – az apostolokat presbitereknek látja, akiknek a tekintélye Jézusé után következik.

⁴³⁵ *Szmir.* VIII. Uo., 190.

⁴³⁶ *Filad.* V. Uo., 185.

4. Noha önmagában nincs nagy súlya, az eddigieket erősítheti egy apró részlet, melyre G. M. Lee hívja fel a figyelmet⁴³⁷ egyik rövid cikkében. Az ún. kopt Athanasziosz-kánonok §87-ban van egy mondat,⁴³⁸ ami W. E. Crum általam magyarra átültetett angol fordításában így hangzik: „Arra kötelezte a papokat (priests), hogy megbocsássák az emberek bűneit, mondván: ‘A kiknek bűneit megbocsátjátok, megbocsátatnak azoknak; a kikéit megtartjátok, megtartatnak.’”⁴³⁹ A kopt szöveg a Jn 20,23-at idézi, mely az eredeti újszövetségi kontextusban az apostoloknak szólt, a kánonok szövege azonban a „papokra” vonatkoztatja. Lee szerint a kopt változat forrásaként szolgáló görög mondat az ἐκελευσε τους πρεσβυτέρους vagy az ἐνετείλατο πρεσβυτέροις lehetett. Amit tehát Crum „pap”-ként (priest) fordít, az az eredetiben minden bizonnyal „presbiter” volt.

Lee ebből azt a következtetést vonja le, hogy a „presbiter” szót a korai egyházban időnként az apostolokra alkalmazták. Crum fordítása hű a kopt szöveg jelentéséhez, mert a szöveg szándéka valóban az, hogy az apostolok presbiteri (papi) szerepét paradigmaticusá tegye. Azonban érdemes észrevenni a fordításban elveszett, de Lee által feltárt előfeltevést. Az előfeltevés nem más, mint az, hogy az apostolok a kezdetekben valamiféle *presbiteri* szerepet töltek be, és ez mélyen beágyazódott a korai egyház hagyományába.

5. Nem kizárt, hogy a Jel 4-5-ben található „huszonnégyszáz és két” (presbiter) azonosságának is köze van ahhoz, hogy az apostolokat valamilyen értelemben az egyetemes egyház presbiterének tekintették. Jelenések-kommentárokból a „vének” eltérő értelmezéseivel találkozunk (angyali lények, Isten népének szimbolikus reprezentációja, az Ószövetség huszonnégyszáz és két könyvének zsidó hagyomány szerinti huszonnégyszáz és két szerzője, babiloni asztrális istenségek, stb.),⁴⁴⁰ de az egyik legrégebbi magyarázat szerint a huszonnégyszáz és két presbiter a tizenkét pátriárka és a tizenkét apostol összeadásából jön ki, és így együtt Isten ószövetségi és újszövetségi népét jelölik.⁴⁴¹

⁴³⁷ „Presbyters and Apostles”, 122.

⁴³⁸ A mondat a kánonok arab nyelvű változatának angol fordításából hiányzik.

⁴³⁹ A „pap” szó eredetije a kopt szövegben: NNOYHHB.

⁴⁴⁰ Gregory K. Beale hat különböző értelmezési lehetőséget sorol fel, melyek között ötödiknek említi azt, hogy a 24 a 12 pátriárka és a 12 apostol összeadásából jön ki (*The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. 323-326).

⁴⁴¹ George Eldon Ladd: *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 73.

Ezt a magyarázatot alátámaszthatja, hogy a Jel 21,12-14-ben egyszerre látjuk a tizenkét pátriárka nevét az új Jeruzsálem kapuin és a tizenkét apostol nevét a város alapkövein.⁴⁴² A két szimbolikus szám tehát fontos volt a könyv szerzőjének, és együtt is megjelenik. Nem elképzelhetetlen az sem, hogy Papiasz szóhasználatára a Jelenések könyve szimbolikája is hatással volt (ezzel valószínűleg Euszebiosz vitatkozna legkevésbé), különösen ha azt nézzük, hogy Papiasz a „presbiterek” között kizárólag a Tizenkettő közé tartozó neveket sorol, és az egyetlen élőt, Jánost nevezi „a Presbiternek”. Amennyiben a huszonnégyszáz részben az apostolokat jelöli, ez újabb bizonyítéka annak, hogy a korai keresztyénségben az apostolokra mint Isten népe presbiterre gondoltak.⁴⁴³

C. A presbiteri szerep jelentősége

Ha félretesszük Euszebiosz Papiasz-értelmezését, miszerint Papiasz az apostolok követőit (nem pedig az apostolokat) tekintette „presbitereknek”, számos egyéb nyom kerül tehát a felszínre, amelyek az apostolok valamiféle presbiteri szerepére mutatnak rá. De vajon miféle presbiteri szerepe volt az apostoloknak az ősegyházban? Fentebb említettem – Bornkamm szótanulmányára hivatkozva –, hogy a πρεσβύτερος egyfajta technicus terminus volt már a keresztyénség előtti időkben, és az maradt a keresztyénségben is. Vajon mi volt ez a bevett jelentés? Ezzel kapcsolatban nincs teljes egység a kutatók között.

Rudolf Sohm 1892-es *Kirchenrecht* c. munkája meghatározó szerepet töltött be a πρεσβύτερος újszövetségi jelentésének feltárásában.⁴⁴⁴ Sohm tézise az, hogy az ősegyház a „karizmatikus” vezetéstől haladt a „katolicizmus” felé, ami a pozíciók fokozatos

⁴⁴² William Hendriksen: *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990), 85.

⁴⁴³ Az apostolok presbiter szerepét alátámasztó példaként szóba jöhet még a Zsidókhöz írt levél 11. részének 2. verse is (ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι), amennyiben a szerző a οἱ πρεσβύτεροι alatt ugyanazokra gondol, akikről a 2. részben beszél. A 2,3-4-ben szereplő személyek (valószínűleg az apostolok) „hallották az Úr szavait”, és „megerősítették” azokat, Isten pedig „bizonyosságot tett” (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ) mellettük jelekkel, csodákkal és Szentlélekkel. A 11,2 presbiteri és a 2,3-4 bizonyoságtevői azonosságát alátámaszthatja a mindkét helyen szereplő μαρτυρέω ige, az üdvösség reménységének gondolati párhuzama, az, hogy a szerző nem a πατέρες főnevet használja, hanem a kissé szokatlanul hangzó πρεσβύτερος-t, valamint az a kontextuális szempont, hogy a 11. rész felsorolása nem a „régiek” felsorolásával kezdődik, hanem a világ teremtése és a láthatatlanban való hit motívumával. Az azonosság ellen szól azonban az, hogy Philón több írásában (De Abr. 270; Sobr. 16) „dicséretre méltó” régi hívőket nevez πρεσβύτερος-nak, ami egyértelmű precedens lehetett a Zsidókhöz írt levél szerzője számára. (Vö. Christian Rose: *Die Wolke der Zeugen*. Tübingen: JCB Mohr, 1994, 146-150)

⁴⁴⁴ Y. Congar 1973-as összefoglalása szerint 117 tanulmány reagált Sohm tanulmányára (Uo., 3, 11. láb.).

megmerevedését hozta magával. Kezdetekben a πρεσβύτερος nem vezetői pozíciót, hanem informális tekintélyt jelentett; ez formalizálódott később mindenhol merev egyházi struktúrává. Sohm „karizmatikus” kezdetekről szóló tézisét sokan továbbgondolták, de egységes fejlődés helyett azt feltételezték, hogy a páli gyülekezetekben „karizmatikus” vezetés valósult meg, míg a zsidó közösségekben kezdettől formális volt a presbiterek szerepe. Campenhausen szerint például a zsidókeresztyénségben fontos szerepet töltöttek be a hagyomány őrzését szolgáló presbitériumok, Korinthusban azonban formális presbitériumnak sem elvben, sem a gyakorlatban nem volt helye.⁴⁴⁵

R. Alasdair Campbell 1994-es tanulmányában⁴⁴⁶ az eredeti Sohm-tézishez tér vissza. Szerinte egységes volt a korai egyház elképzelése a presbiterségről, de az nem formális pozíció vagy tisztség volt, hanem informális tekintély, ahogy a zsidóságban. A titulust többes számban használták, képviselőket jelenített meg, azonban hogy ki tartozott azok közé, akiket ezzel a titulussal illettek, és hogy mit jelentett a titulus, az nem volt mindig egyértelmű.⁴⁴⁷ A kormányzó, vezető személyeket általában ebből a körből válogatták, a presbiterség presztízzsel járt, és ha nem is mindig volt elvárás az idős kor, a titulus bölcsességet és nemességet feltételezett. Campbell ugyanakkor elismeri, hogy álláspontja (és Sohmé) szembemegy a konszenzusos nézettel, amely (legalábbis a zsidókeresztyénségben) a presbitériumot formális tisztségnek (is) látja. Hanoch Reviv a „vénekről” szóló tanulmányában⁴⁴⁸ például egyértelműen arra jut, hogy a bibliai זקן kifejezés két jelentése közül az egyik – az, amelyikről most beszélünk – intézményes vezetőt jelöl.

G. Bornkamm szótanulmánya⁴⁴⁹ megkerülhetetlen a téma kutatásakor, és bár Campbell vitába száll vele is, Bornkamm szerinte is kimerítő részletességgel tárgyalja a πρέσβυς, πρεσβύτερος szavak jelentését.⁴⁵⁰ Ahol Bornkamm és Campbell különböznek, az többek közt a rabbinikus források – különösen a Misna – használatának a kérdése. Campbell tudatosan figyelmen kívül hagyja a tannaitikus hagyományt,⁴⁵¹ mert anakronisztikusnak tartja a Kr. u. 1. század feltárásához, Bornkamm azonban bevonja a Misnát is az értelmezésbe. Ez különösen a

⁴⁴⁵ Campenhausen: *Ecclesiastical Authority*, 65.

⁴⁴⁶ R. Alasdair Campbell: *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

⁴⁴⁷ Uo., 246.

⁴⁴⁸ H. Reviv: *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution* (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1989), 7.

⁴⁴⁹ *TDNT* 6:651-683.

⁴⁵⁰ Campbell, 2, 3. láb.

⁴⁵¹ Campbell, 31.

Szanhedrinről (mint vének tanácsáról) alkotott képet befolyásolja, valamint azt, hogy a presbiterség kizárólag informális tekintélyt, vagy esetleg választott tisztséget is jelentett-e. Campbell és Bornkamm abban azonban egyetértenek, hogy a presbiterségnek volt tanítói jellege, noha különbözőképpen látják, hogy ez mennyiben volt elsődleges.

Campenhausen szerint a „vének” rendszere zsidókeresztyén eredetű, bár nem teljesen azonos a zsidó „vének” fogalmával. „A zsidó vének közösségük civil és vallási képviselői voltak, akiket a Törvény és a Hagyomány kötött: ezek voltak a törvényes normák. A zsidó közösség az élet minden problémájában az ősi örökségükhöz fordult, amelyet minden korban a közösség legidősebb tagjai magyaráztak és képviseltek számukra.”⁴⁵² A „presbiterek” Campenhausen szerint a Törvény szakmai őrei voltak, és ebben az értelemben közösségük vezetői is. A zsidóságból induló keresztyén közösség „presbiterei” szintén a hagyomány védelmezői voltak, de az ő hagyományuk már nem a Törvény, hanem a Jézussal kezdődő, róla szóló új, eszkatologikus hagyomány. Ez a hagyomány szabadabb, mint a Törvény, de ennek is vannak cselekményei és szavai – például Jézus tanítása, csodái, halála és feltámadása –, amelyeket őrizni kellett, és továbbadni a következő nemzedéknek.⁴⁵³

„Az egyházban pont ezen az alapon volt különleges és egyedülálló tisztelete az apostoloknak” – állítja Campenhausen.⁴⁵⁴ Ahogy a zsidóságban őrizték a Tóra hagyományát, úgy őrizték először az apostolok, majd a későbbi korok „presbiterei” az evangélium hagyományát. Az apostolok különlegessége a Jézussal való személyes kapcsolatuk volt, ebben az értelemben nem csak fontos, de egyedülálló szerepük volt. Azt is mondhatnánk, hogy ők voltak az első, különleges és egyedülálló értelemben vett Presbiterek/Vének. Pont abban az értelemben, ahogy Papiasz említi őket. Rájuk volt bízva a Jézusról – cselekedeteiről és tanításáról – szóló hagyomány, annak hiteles képviselője és átadása, az arról való megbízható tanúskodás. Az apostolokat (különösen a Tizenkettőt) Campbell is ebben az informális értelemben a „presbiterek” között látja.⁴⁵⁵ Érdekes, hogy ugyanakkor zavarbaejtőnek tartja („minden szabályt megszeg!”)⁴⁵⁶ a tényt, hogy a 2Jn és 3Jn szerzője egyes számban használja a szót (Ὁ πρεσβύτερος), pedig ha a szerző János apostol volt, ahogy a korai egyház hitte,

⁴⁵² Campenhausen H. Breeven „Propheten, Lehrer, Vorsteher by Paulus’ in *ZNW* 44 (1952) c. tanulmányát idézi (Campenhausen: *Ecclesiastical Authority*, 78).

⁴⁵³ Uo., 79.

⁴⁵⁴ Uo.

⁴⁵⁵ Campbell, 243. Utal W. Lowrie *The Church and its Organisation* (1904) c. könyvére is, ahol Lowrie az apostolokat hozza példaként a presbiteri szerep informális tekintélyére (Campbell, 10).

⁴⁵⁶ Idézi Judith Lieu-t is, aki szerint nincs semmilyen kielégítő magyarázat erre (Campbell, 208).

teljesen érthető és helyénvaló ez a szóhasználat. Campbell esetében (ahogy Bornkammnál is) tetten érhető az euszebioszi paradigma erőteljes hatása, amely – ahogy fentebb kimutattam – szükségtelenül és téves alapon kizárja az apostol és a Presbiter egymással való azonosítását.

Az apostolok presbiteri szerepe a hagyománnyal való kapcsolat miatt áll fenn. R. Beckwith szerint a fogságból való hazatérés után a Tóra tanításának feladata szinte teljes egészében a laikus „vének” kezébe került.⁴⁵⁷ Ez jellemzi a Második Templom időszakát, amelyben a hagyomány a „vének hagyománya” (παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων) lett, ahogy erre Jézus is utal a Mt 15,2-ben.⁴⁵⁸ A hagyományra (írott és szóbeli Tóra) a vének emlékeztek, ők őrizték és adták azt tovább a fiatalabbaknak. Ez nem függött attól, hogy a véneknek volt-e egyébként formális tisztségük. Akár a Sohm-Campbell-féle informális modell áll tehát közelebb a presbiterek valódi szerepének megértéséhez, akár a formálisabb modellek, akár vezető tisztséget töltöttek be a presbiterek, akár csak informális tisztelet övezte őket, mint a közösség idősebb, bölcsebb, nemesebb tagjait, a presbiterek egyik fontos szerepe volt a hagyomány őrzése és továbbadása. Ebben a szerepben – az utánuk következő generációhoz képest – voltak ők „vének”.

A presbiterek formális vezetői szerepéről szóló vita nem befolyásolja tehát azt a kérdést, hogy az apostolok lehettek-e abban az értelemben presbiterek, hogy ők őrizték és adták tovább a Jézusról szóló evangéliumi hagyományt. Sőt, mivel a szűkös forrásokból úgy tűnik, hogy jellemzően az utókor beszélt az apostolokról úgy, mint „presbiterokról”, természetesebb is, ha a hagyomány őreiként, az előző „nagy generáció” tagjaiként látjuk őket presbitereknek, nem pedig formális pozíciójukból adódóan. Ahogy a tannaitikus *Pirqé Ávót* azokról beszél, akik még látták az exodusz nagy eseményeit (*Ávot* 1:1),⁴⁵⁹ a korai egyház az apostolokat tekinti olyanoknak, akik tanúi voltak a Krisztus megjelenésének, halálának és feltámadásának, látták csodáit és hallották tanításait. Formális tisztségnél lényegesen nagyobb informális tekintélyt biztosít számukra ez a tény. Ők voltak az új szövetség népének igazi „vénei”, az evangélium hagyományának őrei. Ha valaki tájékozódni akart Jézus mondásairól (mint például Papiasz), az nem fordulhatott nagyobb tekintélyekhez, mint az apostolokhoz, az

⁴⁵⁷ R. Beckwith: *Elders in Every City: The Origin and Role of the Ordained Ministry* (Paternoster Press, 2003), 30.

⁴⁵⁸ Gerhardsson a „vének hagyományát” a szóbeli (orális) Tórával azonosítja, amely a Szentírástól különböző, önálló corpusként alakult ki Palesztinában (*Memory and Manuscript*, 25).

⁴⁵⁹ Péchi Simon: *Az Atyák mondásai*. Hungaria Judaica 11 (Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 1999), 65.

egyház (ebben az értelemben vett) presbitereihez. A hagyomány kérdésében ők az egyház magisztériuma.

Egyetlen kérdésre szeretnék még kitérni az apostolok presbiteri szerepével kapcsolatban. Ha a korai egyház az apostolokat az egyház presbitereinek látta, miért említi őket az ApCsel többször is az apostolok *mellett* (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι)?⁴⁶⁰ Az az olvasó egyértelmű benyomása, hogy az apostolok és a presbiterek külön csoportot képeznek, vagyis Lukács nem tekinti az apostolokat presbitereknek. Ez könnyen lehetséges, hogy így is van. Az ApCsel-ben a presbiteri titulust elsősorban a zsidó vénekkel⁴⁶¹ és a gyülekezeti vezetőkkel⁴⁶² kapcsolatban látjuk. Elképzelhető, hogy az apostolok mellett megnevezett „vének” a jeruzsálemi gyülekezet vezetői, akik az apostolokkal együtt kormányozták a gyülekezetet és szabtak irányt a kibontakozó keresztyén missziónak is. Ez a magyarázat azonban nem zárja ki azt, hogy a korai egyház (pl. Papiasz és Ignatiosz) az apostolokat is presbitereknek nevezze, hiszen az 1Pt 5-ben Péter is így utal magára. Az is lehetséges, hogy az apostolok ilyen megnevezése későbbi fejlemény, mint az ApCsel megírása, de ennek eldöntését az ApCsel datálása körüli viták nehezítik.⁴⁶³

Azonban Campbell felvet még egy értelmezési lehetőséget, amit érdemes megfontolni. Több jel arra mutat, hogy az ApCsel-ben szereplő οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι inkluzív értelmű: a vénekbe *beleértendők* az apostolok is. Ez összhangban lenne azzal a judaizmus irodalmában megfigyelhető mintával, hogy a „vének” együtt szerepelnek egy konkrétabb vezetői tisztséggel, amelynek tagjai beletartoznak a „vének” tágabb, kevésbé formális csoportjába.⁴⁶⁴ Campbell számos példát mutat arra a tendenciára, hogy egymásra tolulnak titulusok és címek, jelezve a vezetés inkluzivitását. Nem valószínű például, hogy az 1Makk 1,26-ban olvasható ἄρχοντες καὶ πρεσβύτεροι, vagy az 1Makk 11,23-ban található τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραὴλ καὶ τῶν ἱερέων, esetleg az 1Makk 14,28-ban olvasható ἀρχόντων ἔθνους καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῆς χώρας két külön csoportot jelölnének. A 3Makk 1,8-ban szereplő ἀπὸ τῆς γερουσίας καὶ τῶν πρεσβυτέρων, és az 1,23-ban olvasható τῶν γεραιῶν καὶ τῶν πρεσβυτέρων minden bizonnyal ugyanarra a csoportra vonatkoznak. A Judit 6,14-16, 7,23 és

⁴⁶⁰ ApCsel 15,2.4.6.22.23; 16,4.

⁴⁶¹ ApCsel 4,5.8.23; 6,12; 22,5; 23,14; 24,1; 25,15.

⁴⁶² ApCsel 14,23; 20,17.

⁴⁶³ I. H. Marshall kiáll a Lk-ApCsel korai datálása mellett, de elismeri, hogy a többségi kritikai vélemény későbbre teszi a mű keletkezését (*The Gospel of Luke*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans-Paternoster, 1978, 33-35).

⁴⁶⁴ Campbell, 44.

10,6 összevetéséből is kiderül, hogy az ἄρχοντες és a πρεσβύτεροι ugyanarra a csoportra utalnak, vagy a πρεσβύτεροι mint nagyobb csoport esetleg magában foglalja az ἄρχοντες szűkebb csoportját.⁴⁶⁵ Ugyanezt látjuk más szerzők esetében is, akik a Második Templom időszakában írtak, illetve Josephusnál és – Campbell szerint – az Újszövetségben.⁴⁶⁶

Az ApCsel-ben található példák tehát úgy is érthetők, hogy a presbiterek tágabb csoportjában benne vannak az apostolok is, akik az ἄρχοντες καὶ πρεσβύτεροι mintájára a reprezentatív, tekintélyes jeruzsálemi vezetést így együtt jelölik Isten újszövetségi népében. Maga a duplikáció utalhat arra, hogy itt Isten új népe állt fel, a régi helyére állva. „Az, hogy a Tizenkettő mint a jeruzsálemi gyülekezet kormányzó csoportja néha beleértendő a vének közé, néha pedig mellettük van külön megnevezve, teljesen összhangban van azzal, ahogy a Septuaginta görög szóhasználatában a 'vének' kifejezés viselkedik.”⁴⁶⁷ Akár helytálló Campbell érvelése, akár nem, a válasz közvetlenül nem érinti a tézisemet, hogy az apostolokat az egyház presbitereinek tekintették.

Ebből a szempontból érthető, hogy Papiasz mindenekelőtt azoknak a beszámolóira volt kíváncsi, akik első kézből hallották Jézus mondásait és mint a hagyomány vénei tekintéllyel tudták azokat továbbadni. Papiasz nem mutatott semmiféle érdeklődést anonim közösségek hagyományai iránt, mindent azoktól akart hallani, akiknek tekintélyük volt a hagyomány őrzőiként.⁴⁶⁸ Az apostolok magiszteriális tekintélye ebből a presbiter-szerepből származott. Név szerint lehetett tudni, kik a Jézus-hagyomány presbiterei, a tekintélyes hagyományőrzők, és Papiasz meg is nevezi őket. A jeruzsálemi apostolokról van szó.

III.3.3. Az apostolok mint a hagyomány értelmezői

Az apostolok a hagyomány őreiként vigyáztak az evangéliumra, a Jézusról szóló emlékekre, a memorizált tanításra, mindarra, ami Jézussal történt és amit Jézustól tanultak. A hagyományról szóló II. részben a mellett érveltem, hogy az apostolok miatt beszélhetünk tekintélyes, vagyis legitim, megbízható és normatív hagyományról. Érintettem a hagyományátadás folyamatát is, és hogy ez mennyiben volt formális és mennyiben informális továbbadás. Az apostolok a

⁴⁶⁵ A *Deuterokanonikus bibliai könyvek* (Budapest: A Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1998) az említett helyeken a „vezetők” és „vének” szavakat használja.

⁴⁶⁶ Uo., 20-44.

⁴⁶⁷ Uo., 243.

⁴⁶⁸ Bauckham: *Jesus and the Eyewitnesses*, 294.

hagyományhoz képest mindaddig passzív szerepet játszottak: ők vették azt át, ők vigyáztak rá, ők adták tovább. A zsidó hagyományőrzési technikák és Jézus tanítási módszere biztosították, hogy az apostolok meg tudják jegyezni és hűségesen tovább tudják adni, amit tőle tanultak (vö. Mt 28,19). Ők a hagyomány presbiterei, az új, tekintélyes hagyomány garanciái. Az apostolok szerepe azonban nem merült ki a passzív hagyományőrzésben és hagyományátadásban. Ők maguk is formálták ezt a hagyományt.

Fontos és eddig nem tárgyalt szempont, hogy az apostolok hagyománya a Jézusról való tanúskodás és a Jézustól kapott szóbeli hagyomány mellett az ószövetségi Szentírás is.⁴⁶⁹ Az apostolok számára Jézus volt a legfőbb autoritás, de ezt soha nem állították szembe a Szentírás autoritásával, hanem éppen utóbbival támasztották alá az előbbit. Az apostolok számára magától értetődő volt a Tóra tekintélye, amely szerintük éppen azt támasztotta alá, amit Jézusról megértettek. A Szentírás és Jézus tekintélye együtt képezte azt a tekintélystruktúrát, amely az apostolok hagyományát meghatározta.⁴⁷⁰ Lukács szerint maga Jézus magyarázta el tanítványainak, hogy az teljesült be vele, ami az Írásokban van (Lk 24,44). Jézus „megnyitotta az értelmüket, hogy értsék az Írásokat” (Lk 24,45). Az apostolok újból és újból a Szentírásra hivatkozva magyarázták a Jézussal történetek jelentőségét (pl. ApCsel 13,16-41; 17,1-3). Lukács nemesebb lelkűeknek nevezi a béreaiakat a thesszalonikaiaknál, mert „napról napra kutatták az Írásokat, hogy valóban így vannak-e ezek a dolgok” (ApCsel 17,11). Pál Fesztusznak kijelenti: „semmit sem mondok azon kívül, amit Mózes és a próféták megjövendöltek: a Krisztusnak szenvednie kell, és mint aki elsőnek támad fel a halottak közül, világosságot fog hirdetni a népnek és a pogányoknak” (ApCsel 26,22).

Azonban az apostoloknak nem pusztán a Szentírás *idézését* tartották feladatuknak, hanem azt is, hogy Jézus fényében *értelmezzék* a Szentírást. Rendkívül fontos momentum az, amikor Jézus megnyitja az értelmüket, hogy értsék az Írásokat. A tanítványok egyfajta pneumatikus midrásként⁴⁷¹ adtak krisztológiai értelmezést az ószövetségi Írásoknak. A valódi Sitz im Leben és a paraenetikus közösségi szempont, amely a Jézustól kapott hagyományt alapvetően meghatározta, itt, ebben az apostoli szándékban található: Jézus személyét,

⁴⁶⁹ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 280.

⁴⁷⁰ Hans-Joachim Eckstein *Christus in euch: Von der Freiheit der Kindes Gottes. Eine Auslegung des Galaterbriefs* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017) c. Galata-levél kommentárjában szintén hangsúlyozza, hogy az apostoli bizonyágtétel a Jézus Krisztustól származó evangéliumra és az evangélium fényében értelmezett ószövetségi írásokra épül (38).

⁴⁷¹ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 233-234.

cselekedeteit és tanításait az ószövetségi Szentírás fényében értelmezni. Vagy fordítva is mondhatnánk: a Szentírást Jézus fényében újraértelmezni és magyarázni. A tanítvánnyá lett írástudó (γραμματεὺς μαθητευθεὶς) „hasonló ahhoz a gazdához, aki újat és ót hoz elő éléskamrájából” (Mt 13,52). Az apostolok számára nem volt, nem lehetett meghatározóbb szempont annál, mint amit Jézussal átéltek, beleértve a kereszthalálát, eltemetetését, majd feltámadását, illetve mindazt, amit ez az ő személyes életükben és a szívükben átrendezett. Az Írások Jézussal nyertek új értelmet. Jézus az Írás középpontja.⁴⁷²

Az apostoli levelekben rengeteg példát találunk erre. Pál újból és újból a Krisztus eljövetele fényében értelmezi a Szentírást, legyen az a zsidók hitetlenségének a problémája (Róm 9), a pogányok befogadásának a kérdése (Róm 11), az új szövetség (2Kor 3; Gal 3), az ábrahámi ígéret (Gal 3; Róm 4), Isten népének új összetétele (Ef 2-3), a törvény és a kegyelem kapcsolata (Gal 4), stb. Péter Ézsaiást idézve mutatja meg, hogy mi volt Jézus halálának a teológiai jelentősége (1Pt 1-2), hogy miért botránkoznak meg Jézusban sokan (1Pt 2), és a zsoltárokból, hogy hogyan éljünk reménységben, amikor üldöznek (1Pt 3). Jakab és Júdás folyamatosan a Szentírásból idéznek, a Zsidókhöz írt levelet pedig van, aki egyenesen homíliának tekinti,⁴⁷³ amely a Zsolt 110-et vagy a Jer 31,31-34-et értelmezi a Jézus-esemény fényében. Az apostoli hagyomány tehát nem egyszerűen a Szentírás és a Jézustól hallottak és látottak hűségesebb továbbadása, hanem azok értelmezése is.

Ez az új értelmezés – Jézus a Szentírás fényében, a Szentírás Jézus fényében – az az új tanítás, Isten új igéje (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), amely „az utolsó napokban” Jeruzsálemből útnak indul.⁴⁷⁴ Ez a feladat annyira fontos volt, hogy az apostolok az asztaloknál végzett szolgálatot félretéve odaszentelték magukat az imádságnak és az Isten igéje szolgálatának (Lk 1,2; ApCsel 6,2-4).⁴⁷⁵ Az ige szolgálata (διακονία τοῦ λόγου) nem csak emlékezést és ismétlést jelentett, hanem értelmezést és alkalmazást is.

Gerhardsson, aki az evangéliumi hagyomány formális és ellenőrzött modellje mellett érvel, és ezt részben a rabbinikus hagyományátadásból mutatja meg, azt is hangsúlyozza, hogy az apostolok „dolgoztak” a hagyománnyal, ahogy a rabbik „dolgoztak” a Tórával.⁴⁷⁶ A „Tórával való dolgozás” (working on the Torah) azt jelenti, hogy a rabbik nem csak

⁴⁷² „Die Mitte der Schrift” (Eckstein, 39).

⁴⁷³ Pl. Feine-Behm-Kümmel: *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abindon Press, 1963), 279.

⁴⁷⁴ Gerhardsson: *Memory and Manuscript*, 243.

⁴⁷⁵ Uo., 244-245.

⁴⁷⁶ Uo., 106.

megjegyezték és továbbadták a szóbeli Tórát, hanem értelmezték, alkalmazták, elrendezték és kreatívan kezelték is azt.⁴⁷⁷ Ez elsősorban a haggadah-jellegű hagyományra volt igaz, amely kevésbé formális hagyományozást igényelt, mint a halakha-jellegű, szabályokat és rendelkezéseket tartalmazó hagyomány.⁴⁷⁸ Az evangéliumi hagyomány elsöprő többsége haggadah-jellegű, amelyre a rabbinikus hagyományátadásban is a lazább, kevésbé kötött hagyományozás volt jellemző, mint a halakha-jellegű hagyomány esetében.⁴⁷⁹

A hagyománnyal való „dolgozás” az apostolok esetében is kreatív hozzájárulást jelentett a hagyomány alakításához. Ahogy Gerhardsson hangsúlyozza, az apostolok kezében nem volt kezdettől „egységes *Urevangelium*”, ezért a Tizenkettő és más tekintélyes tanítók nem lehettek egyszerű hagyományörzők.⁴⁸⁰ „Dolgoztak az Igével. Dolgoztak a Szentírással és a Krisztus-hagyománnyal (amely eredetileg szóbeli volt): összegyűjtöttek, formába öntöttek (narratív hagyomány), értelmezték, adaptáltak, kiegészítettek és gyűjteményeket rajtak össze különböző meghatározott célokból.”⁴⁸¹ Amennyiben Jézus mondásai eredetileg arámi nyelven hangzottak el, hozzátehetjük a fentiekhez a görög nyelvre való fordítás munkáját is.

Ez nem azt jelenti, hogy az apostolok szabadon használhatták fel a Jézustól kapott mondásokat vagy a Jézusról megőrzött emlékeiket. Az „igével való dolgozás” nem azonos a Formgeschichte informális és ellenőrizetlen hagyományozásával, de még az informális és ellenőrzött hagyományátadással sem, amelyet Bailey, Dunn és Kelber képviselnek. Jézus különleges, egyedülálló tanító volt az apostolok szemében, akinek a szavai és cselekedetei rögzített hagyományként léteztek számukra. Ez nem egyéni, hanem közös hagyományuk volt, amelyet együtt őriztek, képviseltek és adtak tovább. A kreativitás itt pusztán csak azt jelenti, hogy apostoli tekintélyüknél fogva ők is dolgoztak ezekkel az emlékekkel és részt vettek az apostoli hagyomány kialakításában és megszilárdításában.

Ez a kreatív munka megnyilvánult abban, ahogy az apostolok a Jézustól hallott mondásokat az igehirdetéseikben és az evangéliumokban elrendezték. Megnyilvánult abban, ahogy szelektáltak az emlékek között (pl. Jn 21,25). És megnyilvánult abban is, ahogy a Jézustól kapott hagyományt a Jézus által nem érintett pásztori kérdésekben alkalmazták (pl. ApCsel 15; 1Kor 7). Az apostoloknak bizonyos helyzetekben akár törvényhozó tekintélyük is

⁴⁷⁷ Uo., *Tradition and Transmission*, 39.

⁴⁷⁸ Gerhardsson minden nem-halakha jellegű hagyományt a haggadah-jellegű hagyományok közé sorol.

⁴⁷⁹ Uo., 335.

⁴⁸⁰ Uo., *Tradition and Transmission*, 40.

⁴⁸¹ Uo.

volt, mint akik az új szövetség halakha-hagyományát rögzítik a gyülekezetek, az egyes hívők és az összes utánuk következő szent számára.⁴⁸² Pál például úgy gondolja, hogy apostoli tekintélyével elrendelhet etikai kérdéseket a hívők számára (1Thessz 4,11; 2Thessz 3,4; Filem 1,8). Pál akkor is hangsúlyozza, hogy „Krisztus értelme” van benne, amikor nincs Jézustól vett mondása egy adott helyzetre, hanem csak apostoli tekintélyével rendelkezik (1Kor 7,12.25.40). A jeruzsálemi apostolok ezzel a tekintéllyel rendelkeztek a pogányok ügyében is (ApCsel 15,20), és hitték, hogy a Szentlélek vezeti őket (ApCsel 15,28).

Részben erre a magiszteriális tekintélyre utal a „kulcsok hatalma” is, amely – ahogy láttuk – a Kr. u. 70. utáni rabbinikus judaizmus halakha-jellegű döntéseinek terminus technicus volt (l. III.2.2.B), és amely hatalmat Jézus Péternek, az apostolok képviselőjének a kezébe adott. Az „oldás és kötés” hatalmával a Péter által képviselt hitvalló apostoli közösség meghatározhatta a tanítói hagyományt, amely az embereket beengedi vagy kizárja a mennyek országából. Ennek a tekintélynek a gyakorlásával szilárdult meg az apostoli hagyomány.

⁴⁸² Uo., 314.

III.4. MINISZTERIÁLIS TEKINTÉLY

Az apostoli tekintély magiszteriális szerepet töltött be az egyház legkorábbi hagyományával való kapcsolatban. Az apostolok az egyház alapját képezték, prófétai és presbiteri szerepük biztosította, hogy az egyháznak legyen normatív hagyománya, amely nem csak legitim, de megbízható is. Azonban ha az apostolok tekintélyét csak ennek a tanítói hatalomnak az oldaláról vizsgáljuk, féloldalas és helytelen képet kapunk a tekintélyük valódi belső dinamikájáról. Ebben a fejezetben ezért az apostoli tekintély miniszteriális jellegét igyekszem megvilágítani, amely dialektikus, mégis egymást erősítő feszültségben állt az apostoli tekintély hatalmi jellegével. A tekintélyesebb apostolok közül Péter és Pál példájában látszik ez legegységesebben, ezért először rájuk irányítom a figyelmet, majd az apostolok Jézussal való kapcsolatában vizsgálom meg a tekintély kétféle jellegzetességének belső dinamikáját.

III.4.1. Péter, Pál és az evangélium megtestesülése

A. Péter és az evangélium megtestesülése

Amikor Simon Péter vezetői szerepét vizsgáltuk (III.2.2), láttuk, hogy a Kőszikla-apostol vezetése egyben szolgálat is volt, mégpedig annak a mintájára, ahogyan az ézsaiási Ebed-Jahve azonosult az üggyel, amelynek hirdetője lett. Péter az ÚR Szolgáját követte, amikor maga is a szolga szerepébe helyezkedett, és másokat is arra szólított fel, hogy alázzák meg magukat Isten hatalmas keze alatt (1Pt 5,6). Ahogy Hans Bayer kimutatta,⁴⁸³ ez az azonosulás az Isten Szolgájával Péter vezető szerepének és prófétai küldetésének az egyik kulcsa. Apostolsága az alázatban való alászállás, vezetése áldozatos szolgálat. Azonban nem csak Péter megértésének a kulcsa ez, hanem annak is, ahogyan az apostoli tekintély a hagyománnyal való kapcsolatban működött. A szolgálai motívum jelzi az apostoli tekintély *miniszteriális* jellegét, rámutatva a felhatalmazó tekintélyre, amely egyszerre képezi mind a miniszteriális, mind a magiszteriális apostoli tekintély alapját.

⁴⁸³ Bayer: *Apostolic Bedrock*.

Ahelyett, hogy megismételném azt, amit a korábbi fejezetben Péter szolgálai önértelmezéséről leírtam, hadd támasszam alá az ott leírtakat egy esettel, amelyben Péter éppen egy pillanatnyi megingása által mutat rá az apostoli tekintély miniszteriális jellegére a hagyománnyal való kapcsolatában. Az antiókhiai incidensről szóló páli beszámoló (Gal 2,11-14) érzékletesen szemlélteti az apostoli tekintély alárendelt voltát. Némiképp irónikus, hogy az incidenst F. C. Baur óta a páli és péteri keresztyénség között feltételezett törés alaptextusaként használták,⁴⁸⁴ holott a textus éppen azt demonstrálja, hogy Péter és Pál ugyanannak az evangéliumnak voltak alárendelve, ugyanaz a hagyomány képezte küldetésük alapját, ugyanaz a norma határozta meg szolgálatuk jellegét, ugyanannak a tekintélynek tartoztak engedelmességgel. Ha törésről beszélhetünk, az elsősorban nem Péter és Pál evangéliuma között volt, hanem Péter és az evangélium között, amely törést Pál hipotetikusan önmaga számára is lehetségesnek tartott (Gal 1,8). Nem két apostoli tekintély feszült egymásnak, hanem Péter viselkedése és az evangélium igazsága. Pál azért tudta megfeddeni Pétert, mert a mérce, amelyhez önmagát mérte, Péter számára is mérce volt.⁴⁸⁵

A témánk szempontjából rendkívül fontos szakasról van szó, ezért nézzük meg közelebbről is az apostolok szerepét az antiókhiai konfliktusban. „Amikor pedig Kéfás Antiókhíába jött, nyíltan szembeszálltam vele, mivel okot adott arra (κατεγνωσμένος ἦν), hogy megfeddjem.” (Gal 1,11) Ha Pál szerint Kéfás elítélendő (κατεγνωσμένος),⁴⁸⁶ akkor azt feltételezi, hogy van olyan mérce, amelyhez képest az apostolok elítélhetők, felelősségre vonhatók. Vajon mi ez a mérce? Pál szerint az evangélium igazsága. „De amikor láttam, hogy nem az evangélium igazságának megfelelő egyenes úton járnak...” (Gal 2,14) Az evangélium igazsága megelőzi az apostolok tekintélyét és megköveteli tőlük az ahhoz való igazodást. Ez nem csupán tanítást jelent, hanem életmódot is. Péter és Barnabás azért voltak elítélendők, mert nem jártak egyenesen az evangélium igazságához képest (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου). Péter (és Barnabás) bűne Pál szerint a képmutatás volt. Ahelyett, hogy az evangélium testet öltött volna bennük, a viselkedésükkel ellentmondtak az evangéliumnak és hamis képet festettek róla a pogányok előtt. A szolgálai viszony engedetlenségbe váltott.

⁴⁸⁴ A Pál és Péter közötti törés alapvetése a tübingeni iskola konzervatívabb kutatóinak az írásaiban is megjelenik, l. pl. Martin Hengel *Der unterschätze Petrus* c. könyve.

⁴⁸⁵ Schreiner: *Galatians*, 136.

⁴⁸⁶ Balla szerint a görög szó alakja valószínűleg *passivum divinum*, tehát Isten cselekvésére utal (*Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 113).

Ha az apostolok autoritása kizárólag magiszteriális tekintély volt, az evangélium kérdésében Pál nem feddhetette volna meg Pétert, hiszen az evangélium pontosan az lenne, amit ő hirdet és viselkedésével képvisel. Ha Péter magiszteriális tekintélye egyirányú kapcsolatban lett volna a hagyománnyal, és ezt Pál is így gondolta volna, akkor Pál számára az is a hagyomány része lett volna, hogy Péter visszahúzódott a pogányokkal való asztalközösségtől.⁴⁸⁷ Pál azonban Péter magatartásában az evangélium pillanatnyi tagadását látta, ami azt igazolja, hogy az apostoli tekintély és a hagyomány kapcsolata nem egyirányú, sőt, Péter (és a többi apostol) valamilyen értelemben alárendelt szerepet tölt be az evangéliumhoz képest. Az apostol az evangélium szolgája. Nem csak az evangélium ölt apostoli formát, de az apostolnak is magára kell öltenie az evangélium formáját. Az alárendeltség, amely megmutatkozott Jézus és a tanítványok kapcsolatában, folytatódik az evangélium és az apostolok kapcsolatában.

Érdekes kérdés, hogy Pál szerint vajon Jakab összhangban volt-e ekkor az evangéliummal. Azt olvassuk, hogy Péter akkor különült el a pogányoktól, amikor Jakabtól néhányan Antiókhiaiba érkeztek (Gal 2,12). Vajon Jakab szándéka volt-e, hogy Kéfás visszahúzódjon a pogányokkal való közösségvállalástól?⁴⁸⁸ Egy biztos: Pál nem hibáztatja Jakabot, akivel megegyeztek nem csak az evangélium tartalmában, hanem abban is, hogy ki milyen missziói területen hirdesse azt (Gal 2,7-9). Több magyarázat is lehetséges arra, hogy Pál miért nem bírálja Jakabot.⁴⁸⁹ Elképzelhető, hogy a Jakabtól érkezett zsidók (illetve egy részük – τινες) nem Jakab szándékát képviselték, vagy esetleg csak eltúlozták Jakab aggodalmait. Jakab talán a jeruzsálemi zsidók miatt aggódott, akiket nem keresztyén társaik üldözhetik, ha elterjed a hír, hogy Péter pogányokkal együtt étkezik. Jakabról tudjuk, hogy a zsidók reagálására máskor is érzékeny volt (ApCsel 15,19-21; 21,17-26). Lehet, hogy ő csak óvatosságra akarta inteni Pétert, a küldöttek azonban sokkal erőteljesebb üzenetet adtak tovább.

Nem kizárt, hogy mivel Péter zsidók között végzett missziója függő viszonyban volt Jakabtól és a jeruzsálemi gyülekezettől,⁴⁹⁰ szüksége volt a támogatásukra, Péterre máshogy

⁴⁸⁷ Talán ez az egyirányú felfogás vezette Alexandriai Kelemt arra, hogy a problémát azzal oldja fel, hogy a szóban forgó Kéfás nem Péter apostol volt, hanem valaki más a hetven tanítvány közül (Euszebiosz: EH. I.12.2)

⁴⁸⁸ A pogányokkal való étkezés szinte biztosan azt jelezte, hogy Péter nem tartotta már magát a mózesi étkezési törvényekhez. Ez összhangban volt a látomással, amelyet Lukács szerint Joppében kapott (ApCsel 10,9-16).

⁴⁸⁹ Schreiner: *Galatians*, 138-144.

⁴⁹⁰ Cullmann: *Peter*, 53.

hatott a vizit, mint az eleve pogányok között evangélizáló Pálra. Ugyanakkor a zsidók (τοὺς ἐκ περιτομῆς), akiktől való félelmében Péter elhúzódott a pogányoktól, egyaránt lehettek az antiókhiai zsidók, a zsidókeresztyének, de akár a jeruzsálemi zsidók is, egyáltalán nem biztos, hogy Péter Jakab véleményétől tartott. Az is lehet, hogy Péter maga gondolta, hogy Jakab és a tőle jövők elvárják az elkülönülést. Jeruzsálemben Jakabék úgy tűnik, azt az elvet követték, hogy a zsidók missziós céllal továbbra is kövessék az étkezési szokásokat, hogy ne botránkoztassák meg nem keresztyén honfitársaikat. Amikor később Pál Jeruzsálemben járt, Jakab őt is erre kérte, Pál pedig nem látott ebben problémát (ApCsel 21,17-26). Balla szerint Antiókiában viszont Péter „a saját gondolatai alapján” „a jeruzsálemiek *szerinte* felé támasztott igénye miatt távolodott el a pogánykeresztyénnel gyakorolt asztalközösségtől”.⁴⁹¹

Az biztos, hogy Pál nem Jakabot, hanem Pétert inti meg (és közvetve Barnabást), aki a lelkiismerete ellen cselekedett.⁴⁹² Ha Jakab egyetemes igénnyel azt képviselte volna, hogy a zsidók nem ehetnek együtt a pogányokkal (pláne a pogányokból lett, körülmetéletlen keresztyénnel), az elvi kérdéseket vethetett volna fel az evangéliumban való egységgel kapcsolatban. Elképzelhető, hogy Jakab stratégiai okokból ekkor valóban nem evett volna még együtt a pogányokkal, hogy megtartsa a zsidóknak fontos étkezési szabályokat. Ez a dilemma őt Jeruzsálemben azonban kevésbé érintette, mint Pétert, aki pogány környezetben végezte a zsidók közötti missziót, és az is igaz, hogy a pogányok kérdése ekkor még szinte biztosan nem volt tisztázva.⁴⁹³ Péter azonban ekkor már meggyőződött arról, hogy együtt ehet a pogányokkal, hiszen erről Isten győzte meg őt látomásban (ApCsel 10,9-16), és a jeruzsálemiek érkezéséig így is élt. Pál azt kifogásolja, hogy Péter a legjobb meggyőződése ellen cselekedett, amikor a zsidóktól való félelemből visszahúzódott a pogányokkal való közösségvállalástól, és ezzel így, ott az evangéliumnak mondott ellent. Az ellenkezőjét élte meg annak, aminek a szolgájává vált.

Az antiókhiai incidens tehát közvetve azt demonstrálja – amit Péter apostoli önértelmezése is (mint az Ebed-Jahve követése és a vele való azonosulás) –, hogy az apostoli tekintély az evangélium hagyományának szolgálata és megtestesítése. Péter Antiókiában

⁴⁹¹ Balla: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 116.

⁴⁹² M. Hengel szerint Péter a visszahúzódásával kompromisszumra törekedett, hogy megőrizze az egységet az Erec-Izráel kívüli és a zélóta zsidók által fenyegetett jeruzsálemi keresztyének között (*Simon Peter*, 65). Pál azonban nem kompromisszumkésznek, hanem képmutatónak és az evangélium igazságával ellentétesnek látta a viselkedését, noha maga Pál is helyesnek tartott időnként kompromisszumos megoldásokat (pl. ApCsel 16,3; 21,23-26; Róm 14,1-23; 1Kor 8,13).

⁴⁹³ Balla: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 111.

elbukott ebben a feladatban, de indirekt módon még ez a megingása is azt az igazságot erősíti meg, hogy a hagyomány tekintélyes őrzője nem függetlenítheti magát a hagyománytól, amelyet Jézustól átvett. A hagyomány általa válik az egyház tekintélyes – legitim, megbízható és normatív – hagyományává, de csak akkor, ha az apostol a hagyomány szolgálatában áll, és sem szavakkal, sem tettekkel nem tér el attól. Tekintélye nem csak magiszteriális, de miniszteriális tekintély is, és ez a kettő pont a dolog természetéből adódóan nem elválasztható. Antiókhiai megingása ellenére Péter betöltötte ezt a szerepet (l. III.2.2), megingása pedig azt a meggyőződését igazolja, hogy az evangélium eszközevé mindenki csak a kegyelem által válhat (1Pt 2,10), és ezt a küldetést sok megszorodásra okot adó kísértés között végzi (1Pt 1,6). Az apostol útja az alázat útja (1Pt 5,6), ebben az értelemben is.

B. Pál és az evangélium megtestesülése

Az apostoli tekintély miniszteriális jellegét láthatjuk Pál példájában is. Apostoli szolgálatát Péterhez hasonlóan Pál is az evangéliummal való teljes azonosulásban látta. Önmagát alárendelte az evangéliumnak, amelyet egyrészt kinyilatkoztatásból (Gal 1,11-12), másrészt hagyományként (1Kor 15,3) kapott. A kinyilatkoztatás bizonyos értelemben Péter mellé helyezte őt, aki szintén közvetlen kinyilatkoztatásban értette meg, hogy Jézus a Krisztus (Mt 16,17), a Jézusról szóló hagyomány átvétele pedig a Tizenkettő mellé, akiktől a Jézusról szóló emlékek tekintetében függött. Mind a kinyilatkoztatás,⁴⁹⁴ mind a hagyomány átvétele az evangélium hagyományának szolgájává tette Pált.

Az apostoli tekintély természetét vizsgáló tanulmányok közül kimagaslik J. H. Schütz *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* c. monográfiája,⁴⁹⁵ amely Pál szolgálatát használja prizmaként az apostoli tekintély megértéséhez. Schütz az apostoli legitimáció kérdését elválasztja az apostoli tekintély kérdésétől, és azt állítja, hogy a tekintély természetét nem a legitimáció, hanem az erő oldaláról tudjuk megérteni. Ha az apostolok tekintélyét a legitimációjuk felől akarjuk megközelíteni, félreértjük azt. Az apostolok tekintélye (authority) nem abból származott, hogy őket tekintélyesnek fogadták el (legitimacy), hanem abból, hogy különleges erő (power) mutatkozott a szolgálatukban. Ez az erő pedig nem más, mint az

⁴⁹⁴ Balla szerint a Gal 1,11-12-ben Pál „már nem is az apostolságát védi, hanem az evangéliumot” (*Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 59).

⁴⁹⁵ Schütz, 1975.

evangélium ereje, amelynek ők szolgálatába álltak, sőt, amit szolgálatukkal demonstráltak. Ennek a demonstrációnak legnyilvánvalóbb példája Schütz szerint Pál.⁴⁹⁶

Schütz szociológiai, teológiai és exegetikai szempontokat ötvöző tanulmánya azt igyekszik bizonyítani, hogy a korai keresztyén közösségekben az apostolok az evangélium ereje miatt váltak tekintélyekké, nem azért, mert őket legitim tekintélyeknek tartották. Pál esetében hasonló azonosulást látunk a kereszti evangéliumával, mint Péter azonosulása az Ebed-Jahvéval, Jézus Krisztussal. Pál saját apostolsága melletti érvei rendre ezt az azonosulást állítják középpontba; még amikor azt hangsúlyozza, hogy az apostolok köréhez tartozik, akkor sem ezt igazoló legitimációját emeli ki, hanem az evangéliummal való radikális azonosulását. Az 1Kor 15,8-ban például önmagát Péter, a Tizenkettő és Jakab mellé helyezi, de amikor ezt teszi, utolsónak (ἔσχατον) és torzszülöttnek (ἔκτρομα) nevezi magát. Ezzel Schütz szerint éppen a legitimációról vonja el a figyelmet, és azt hangsúlyozza, hogy nem saját érdemei, természetes képességei, hanem kizárólag Isten kegyelme által lehet apostol, ami éppen az evangélium lényege.⁴⁹⁷ Benne mint apostolban az evangélium ölt testet.⁴⁹⁸ Bizonyos értelemben az apostol maga a kérügma, a kérügma pedig maga az apostol.⁴⁹⁹

Schütz helyesen mutat rá az apostolság és a kereszti kapcsolatra Pál írásaiban és személyes példájában. Az 1Kor 15-ben Pál nem csak történeti okokból nevezi magát „utolsónak” az apostolok között, hanem azért is, mert *magát az apostolságot is* radikális aláereszkedésnek tartotta. Az 1Kor 4,9-13-ban erőteljes szavakkal fogalmazza ezt meg: „Mert úgy gondolom, hogy Isten minket, apostolokat utolsókul (ἔσχατους)⁵⁰⁰ állított, mint akiket halálra szántak, mert látványossággá lettünk a világnak, az angyaloknak és az embereknek.” (1Kor 4,9) Az apostolság együtt jár éhezéssel, szomjazással, erőtlenséggel, megvetettséggel, hontalansággal. Az apostolok azonban áldást mondanak, amikor átkozzák őket, túrnek, amikor üldözik őket, a rágalmakra jó szóval válaszolnak. Pontosan úgy, mint a keresztfeszített Krisztus, az ÚR Szolgája. Az apostolságban „szinte a világ söpredékévé lettünk, és mindenki

⁴⁹⁶ Noha Jack T. Sanders épp azt kifogásolja, hogy más apostolok (vagy éppen „álapostolok”) használhattak más legitimitási kritériumot („Book Review of *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*” in *JBL* 95 (1976): 497-499).

⁴⁹⁷ Uo., 103.

⁴⁹⁸ „Pál ebben a kontextusban legalábbis az evangéliumot és a személyes apostoli tapasztalatot azonosnak tekinti.” (Uo., 111)

⁴⁹⁹ Uo., 106. Thiselton szerint az ἔσχατους arra utal, amikor a gladiátor viadalokon a nagy fináléként behozták azokat a gladiátorokat, akik a halálig küzdöttek: ilyenek az apostolok abban a viadalban, ami a világ szeme előtt zajlik (*The First Epistle to the Corinthians*, 359-360).

⁵⁰⁰ Schütz szerint szándékos a kapcsolat az 1Kor 4,9 és az 1Kor 15,8 között (Schütz., 105).

szeméjtévé” (1Kor 4,13) – mondja Pál, hogy a korinthusaik is észrevegyék a példában rejlő evangéliumot („mert az evangélium által én vagyok a ti atyátok Krisztus Jézusban” 1Kor 4,15b). Az apostol sorsa összefonódik Krisztus sorsával, és egyben példaként szolgál minden hívő számára: „Kérlek tehát titeket: legyetek az én követőim!” (1Kor 4,16)⁵⁰¹

A második korinthusi levélben talán még egyértelműbb Pál apostolságának miniszteriális jellege. „Mert nem önmagunkat hirdetjük, hanem Krisztus Jézust, az Urat, önmagunkat pedig mint szolgáitokat (δούλους) Jézusért.” (2Kor 4,5) Mivel az „álapostolok” (2Kor 11,13) is Krisztus szolgálóinak (διάκονοι Χριστοῦ) adták ki magukat (2Kor 11,23),⁵⁰² Pálnak fontos, hogy megmutassa, miben különbözik egy valódi apostol szolgálata az „álapostolok” szolgálatától. Egy igazi apostol nem önmagát hirdeti, hanem Krisztus Jézust, és ezt azzal is megmutatja, hogy élete eggyé válik a kereszt evangéliumával. Az apostol nem uralkodik, hanem halálra szánja magát másokért (1Kor 4,8-9): „Azért a halál bennünk végzi munkáját, az élet pedig bennetek.” (2Kor 4,12) Az apostol törekeny cserépedény, amelyben Isten dicsősége mutatkozik meg (2Kor 4,7). Az igazi apostol éppen gyengeségében válik az evangélium szolgájává, hiszen az evangélium az Isten erőtlensége, amely legyőzi az emberek erejét (1Kor 1,25). Az apostol erőtlensége az evangélium manifesztációja, hiszen Isten kegyelme és ereje mutatkozik meg benne (2Kor 11,9-10).

Pál ennek alátámasztására többször, hosszasan ecseteli erőtlenségét. A korinthusiak láthatóan azokhoz a tanítókhöz vonzódtak, akikhez képest Pál szánalmasnak és gyengének tűnt (2Kor 10,10; 12,11).⁵⁰³ Pál azonban ahelyett, hogy erejét fitogtatta volna, gyengeségeivel kezdett dicsekedni. Egy-egy elejtett megjegyzéssel utal ugyan arra, hogy erő és tudás dolgában felvehetné a versenyt az „álapostolokkal” (pl. 2Kor 10,11; 11,6; 12,1-6), de nem kíván ebbe a küzdelembe belemenni, ehelyett az irónia eszközével megaláztatásaira és az evangéliumért vállalt szenvedéseire irányítja a figyelmet. Az evangélium számára nem az erőről szól, hanem az Isten erőtlenségéről, az apostolság pedig az evangéliummal való radikális azonosulásról.

Az erőtlenség különösen a kereszttel összefüggésben válik az evangélium látható demonstrációjává.⁵⁰⁴ Pál Krisztus keresztjében Isten erőtlenségét látja, amely paradox módon mégis erősebb az emberek erejénél (1Kor 1,25). Nem kíván mással dicsekedni, csak

⁵⁰¹ Thiselton, 371.

⁵⁰² A 11,13 és 11,15 közötti kontextuális egység miatt Schütz szerint az apostol és a szolga fogalma itt lényegében azonos (Schütz, 179).

⁵⁰³ Harris: *The Second Epistle to the Corinthians*, 700.

⁵⁰⁴ „Cruciform lifestyle” (Thiselton, 373).

Krisztussal, vele is mint megfeszítettel (1Kor 2,2). Ezért fontos számára, hogy őt ne az erővel, hanem az erőtlenséggel azonosítsák (2Kor 11,29), amelyen keresztül az Isten ereje tud megnyilvánulni (2Kor 12,9-10).⁵⁰⁵ Ez az erőtlenség időnként a körülményekből fakad (2Kor 11,23-27), máskor szándékos vállalás (1Thessz 2,7), mint például az, hogy nem „bölcsekedő beszéddel” hirdette az evangéliumot (1Kor 1,17), hogy nem fogadott el a korinthusaitól semmit a szolgálataihoz, noha joga lett volna hozzá (2Kor 11,7), és hogy nem lépett fel köztük nyers hatalommal, bár megtehetette volna (2Kor 11,21; 13,1-4). Pál tisztában volt magiszteriális tekintélyével (2Kor 13,10), ezt a tekintélyt azonban szolgálaként akarta használni, mert a megfeszített Krisztus evangéliumával azonosult.⁵⁰⁶

Pál saját szolgálatát a Krisztussal való együtt-munkálkodásnak látta („Vele együtt munkálkodva...” 2Kor 6,1), akiben Isten megbékélteti magával a világot (2Kor 5,16-21). Pál ezt a gondolatot azzal is alátámasztja, hogy a következő versben (2Kor 6,2) az Ézs 49,8-at idézi: „A kegyelem idején meghallgattalak, és az üdvösség napján megsegítettelek.” Az ÚR Szolgájáról, az Ebed-Jahvéról szól ez a mondat, Pál azonban magára is alkalmazza,⁵⁰⁷ mint Isten szolgárára (2Kor 6,4), akit Isten a gyengeségében tesz erőssé, mint akiben Isten kegyelme nyilvánul meg sok tűrésben és szenvedésben (2Kor 6,4-10), és mint aki mellé Isten odaáll, hogy a szolgálatát ne szidalmazzák (2Kor 6,3).⁵⁰⁸ Ugyanazt az azonosulást látjuk tehát Pál esetében is, mint Péternél, aki apostoli szolgálatát az ézsaiási Ebed-Jahve követéseként értelmezte. Az apostoli szolgálat az evangélium megtestesülése, az ÚR Szolgájával való radikális azonosulás.⁵⁰⁹

Ez a korreláció kulcsfontosságú a hagyomány és az apostoli tekintély kapcsolatának megértésében. Az antiókhiai eset kapcsán láttuk már, hogy az evangélium igazságának az apostoli tekintélyt megelőző léte jogosította fel Pált arra, hogy megfeddje a Kőszikla-apostolt. Ugyanez az elv Pálra nézve is érvényes: „De ha mi magunk (ἐὰν ἡμεῖς) vagy egy mennyből

⁵⁰⁵ Harris, 865.

⁵⁰⁶ Paul Barnett a 2Kor 5,18-6,2 exegézise kapcsán rámutat arra a hermeneutikai kérdésre, amit Pál szóhasználata és érvelése felvet. Pál egyszerre hangsúlyozza apostoli felhatalmazását, amely nem terjeszthető ki mindenkire, ugyanakkor apostoli tekintélyét szolgálata olyan jegyei által hitelesíti, amelyek nem csak apostolok számára szolgálnak követendő mintának (*The Second Epistle to the Corinthians*, 319-321).

⁵⁰⁷ Harris három megfelelést lát Pál szolgálata és az Ézs 49,1-6 között: 1) születés előtti elhívás, 2) kettős szolgálát Izráel és a pogányok felé, 3) elégedetlenség az eredményekkel (Harris, 460).

⁵⁰⁸ Schütz, 182.

⁵⁰⁹ N. T. Wright: *Paul and the Faithfulness of God, Parts I and II*. Christian Origins and the Question of God (London: SPCK, 2013), 451, 563. Daniel J-S Chae szerint is Pál apostoli önértelmezése részben az ézsaiási próféciákon nyugodott (*Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997, 30).

jövő angyal hirdetne is nektek evangéliumot (εὐαγγελίζεται) azon kívül, amit mi hirdettünk, átkozott legyen!” (Gal 1,8). Ez azt jelenti, hogy elvileg maga Pál is hirdethet más evangéliumot. Ez nem valószínű, de a mondat grammatikailag megengedő.⁵¹⁰ Nem arról van tehát szó, hogy minden, amit Pál hirdet, az az evangélium, hanem arról, hogy még Pál is csak az (igaz) evangéliumot hirdetheti. Alá van rendelve az evangélium igazságának, apostoli tekintélye miniszteriális tekintély. Az evangéliumhoz képest ugyanabban a helyzetben volt, mint a galáciabeliek: csak azt adhatta át, amit ő is kapott. A Gal 1,9 párhuzamos mondatában meg is jelenik a παραλαμβάνω ige, amely a hagyományátvétel technicus terminusa.⁵¹¹ Pál éppen ezt a szót használja akkor is, amikor az 1Kor 15,3-ban arról ír, hogy az evangéliumot úgy adta át, ahogyan azt ő maga is kapta (E/1: παρέλαβον), hogy hallgatói is úgy őrizték meg, ahogy kapták (T/2: παρελάβετε).

Schütz szerint a Gal 1-2 egész gondolatmenete azon a feltételezésen nyugszik, hogy egyetlen evangélium van.⁵¹² A galaták más evangéliumhoz pártoltak (εις ἕτερον εὐαγγέλιον), de valójában nincsen másik (ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο).⁵¹³ Ezért volt Pálnak életbevágóan fontos, hogy evangéliumát ugyanannak az evangéliumnak fogadják el a jeruzsálemi apostolok, mint amit ők hirdettek. Jeruzsálemben azért tárta a „tekintélyesek” elé az evangéliumot, nehogy a fáradozása „hiábavaló legyen” (εις κενόν). Rendkívül erős mondat ez attól az apostoltól, aki a levél első fejezetében több ízben is hangsúlyozta, hogy evangéliumát és apostoli elhívását nem emberektől kapta, hanem Istentől (Gal 1,1; 1,11), és először nem is ment fel Jeruzsálembe az apostolokhoz, hanem csak évekkel később (Gal 1,17). Ha ott volt annak az elvi lehetősége, hogy mégis hiába fáradozott, az csakis azt jelentheti, hogy Pál szerint egyetlen evangélium van, és ő ugyanúgy alá van annak rendelve, mint a többi apostol. Ez egyben nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy amikor a Gal 2,7-ben a „körülmetelés evangéliumáról” és a „körülmetéletlenség evangéliumáról” (εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς) beszél, nem két evangéliumra gondol, hanem ugyanannak az evangéliumnak

⁵¹⁰ Schütz, 121. Az εἰς ἡμεῖς... εὐαγγελίζεται szerkezet a feltételes módnak azt a típusát jeleníti meg, amely egy cselekedetet lehetségesnek tart, függetlenül attól, hogy valószínű-e annak megvalósulása (vö. Wallace: *Greek Grammar Beyond the Basics*, 696-698).

⁵¹¹ Balla szerint „a keresztyén hagyományanyag átvételét igeként kifejező szakszó volt a korai keresztyénségben” (Balla: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez*, 54).

⁵¹² Schütz, 123.

⁵¹³ A ἕτερος és ἄλλος jelentése között itt nincs érdemleges különbség, az egyik kvantitatív, a másik enumeratív, de itt ugyanarra utal a két szó: megerősíti az evangélium szingularitását.

kétféle kontextusban való képviselésére.⁵¹⁴ Pál szerint egyetlen evangélium van, amelynek ő is és a többiek is csak szolgálói.⁵¹⁵ Aki mást hirdet, az ἀνάθεμα.

III.4.2. Jézus Krisztus apostolai

A. Jézus mint egyetlen Tanító

Mivel az Újszövetség-kutatásban a hangsúly hosszú ideig az apostoli *kerügmára* helyeződött, könnyű úgy foglalkozni az apostoli tekintély kérdésével, hogy figyelmen kívül hagyjuk a történelmi kapcsolatot, amely az apostoli kerügma és Jézus tekintélye között áll fenn. Schütz szociológiai megközelítésének is az az egyértelmű hiányossága, hogy Jézus felhatalmazását szinte teljesen figyelmen kívül hagyja, amikor a tekintély mibenlétét kutatja, a legitimáció kérdését csak közösségszerveződési alapon vizsgálja. Az apostolok azonban úgy gondolták, hogy legitimitásukat Jézustól kapták, nem a keresztyén közösségtől.⁵¹⁶ Pál szembe is állítja ezt a kettőt: „Pál apostol – aki nem emberektől, nem is emberek által kapta elhívását, hanem Jézus Krisztus által” (Gal 1,1a); „az evangélium, amelyet én hirdettem, nem embertől való, mert én nem embertől vettem, nem is tanítottak rá, hanem Jézus Krisztus kinyilatkoztatásából kaptam” (Gal 1,11-12). Az apostolok Jézus kiküldöttjei (*šalīah, mal'ák*): Jézus hatalmával lépnek fel és Jézusnak tartoznak elszámolással. Lészai Lehel szerint az ἀποστέλλω ige szinoptikus használata esetében eleve igaz, hogy „ha a küldés feladattal van összekötve, akkor minden esetben a küldő személye a fontos”.⁵¹⁷ Jézus apostolai esetében tehát maga Jézus.

Azonban jóval többről is van szó, mint a Jézustól kapott felhatalmazásról. Az apostoloknak nem csak az elhívása volt Jézustól, de az üzenetük is tőle származott és rá mutatott. Az apostol Jézus Krisztus szolgálója, de egyben Jézus Krisztus tanúja is. Szolgálatának

⁵¹⁴ Tertullianus így fogalmaz: „Nem az evangéliumot különítették el, s nem is abban állapodtak meg, hogy az egyik így, a másik pedig amúgy prédikáljon, hanem hogy az egyik ezeknek, a másik pedig amazoknak hirdesse az ígét: Péter a körülmetélteknek, Pál a pogányoknak.” (Vanyó László /szerk./: *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12.* Budapest: Szent István Társulat, 1986, 437)

⁵¹⁵ A Fil 1,15-20 további példa arra, hogy Pál az evangéliumot elsődlegesnek tartotta apostoli elhívásához képest (Schütz, 161-165).

⁵¹⁶ Ez nem vonatkozik azokra a szűkebben vett „apostolokra”, mint például Epafroditosz (Fil 2,25), akik gyülekezetek küldöttei voltak (I.1.2.B).

⁵¹⁷ Lészai: *A tanítványok elhívása és küldetése a szinoptikus evangéliumokban*, 89.

az a célja, hogy hitelesen tanúskodjon Jézus tetteiről és szavairól. Valójában Jézus az egyetlen, valódi értelemben vett Tanító, az apostolok pusztán csak a Mestert tolmácsolják.

1994-ben jelent meg Samuel Byrskog *Jesus the Only Teacher* c. monográfiája,⁵¹⁸ amely fontos mérföldkő Jézus és az apostoli hagyomány kapcsolatának megértésében. Byrskog azt kutatta, hogy a korai keresztyénségben miért alakult ki az általános felfogás, hogy Jézus valamilyen értelemben *egyedüli Tanító*. Antiókhiai Ignatiosz két levelében is utal úgy Jézusra, mint egyetlen Tanítóra. Az *Ef.* 15,1-ben ezt írja: „Egy tehát a tanító (εἷς οὗν διδάσκαλος), az, 'aki szólott és lett', és mindaz, amit hallgatásban tett, méltó az Atyához.”⁵¹⁹ A *Magn.* 9,1-ben arra buzdítja a magnésziakat, hogy tartsanak ki vele együtt az új hit mellett, „hogy Jézus Krisztus, egyetlen tanítónk (τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν) tanítványainak találassunk”.⁵²⁰ Alexandriai Kelemen hangsúlyozza, hogy a hagyományt csak azok őrzik igazán, akik Jézusra, az egyetlen tanítóra figyelnek. „Egy a tanító (εἷς γὰρ ὁ διδάσκαλος)...” (*Strom.* I.12:3), a keresztyén közösség ezen az alapon áll.⁵²¹

Byrskog ezt a hangsúlyt egyértelműen Máté evangéliumára vezeti vissza, ahol maga Jézus mondja: „Ne hívassátok magatokat tanítóknak se, mert egy a ti tanítótok (εἷς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος): a Krisztus.” (Mt 23,8). Valamilyen értelemben Jézus nem csak egy a többi tanító közül, hanem az egyetlen Tanító. Máté szerint Jézust a kívülállók is másféle tanítónak látták, mint a többi írástudót (Mt 7,28-29). A tanítványok számára ennek a ténynek döntő jelentősége volt. Byrskog felhívja a figyelmet, hogy ez az a kérdés, amelyben ritka egyetértés mutatkozik a hagyományozással foglalkozó öt ismert kutató között: Kittel, Dibelius, Bultmann, Gerhardsson és Riesner egyetértenek abban, hogy a Jézusról szóló hagyomány állandó eleme a Jézusra irányított egyedülálló figyelem.⁵²² Azonban míg Kittel, Dibelius és Bultmann nem kapcsolták össze ezt a hangsúlyt Jézussal mint egyetlen Tanítóval, sőt, inkább növelték a távolságot Jézus történelmi személye és az apostoli kérügma között, Gerhardsson és Riesner megtették ezt – és Byrskog is ennek a feltárására törekszik, elsősorban a Máténál található nyomok segítségével.

⁵¹⁸ Samuel Byrskog: *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism, and the Matthean Community* (Stockholm: Anquist & Wiksell International, 1994)

⁵¹⁹ Vanyó: *Apostoli atyák*, 91.

⁵²⁰ Uo., 94.

⁵²¹ Byrskog az alábbi helyekre hivatkozik még: *Strom.* V.98:1f; VI.57:3-5; VI.58:2 (Byrskog, 13-14).

⁵²² Uo., 21.

Byrskog lényegében azt az ösvényt követi, amelyet Gerhardsson és Riesner kitapostak előtte, és amelyet mi is végigkövettünk a hagyományról szóló részben. Byrskog azt mutatja meg, hogy a hagyományátadásban az apostolok számára kulcsfontosságú volt Jézus személye, pontosabban egyedülálló volta. A tanítványok Jézus személyéhez kötődtek, az ő életét és szavait figyelték. A hagyomány megőrzésének és továbbadásának ez az igazi kontextusa és motivációs bázisa. Byrskog következtetése hasonló Gerhardssonéhoz és Riesneréhez: „minden lényeges rendelkezésünkre áll ahhoz, hogy olyan hagyományátadókat feltételezzünk, akik igencsak motiváltak és képesek voltak arra, hogy a hagyományt hűségesen megőrizték”.⁵²³ A személyes bevonódás éppen az ellenkezőjét jelentette számukra, mint amit Bultmann és Dibelius feltételeztek. Nem az következett belőle, hogy saját érdekeiknek megfelelően alakítsák és saját igényeikhez igazítsák a hagyományt, hanem az, hogy azt a lehető legnagyobb gondossággal őrizték és adják tovább.⁵²⁴ A hagyomány nem róluk szólt, hanem Jézusról.

Gerhardsson *The Origin of the Gospel Tradition* c. későbbi munkájában⁵²⁵ elismerően szól Byrskog tanulmányáról, és néhány meglátással egészíti azt ki. Gerhardsson kiemeli, hogy bár az evangéliumokban sok szereplővel találkozunk, a figyelem középpontjában mindig Jézus áll. „Az evangéliumok célja mindig az ő bemutatása, soha nem másé: az ő megjelenése Izraelben, az, amit ő mondott, amit ő tett, ami vele történt.”⁵²⁶ A Jézus távozása és az evangéliumok megírása közötti időszakban Péter, Jakab vagy János minden bizonnyal mondtak olyan dolgokat, amelyek érdemesek lettek volna megörökítésre és továbbadásra, az evangélisták mégsem engednek soha a kísértésnek, hogy az ő beszédeikkel egészítsék ki Jézus szavait. Az evangélisták kizárólag Jézus szavairól számolnak be, nem helyeznek mellé senki mást.⁵²⁷

Ez különösen nyilvánvaló – mondja Gerhardsson – , ha az evangéliumokat összevetjük a judaizmus irataival. A Talmudban több mint kétezer rabbit ismerünk név szerint. Őket nagy becsben tartják, gyakran idézik, véleményüket egymás mellé helyezik, és amikor a Tóra egy-egy vitás kérdése kerül szóba, az egyik rabbi véleménye csak relatív súlyában különbözik a

⁵²³ Uo., 400.

⁵²⁴ Uo., 401.

⁵²⁵ Birger Gerhardsson: *The Origin of the Gospel Tradition in The Reliability of the Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001).

⁵²⁶ Uo., 28.

⁵²⁷ Uo.

többiétől. Az evangéliumokban azonban nem ez a helyzet. Jézus tekintélye egyedülálló. Nincs senki, akinek a tanítói tekintélye akár csak közel kerülhetne az övéhez. Az apostolok rendkívül motiváltak abban, hogy tanításaira és tetteire hűségesen emlékezzenek és azokról formálisan is beszámoljanak. Gerhardsson hangsúlyozza, hogy noha az evangélisták teológiai munkát végeztek, gondosan szerkesztették műveiket, mégsem jellemző, hogy Jézus tetteihez és tanításaihoz hosszabb kommentárokat, teológiai reflexiókat, saját szavakkal elmondott érveket fűztek volna. Jézus szavait legtöbbször direkt beszédben adják tovább, engedik, hogy tanításai önmagukért beszéljenek, élete epizódjait legfeljebb rövid, tömör bevezetésekkel látják el. Ha olykor kommentálják is a történéseket, jellemzően inkább háttérbe húzódnak és ügyelnek arra, hogy maga Jézus kapja a figyelmet, emlékeiket a lehető legkevesebb közbevetéssel adják át.⁵²⁸

Az evangéliumok hagyománya mögött tehát olyan apostoli emlékezés áll, amely láthatóan arra törekszik, hogy az általuk megőrzött hagyomány Jézus hagyománya legyen, ne az övék. Azt adják át, amit ők maguk is kaptak. Ahogy Athanasziosz a 4. században fogalmazott: az egyetemes egyház hagyománya az, „amit az Úr adott át, az apostolok hirdettek, az atyák pedig megőriztek.”⁵²⁹ Az apostolok hagyományában végső soron egyetlen Tanító van: Jézus Krisztus. Az apostolok tekintélye az ő tekintélyét szolgálja. Az apostolok azt tanítják a népeknek, hogy tartsák meg mindazt, amit Jézus tanított és parancsolt nekik (Mt 28,20). Az apostoli tekintély ebben az értelemben is miniszteriális tekintély.

B. Felhatalmazás, engedelmesség és szolgálat

Schütz szerint Pál nem a legitimitására figyel, hanem az autoritására, amely valójában az evangélium autoritása.⁵³⁰ Ez csak részben helyes megállapítás, mert bár Pál valóban az evangéliumra irányítja a figyelmet, az nem igaz, hogy lényegtelen volna számára apostoli legitimitása. Schütz tévedése abban áll, hogy szerinte a tekintély kizárólag az evangéliumból fakad, nem a legitimitásból, és az autoritás minden esetben megelőzi a legitimitást. Ez a tézis nem tartható a bizonyítékok fényében. Pál számára kiemelt jelentősége van annak, hogy

⁵²⁸ Uo., 29.

⁵²⁹ Vanyó László (szerk.): *Szent Athanasziosz művei. Ókeresztény írók 13.* (Budapest: Szent István Társulat, 1991), 484.

⁵³⁰ Schütz, 184.

legitimitását nem a közösségtől, hanem Jézus Krisztustól kapta (Gal 1,1.10).⁵³¹ A többi apostol esetében is nyilvánvaló, hogy felhatalmazásuk megelőzte a tekintélyüket, tekintélyük elsősorban a felhatalmazásukból származott (Lk 6,13; ApCsel 1,8; 1Kor 9,1). Történetileg helytelen ennek a sorrendnek a megfordítása.

Valójában ha nincs legitimitás, akkor nincs apostolság sem. Ha az apostoli tekintély azonos az evangélium tekintélyével, akkor az apostol, aki az evangéliummal azonosul, nem különbözik bármely más tanítványtól, aki hasonlóképpen azonosul az evangéliummal, és így kizárólag az evangéliumnak van tekintélye, az apostolnak nincs. Ez viszont ellentmondana annak, amit az apostolok magiszteriális tekintélyéről az előző részben láttunk. Az evangélium normatív hagyománya az apostolok normatív hagyománya, nem csak azért, mert az apostolok azonosultak az evangéliummal, hanem azért is, mert az ő emlékezetük és tanúskodásuk, az ő prófétai fellépésük, az ő presbiteri hagyományozásuk, és az ő hagyományértelmezésük határozza meg, hogy mely evangéliumi hagyomány számít legitim és megbízható hagyománynak. Az apostoli tekintély és a hagyomány kapcsolatát tehát a szolgálat oldaláról sem lehet egyirányúvá tenni, mintha az apostoli hagyomány kizárólag alárendelt lenne az evangéliummal szemben.

Ha Schütz tézisének önmagában elfogadjuk, az apostoli tekintély (authority) egyik legfontosabb forrását tesszük zárójelbe, a Jézustól való felhatalmazást (authorization). Ezzel azonban az apostolok jelentőségét történelmi és szociológiai értelemben is viszonylagossá tennénk és az apostolságot azonosítanánk a tanítványsággal. Ez nem tükrözné a korai egyház valódi dinamikáját. Gerhardsson diagnózisa pontos: „Nyilvánvaló, hogy a korai keresztyénségben is működtek az ismert szociálpszichológiai mechanizmusok. Megállapíthatjuk például, hogy a korai keresztyén közösségeket a forrásaink sehol sem úgy mutatják be, mint amelyek névtelen személyek egyenrangú, szürke masszái lennének. Mindenhol azt látjuk, hogy egyes személyeknek nagyobb tekintélye van, mint másoknak, és világos, hogy a Jézussal kapcsolatos tudás adta a nagyobb tekintélyt.”⁵³² Az apostolok a keresztyén közösségek szemében éppen azért voltak megkülönböztetett személyek, mert ők tudták a legtöbbet Jézusról (Lk 1,2; Zsid 2,3; 2Pt 3,2). De nem csak ők tudták a legtöbbet róla, hanem ők azok, akiket Jézus személyesen fel is hatalmazott arra, hogy tanúi legyenek.

⁵³¹ Douglas J. Moo: *Galatians*. ENTC (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 67. Más példák: Róm 1,1.5; 15,15-17; 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Ef 1,1; Kol 1,1; 1,23-25; 1Thessz 2,4-7; 1Tim 1,1; 2Tim 1,1; Tit 1,1-3.

⁵³² Gerhardsson: *Reliability*, 36.

Az apostoli tekintély alapja Jézus felhatalmazása. Schütznek igaza van abban, hogy az apostoli tekintély az evangélium megtestesüléseként jelent meg, és alapvetően szolgálai formája és „keresztalakja” volt.⁵³³ Mivel azonban Schütz nem csak megkülönbözteti, hanem szét is választja egymástól az autoritást és a legitimitást, megközelítése félrevezető. Az újszövetségi forrásokból azt látjuk, hogy az evangélium és az apostolok felhatalmazása *egyaránt* Jézustól származott. Az evangélium is Jézustól van és az apostoli felhatalmazás is Jézustól van. A Jézus és az apostolok közötti történeti kapcsolat nélkül az apostoli tekintély valóban elválík annak legitimitásától, és az apostoli legitimitás – a tekintély értelmezéseként – a keresztyén közösség döntésévé válik. Ha azonban az apostoli legitimitás ugyanúgy Jézustól származik, mint az evangélium, akkor nem választható el az apostoli tekintély az evangéliumtól, sem az evangélium az apostoli tekintélytől. Jézus az apostolokra bízta az evangéliumot, az apostolokat tette az evangélium példáivá, és őket bízta meg azzal, hogy hirdessék és értelmezzék mindazt, amit ő szavakkal és tettekkel átadott nekik. Az apostolok nem csupán az evangéliumnak engedelmeskednek, hanem Jézusnak is, akitől az evangélium származik. Az engedelmség a felhatalmazásra adott reakció. Pál nem tehet mást („kényszer nehezedik rám”), mint hogy hirdeti az evangéliumot (1Kor 9,16), hiszen Isten akaratából lett Jézus Krisztus apostola (1Kor 1,1).

Jézus felhatalmazása és a neki való engedelmség teszi az apostoli tekintélyt szolgálattá (Kol 1,23). Pál hangsúlyozza, hogy amikor „kényszer nehezedik rá”, hogy hirdesse az evangéliumot, mások szolgáljává teszi magát. „Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek szolgáljává tettem, hogy minél többeket megnyerjek.” (1Kor 9,19) Pál szabad az emberektől, mert elhívását nem tőlük kapta. Ebben az értelemben igaza van Schütznek abban, hogy az apostoli tekintély független a (közösségi) legitimitástól és megelőzi azt. Azonban Pál azért volt független az emberektől, mert Jézus Krisztustól volt a felhatalmazása, és ha embereknek akart volna tetszeni, nem lehetett volna Krisztus szolgálja (Gal 1,10). Mivel azonban szabad volt az emberektől, szolgáljukká tudott válni, testet tudott öltetni benne az evangélium. Legitimitását Jézus Krisztus elhívása adta, szolgálatának alakját az evangélium, irányát pedig az azok felé végzett áldozatos szolgálat, akikhez Jézus küldte őt. Az apostoli tekintély elválaszthatatlan a felhatalmazástól, de ez a felhatalmazás Jézus Krisztustól jön. A tekintély ugyanígy elválaszthatatlan a szolgálattól, ennek azonban már két

⁵³³ Thiselton is Pál szolgálatának „cruciform” jellegéről ír (Thiselton, 373).

iránya is van: Jézus Krisztus mint Úr szolgálata engedelmisségben, és az emberek szolgálata, tőlük való szabadságban.

C. Apostoli mimézis

Eddig azt láttuk, hogy az apostoli tekintély Krisztusnak mint az Ebed-Jahvének a követése. Pál saját apostoli szolgálata kapcsán jelzi, hogy az bizonyos tekintetben minden tanítvány számára követendő példa, utánozható: „Nem azért írom ezeket, hogy megszegyenyítsek titeket, hanem azért, hogy intsek, mint szeretett gyermekeimet. Ha tanítómesteretek sok ezer volna is a Krisztusban, atyátok azonban nincs sok: mert az evangélium által én vagyok a ti atyátok a Krisztus Jézusban. Kérlek tehát titeket: legyetek az én követőim (μιμηταί μου γίνεσθε).” (1Kor 4,14-16) Az apostol „atyái” nyelvezete egyszerre hordozza magában a magiszterialis tekintélyt, amely nem tartja felcserélhetőnek a szerepeket a tanító és a tanuló között, ugyanakkor relativizálja is ezt a tekintélyt, mert mint egy (premodern) családban, ahol a fiú idővel emancipálódik és követi az apai mintát, Pál tanítványai is képesek azt az életmódot folytatni, amely az általa képviselt hagyományból következik. Ők is az Ebed-Jahve követői lehetnek és ők is „cruciform” életet élhetnek.

Pál nyelvezetét azonban éppen az utánzásra való felszólítás miatt tartják a tekintélyviszonyokra érzékeny posztstrukturalista teológusok különösen autoriter jellegűnek. Elisabeth A. Castelli például *Imitating Paul* c. monográfiájában⁵³⁴ Pál „paternalista” nyelvezetét a görög-római társadalmak kontextusában értelmezi, ahol az apának totális hatalma volt gyermekei felett, ezért Castelli az utánzást (mimézis) Pál hatalomgyakorlási stratégiájának látja. Pál a leveleiben „egy bizonyos kapcsolati viszonyulást igaz és helyes normaként fogalmaz meg és racionalizál a formálódó korai keresztyén közösségen belül”.⁵³⁵ Castelli szerint a mimézis eleve olyan hierarchikus kapcsolatot feltételez, amelyben az apostol a „modell”. A követő soha nem emelkedhet ebbe a privilegizált helyzetbe, nem válhat „modellé”, hiszen státusza nem eredeti, hanem származtatott. A mimézis a követőktől olyan azonosulást vár el, amely megszünteti a különbözőséget, mert azt a rend megbontásának, a

⁵³⁴ Elisabeth A. Castelli: *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991).

⁵³⁵ Uo., 15.

rendtől való eltérésnek tekinti.⁵³⁶ A mimézisre való felhívás „puha hatalom”, olyan retorikai eszköz, amely igazságnak álcázza magát, valójában azonban – Michel Foucault szavaival – a hatalomgyakorlás „mikrotechnológiája”.⁵³⁷ A „fehér ruhában mosolygós arc” hatalma mutatkozik meg benne, a „jóságos rend” hatalma, amely végső soron ugyanúgy elnyomáshoz vezet, mint a hatalomgyakorlás nyersebb formái. Castelli megengedi, hogy Pál nem volt tudatában annak, hogy ezt a stratégiát alkalmazza, a gyakorlatban azonban ennek is ugyanaz szerinte a hatása.

Thiselton több problémát is lát Castelli posztstrukturalista szövegértelmezésében.⁵³⁸ Elismeri, hogy Pálnak pozitívabb képe volt a természetes és intézményes rend összetartó erejéről, mint a nagyobb szabadságra és egalitárius spiritualizmusra törekvő korinthusiaknak.⁵³⁹ Pál valóban törekedett arra, hogy egyben tartsa a közösségi keresztyén identitást – gyülekezeteken belül és gyülekezetek között egyaránt –, és azt Krisztus kereszthalálára és feltámadására alapozza (1Kor 15,1-4).⁵⁴⁰ Fontos volt számára a keresztyén egység és annak külső normája. Fontos volt neki, hogy az egységet a krisztuskövető apostoli minta és hagyomány alapozza meg. Pálnak azonban egyáltalán nem volt célja az, hogy megszüntesse a különbözőséget, éppen ellenkezőleg, a levélben a Lélek ajándékainak eltérő megnyilvánulásait hangsúlyozza, amelyek ugyanakkor mégis organikus egységbe rendeződnek (1Kor 12). Az egység nem azonosság, hanem olyan, mint az emberi test, amelyben a lábnak más a feladata, mint a kéznek, a fül nem olyan, mint a szem, mégis együtt munkálkodnak.⁵⁴¹

Ami azonban ennél is fontosabb: Pál nem egyszerűen csak önmagát, hanem a szolgálata „cruciform” jellegét állítja példának a korinthusiak elé.⁵⁴² Szó sincs privilegizált helyzetről, pont a fordítottja igaz: „szinte a világ szeméjtjévé lettünk, és mindenki söpredékévé mind ez ideig” (1Kor 4,13). Az apostolok mimézise valójában Krisztus mimézise. Ahogyan az apostolok Krisztus keresztyét veszik magukra, úgy kell az apostolok követőinek is Krisztus keresztyét magukra venniük. A mimézis a megfeszített Krisztus követése, az Ebed-Jahve utánzása.

⁵³⁶ Uo., 16.

⁵³⁷ Uo., 48.

⁵³⁸ Thiselton, 371-373.

⁵³⁹ Uo., 372.

⁵⁴⁰ Uo.

⁵⁴¹ Uo.

⁵⁴² Uo., 373.

III.4.3. Konklúzió

A fentiekben azt láttuk, hogy az apostoli tekintély a hagyománnyal való kapcsolatában egyszerre magiszteriális és miniszteriális tekintély. Az apostolok tekintélye magiszteriális, mert az apostolok legitim, megbízható és normatív módon fogalmazták meg az egyház legkorábbi hagyományát. A hagyománnyal való kapcsolatuk azonban nem egyirányú: ők is alá voltak rendelve annak, amit Jézustól hallottak és tapasztaltak. Sorsuk összefonódott az evangéliummal és élő demonstrációjává vált annak. Péter és Pál szolgálata – mint két prizma – mutatja, hogy az apostoli tekintély szolgai tekintély. Jézus felhatalmazásából származik, Jézusnak tartozik engedelmességgel, és Jézushoz hasonlóan azokat szolgálja, akikhez küldetett, vállalva az Ebed-Jahvéval való radikális azonosulást. Az apostolok a megfeszített Jézus követői, és ebben az értelemben válhatnak példává az ő követőik számára is. Jézus Krisztus apostolaiként Jézus Krisztusra mutatnak és Jézus Krisztus követésére hívnak másokat is. Tekintélyük abban áll, hogy különleges, egyedülálló felhatalmazásával tudnak tanúskodni róla és képviselni őt a világban.

IV. KONKLÚZIÓ

KONKLÚZIÓ

Az Előszóban ismertettem a kezdeti előfeltevéseimet, amelyekkel az apostoli tekintély és a hagyomány kapcsolatát tanulmányozni kezdtem, és azt is, hogy hogyan módosultak ezek az előfeltevések a történeti evidenciák közelebbi vizsgálatán keresztül. Bár az egyes fejezetek végén összegeztem a kutatási eredményeket, szükséges, hogy itt is láthatóvá tegyem azokat, majd általánosabb következtetéseket is levonjak arra nézve, hogy az eredmények hogyan befolyásolhatják az apostoli tekintély és az egyház legkorábbi hagyományának kapcsolatáról való gondolkodást.

Összegzés

Az első részben az újszövetségi apostolfogalom kutatástörténetének áttekintése után az volt a célom, hogy meghatározzam azoknak a körét, akiket az újszövetségi iratok apostolnak neveznek. Az apostolfogalom kérdése befolyásolja az apostolok körének a kérdését, hiszen az Újszövetségben nem egy, hanem több apostolfogalommal találkozunk. Engem elsősorban az az apostolfogalom érdekelt, amelynek köze lehetett egy tekintélyes hagyomány kialakulásához. A rendelkezésre álló források alapján arra a következtetésre jutottam, hogy a párhuzamos apostolfogalmak léte nem fejlődés eredménye, hanem eredendő diverzitásra utal, amelyben megkülönböztethető és nagyrészt elkülöníthető az apostoloknak egy tekintélyesebb csoportja, amely magától Jézustól kapta felhatalmazását.

Ennek a körnek a magját a Tizenkettő képezte, akik szimbolikus szerepet töltek be a messiási közösség életében. A tizenkettes szám Izráel újraalkotását jelöli: a Tizenkettő az új szövetség Izráelének alapja, ahogyan a tizenkét pátriárka meghatározta a régi szövetség Izráelét. A Máttyás megválasztásáról szóló perikópa motívumanalíziséből kiderül, hogy Izráel újraalkotása egy új lelki „honfoglalás” kezdete is, amely az ábrahामी ígért áldását a Krisztusról való apostoli tanúskodás által teszi elérhetővé a népek számára. Az új Izráel az evangélium hírével indul a föld „meghódítására”. A Tizenkettő közé csak olyan tartozhatott, aki kezdettől együtt volt Jézussal és akiről úgy gondolták, hogy látta a feltámadt Jézust. A

Tizenkettő tagjai – Mátyást leszámítva, akit Júdás helyére választottak –, a földi Jézus személyes felhatalmazásával végezte szolgálatát. A Tizenkettő szimbolikus szerepe egyszeri és megismételhetetlen, tehát ezt a szerepüket az általuk kinevezett püspökök sem vették át.

A tekintélyes apostolok köre azonban nem korlátozódott a Tizenkettőre, ehhez a körhöz kapcsolódott Pál, Jakab, Barnabás és talán mások is. Hogy Pál annak ellenére apostoli szolgálatot végezhetett a Tizenkettő mellett – mint a „körülmetéletlenek apostola” –, hogy Jézus földi életében nem volt a tanítványa, annak szintén vélelmezhető a szimbolikus jelentősége: Isten Izráele a Messiásban a hívő pogányokat is magába fogadja. Pál a pogányok apostolaként vált tekintélyessé a Tizenkettő mellett, és tekintélyét igazolták a Tizenkettő tekintélyesei: Péter és János, valamint Jakab, az Úr testvére, akinek Péter a jeruzsálemi gyülekezet vezetését átadta. Megvizsgáltam Andronikosz és Júnia, Szilász és Timóteus, valamint Apollós és további (számunkra anonim) személyek esetleges apostolságát is, de a rendelkezésre álló források alapján Pálon, Jakabon és Barnabáson kívül másról nem lehet bizonyossággal állítani, hogy az apostolok tekintélyes köréhez tartozott volna. Andronikosz és Júnia szerepére kiemelt figyelmet fordítottam, hiszen egyes kutatók szerint Júnia apostolsága a női apostolok létét igazolhatná, de a vonatkozó mondat (Róm 16,7) lingvisztikai elemzése alapján ezt nem tartom valószínűnek.

Az értekezés második részében az apostolok szűkebb körének a tekintélyét vizsgáltam az egyház legkorábbi hagyományával való kapcsolatában, és arra a következtetésre jutottam, hogy az apostoli tekintély már a kezdetektől megkülönböztette és tekintélyessé tette a tőlük származó hagyományt. Ennek belátását azonban két tudományos elmélet nehezíti: a hagyományok pluralizmusát valló tézis, amely Walter Bauer nevéhez kötődik, és a formakritikai megközelítés, amely Rudolf Bultmann és Martin Dibelius révén vált domináns elméletté az Újszövetség-kutatásban. Mindkettő tagadja egy kezdeti egységes és normatív hagyomány létét. Értekezésem második részében ezt a két hagyományfelfogást (és azok módosult változatait) tettem vizsgálat és kritika tárgyává. Bírálatom összhangban van azzal a nemzetközi (skandináv, német és angolszász) kutatási trenddel, amely az elmúlt évtizedekben felülvizsgálta és elégtelennek találta a két hagyományfelfogást. A pluralista és a formakritikai elméletek előfeltevéseivel szemben jó okunk van feltételezni, hogy a korai egyházban létezett egy tekintélyes hagyomány, amely legitim, megbízható és normatív volt.

A tekintélyes hagyomány a legitimitását, megbízhatóságát és normativitását az apostolok tekintélyéből merítette. Az apostoli tekintélyt az ógyház legitimálta, a legitimáció alapja azonban nem a közösségből, hanem Jézus felhatalmazásából származott, amelyet a szubapostoli egyház az apostolokkal kapcsolatban felismert és elismert. Az apostolok hagyománya részben azért számított megbízhatónak, mert az első századi judaizmusban voltak olyan hagyományátadási technikák, amelyek biztosították a tekintélyes szövegek (akár szóbeli szövegek) hűséges továbbadását és megőrzését, részben pedig azért, mert az apostolok szemtanúk voltak, akik Jézussal mester-tanítvány kapcsolatban élték át az eseményeket és az ő felhatalmazásával tanúskodtak azokról. Az ő emlékeik ellenőrzött – akár formálisan is ellenőrzött – módon tudták garantálni a jézusi hagyomány megbízhatóságát. Az apostoloktól származó hagyomány történetileg éppen a legitimitása és megbízhatósága miatt vált normatív hagyománnyá. Az apostolok hagyományának normativitásáról tanúskodik az újszövetségi kánon és a *regulae fidei*, amelyek megőrizték, összefoglalták és demarkálták ezt a hagyományt.

Tézisem harmadik részében az apostoli tekintélyt vizsgáltam meg közelebbről a hagyománnyal való kapcsolatában. Az apostolfogalmat kutatók időnként fejlődési íveken helyezik el az apostoli tekintély változását, amely a karizmatikustól a hivatalos, az autoritástól a legitimitás, vagy a lokálistól az univerzális felé halad. A kezdeti apostolfogalmak azonban inkább párhuzamos apostolfogalmak, amelyekből – ahogy az első részben is érveltem – kiemelkedik az apostoloknak egy tekintélyes köre, amely Jézustól kapta felhatalmazását. Ennek a tekintélyes apostoli körnek pedig volt olyan belső magja, amelynek a tekintélye a hagyományátadásban fontosabbnak bizonyult a Tizenkettő szimbolikus tekintélyénél is.

Simon Péter elsőként emelkedik ki az apostolok csoportjából. A Mt 16 vonatkozó mondatát megvizsgálva arra a következtetésre jutottam, hogy Jézus magát a hitvalló Pétert nevezi „Kősziklának”, akire az egyházát felépíti. A korai egyház emlékezetében Péter be is töltötte „Alapkö” szerepét, amikor tanítványként, vezetőként, szolgaként és hagyományőrzőként meghatározta a kezdődő messiási közösség alapjait. Az újszövetségi szövegekből azonban az is kitűnik, hogy nem Péter volt az egyetlen tekintélyes apostol a Jézus felhatalmazásával szolgáló apostolok között, ezért megvizsgáltam a „legfőbb apostolok” (2Kor 11,5; 12,11), a „tekintélyesek” (Gal 2,2.6) és az „oszlopok” (Gal 2,9) kilétét is. A rendelkezésre álló források alapján egyértelmű, hogy a hagyomány definiálásában Péter

mellett kiemelkedő szerepet játszott János és Jakab is, és Péterrel egyenrangú szerepet kapott az egyedi elhívásban és kinyilatkoztatásban részesülő tarzusi Pál, akinek ők „kezet nyújtottak”.

A tekintélyes hagyomány mögött lévő apostoli tekintély egyszerre magiszteriális és miniszteriális tekintély, és csakis ennek a kettősségében ragadható meg valódi dinamikája. Az apostoli tekintély magiszteriális jellegét láthatjuk abban, hogy az apostolok (különösen Péter) *prófétai* – és az ószövetségi prófétákhoz mérhető – szerepet töltöttek be az újjáalakuló Izráelben, valamint hogy a szubapostoli egyházban a hagyomány presbitereinek tartották őket. Utóbbi – a szakirodalomban kevésbé ismert és szinte teljesen kidolgozatlan – szempontnak az igazolásához szükségesnek tartottam annak a Papiasz-szövegnek a közelebbi vizsgálatát, amelyben arról van szó, hogy a hierapoliszi püspök a Jézustól származó megbízható emlékeket a „presbiterektől” igyekezett megtudni. Amellett érveltem, hogy a Papiasz-szöveg és a szöveg euszebioszi értelmezésének felülvizsgálata új megvilágításba helyezi az apostolok presbiteri szerepét a hagyománnyal való kapcsolatban és felszínre hoz más forrásemlékeket is, amelyek ezt a szerepértelmezést igazolják. Az apostolok tekintélye részben abban állt, hogy ők az előző generáció tagjai voltak, akik Jézustól való személyes felhatalmazással, egyedülálló szemtanúkként tudták átadni a tőle származó és róla szóló hagyományt.

Az apostoli tekintély dinamikáját azonban félreértjük, ha nem vesszük észre annak miniszteriális jellegét is. Az értekezés befejező részében Péter és Pál példáján keresztül mutattam meg, hogy az apostoli tekintély szolgáló tekintély, mert az apostolok Jézus Krisztus tanítói tekintélyének és példájának alávetve csak olyan hagyományt adhattak tovább, amely egyezett Jézus Krisztus evangéliumával. Péter és Pál az ézsaiási Ebed-Jahvéval azonosulva maguk is az evangélium megtestesülésévé váltak, amikor önmagukat mások és az evangélium szolgájává tették. Egyedülálló tekintéllyel öntötték formába és testesítették meg azt a hagyományt, amelyet ők maguk is megőrzésre és továbbadásra kaptak.

Következtetések

A fenti kutatási eredményekből levonhatunk néhány következtetést az apostoli tekintély és az egyház legkorábbi hagyományának kapcsolatára vonatkozóan. Az első fontos következtetés az, hogy az ősegyházban igazolhatóan voltak olyan tekintélyszemélyek, akiknek

elengedhetetlen szerepük volt egy tekintélyes – legitim, megbízható és normatív – hagyomány kialakulásában. Az újszövetségi apostolfogalom diverzitásától függetlenül beszélhetünk az apostolok szűkebb „köréről”, amelybe ezek a tekintélyszemélyek tartoztak. Az egyház tekintélyes hagyománya ennek a „körnek” a hagyománya, hiszen más súllyal esett latba az, ahogy ezek az apostolok emlékeztek Jézus szavaira és tetteire, mint az, amit mások tanítottak. E tekintetben különösen fontosnak tartom, hogy az apostolokat az egyetemes egyház hagyományőrző „presbitereinek” tartották.

Paradox módon az értekezésem másik fontos következtetése azonban az, hogy nincs különösebb jelentősége a dilemmának, hogy *pontosan* hol húzódott az apostolok körének a határa, hiszen azok a tekintélyszemélyek, akikről egyértelműen lehet tudni, hogy ehhez a körhöz tartoztak, képesek voltak behatárolni és ellenőrizni az apostoli hagyományt, amit ők maguk is Jézustól vettek át. Az apostoli tekintély személyes tekintély, de csak abban az értelemben, hogy az apostolok legitim, megbízható és normatív tanúi az evangéliumi hagyománynak, amelynek a szolgálatában álltak. Nem az apostolok személye van a figyelem középpontjában, hanem a Jézusról szóló hagyomány, amelynek ők tanúi. Éppen ezért végső soron nem is az apostoli tekintély a fontos, hanem az apostolok hagyománya, a hagyomány, amelyről ők egyedülálló tekintéllyel tanúskodnak.

A Jézus feltámadásáról való tanúskodás lehetősége kronológiai értelemben persze meghúzta ennek a körnek a határát, és ezt a korai egyház is így gondolta.⁵⁴³ Azonban maga Pál arra a példa, hogy a határt rugalmasabban is lehet kezelni, mint ahogy a jeruzsálemi apostolok Mátyás megválasztásakor a Tizenkettőhöz tartozás feltételét megszabták (ApCsel 1,21-22), hiszen Pál például nem volt Jézus tanítványa Keresztelő Jánostól fogva, és a feltámadásának is utólag (bár egyben utoljára is – 1Kor 15,8) lett a szemtanúja, nem úgy, mint a többiek. Ennek azonban a hagyomány szempontjából nincsen jelentősége, ha Pált a Tizenkettő közössége elfogadta tekintélyes apostolnak. Hiszen a hangsúly nem a személye, hanem az üzenete, amelyet hitelesített Péter, Jakab és János, amikor kezet nyújtottak neki, így az részévé vált az apostoli hagyománynak és formálta annak végső, normatív formáját. Az apostoli hagyomány Péter, Jakab, János és Pál közös hagyománya. Ettől a hagyománytól maguk az apostolok sem

⁵⁴³ Tertullianus például azon az alapon vonja kétségbe a „Pál és Thekla” c. irat hitelességét, hogy az „nem régen” íródott, és „egy ázsiai presbiter készítette...”, aki Pál hírével összekapcsolva akarta a sajátját még növelni, miután helyétől megvált, bevallotta, hogy Pál iránti szeretetből tette” (Vanyó: *Tertullianus művei*, 183). A Muratori-töredék Hermász Pásztorra kapcsán jelenti ki, hogy az későn íródott.

térhettek el (sem Péter, sem Jakab, sem János, sem Pál), mert ez a hagyomány végső soron Jézus Krisztus hagyománya, amelyet ők is kaptak, hogy hűségesen megőrizték és továbbadják. Apostoli tekintélyük a hagyományhoz képest miniszteriális jellegű.

Ha az apostoli hagyomány fontosabb, mint az apostolok körének meghatározása, akkor annak sincsen különösebb jelentősége, hogy az apostolok Újszövetségben rögzített hagyományát nem a Tizenkettő fogalmazta meg a későbbi korok számára (illetve hogy csak néhányan vettek ebben részt a Tizenkettőből), hanem olyan személyek is, mint Márk, Lukács, Jakab, Júdás vagy Pál. Ha maga a hagyomány volt a lényeges, akkor annak nagyobb jelentősége van, hogy ez a hagyomány egyezett-e azzal, amit a Tizenkettő képviselt, mint annak, hogy azt közvetlenül ők írták-e le. Ebből a szempontból különösen fontos Simon Péter szerepe – az „Alapkő”, aki a Tizenkettő hitvalló tanúskodását képviseli –, és az, hogy Péter kezét nyújtott Pálnak, valamint hogy az ógyház tanúskodása szerint ő állt Márk evangéliuma mögött. Az is fontos, hogy az ógyház Lukács mögött pedig Pál tekintélyét látta. Mintha maga az újszövetségi Szentírás is azt a tényt erősítené, hogy nem a Tizenkettő magiszteriális tekintélye a fontos, hanem az a hagyomány, amelyről hiteles és erre felhatalmazott személyek tanúskodnak, akik élvezik az apostoli kör bizalmát.

Ebből a szempontból érdemes figyelembe venni azt is, hogy az újszövetségi kánon – mint az apostoli hagyomány foglalatja – éppen annak a négy személynek a hatását mutatja, akiket a korai egyház a leginkább tekintélyes apostoloknak tekintett: a három „oszlop-apostol” (Péter, Jakab és János) valamint Pál. Vajon kik tudták volna hitelesebben képviselni a közös apostoli hagyományt, mint ők? Péter, az „Alapkő”, János, a „szeretett tanítvány”, Jakab, „az Úr testvére”, és Pál, a „pogányok apostola”? Péter és János a Tizenkettő képviseletében, Jakab, a zsidókeresztyénség elsőszámú vezetőjeként, és Pál, aki által a pogányokhoz is eljutott az evangélium. Az ő szerepük az újszövetségi kánon formálásában elvileg tükrözheti a korai egyház történeti fejlődését, de azt is, hogy az apostoli hagyomány rögzítésében éppen azok játszották a főszerepet, akik a korai egyház életében is a legtekintélyesebbnek számítottak. Vajon miért ne esne egybe a kettő, ha a tekintélyes hagyomány születéséről van szó? Akármilyen is ennek az oka, tény, hogy az újszövetségi hagyomány mögött az ógyház legismertebb tekintélyszemélyei állnak, akik a tekintélyüket Jézustól kapták.

Fontos tehát kimondani, hogy az egyház legkorábbi hagyománya nem szubjektív emléktörödékekből és közösségi érdekeket képviselő szerkesztői szándékokból született,

ahogy a formakritikai iskola előfeltevései alapján hosszú ideig gondolták, hanem tekintélyes bizonyoságtételekből. Nincs szó kezdeti pluralizmusról sem, amelyből idővel kiemelkedett volna egyetlen tekintélyes hagyomány. Ha a hagyomány kezdeteit meg akarjuk érteni, nem tekinthetünk el az apostolok bizonyoságtételétől. A hagyománynak kezdettől volt gerince, amely tartotta azt és folytonosságot képezett Jézus személye és a gyorsan növekedő egyház gyülekezetei között. A hagyomány tartóoszlopai a tekintélyes szemtanúk, Jézus Krisztus személyesen felhatalmazott küldöttei, az egyház egyedülálló értelemben vett presbiterei, Jahve újszövetségi prófétái, a Jézus-esemény értelmezői, az *apostolok*. Az egyház legkorábbi hagyománya az ő hagyományuk. Ezért volt a korai egyház szemében legitim ez a hagyomány, ezért volt megbízható ez a hagyomány, és ezért tartották normatívnak ezt a hagyományt. Az egyház Simon Péter és a többi apostol hitvalló bizonyoságtételére épül. Ez a bizonyoságtétel egyszeri és megismételhetetlen, hiszen ezer szállal Jézus földi szolgálatához kapcsolódik, és azt adja tovább, amit a Krisztustól kapott (Mt 28,19).

Kutatásom eredményei tehát összhangban vannak Athanasziosz szavaival. Az egyetemes egyház hagyománya, tanítása és hite kezdettől fogva az, „amit az Úr adott át, az apostolok hirdettek, az atyák pedig megőriztek. Ez ugyanis az Egyháznak biztos alapja, s aki ezt elhagyja, az már nem lehet keresztény, s nem is nevezhető annak.”⁵⁴⁴

⁵⁴⁴ Vanyó: *Szent Athanasziosz művei*, 484.

IRODALOMJEGYZÉK

SZÖVEGKIADÁSOK ÉS FORRÁSGYŪJTEMÉNYEK

Biblia – magyar nyelvre fordította a Magyar Bibliatársulat ószövetségi és újszövetségi bibliafordító szakbizottsága (1975, rev. 1990, 2014). Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.

Biblia Sacra Utriusque Testamenti Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Christian Classics Ethereal Library. <https://www.ccel.org/>

Perseus Digital Library. Edited by Crane, C. R. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

The Apostolic Fathers. Translated by J. B. Lightfoot. London: MacMillan and Co., 1907.

Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28th Revised Edition. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Komoróczy Géza (ford.): *Kiáltó szó a pusztában – A holt-tengeri tekercecsek*. Budapest: Osiris, 1998.

Patrologia Graeca. Edited by Migne, J. P. <http://patristica.net/graeca/>.

The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Fathers down to AD 325. Edited by A. Roberts and J. Donaldson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1953.

The Nag Hammadi Library in English. General Editor: Robinson, J. M. Leiden: E. J. Brill, 1988.

The Greek New Testament, Produced at Tyndale House, Cambridge. Edited by Dirk Jongkind. Wheaton, IL: Crossway; Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Vanyó, L. (szerk.): *Apokrifek. Ókeresztény írók 2*. Budapest, Szent István Társulat, 1988.

—: *Apostoli atyák. Ókeresztény írók 3*. Budapest: Szent István Társulat, 1980, 1988.

—: *Euszebiosz egyháztörténete. Ókeresztény írók 4*. Budapest: Szent István Társulat, 1983.

—: *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény írók 8*. Budapest: Szent István Társulat, 1984.

—: *Tertullianus művei. Ókeresztény írók 12*. Budapest: Szent István Társulat, 1986.

—: *Szent Athanasziosz művei. Ókeresztény írók 13*. Budapest: Szent István Társulat, 1991.

SZÓTÁRAK, LEXIKONOK ÉS NYELVTANOK

- Arnold, B. T. & H. G. M. Williamson: *Dictionary of the Old Testament Historical Books*. Downers Grove, IL, Leicester, England: IVP, 2005.
- Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I-II*. Budapest: A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993, 1995.
- Brown, Colin, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 4 vols. Grand Rapids, Michigan: Regency Reference Library, 1967.
- Brown, F., S. Driver, and C. Briggs.: *The Brown-Drivers-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1906, 2007.
- Green, J. B., S. McKnight, and I. H. Marshall: *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL, Leicester, England: IVP, 1992.
- Harris, M. J.: *Prepositions and Theology in the Greek New Testament: An Essential Reference Resource for Exegesis*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.
- Hawthorne, G. F., R. P. Martin, and D. J. Reid: *Dictionary of Paul and his Letters*. Downers Grove, IL, Leicester, England: IVP, 1993.
- Kittel, G., G. Friedrich, eds.: *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Vol. I-X. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974-1976.
- Köhler, L., W. Baumgartner, and J. Stamm: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Study Edition. 2 vols. Translated and edited by M. E. J. Richardson. Leiden: Brill, 2001.
- Lampe, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddell, H. G., R. Scott: *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Louw, J. P. & E. A. Nida: *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1996.
- Maclean, A. J.: *Dictionary*. Edinburgh: T&T Clark, 1909.
- Marshall, I. H., A. R. Millard, and D. J. Wiseman: *New Bible Dictionary*. Third Edition. Leicester, England, Downers Grove, IL: IVP, 1996.
- Martin, R. P. & P. H. Davids: *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Downers Grove, IL, Leicester, England: IVP, 1997.
- Muraoka, T. A: *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Paris: Peeters, 2009.

- Robertson, A. T.: *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. 3rd edition. London: Hodder and Stoughton, 1919.
- Robinson, E.: *Greek and English Lexicon of the New Testament*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1880.
- Thayer, J. H.: *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York, Cincinnati, Chicago: American Book Company, 1886.
- Tudományos és Köznyelvi Szavak Magyar Értelmező Szótára*, meszotar.hu.
- Varga, Zs.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*. Budapest: A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1996.
- Wallace, D. B.: *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.
- Williams, R. J.: *William's Hebrew Syntax*, 3rd ed. Revised and Expanded by J. C. Beckman. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

KÖNYVEK ÉS CIKKEK

- Agnew, F: „On the Origin of the Term *Apostolos*” in *CBQ* 38 (1976): 49-53.
- Aland, K. és Aland, B.: *The Text of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
- Alexander, L.: „Memory and Tradition in the Hellenistic Schools” in Byrskog, S. & Kelber, W. H., eds.: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.
- Allison, D. C. Jr.: *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Aucker, B.: *Putting Elisha in His Place : Genre, Coherence, and Narrative Function in 2 Kings 2-8*. PhD Thesis, University of Edinburgh, 2001.
- Bailey, K. E.: „Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” in *Asia Journal of Theology* 5 (1991): 34-51.
- Baird, W.: *History of New Testament Research, Volume One: From Deism to Tübingen*. Minneapolis, MN: Fortress, 1992.
- Balla, P.: „Az apostoli tekintély ‘eredete’” in *Theológiai Szemle* 36 (1993): 138-139.

- : *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- : „Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)” in McDonald and Sanders: *The Canon Debate*. Peabody, MA: Hendrickson, 2002, 372-385.
- : *Az újszövetségi teológiát ért kihívások: kísérlet a tudományág igazolására*. Budapest: KIA, 2008.
- : *Az újszövetségi iratok története (Bevezetéstani alternatívák)*. Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2008.
- : *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez: Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*. Budapest: KIA, 2009.
- Barnard, L. W.: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*. Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- Barnett, P. W.: *The Message of 2 Corinthians*. Leicester, UK: Inter-Varsity Press, 1988.
- : „Apostle” in Hawthorne, G. F., Martin, R. P., D. G. Reid: *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, IL: IVP, 1993.
- : *The Second Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Barrett, C. K.: „Shaliah and Apostle” in C. K. Barrett et al. (eds.): *Donum Gentilicium*. Oxford: Clarendon Press, 1978, 97-98.
- Barrett, C. K.: *The Signs of an Apostle*. London: Epworth Press, 1970.
- : *The Acts of the Apostles* Vol. 1. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Barth, M.: *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1-3*. The Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Bauckham, R.: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- : *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Bauer, W.: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, 1964.
- : *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1972.
- Baugh, S. M.: *Ephesians*. EEC. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

- Bayer, H. F.: *Apostolic Bedrock: Christology, Identity, and Character Formation According to Peter's Canonical Testimony*. Paternoster Press, 2016.
- Beale, G. K.: *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Beale, G. K. & Carson, D. A.: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.
- Beasley, J.: *Qumran: New Light on the New Testament*. Morrisville, NC: Lulu, 2009.
- Becker, J.: *Paulus: Der Apostel der Völker*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- Beckwith, R.: *Elders in Every City: The Origin and Role of the Ordained Ministry*. Paternoster Press, 2003.
- Belleville, L. L.: „Ἰουβιαν ... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials” in *NTS* 51 (2005): 231–49.
- Berger, K.: *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. Tübingen: Francke, 2005.
- Bernáth, Á.: „Irodalmi művek értelmezésének kérdéséhez” in *Irodalomtörténeti Közlemények* 2 (1970): 213-221.
- Best, E.: „Paul's Apostolic Authority -?” in *JSNT* 27 (1986): 3-25.
- Betz, H. D.: *Galatians*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979.
- Bienert, W.: „The Picture of the Apostle in Early Christian Tradition” in W. Schneemelcher: *New Testament Apocrypha* Vol. 2. Louisville, KY: WJK Press, 1992, 5-27.
- Blank, R.: *Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*. TD 16. Basel: Reinhardt, 1981.
- Blomberg, C. L.: *The Historical Reliability of the Gospels*. Second Edition. Downers Grove, IL: InterVarsity Press; Nottingham, UK: APOLLOS, 2007.
- Blowers, P. M.: „The *Regula Fidei* and the Narrative Character of Early Christian Faith” in *Pro Ecclesia* 6 (1997): 199-228.
- Bock, D. L.: *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities*. Nashville, TN: Nelson, 2006.
- Bockmuehl, M.: *Peter Remembered*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- : *Simon Peter in Scripture and Memory*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- : „Antioch and James the Just” in Chilton, B. & Evans, C. A.: *James the Just and Christian Origins*. Leiden: Brill, 1999.

- Bolyki, J.: „*Igaz tanúvallomás*”: *Kommentár János evangéliumához*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- : *A tanúvallomás folytatódik – Kommentár János leveleihez*. Budapest, Osiris Kiadó, 2008.
- Bordoni, M.: *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. II. Gesù al fondamento della cristologia*. Roma: Herder - Università Lateranense, 1986.
- Bromiley, G. W.: „The Rule of Faith” in *The Encyclopaedia of Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- Brooten, B.: „Junia... outstanding among the apostles” in Swidler, L. & Swidler, A. (eds.): *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York: Paulist, 1977.
- Brown, R. E.: „The Twelve and the Apostolate” in *NJBC* 81:135-157.
- : *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes*, 2 vols. Doubleday, 1966-1971.
- : *The Community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist, 1979.
- : *The Epistles of John*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1982.
- Bruce, F. F.: *The Epistle to the Galatians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- : *The Gospel of John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- : *The Canon of Scripture*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988.
- Bultmann, R.: *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell, 1968.
- Bultmann, R. & Kundsinn, K.: *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*. New York: Harper Torchbooks, 1962.
- Burer, M. H. & Wallace, D. B.: „Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7” in *NTS* 47 [2001]: 76-91.
- Burer, M. H.: „Ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις in Rom 16:7 as 'Well Known to the Apostles': Further Defense and New Evidence” in *JETS* 58 (2015): 731-751.
- Burge, G. M.: „Barnabas” in Hawthorne, G. F., Martin, R. P., Reid, D. G.: *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove, IL: IVP, 1993.
- Bühner, J. A.: „ἀπόστολος” in *EDNT* 1, 142-146.
- Byrskog, S.: *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994.

- : *Story As History – History As Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Byrskog, S. & Kelber, W. H., eds.: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.
- Calvin, J.: *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Calvin's Commentaries Volume XXI. Grand Rapids, MI: Baker House, 1993.
- Campbell, R. A.: *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Campanhausen, H. von: „Der urchristliche Apostelbegriff“ in *Studia Theologica* I (1947): 95-130.
- : *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. London: Adam and Charles Black, 1969.
- Caragounis, C. C.: *Peter and the Rock*. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Carson, D. A.: “Matthew” in *The Expositors' Bible Commentary Vol. 8*, ed. Frank E. Gaebel. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.
- : *The Gospel According to John*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
- Carson, D. A. & Moo, D. J.: *An Introduction to the New Testament, Second Edition*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.
- : *Bevezetés az Újszövetségbe*. Budapest, KIA, 2007.
- Castelli, E. A.: *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991.
- Chae, D. J-S: *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle, UK: Paternoster Press, 1997.
- Chapman, J.: *John the Presbyter and the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon, 1911.
- Cerfaux, L.: *The Church in the Theology of Paul*. New York: Herder and Herder, 1959.
- : *The Christian in the Theology of St. Paul*. New York: Herder and Herder, 1967).
- Cervin, R. S.: „A Note Regarding the Name Junia(s) in Romans 16,7” in *NTS* 40 (1984): 464-470.
- Chadwick, H.: *A korai egyház*. Budapest: Osiris, 1999.
- Ciampa, R. E. & Rosner, B.: *The First Letter to the Corinthians*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Nottingham, UK: APOLLOS, 2010.

- Conzelmann, H.: *Die Apostelgeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963.
- : *Der Erste Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Cosby, M.: „When Apostolic Egos Collide: Paul, Peter and Barnabas in Galatians 2” in *Conversations with the Biblical World* 35 (2015): 1-21.
- Crossan, J. D. & Reed, J. L.: *In Search of Paul: How Jesus’ Apostle Opposed Rome’s Empire with God’s Kingdom*. London: SPCK, 2005.
- Cullmann, O.: „The Tradition: The Exegetical, Historical, and Theological Problem” in A. J. B. Higgins (ed.): *The Early Church*. London: SCM, 1956, 55-99.
- : *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1952.
- : *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*. London: SCM Press Ltd, 1953, 1962.
- : *Az első keresztyén hitvallások*. Szentendre: TPM, 2000.
- Culpepper, R. A.: *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*. Missoula, MT: Scholars Press, 1975.
- Curtis, H. R.: „A Female Apostle?: A Note Re-examining the Work of Burer and Wallace Concerning ἐπίσημοι with ἐν in the Dative” in *Concordia Journal* [October 2002]: 437-440.
- Davidson, I. J.: *The Birth of the Church: From Jesus to Constantine, AD 30-312*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2004.
- De Halleux, A.: „Ministers in the Didache” in Draper, J. A. (ed.): *The Didache in Modern Research*. Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996.
- deSilva, D.: *An Introduction to the New Testament*. Downers Grove, IL: IVP, 2004.
- Deuterokanonikus bibliai könyvek*. Budapest: A Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1998.
- Dibelius, M.: *From Tradition to Gospel*. Translated by Bertram Lee Woolf. London: Ivor Nicholson and Watson Limited, 1934; Cambridge: Clarke, 1971.
- Dibelius, M.: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961.
- Dix, D. M.: *Apostolic Ministry*. London, 1946.
- Draper, J. A.: „The *Didache* in Modern Research: An Overview” in Draper, J. A. (ed.): *The Didache in Modern Research*. Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996.

- Duke, W.: *Apostolic Authority in the Primitive Church*. Doktori disszertáció. Louisville, KY: Southern Baptist Theological Seminary, 1982.
- Dunn, J. D. G.: *Unity and Diversity in the New Testament*. Second edition. London: SCM Press, 1977, 1990.
- : *Romans 9-16*. Word Biblical Commentary 38. Dallas, TX: Word Books, 1988.
- : *Beginning from Jerusalem*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- : *Jesus Remembered*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- : *The Oral Gospel Tradition*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013.
- : *Kezdetben volt az evangélium: Jézus, Pál és az evangéliumok*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.
- Eckstein, H-J.: *Christus in euch: Von der Freiheit der Kindes Gottes. Eine Auslegung des Galaterbriefs*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Ehrman, B.: *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ellingworth, P.: *The Epistle to the Hebrews*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.
- Ellis, E. E.: „Paul and his Co-workers” in *N.T.S.* XVII 4 (1971): 437-453.
- : *The Making of the New Testament Documents*. Leiden, The Netherlands: Brill, 1999.
- Epp, E. J.: *Junia: The First Woman Apostle*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.
- Fee, G.: *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- Feine, P. & Behm, J. & Kümmel, W.: *Introduction to the New Testament*. Nashville: Abindon Press, 1963.
- Ferguson, E.: „The ‘Congregationalism’ of the Early Church” in D. H. Williams (ed.): *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Fiorenza, E. Sch.: „The Apostleship of Women in Early Christianity” in Swidler, L. & Swidler, A. (eds.): *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*. New York: Paulist, 1977.
- : „Missionaries, Apostles, Co-workers: Romans 16 and the Reconstruction of Women’s Early Christian History” in *Word & World* 6 (1986): 430-431.
- Finley, Th.: „Upon This Rock: Matthew 16.18 and the Aramaic Evidence” in *Aramaic Studies* Vol. 4.2 (2006): 133-151.

- Fitzmyer, J. A.: *Romans, A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible, Vol. 33. New York: Doubleday, 1993.
- Flora, J. R.: *A Critical Analysis of Walter Bauer's Theory of Early Christian Orthodoxy and Heresy*. PhD disszertáció, Southern Baptist Seminary, 1972.
- France, R. T.: *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Galsi, Á.: *Jakab, az Úr testvére: Jakab az ősgyülekezet és az ősegyház kontextusában*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2012.
- Garland, D. E.: *1 Corinthians*. ECNT. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.
- Geldenhuis, J. N.: *Supreme Authority*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953.
- Gempf, C.: „Acts” in G. J. Wenham, A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France (eds.): *New Bible Commentary*. Leicester, UK: IVP, 1953, 1994.
- Gerhardsson, B.: *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Volume XXII in Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup & Copenhagen, Denmark: Ejnar Munksgaard, 1961.
- : *Memory and Manuscript; Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- : *The Reliability of Gospel Tradition*. Peabody, MA: Hendrikson, 2001.
- Goldingay, J.: *Isaiah*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001.
- Grant, R. M.: *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1959.
- Grant, F. C.: „Preface to the Torchbook edition,” in R. Bultmann & Karl Kundsin: *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*. New York: Harper Torchbooks, 1962.
- Green, M.: *2 Peter and Jude*. TNTC 18. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- Grudem, W.: *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Lanham, MD: University Press of America, 1982.
- : *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*. Wheaton, IL: Crossway, 1988, 2000.
- : *Systematic Theology*. Leicester, UK: IVP; Grand Rapids, MI: 1994.

- Grudem, W. & Piper, J.: „An Overview of Central Concerns” in Grudem, W. & J. Piper (eds.): *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*. Wheaton, IL: Crossway, 1991).
- Gundry, R. H.: *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- Guthrie, D.: *New Testament Introduction*, 1st ed. Downers Grove, IL: IVP, 1961.
- Haaker, K.: *Neutestamentliche Wissenschaft: Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden*. Wuppertal: Brockhaus, 1981.
- Hahn, F.: „Der Apostolat im Urchristentum: Seine Eigenart und seine Voraussetzungen” in *Kerygma und Dogma* 20 (1874): 54-77.
- Hall, R. G.: „The Rhetorical Outline of Galatians: A Reconsideration” in *JBL* 106 (1987): 277-287.
- Harnack, A. von: „Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche: Matt. 16,17f.” in *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1918.
- Harrington, D. J., SJ: „The Reception of *Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy In Earliest Christianity* During the Last Decade”, *Harvard Theological Review*, 73 no 1 - 2 Jan - Apr 1980, 289-298.
- Harris, M. J.: *The Second Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- Hartog, P.: „The 'Rule of Faith' and Patristic Biblical Exegesis” in *TRINJ* 28:1 (Spring 2007): 65-86.
- Hastings, J. ed.: *Dictionary of the Bible*. Vol. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1899.
- Headlam, A. C.: „Junias or Junia” in Hastings, J. ed.: *Dictionary of the Bible*. Vol. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1899.
- Hendriksen, W.: *Ephesians*. NTC. London: Banner of Truth Trust, 1967.
- : *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990.
- Hengel, M.: *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. London: SCM Press, 1974.
- : *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch*. Tübingen: Mohr, 1993.
- : *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*. Harrisburg, PA: Trinity, 2000.

- : *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- : *Saint Peter: The Underestimated Apostle.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.
- : *Őskeresztény történetírás.* Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- : *Die Zeloten.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Herczeg, P.: „A korinthusiakhoz írt második levél magyarázata” in *A Szentírás magyarázata III. Jubileumi kommentár.* A Magyar Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1995.
- Hester, J. D.: „Placing the Blame: The Presence of Epideictic in Galatians 1 and 2” in D. F. Watson (ed.): *Persuasive Artistry.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 281-307.
- Hill, C. E.: „What Papias Said about John (and Luke): A New Papias Fragment” in *Journal of Theological Studies* 49.2 (1998): 582-629.
- : „Ignatius and the Apostolate” in M. F. Wiles & E. J. Yarnold (eds.): *Studia Patristica.* Leuven: Peeters, 2001, 226-248.
- : *From the Lost Teaching of Polycarp: Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Hock, R. F. & O'Neill, E.: *The Chreia in Ancient Rhetoric.* Vol. 1: *The Progymnasmata.* SBLTT 27. Atlanta, GA: Scholars Press, 1986.
- Hodge, Ch.: *A Commentary on Ephesians.* London: Banner of Truth Trust, 1964.
- Hoehner, H. W.: *Ephesians: An Exegetical Commentary.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.
- Holland, J.: *The Gospel of Matthew.* NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- Holtzmann, H. J.: *Die Apostelgeschichte.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1901.
- Hölvényi, Gy. (szerk.): *Pyrker János emlékkönyv.* Eger, 1987.
- Hultgren, A. J.: *The Rise of Normative Christianity.* Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1994.
- Hunter, A. M.: *The Unity of the New Testament.* London: SCM Press, 1943.
- Hurtado, L.: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- Husband, M. & Greenman, J. P. (eds.): *Ancient Faith for the Church's Future.* Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008.

- Hvalvik, R.: *The Struggle for Scripture and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Jewett, R.: *Romans: A Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- Jobes, K. H.: *1 Peter*. ECNT. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- Johnson, L. T.: *The Acts of the Apostles*. Sacra Pagina 5. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1992.
- Jonas, H.: *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- Josephus Flavius: *A zsidók története*. Budapest: Gondolat, 1983.
- Kalantzis, G. & Tooley (eds.), A.: *Evangelicals and the Early Church*. Eugene, OR: Cascade Books, 2012.
- Kálvin, J.: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere I-II*. Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7/2. Budapest: Kálvin Kiadó, 2014.
- Kálvin János magyarázata az Apostolok cselekedeteihez*. Szabó András fordítása – a kiadás hely, évszám és kiadó megjelölése nélkül jelent meg.
- Käsemann, Ernst: „Ministry and Community in the New Testament” in *Essays on New Testament Themes*. Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1964, 63-94.
- Keener, C. S.: *The Gospel of John*. Peabody, MA: Hendrickson, 2003.
- Kelber, W. H.: „The Work of Birger Gerhardsson in Perspective” in Byrskog, S. & Kelber, W. H., eds.: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.
- : „The Case of the Gospels: Memory’s Desire and the Limits of Historical Criticism” in *Oral Tradition 17* (2002): 55-86.
- Keylock, L. R.: „Bultmann’s Law of Increasing Distinctiveness” in Hawthorne G. F. (ed.): *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*. M. C. Tenney Festschrift; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.
- Khun, Th.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest: Osiris Kiadó, 2000.
- Kim S.: *The Origin of Paul’s Gospel*. WUNT 2. Reihe 4. Tübingen: J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1984.
- Kirk, J. A.: „Apostleship Since Rengstorff: Toward a Synthesis” in *New Testament Studies 21* (1978): 249-264.

- Klein, G.: *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961.
- Knight, G. W. III: *The Pastoral Epistles*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.
- Köstenberger, A. és Kruger, M. J.: *The Heresy of Orthodoxy*. Wheaton, IL: Crossway, 2010.
- Kruger, M. J.: *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton, IL: Crossway, 2012.
- Kruse, C. G.: „Apostle” in J. B. Green & S. McKnight (eds.): *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: IVP, 1992.
- : *The Letters of John*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- : *Paul’s Letter to the Romans*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012.
- Ladd, G. E.: „Revelation and Tradition in Paul” in W. W. Gasque & R. P. Martin (eds.): *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce*. Exeter: The Paternoster Press, 1970.
- : *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.
- Lagrange, M-J.: *Saint Paul: Epître aux Romains*. Paris: Librairie V. Lecoffre, 1916.
- Lampe, G. W. H.: „The Early Church and the Ministry” in *The Modern Churchman* XLI (1951): 38.
- Lampe, P.: „Junia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise de vorpaulinischen Apostel (Röm 16,7)” in *ZNW* 76 (1985): 132-134.
- : *Die Städtömischen Christen in den ersten beiden Jahrhundert*. WUNT 2:18. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- Lee, G. M.: „Presbyters and Apostles” in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 62 no 1 - 2 (1971): 122.
- Lenski, R. C. H.: *The Interpretation of St. Paul’s Epistle to the Romans*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1961.
- Lészai, L.: „Elhívás és kiküldés az első három evangéliumban” in *Református Szemle* 100 (2007): 164.
- : *A tanítványok elhívása és küldetése a szinoptikus evangéliumokban*. Kolozsvár: Presa Universitară Clujeană – Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2008.
- : „A tanítványok kiválasztása és elhívása” in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 60/2 (2015): 8-20.

- Lightfoot, J. B.: *St. Paul's Epistle to the Galatians* (1890).
- Linnemann, E.: *Gleichnisse Jesu - Einführung und Auslegung*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1964.
- : *Studien zur Passionsgeschichte*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1970.
- : *Gibt es ein synoptisches Problem?* Nürnberg: VTR, 1999.
- : *Bibel oder Bibelkritik?* Nürnberg: VTR, 2007.
- : *Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology: Reflections of a Bultmannian Turned Evangelical*. Translated by R. Yarbrough.. Grand Rapids, MI: Kregel, 2001.
- Logan, A. H. B.: *Gnostic Truth and Christian Heresy*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Lohse, E.: „Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates“ in *ThZ* IX (1953): 260 n7.
- Longenecker, R. N.: *Galatians*. WBC 41. Dallas, TX: Word Books, 1990.
- : *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.
- Luttikhuiser, G. P.: *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*. Leiden: Brill, 2006.
- Lührmann, D.: *Das Markusevangelium*. HNT 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- Mack, B. & Robbins, V. K.: *Patterns of Persuasion in the Gospels*. Polebridge, CA: Sonoma, 1989.
- Maclean, A. J.: *Dictionary*. Edinburgh: T&T Clark, 1909.
- Malnati, E.: *I ministeri nella Chiesa*. Torino: Paoline, 2008.
- Manson, T. W.: *The Church's Ministry*. London: Hodder & Stoughton, 1948.
- Marshall, I. H.: „Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity“ in *Themelios* 2. (1976): 5-14.
- : *The Gospel of Luke*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans-Paternoster, 1978.
- : *Acts*. TNTC. Downers Grove, IL: IVP, 1980, 2008.
- McCue, J.: „Walter Bauer and the Valentinians“ in *VC* 33 (1979): 118-130.
- McKnight, E. V.: *What is Form Criticism?* Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 1997.
- Metzger, B.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Metzger, B. M. & Ehrman, B.: *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration (4th Edition)*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- : *Az Újszövetség szövege*. Budapest: Harmat, 2008.

- Milavec, A.: *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2003.
- Moo, D. J.: *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- : *Galatians*. ECNT. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.
- : *The Letter of James*. PNTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Morgan, G. C.: *The Acts of the Apostles*. Fleming H. Revell, 1924; Pickering & Inglis, 1946.
- Mosbech, H.: „Apostolos in the New Testament” in *Studia Theologica* II (1948): 166-200.
- Mournet T. C.: *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*. WUNT 2.195. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- : „The Jesus Tradition as Oral Tradition” in Byrskog, S. & Kelber, W. H., eds.: *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.
- Munck, J.: „Paul, the Apostles, and the Twelve” in *Studia Theologica* II (1950): 96-110.
- Murphy, S. J.: „The Role of Barnabas in the Book of Acts” in *Bibliotheca Sacra* 167 [July-September 2010]: 319-341.
- Neusner, J.: „The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70AD: The Problem of Oral Tradition”, *Kairos* 14 (1972), 57-70.
- Niederwimmer, K.: „An Examination of the Development of Itinerant Radicalism in the Environment and Tradition of the Didache” in Draper, J. A. (ed.): *The Didache in Modern Research*. Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996.
- Nolland, J.: *The Gospel of Matthew*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- Norris, F. W.: „Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered” in *VC* 30 (1976): 23-44.
- Noth, M.: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: Niemeyer 1943.
- O’Brien, P. T.: *The Letter to the Ephesians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. (A kommentárt a kiadó plagizálási okok miatt 2016-ban visszahívta.)
- O’Neill, J.: *Messiah: Six Lectures on the Ministry of Jesus*. Cambridge: Cochrane Press, 1984.
- Orchard, B. & Riley, H.: *The Order of the Synoptics: Why Three Synoptic Gospels?* Macon, GA: Mercer University Press, 1987.
- Orr, W. F. & Walther, J. A.: *1 Corinthians*. The Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday, 1976.

- Öhler, M.: *Barnabas: Die Historische Person und Ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- Painter, J.: „Who Was James? Footprints as a Means of Identification” in Chilton, B. & Evans, C. A.: *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- Pagels, E.: *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.
- Pao, D. W.: *Acts and the Isaianic New Exodus*. WUNT 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Pap F.: *Templom mint teológia. Kulcsok az Ezékiel 40-48 értelmezéséhez*. Budapest: KRE-L'Harmattan, 2012.
- Papandrea, J. L.: *Reading the Early Church Fathers: From the Didache to Nicea*. New York: Paulist Press, 2012.
- Parker, P.: „John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel” in *JBL* (1962): 35-43.
- Penna, R.: *Lettera ai Romani: Introduzione, versione, commento*. Bologna, Italia: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010.
- Perrin, N.: *Thomas, the Other Gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007.
- Péchi Simon: *Az Atyák mondásai*. Hungaria Judaica 11. Budapest: MTA Judaisztikai Kutatócsoport – Osiris Kiadó, 1999.
- Pierson, B. A.: *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* (New York: T&T Clark, 2004).
- Porter, S. E. & Adams, S. A., eds.: *Pillars in the History of Biblical Interpretation, Volume I*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 1980.
- Provan, I. W.: *1 and 2 Kings*. NIBC. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995.
- Räisänen, H.: *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. London: SCM Press, 1990, 2000.
- : *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.
- Rengstorff, K. H.: „ἀπόστολος” in *TDNT*, 1:407-447 (= *TWNT* 1 (1933), 406-448).
- : „ἐπίσημος” in *TDNT*, 7:268.
- Reviv, H.: *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1989.

- Ridderbos, H.: *Redemptive History and the New Testament Scriptures*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1963.
- Riesenfeld, H.: *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of 'Formgeschichte'*. London: Mowbray, 1957.
- Riesner, R.: *Jesus als Lehrer: Einer Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. WUNT 2/7. Tübingen: Mohr Siebeck, 1981.
- Robinson, J. M. & Koester, H.: *Trajectories Through Early Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971.
- Robinson, Th. A.: *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church*. Lewinston, NY: Edwin Mellen, 1988.
- Roloff, J.: *Apostolat-Verkündigung Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1965.
- Rose, Ch.: *Die Wolke der Zeugen*. Tübingen: JCB Mohr, 1994.
- Schille, G.: *Die urchristliche Kollegialmission*. Zürich: Zwingli Verlag, 1967.
- Sanders, E. P.: *The Tendencies of the Synoptic Tradition*. SNTSMS 9. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Sanders, J. T.: „Book Review of *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*” in *JBL* 95 (1976), 497-499.
- Schlatter, A.: *Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Philemon*. Stuttgart: Calwer Bereinsbuchhandlung, 1928.
- : *Der Brief an die Römer*. Erläuterungen zum Testament 5. Stuttgart: Calwer Verlag, 1948.
- : *Romans: The Righteousness of God*. Peabody, MA: Hendrickson, 1995.
- : *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.
- Schlier, H.: *Christus und die Kirche im Epheserbrief*. Tübingen: 1930.
- : „Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments” és „Biblische und Dogmatische Theologie” in *Besinnung auf das Neue Testament: Exegetische Aufsätze und Vorträge II*. Freiburg: Verlag Herder, 1964, 7-24 és 25-34.
- Schmidt, K. L.: *Rahmen der Geschichte Jesu*. Berlin: Trowitzsch, 1919.

- Schmithals, W.: *The Office of Apostle in the Early Church*. Nashville and New York: Abingdon Press, 1969. (Német eredeti: *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*. Göttingen, 1961.)
- : „Kritik de Formkritik” in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 77 no 2 (1980): 149-185.
- Schnabel, Eckhard J.: *Early Christian Mission*. Volume One: *Jesus and the Twelve*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press és Leicester, UK: Apollos, 2004.
- : *Early Christian Mission*. Volume Two: *Paul and the Early Church*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press és Leicester, UK: Apollos, 2004.
- Schnackenburg, R.: *The Church in the New Testament*. London: Burns and Oates, 1965.
- : „Apostles Before and During Paul’s Time” in W. W. Gasque & R. P. Martin (eds.): *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce*. Exeter: The Paternoster Press, 1970, 287-303.
- : *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich: Benziger Verlag, 1982.
- Schöllgen, G.: „The *Didache* as a Church Order: An Examination of the Purpose for the Composition of the *Didache* and its Consequences for its Interpretation” in Draper, J. A. (ed.): *The Didache in Modern Research*. Leiden, Hollandia: E. J. Brill, 1996.
- Schreiner, T. R.: „The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching” in Piper, J. & W. Grudem, (eds.): *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1991, 214, 221-222.
- : *Romans*. ECNT 6. Grand Rapids, MI: Baker Academics, 1998.
- : *Paul, Apostle of God’s Glory in Christ*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2001.
- : *Galatians*. ECNT. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.
- Schütz, J. H.: *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Louisville, KY: WJK Press, 2007; első kiadás: Cambridge University Press, 1975.
- Schweitzer, E.: *Teológiai bevezetés az Újszövetségbe*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2004.
- Silva, M.: *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996, 2001.
- Smith, M.: „A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Traditions” in *JBL* 82 (1963): 169-176;

- Stanley D. M. & R. E. Brown: „Aspects of New Testament Thought” in R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. Murphy (eds.): *The Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1968.
- Stott J. R. W.: *The Letters of John*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1988.
- : *The Spirit, the Church, and the World*. Downers Grove, IL: IVP, 1990.
- : *Az Efezusi levél*. A Biblia Ma. Budapest: Harmat Kiadó, 1994.
- : *Pál levele a galatákhöz*. A Biblia Ma. Harmat, Budapest, 2002.
- : *Az apostolok cselekedetei: A Lélek, az egyház és a világ*. Budapest: Harmat - KIA, 2012.
- Strecker, G.: „Appendix 2: The Reception of the Book” in Bauer, W.: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. London: SCM Press, 1972), 286-316.
- Szabados, Á.: „Az újszövetségi apostolfogalom eredetével és egységével kapcsolatos kutatástörténet áttekintése” in *Theológiai Szemle* (2015/4): 204-215.
- Taylor, N. H.: „Paul’s Apostolic Legitimacy: Autobiographical Reconstruction in Gal. 1:11-2:14” in *Journal of Theology for Southern Africa*, 65-67.
- Taylor, V.: *Formation of the Gospel Tradition*. London: Macmillan, 1933.
- : „The Church and the New Testament” in *Exp. T.* LXII (1950-1): 270.
- Taylor, W. F. Jr.: *Paul: Apostle to the Nations. An Introduction*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.
- Theissen, G.: *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Translated by Francis McDonagh. Edinburgh: UK, T&T Clark, 1983.
- : *A Theory of Primitive Christian Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999.
- : *Az első keresztyének vallása: A keresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*. Budapest: Kálvin Kiadó, 2001.
- Thilman, F.: *Ephesians*. ECNT. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Thiselton, A. C.: *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Thorley, J.: „Junia: A Woman Apostle” in *NT* 38 (1996): 18-29.
- Thrall, M.: „Super-Apostles, Servants of Christ, and Servants of Satan” in *JSNT* 6 (1980): 48-49.
- Trebilco, Paul: „Christian Communities in Western Asia Minor into the Early Second Century: Ignatius and Others as Witnesses against Bauer” in *JETS* 49 (2006): 17-44

- Tuckett, C. M.: *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- : „Form Criticism” in *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.
- Turner, H. E. W.: *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*. London: A. R. Mowbray, 1954.
- Vansina, J.: *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- Vlachos, Ch. A.: *Exegetical Guide to the Greek New Testament: James*. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishing Group, 2013.
- Vogelstein, H.: „The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity” in *HUCA* 2 (1925): 99-123.
- Wanamaker, Ch. A.: *The Epistles to the Thessalonians*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Wagner, W. H.: *After the Apostles. Christianity in the Second Century*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.
- Weima, J. A. D.: *1-2 Thessalonians*. ECNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014.
- Wenham, G. J., A. Motyer, D. A. Carson, and R. T. France (eds.): *New Bible Commentary*. Leicester, UK: IVP, 1953, 1994.
- Wenham, J.: *Christ and the Bible*. Harmadik kiadás. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1994.
- Wilkins, M. J.: *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel As Reflected in the Use of the Term Μαθητής*. Supplements to Novum Testamentum XI. Vol. 59. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill, 1988.
- : *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel, Second Edition*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995.
- Williams, M.: *Far As the Curse is Found: The Covenant Story of Redemption*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2012.
- Witherington, B. III: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Wolter, M.: *Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie*. Göttingen: Neukirchener Theologie, 2011.

- Wrede, W.: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897.
- Wright, C. J. H.: *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006.
- Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God*. Christian Origins and the Question of God. Augsburg: Fortress Press, 1992.
- : *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- : *The Last Word: Beyond the Bible Wars to a New Understanding of the Authority of Scripture*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005.
- : *Paul and the Faithfulness of God, Parts I and II*. Christian Origins and the Question of God. London: SPCK, 2013.
- Yarbrough, R.: „Modern Receptions of Schlatter's New Testament Theology” in Schlatter, A.: *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.
- Yarbrough, Robert W.: *1-3 John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008.
- Zahn, Th.: *Der Brief des Paulus an die Römer*. Kommentar zum Neuen Testament 6. Leipzig: A. Deichert, 1910.
- Zetterholm, M.: *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009.
- Zimmermann, J.: „Jesus and Apostolic Authority” in *The Conrad Grebel Review* (2003): 40-50.
- Zmijewski, J.: *Die Apostelgeschichte*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1994.
- Zwiep, A. W.: *Judas and the Choice of Matthias: A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26*. WUNT 2.187. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004.