

SIMON TAMÁS LÁSZLÓ

Mindenki pótolhatatlan

Adalékok a Róm 11,25–32 értelmezéséhez

Alkalmi és örök

Írásainak műfaja, a konkrét élethelyzetekre választ adó levél, már önmagában is sokat felfed Pál apostol teológiájából, pontosabban abból, mit ért írójuk azon: teológiailag gondolkodni. Nem is annyira mondandója tartalma érdekes ebből a szempontból, hanem az, hogyan akarja közvetíteni üzenetét: Pál leveleket írva műveli a teológiát. Ha tehát teológiai reflexiójáról átfogó képet akarunk kapni, nem vonatkoztathatunk el attól, hogy ez levelekben körvonalazódik előttünk, azaz egy olyan kommunikációs folyamatban ölt alakot, amelyben egy adott személy konkrét címzettekhez fordul, akiknek esetleges körülmények között, sajátos problémákkal szembenézve kell életre váltaniuk az evangéliumot. A páli teológia tehát nem függetleníthető e körülmények és problémák elemzésétől, ugyanis ez a sajátos kontextus fontosabb a megértésükhöz, mint a születő kereszténység körében népszerű más műfajok (evangélium, apokalipszis, apostolok cselekedetei) esetében ez szükséges vagy lehetséges¹.

A Rómában élő keresztény közösségek (*ekklésziái*) arcéle számos rekonstrukciós kísérlet dacára nehezen fókuszálható. A gyülekezetek összetételének és (együtt-)működésének a kérdése máig vita tárgya. Mi lehetett Pál célja a levél megírásával? Erre választ keresve szintén hipotézisek széles skálájával szembesülünk. Néhányan stratégiai megfontolásokban látják az Apostol szándékát: segítséget keres és remél a hispániai misszió számára. Mások szerint csupán be akar mutatkozni a címzettek előtt. Többen viszont úgy gondolják, inkább álláspontjáról kívánja meggyőzni őket. Ismét mások pedig azon a véleményen vannak,

1 J. D. G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, 38sk.

hogy a feladóra árnyat vető hírek megelőzték a levél érkezését². Következésképp Pál célja: *apologia pro vita sua*, tisztáznia kell magát.

Compendium doctrinae Christianae, a keresztény tanítás összefoglalása, írja Philipp Melancthon 1521-ben a Róm-ról. Jóllehet ez a meghatározás a *Loci communes rerum theologicarum*-nak³, a protestáns teológia első nagy rendszerező művének csak az első kiadásában⁴ szerepelt, a *praeceptor Germaniae* távolról sem definíciónak szánt megállapítása⁵ évszázadokon át értelmezési keretet adott Pál alkalmasint utolsó s leghosszabb levelének az olvasásához: a keresztény dogmatika foglatának tekintették. A recepciótörténet fintora, hogy maga Melancthon a fenti meghatározással éppen a skolasztikus teológia 16. századra kiüresedett és életidegenné vált világával szemben a Róm-ben talált ihlető példát arra, hogyan kell a keresztény hit alapkérdéseit – törvény, bűn, kegyelem – taglalni.

Radikális szemléletmódváltást csak Ferdinand Christian Baur⁶ méltán híres, 1836-ben publikált tanulmánya hozott. A Róm nem dogmatika, hangzott Baur tézise, hanem levél, alkalomszülte írás, amit az első keresztény nemzedék életének a hátterében kell értelmezni. Baur olvasatában a Róm 9–11 centrális a levél érvelésében. A 9,2 érzelmektől hevülő szavai – „nagy az én szomorúságom, és nem szűnik a fájdalom szívemben” – az egész levél legfontosabb argumentumát vezetik be. Ezt az álláspontot a huszadik század második felének számos értelmezője osztja. Aligha van viszont követője Baur⁷ azon hipotézisének, mely szerint a Róm 9–11 a Rómában élő zsidókeresztények által gerjesztett széthúzás és pártoskodás ellen szól a Róm 1–8 szakaszban kifejtett hosszú bevezetővel együtt. Ma a szakemberek jelentős többségének a véleménye szerint sokkal inkább az ellenkezője igaz: Pál a pogánykeresztények által szított partikularizmus ellen érvel.

Az 1960-as évektől fogva Krister Stendahl – evangélikus teológus, a Harvard Egyetem teológiai fakultásának tanára, majd

- 2 Róm 3,8: „Vagy talán igaz az, amivel rágalmaznak minket, és amit állítanak némelyek? Hogy tudniillik így beszélünk: »Tegyük a rosszat, hogy a jó következék belőle.«?”
- 3 Melancthon alapelve szerint az Írásokból kell kiindulni, mert a Biblia tartalmazza azokat az alapelveket, amelyeket a teológiai reflexiónak ki kell fejtenie. A *Loci* alapját azok az előadások képezték, amelyeket a szerző a Róm-ról tartott.
- 4 A *Loci* Melancthon életében (+1560) hatvan kiadást ért meg.
- 5 Erről lásd R. L. Plummer, „Melancthon As Interpreter of the New Testament”, *WTJ* 62 (2000) 257–265.
- 6 F. Ch. Baur, „Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde: Eine historisch-kritische Untersuchung”, in *Üö.*, *Ausgewählte Werke I*, (szerk., K. Scholder), Stuttgart 1963 (= 1836), 147–266.
- 7 Baur, 1836: 174.180.

dékánja, 1984–1989 között Stockholm püspöke – több jelentős tanulmányt tett közzé, melyekben a Baur történeti-kritikai módszerét követő, de a Róm-et Melanchton, illetve a Reformáció örökségének a szemléletmódja alapján magyarázó exegézis ellen fogalmazott meg érveket⁸. A Róm 9–11, hangsúlyozza Stendahl, nem a Róm 1–8 szakaszban kifejtett, a hit általi megigazulásról szóló teológiai alapvetéshez fűzött kiegészítés, vagy a teológiai okfejtés és annak etikai következményeit feltáró rész, a 12,1–15,13 közé ékelt digresszió, kitérő, hanem a levél csúcspontja. A törvény, a bűn, a megigazulás a hit által, nem a *conditio humanát* kívánja magyarázni az evangélium fényében, hangsúlyozza Stendahl, hanem abban kíván eligazítást adni, miként kell egymás épülésére lenniük zsidóknak és pogányoknak a római egyház közösségeiben.

Többek szerint pontosan körvonalazható, gyakorlati okok miatt küldi Phébével (16,1) a levelet Rómába Pál. A főváros, így a vélemény, az Apostol terveiben csupán *Zwischenstation*, közbelső állomás. A 15,24-ben még pontosabban fogalmaz: „amikor Hispániába utazom⁹... Remélem ugyanis, hogy átutazóban megláthatlak titeket, és ti fogtok engem oda útnak indítani, ha már előbb egy kissé felüdültem nálatok.” Pálnak ez a reménye viszont nehezen értelmezhető, ha azoknak az információknak a háttérben állítjuk, amelyeket a Róm 1,13skk-ban fogalmaz meg. Ez utóbbi szöveghelyen egyértelmű, azért megy Rómába, hogy az evangéliumot hirdesse. Jóllehet az 1,15-ben nem a küszöbön álló, hanem a sokszor tervezett és még meg nem valósult reményeiről szól, az *euangelizesztai*, ‘hirdetni az evangéliumot’, ige – bár magába foglalja a missziós munka egészét, legyen az akár outsiders, akár hívők között végzett apostolkodás – használata Pál autentikus leveleiben rendszerint a missziós igehirdetés kezdetét¹⁰ jelöli. Következésképpen, úgy tűnik, hogy az Apostol szerint Rómában még nem hirdették az evangéliumot, a Krisztus-esemény dimenzióit teljesen feltáró, azaz páli értelmezése szerint. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy maga a levél ennek az igehirdetésnek nemcsak az eszköze, hanem tartalmának az összefoglalása is.

Úgy tűnik azonban, nemcsak eladdig gördültek újra meg újra akadályok Pál római útja elé, hanem most, a levél írásakor is meg van győződve róla, egy másik útnak kell megelőznie a római:

- 8 K. Stendahl, „Paul and the Introspective Conscience of the West”, *HTR* 56 (1963) 199–215; Uő., *Paul among Jews and Gentiles*, London – Philadelphia 1969; *Final Account: Paul’s Letter to the Romans*, Cambridge, MA 1993.
- 9 Több mértékadó kommentár szerint Pálnál néhányszor előfordul, hogy az érvek résein felszínre törő indulat miatt megbicsaklik a mondat szerkezet, vagy befejezetlen marad a mondat (vö. Róm 2,20; 5,12; 15,24; 1Kor 9,15; Gal 2,4.6). Itt is ezt jelöli a három pont.
- 10 Erről lásd: B. R. Gaventa, „»To Preach the Gospel«: Romans 1,15 and the Purpose of Romans”, in U. Schnelle, szerk., *The Letter to the Romans*, BETL 226, Leuven, 2009, 183 (179–195).

Jeruzsálemben kell mennie (15,25–29). Pál szavai azonban ebben a szakaszban (15,22–33) meglehetősen ziláltak. Az apostol Rómába készül, hogy ott az evangéliumot hirdesse. De vajon így nem mond ellent saját missziós elveinek is? Hiszen szükségképpen idegen alapokra fog építeni (15,20). Egyrészt hangsúlyozza, keleten elvégezte a kapott feladatot, nincs többé hely számára. Másrészt elengedhetetlenül fontosnak tartja, hogy keletre hajózzék, hogy Jeruzsálemben menjen. A v. 25-ben útja célját is megjelöli: „a szentek szolgálatára” indul. A kollektáról, a jeruzsálemi hívők javára végzett gyűjtésről szólva azonban mintha kicsinyíteni akarná a gyűjtésben betöltött saját szerepét¹¹. Szavai azt sugallják, mintha a kollekta gondolata Makedónia és Akhaia egyházaiból indult volna ki. Egyfelől tehát hangsúlyozza, a jeruzsálemi út a misszió folytatása szempontjából *sine qua non*. Ugyanakkor nem mond semmi konkrétat arról, miért elengedhetetlen, hogy ő maga vigye a gyűjtés eredményét Jeruzsálembe.

A 11,25–32 szakasz a Róm 9–11 érvelésének összefoglalása és gondolatmenetének csúcspontja. Ebben a bekezdésben Pál még egyszer utal azokra a súlyos kérdésekre, amelyekkel a 9,1-től fogva viaskodott, s felvillantja a megoldás lehetőségét is. Egyfelől a zsidó *versus* pogány ellentét meghaladására szólít, másfelől azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy ennek az alteritásnak meg kell maradnia. Zsidóknak és pogányoknak tudatában kell lenniük, hogy különbözőek, és Istennel való kapcsolatuk története sem azonos. De nem szabad, hogy ez a különbség az *ekklészián* belül összeütközéshez vezessen, hanem azon kell munkálkodniuk, hogy a megmaradó különbség kihívása egymás kölcsönös elfogadásában nyilvánuljon meg, és egymás épülésére legyenek.

A tény, hogy Izrael többsége nem fogadta el az evangéliumot, Pált egy teológiai paradoxon elé állítja. Ha Istennek Jézus Krisztus sorsában megnyilatkozó tervei Izrael miatt megghiúsultak, akkor alapozhatja-e reményét a keresztény közösség Isten gondviselésére? Ha pedig Isten feladta Izraellel kötött szövetségét, akkor nem kell-e kétségbe vonniuk Pál szilárdan hirdetett meggyőződését: semmi sem szakíthat el „minket Isten szeretetétől, amely Jézus Krisztusban, a mi Urunkban van” (Róm 8,39)?

Pál mindenekelőtt a pogánykeresztényeket figyelmezteti: Izrael Isten választott népe, s az is marad; s az evangéliummal szembeni elutasító magatartása ellenére Isten kegyelmébe fogadva él. De az Apostol annak is tudatában van, hogy konklúziója nem az utolsó szó. Ezért gondolatmenetét zárva teológiai távlatot nyit: Isten irgalmára apellál (11,30–32), és egy doxológiát fogalmaz meg (11,33–36).

11 Erről lásd: R. Bieringer, „The Jerusalem Collection and Paul’s Missionary Project: Collection and Mission in Romans 15,14–32”, in A. Puig i Tàrrach *et al.*, ed., *The Last Years of Paul*, WUNT 352, Tübingen, 2015, 15–31.

12 A hierarchizált és etnocentrikus szópárok voltak konvencionálisak: zsidó és pogány (vö. 3,29; 9,24), illetve görög és barbár (vö. 1,14).

Tanulságos azt is emlékezetbe idézni, hogy az 1,16-ban olvasható zsidó és görög szembeállítás nem követi a korabeli konvenciókat¹², hanem neologizmusnak tekintendő. Mintha Pál arra kívánna rámutatni, hogy az evangélium felforgatja a konvencionális, hierarchizált és etnocentrikus ellentéteket. Ugyanakkor Pál megfogalmazása – „a zsidónak elsőként s a görögnek egyaránt” (*iúdaioi te próton kai helléni*) – kétértelmű, ugyanis egyfelől arra utalhat, hogy az evangélium hozzáférhető a görögök számára is, másfelől viszont azt is jelentheti, hogy az evangélium elsősorban Izraelnek szól. Az *argumentatio* kifejtése sem oldja föl ezt az ambiguitást. Természetesen vannak szöveghelyek, amelyek a zsidó és pogány szembeállítás érvényét kérdőjelezik meg¹³, míg mások, nemegyszer az előbbieik közvetlen kontextusában, a zsidó identitás egészen sajátos mivoltát nyomatékosítják¹⁴. Más szóval, Pál bizonytalanságban hagyja az olvasót a szópár jelentését illetően, viszont kétséget sem hagy afelől, hogy az egész levél egyik fő témájával¹⁵ állunk szemben.

Úgy tűnik, hogy a Rómában élő krisztushívő zsidóknak két fronton is nehézséggel kellett szembenézniük. Egyrészt az evangéliumot el nem fogadó zsidók részéről alkalmasint az a kritika érthette őket, hogy a Krisztusba vetett hit kétségbe vonja a mózesi Törvény fontosságát. Ez viszont azt jelentette volna, hogy Isten ígéje érvényét veszítette. Másrészt az *ekklészia* pogánykeresztény tagjai között lehettek néhányan, akik azzal a zavarba ejtő feltevessel álltak elő, hogy mivel a zsidók nagy többsége nem fogadta el az evangéliumot, *ergo* Isten elvetette Izraelt. Pál válasza mindkét irányban egyértelmű: „Egyáltalán nem arról van szó, hogy Isten ígéje erejét veszítette” (9,6); illetve „Isten ajándékai és meghívása visszavonhatatlanok” (11,29).

Az Apostol válaszában árnyaltsága a probléma összetettségét tükrözi. Argumentációja ószövetségi idézetek és utalások szötte-séből építkezik, olyannyira, hogy nemegyszer, úgy tűnik, érvei az Írások hangján szólalnak meg. Sőt többi leveléhez képest a Róm-ben szokatlan módon számos ószövetségi szereplő is színre lép¹⁶. Szerepük az, hogy rámutassanak, Pál nem pusztán bizonyítékokat keres a szent könyvekben, hanem a konkrét történések alakulását felvillantva arra is rá akar mutatni, miként vezette választottjait Isten. A visszavonhatatlan hűség meglepő fordulatjai foglalkoztatják.

Bármennyire furcsának tűnjék is az istenek etnikai hovatar-tásáról beszélni, a görög-római antikvitásban elfogadott s közke-

13 2,11; 3,9; 4,11–12; 9,24; 10,12.

14 2,12; 3,1.9.31; 15,8–9.

15 3,1–8; 3,27–31; 9,1–11,36; 15,7–13.

16 R. Penna, „Da Adamo a Isaia. Prosopografia biblica nella Lettera ai Romani”, in L. Padovese, szerk., *Atti del VII Simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Roma 2002, 7–20; M. Quesnel, „La figure de Moïse en Romains 9–11”, *NTS* 40 (2003) 321–335.

letű volt a feltevés, hívja fel a figyelmet Paula Fredriksen¹⁷, hogy az istenek ugyanahhoz az etnikumhoz tartozónak számítottak, mint imádóik. Ez alól, teszi hozzá, az Ószövetség istene¹⁸ sem kivétel: a zsidók istene zsidó¹⁹. A judaizmus istenfogalmát azonban rendkívül különössé tette a kortársak szemében, hogy a zsidók kitartottak abbéli meggyőződésük mellett, hogy istenük az egész univerzum istene. Az pedig alkalmasint végképp meghökkenette a kívülállókat, hogy a zsidók abban is szilárdan hittek, hogy egykor majd a többi nép és valamennyi istenség is az ő istenüket fogja imádni. Ez a gondolat Pálnál is megtalálható²⁰. Életének fordulata után töretlen bizonyossággal vallotta és hirdette, a pogány népek (*ta ethné*) a szent lélek (*pneuma*) révén új közösséget, új családot alkotnak, melynek egyetlen ura a Messiás²¹. A végső időkre vonatkozóan pedig Izajás prófétához hasonló megoldást kínált: a dichotómiát (Izrael és a pogány népek) nem etnikai, hanem teológiai síkon kívánta feloldani.

A Róm 11,25–32

Nem szeretném, testvérek, ha magatokat bölcsnek tartva nem vennétek tudomásul ezt a titkot: hogy Izraelnek csak egy részét érte a megkeményedés, amíg a pogányok teljes számban be nem jutnak,²⁶ és így az egész Izrael üdvözülni fog. Ahogy meg van írva: Sionból jön a szabadító, és eltávolítja az istentelenséget Jákob házából;²⁷ és ez lesz az én szövetségem velük, amikor eltörlöm bűneiket.²⁸ Az evangélium okán tehát ellenségek miattatok, de a kiválasztás okán kedveltek a patriarchák miatt,²⁹ ugyanis Isten ajándékai és meghívása visszavonhatatlanok.³⁰ Mert ahogy egykor ti engedetlenek voltatok Isten iránt, de most az ő engedetlenségük révén irgalmat nyertetek,³¹ úgy most ők lettek engedetlenek a nektek adott irgalom miatt, hogy [most] ők is irgalmat nyerjenek.³² Mert Isten mindenkit önnön engedetlenségébe zárt, hogy mindenkin könyörüljön.

E rövid szakasz szerkezetének a kitapintása nem okoz gondot. Három részre bontható, s mindhárom egység más-más szempontból az előző három fejezet (9–11) konklúziójának is

17 P. Fredriksen, „How Jewish Is God? Divine Ethnicity in Paul’s Theology”, *JBL* 137 (2018) 193sk (193–212).

18 A kisbetűs írásmódban Fredriksent követem. Tanulmányosak Fredriksen észrevételei az ókori monoteizmus természetéről (2018: 207sk).

19 Fredriksen, 2018: 202.

20 „Ezért magasztalta fel Isten mindenek fölé, és olyan nevet adott neki, amely minden név fölött áll, hogy Jézus nevére minden tér meghajoljon a mennyben, a földön és az alvilágban; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus úr az Atyaisten dicsőségére” (Fil 2,9skk).

21 „Hajtás sarjad Izájának, és fölemelkedik, hogy uralkodjék a népeken, és a népek benne reménykednek” (Róm 15,12; Iz 11,10).

tekinthető. A vv. 25–27 apokaliptikus²² távlatba állítja Izrael és az *ethné* eladdig már többször taglalt szembenállását. Hogyan kell értelmeznünk az egész Izraelnek megígért üdvösséget? Kapcsolódik-e ez a krisztológiához, s ha igen, akkor miként? Pál reményeinek történelmi vagy eszkatológiai távlata van-e? Mindezekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a 11,25–27 nem Izrael végérvényes üdvösségének a mikéntjére vonatkozóan akar eligazítást adni, hanem Pál erre vonatkozó meggyőződését akarja nyomatékositani. A vv. 28–29 tényként állítja egymás mellé a kiválasztásra vonatkozó kettős perspektívát – az őszövétségét és azt, amelyik az evangélium következményeként rajzolódik ki –, s ezáltal összefoglalja a 9,6–11,15 szakaszban felvázolt triptichont. A vv. 30–32 az engedetlenség és a kiválasztás dinamikájára utalva a 9,6–11,15 rész egy másik fő témáját varrja el.

Mi volt Pál reményének az alapja, illetve a zsidóknak és pogányoknak egyaránt otthont adó Egyházzól alkotott képének a modellje? Kathleen Troost-Cramer²³ szerint Pál a jeruzsálemi Templomhoz hasonló szentséget tulajdonított az *ekklésziának*, saját, közösségépítő munkáját pedig papi szolgálatként értelmezte. Vitathatatlan, Pál számára a hívók közössége templom/szentély. Elgondolkodtató viszont, hogy a Róm-ben a helyi egyház ilyenét értelmezése nem szerepel²⁴.

22 Az apokaliptika meghatározása azért is rendkívül nehéz, mert az 'apokaliptikus' jelző egyaránt utalhat irodalmi műfajra, s arra a teológiai látás- és értelmezésmódra, amely hangot kap ebben a műfajban, de jelölheti azt a vallásszociológiailag körülírható áramlatot is, amely ennek a rendszerint bináris oppozíciókban bővelkedő, totalizáló gondolkodásmódnak és világszemléletnek a letéteményese volt. Többben azon a véleményen vannak, hogy az a farizeusi milió, amely Pál szellemi otthona is volt, szintén ehhez az áramlathoz tartozott. Pál, nyilvánvaló, nem írt apokalipszist. Ennek ellenére néhány textusa ennek az irodalomnak, illetve gondolkodásmódnak a hatásáról tanúskodik (1Tessz 4,13–18; 1Kor 15,20–28.50–58). Szókészletének, beszédmódjának néhány visszatérő eleme – pl. kinyilatkoztatás, titok, ítélet – szintén erről a szellemei közegről vall. Pál és a korabeli apokaliptikus irodalom között az a meghatározó különbség, hogy az Apostol alapvetően nem a jövőt kékeli, hanem a múltat, pontosabban Jézus Krisztus föltámadására fókuszál. A Krisztus-eseményt pedig úgy értelmezi, mint ami által Isten már gyökeres fordulatot vitt végbe a történelem menetében. Akik Krisztusban vannak, és részesei a Léleknek, már egy új világ polgárai. Beker nyomán úgy is fogalmazhatnánk, hogy Pál apokaliptikus módon értelmezi, s ezáltal krisztologizálja az apokaliptikát. Erről lásd: J. C. Beker, „Recasting Pauline Theology. The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model,” in J. M. Bassler, szerk., *Pauline Theology 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis 1995, 15–24.

23 K. Troost-Cramer, „De-Centralizing the Temple: A Rereading of Romans 15,16”, *JMJS* 3 (2016) 73 (72–101).

24 A Birodalom fővárosában élő közösségeket nem Pál alapította. Vélhetőleg ezért nem is használja az 'építómester' metaforát ebben a levélben, eltérően pl. az 1Kor 3,10-től.

Kétségtelen, találunk hasonlóságot Pál áldozati metaforái és a holt-tengeri tekercesek szókészlete között. A *Yahad*²⁵ néhány szövege egyértelművé teszi, hogy a tagok a közösséget templomnak, Jhwh lakhelyének tekintették, életük bizonyos dimenzióit pedig a Templomban bemutatott áldozatokhoz hasonlították. Troost-Cramer, természetesen, alapvető különbségekre is rámutat. Jele-sül arra, hogy míg ezek a szövegek (pl. 4Q174) kizárták az „idegenek”-et, Pál éppen azt hangsúlyozza, hogy az „idegenek”-ből – a megtért pogányokból – álló közösség a Templomhoz hasonló, szent hely²⁶. Azonban Troost-Cramer ellenében meg kell jegyez-nünk, hogy a *Yahad* tagjai az epikureusoktól, a cinikusoktól, a sztoikusoktól, valamint Páltól eltérően nagy gonddal ügyeltek arra, hogy a tagok és az outsiders közötti, a hagyomány által kijelölt határokat fenntartsák²⁷. Yonder Gillihan arra is rámutat, hogy a *Yahad* értékrendje ugyan védelmet biztosított a rabszol-gáknak s az idegeneknek, de nem tekintette őket a közösség tel-jes értékű tagjainak. Sőt a *Yahad* szövegeiből az is nyilvánvaló, hogy a tagok maguk között is megőrizték a hagyományos, hie-rarchikus megkülönböztetést: a papok álltak a rangsor élén, őket követték a leviták, s végül a többi izraelita. Más szóval a *Yahad* egyáltalán nem törekedett arra, hogy a papság státuszát kiter-essze másokra is. Igaz, Pál a később keletkezett 1 Pt 2,9-től elté-rően nem beszél „királyi papságról” a hívek közösségéről szól-va, de az *ekklészia* minden egyes tagját Isten szent templomának tekinti (1 Kor 3,16sk). Míg a *Yahad* szövegei, úgy tűnik, magát a közösséget a Templomhoz hasonlóan úgy kívánták strukturálni, hogy a tagokat a szentség különböző fokozatai szerint sorolták be, Pál mindent megtett azért, hogy a hagyományos határokat érvénytelenítse. Következésképpen aligha tekinthetjük a jeru-zsálemi Templomot a páli *ekklészia* modelljének.

A Róm egyik meghatározó témája a mindenki számára fel-ajánlott és hozzáférhető üdvösség. Ennek ellenére, szögezi le Gaventa²⁸, az Apostol számára az emberiség nem olyan, mint egy túlfőzött pörkölt, amiben minden hozzávalónak ugyanolyan íze van. Pál tudatában van, hogy Izrael, illetve a pogány népek jól elkülöníthető történettel rendelkeznek.

Az értelmezés egyik meghatározó vonulata szerint Pál pogá-nyok között végzett missziójának elsődleges célja a „szent és a

25 A *yahad* szó jelentése ‘közösség’, ‘egység’. A *Yahad* egy mozgalom volt nem csupán a Qumránban élő közösség. Erről lásd pl.: J. J. Collins, „Beyond the Qumran Community: Social Organization in the Dead Sea Scrolls”, *DSD* 16 (2009) 369 (351–369).

26 Erről lásd: I. Rosen-Zvi – A. Ophir, „Paul and the Invention of the Gentiles”, *JQR* 105 (2015) 1–41.

27 Y. M. Gillihan, *Civic Ideology, Organization, and Law in the Rule Scrolls: A Comparative Study of the Covenanters’ Sect and Contemporary Voluntary Associations in Political Context*, STDJ 97, Leiden – Boston, 2012, 121.

28 B. R. Gaventa, „Paul and the Roman Believers”, in S. Westerholm, szerk., *The Blackwell Companion to Paul*, Malden, MA – Oxford, UK, 2011, 103 (93–107).

profán közötti határok felszámolása” volt²⁹. Úgy tűnik azonban, hogy ennek épp az ellenkezőjéről volt szó. Pál kényesen ügyelt arra, hogy különbséget tegyen szent és profán között. Viszont gyökeresen átrajzolta a kettő közötti határokat. Kétségtelen, úgy gondolkodott, hogy a Jézus-hívók közösségének a tagjai egy alternatív világrend polgárai.

Nemrégiben Ishay Rosen-Zvi és Adi Ophir³⁰ mutattak rá arra, hogy a korabeli judaizmusban sehol másutt nem rajzolódik ki olyan eszkatológikus távlat, amely oly sokat ígért volna a pogányoknak, mint Pál, aki körömszakadtáig ragaszkodott ahhoz a meggyőződéséhez, hogy a pogányok közül megtért hívók teljes jogú tagjai az *ekklésziának*. Az *ekklészia* pedig Istené, aki viszont Izrael Istene, vallotta hasonló szilárdsággal. Ugyanakkor, s ezt is megingathatatlan meggyőződéssel képviselte, a pogányok anélkül lesznek teljes jogú tagjai az *ekklésziának*, hogy prozelitává lennének. Más szóval ezek az *ekklésziához* csatlakozó pogányok zsidó nézőpontból – azaz Pál és a többi apostol szemszögéből – nem voltak sem prozeliták, sem „istenfélők”, vagyis nem lehetett őket semmiféle eladdig ismert kategóriába sorolni. Vagy ahogy Fredriksen³¹ mondja: „azáltal, hogy nem kívánták meg, hogy a körülméletés révén teljesen csatlakozzanak a judaizmus-hoz, az első apostolok ezeket a krisztusfélő pogányokat vallási és társadalmi szempontból egyaránt a senkiföldjére vezették”. Azáltal talált megoldást, mutat rá Rosen-Zvi és Ophir³², hogy a bibliai *ethné* fogalmat individuális értelemben használva adott nevet és státuszt ezeknek az „ex-pogány pogányok”-nak, ahogy Fredriksen szellemesen utal rájuk.

Pált az evangélium – azaz a Krisztus-esemény értelmezése – vezette ismeretlen, fel nem térképezett területre. Hogy irányt találjon, szüksége volt egy új kategóriára. Ekkor keletkezett, mutat rá Rosen-Zvi és Ophir³³ a *gój* fogalma abban az értelemben, ahogy ezt a későbbi rabbinikus irodalomból is jól ismerjük. Kivált a Róm-ben és Gal-ben, mondják, az *ethné* illetén használatának kulcsszerepe van a *gój* fogalmának – mint nem etnikai, individuális és általános értelmű terminusnak – a kialakulásában. S az is figyelemre méltó, hogy Pál nem pusztán sporadikusan használja az *ethné* fogalmat, hanem érvelésének, gondolatmenetének kulcsfogalmává avatja³⁴. A szakemberek körében kialakult

29 D. J. Downs, „»The Offering of the Gentiles« in Romans 15,16”, *JSNT* 29 (2006) 180 (173–186).

30 I. Rosen-Zvi – A. Ophir, „Paul and the Invention of the Gentiles”, *JQR* 105 (2015) 28 (1–41).

31 P. Fredriksen, „Paul the Convert”, in R. B. Matlock, szerk., *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (megjelenés előtt) idézi Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 26. A magyar szakirodalomban bevett „zsidókeresztény”, „pogánykeresztény” terminusok esetlensége jól tükrözi a problémát.

32 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 26.

33 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 27.

34 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 1.

konszenzus ellenében hangsúlyozzák, annak ellenére, hogy elszórtan találunk korabeli szövegeket, amelyekben a *gój* egyének meghatározatlan csoportjára utal, a szó illetén használata elszigetelt maradt. Arra is felhívják a figyelmet, hogy az Ószövetség nem használta a *gójím* (a *gój* többes száma) szót azoknak a megjelölésére, akik nem voltak *yehudim* ('zsidók'). Ennek kifejezésre a *nokhri*, 'idegen', szót használták³⁵. Még egy olyan késői szövegben is, mondják, mint a Zak 8,22sk, egyetlen *yehudi* és a *gójím* kapcsolatáról hallunk, nem pedig egy *yehudi* és egy *gój* szembenállásáról.

Pál sokszor használja leveleiben az *ethné* szót³⁶. Ez a nála leggyakrabban megtalálható kollektív megjelölés. Természetesen nem Pál az első, mutat rá Rosen-Zvi és Ophir³⁷, aki az *ethné* fogalmával egy jól behatárolható csoportot jelöl; s nem is ő az első, aki ezzel a szóval utal a *gójím*-hoz tartozó individuumokra. Esetében az az igazán újszerű, hogy a Róm-ben, illetve a Gal-ben az etnikai specifikumoktól független, általános értelemben használt és egyénekre utaló vagy vonatkoztatható *ethné* nem elszórtan felbukkanó, epizodikus utalás, hanem az érvelés- és gondolkodásmód gyökeres átalakulásának a tanúja³⁸. Az *ethné* fogalmat használva Pál felülírja – s így érdektelenné teszi – az etnikai sajátosságokat. Ez a beszédmód pedig éppúgy szembeállítja a bibliai örökséggel, mint a korabeli zsidó gyakorlattal³⁹. Valószínűleg azt is meghökkentőnek találták kortársai, hogy mennyire közömbös volt számára Kis-Ázsia etnikai sokszínűsége. De az is elvéthetetlen, hogy az *ethné* fogalom egész teológiai eszmefuttatásának a centrumába kerül. Pál, aki büszkén állítja, hogy „mindenkinek mindene lett” (1Kor 9,22), újra meg újra megfélemezni látszik címzettjeinek etnikai, kulturális hovatartozásáról, és két emlékeztető szöveghelytől (Gal 3,1; 2Kor 9,4) eltekintve, valamennyi pogányságból megtért hívót az *ethné* terminussal szólítja meg, vagy utal rájuk⁴⁰.

Az újszövetségi szakemberek körében általánosan elterjedt vélemény szerint Pál már örökségként kapta kézhez a pogány *versus* zsidó, egymás kölcsönösen kizáró ellentétpárt. Ezzel szemben Rosen-Zvi és Ophir⁴¹ úgy vélik, hogy Pál írásai az első tanúi ez ellentét diskurzussá szerveződésének. Leveleiben kap először kulcsszerepet – jóllehet még többes számú alakban, *ethné* – az általános értelemben vett, individuális „pogány”, azaz „nem zsidó” fogalma. Ez annál is inkább meglepő, mivel Pál magától

35 A LXX ezt többféleképpen fordítja: *allophülos*, *allotriosz* vagy *allogenész*.

36 Róm – 29x; Gal – 10x; 1Kor – 3x; 2Kor – 1x; 1Tessz – 2x.

37 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 14.

38 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 15.

39 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 15sk. Szóhasználatának nincsenek párhuzamai sem Qumránban, sem a *Makkabeusok könyveiben*, sem más, Pálnál korábbi dokumentumban.

40 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 17.

41 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 18.

értetődőnek tartja, hogy annak az Istennek, akiről beszél, továbbra is megmaradnak etnikai jellemzői, egyetlen nép történetében kirajzolódott identitása és megfogalmazódó tervei⁴². Ugyanakkor Pál monoteizmusa⁴³ határozottan kozmopolita vonásokat mutat. Az isten, akiről beszél a mindenség ura (vö. 1Kor 8,5sk), és a benne hívők közössége nem szerveződhet etnikai alapon⁴⁴. Az is bonyolítja a helyzetet, hogy Pál megköveteli azoktól a nem zsidóktól, akik az *ekklésziához* csatlakoznak, hogy fordítsanak hátaát őseik isteneinek. Más szóval ezek a „görögök” az *ekklészia* tagjaiként nem lesznek izraeliták, de már „görögök”-nek sem tekinthetők, mivel éppen az *ekklésziához* való csatlakozás semmissé tette az etnikai különbségek teológiai relevanciáját. A „görögök” már nem „görögök”, de „az egyetemes emberi” képviselőiként sem lehet besorolni őket. Ez utóbbi kategória ugyanis Pál számára, éppen gondolkodásmódjának a bibliai narratívába való ágyazottsága okán – jelesül a kiválasztás alaptétele miatt – megfoghatatlan lett volna⁴⁵. Ezen a senkiföldjén hívja életre a *gój* fogalmát, és teszi egy olyan általános és individuális kategóriává, amely mindenkire vonatkozik, aki nem zsidó. A keresztség jelentette azt a pillanatot, amikor egy pogány az *ekklészia* tagja s egyszersmind *gój* is lett. A megkeresztelték Krisztusban vannak, új teremtmények, hangsúlyozza (pl. 2Kor 5,17; Gal 6,15). Azért életbevágóan fontos számára a *gój* mint kategória, mert rámutat a Krisztus-esemény jelentőségére. Pál, mondja Rosen-Zvi és Ophir⁴⁶, a Krisztus-esemény révén megvalósult megoldáshoz illő problémát artikulál, s amikor saját meghívásán és küldetésén eszmélkedik, egy paradoxonnal szembesül: az *ekklészia* nem-zsidó tagjai éppen azért pogányok, mert már többé nem azok. Ezért szólítja a Rómában élő pogányságból megtért híveket is jóval azután, hogy az *ekklészia* tagjaivá lettek az *ethné* szóval (1,13; 11,13). Ennek a kategóriának a megteremtésével pedig egy új paradigmát hoz létre, ami által bennfoglaltan elutasítja – meghaladja – a bibliai szövegek által felmutatott két modellt: az etnopolitikait és

42 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 23.

43 Fredriksen, 2018: 207.

44 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 24.

45 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 28. Ezért exegetikai szempontból lehetnek fenntartásaink J. Taubes, G. Agamben, illetve A. Badiou Pál-értelmezésével kapcsolatban. Erről lásd: B. Worthington, „Alternative Perspectives beyond the Perspectives: A Summary of Pauline Studies that has Nothing to Do with Piper or Wright”, *CBR* 11 (2013) 368 (366–387). Badiou olvasatával kapcsolatban jegyzi meg S. Fowl („A Very Particular Universalism: Badiou and Paul”, in D. Harink, ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision*, Eugene, OR, 2010, 131 [119–134]): „Pál nem egy identitás nélküli szubjektum, hanem egy zsidó, aki abban az adott helyzetben, amelyben van, végiggondolja, mit jelent zsidónak lenni.”

46 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 32.

az eszkatológikusát⁴⁷ egyaránt. Szükségképpen el kellett utásítania mindkettőt, mivel pontosan azt kívánták legitimálni, amin ő túl akart lépni.

A műsztérian feltárása

A 11,25–32 nemcsak Pál Izraelre vonatkozó reflexiójának a lezárása, hanem a három fejezet érvelésének a csúcspontja⁴⁸ is. Itt vezeti el olvasóit a bizonyosságra a *müasztérian* feltárásával⁴⁹. Az 1,13-hoz hasonlóan itt is olyasmi következik a bevezető formula után, ami eladdig nem volt ismeretes a hallgatóság előtt. Itt bukkan föl a *müasztérian* szó. A szakasz felütésében az Apostol egy a leveleiből jól ismert formulával⁵⁰ él. Amikor ezekkel a szavakkal kezdi mondandóját, akkor célja rendszerint az, hogy egy új, döntő szempontot tárjon a címzettek elé. Most – ellentétben a v. 13-mal („De nektek, pogányoknak ezt mondom”) – a közösség valamennyi tagjához fordul. Izrael hitetlensége megkerülhetetlen problémával szembesítette mind a pogány-, mind a zsidókeresztényeket, s amint a három fejezet léte egyértelművé teszi, magát Pált is. Itt, a szakasz konklúziójában is próféta-ként⁵¹ lép elénk, s olyan kijelentést tesz, amelynek a tartalma nem tekinthető pusztán az emberi mérlegelés eredményének: a *müasztérian* tartalma az Írásokból felsorakoztatott érveken is túlmutat⁵².

A szó jelentése nem eredeztethető a *müasztérian* hellenizmusban kimutatható használatából⁵³. A hellenizmus korában ugyanis a szó rendszerint többes számban használt alakja elsősorban a különböző misztériumokba való rituális beavatásra utalt, s eh-

47 Rosen-Zvi – Ophir, 2015: 37. Az etnopolitikai modell számára a körülmételés az egyetlen legitim módja annak, hogy valaki a zsidó közösség tagja legyen. Az eszkatológikus modellnek két változata is nyomon követhető az Oszö-vetségben. A radikális variáns szerint egész népek el fogják fogadni Izrael Istenét (Iz 66,18–24). A mérsékelt változat szerint elfogadják Izrael Istenének a törvényét, de továbbra is imádják isteneiket (Iz 2,2–4).

48 J. Eckert, „Das letzte Wort des Apostels Paulus über Israel (Röm 11,25–32) – Eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?“, in K. Backhaus – F. G. Untergassmair, szerk., *Schrift und Tradition. FS J. Ernst*, Paderborn – München 1996, 57–84; S. Kim, „The ‘Mystery’ of Rom 11,25–6 Once More“, *NTS* 43 (1997) 412–429.

49 A szó a Róm-ben ezen kívül még egyszer szerepel, nevezetesen az egész levelet lezáró doxológiában (16,25–27). Ez utóbbi szöveget azonban a szakemberek többsége későbbi betoldásnak tartja.

50 Vö.: Róm 1,13; 1Kor 10,1; 12,1; 2Kor 1,8; 1Tessz 4,13.

51 K. O. Sandness, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle’s Self-Understanding*, WUNT 2.43, Tübingen 1991, 172–182.

52 J.-N. Aletti, „Sagesse et mystère chez Paul: Réflexions sur le rapprochement de deux champs lexicographiques“, in J. Trublet, szerk., *La sagesse biblique: De l’Ancien au Nouveau Testament*, LD 160, Paris 1995, 356–384.

53 M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 2.36, Tübingen 1990, 173skk.

hez gyakran az iniciáció révén megvalósuló ezoterizmus fogalma is konnotálódott.

A „titok” közlése, vitathatatlan, az Írásokra történő hivatkozáshoz hasonlóan *ex auctoritate* érv. Mindazonáltal a *müisztérion* tartalmának pontosítása, úgy tűnik, jóval problematikusabbnak bizonyul, mint a bibliai idézetek és allúziók szöttesének felfejtése. A v. 25c megállapítása – *póroszisz apo merúsz tó Izrael gegonen* – kétféleképpen magyarázható attól függően, hogy az *apo merúsz* kifejezésnek időhatározói („Izraelt *csak addig* éri a megkeményedés”) vagy mértékhatározói jelentést tulajdonítunk („Izraelnek *csak egy részét* érte a megkeményedés”). A fordítások és a kommentárok többsége rendszerint ez utóbbi interpretáció mellett tör lándzsát, mivel, mondják, a másik olvasat pleonasztikus lenne, hiszen a következő mellékmondat szintén időhatározói: „amíg a pogányok teljes számban be nem jutnak”.

A *müisztérion* tehát valami olyasmire utal, ami eddig rejtve volt, s amit Isten „most” a végső időkre vonatkozólag kinyilatkoztatott. Amikor Pál ezt a fogalmat használja, akkor azt kívánja nyomatékosítani, hogy amiről beszél, azt még az Írások sem tették nyilvánvalóvá. Az Írások, természetesen, feltárhatják a *müisztérion* kinyilatkoztatásának az előkészítését, illetve lehetőséget adhatnak arra, hogy a figyelmes olvasó előtt kirajzolódjék Isten terveinek koherenciája. De éppen a *müisztérion* kinyilatkoztatása teszi lehetővé az Írások ilyenén újra olvasását⁵⁴. A Róm 11,25–32 szakaszban sem az idézett prófétai szó teszi lehetővé a *müisztérion* megismerését. Ellenkezőleg, a *müisztérion* ad kulcsot az Írások megértéséhez.

A v. 26a – „az egész Izrael üdvözülni fog” – is a *müisztérion* része, ugyanis az érvelés során erről eleddig nem hangzott el az Írásokból vett idézet. Sőt a 9,27-ben Pál éppen egy olyan prófétai szót idéz Izajástól, ami ennek az ellenkezőjét állítja: „Ha Izrael fiainak a száma annyi volna, mint a tenger fővenye, akkor is csak a maradék fog üdvözülni.” A 11,26b–27 versek által idézett öszöveségi szövegek közül pedig egyik sem beszél Izrael üdvösségéről⁵⁵, hanem arról, hogy Isten „eltávolítja az istentelenséget Jákob házából”, s eltörli bűneiket. Más szóval az idézet csak az üdvösség előfeltételeit tárja az olvasó elé. Gondolatainak ilyenén kifejtése révén Pál következetesen vezeti tovább az egész fejezet érvelését: nem mond ítéletet Izrael felelősségét illetően. Vajon a hitetlenségük miatt „keményedtek meg”, vagy mivel „megkeményedtek”, azért nem hittek? Pál a végső választ majd csak a 11,32-ben adja meg.

Az Apostol érveit megalapozandó sokszor folyamodik az Írásokhoz, s gyakran tapasztalatait is az *argumentatio* részévé

54 J.-N. Aletti, „Romain 11: Le développement de l’argumentation et ses enjeux exégético-théologiques”, in U. Schnelle, szerk., *The Letter to the Romans*, BETL 226, Leuven, 2009, 211 (197–223).

55 Elgondolkodtató, hogy Pál nem idézi a következő, joggal emlékezetes szakaszokat: Jer 31,31–33; 32,40; Bár 2,35; Ez 16,60; 37,21–28.

avatja. Ezért is olyan különös, hogy csupán a Róm 11-ben és az 1 Kor 15,51-ben hivatkozik – a *probatio*, a bizonyíték erejét nyomatékosítandó – kinyilatkoztatásra, s beszél *müszterion*ról (v.51). A Róm 11-et illetően ennek az a magyarázata, hogy a fejezet két *propositiója* (11,1.11)⁵⁶ csak így kaphat megnyugtató s meggyőző magyarázatot.

A v. 25d *to pléróma tón ethnón eiszelthé* szintén két értelmezésre ad lehetőséget. Egyrészt utalhat azon pogányok összességére, akiket Isten üdvözíteni akar, vagy valamennyi pogány üdvösségére⁵⁷. E második olvasatot részesítik előnyben azok, akik párhuzamot látnak „a pogányok teljes száma” és „az egész Izrael” (v. 26) között. Nem feledhetjük továbbá azt sem, hogy a 11,12 szintén Izrael „teljességé”-ről (*to pléróma autón*) beszél. Ez utóbbi szöveghelyen azonban, tehetjük hozzá, a *pléróma* szó, úgy tűnik, nem mennyiségre, hanem minőségre utal („eljutnak a teljességre”), ugyanis a *to héttéma autón*, ‘kudarcul’ kifejezéssel áll ellentétben.

Mit jelent a mellékmondat állítmánya *eiszerkhomai*, ‘bejutni’, ‘bemenni’? Különös, hogy nem találunk a mondatban helyhatározót. Több értelmező szerint Pál a pogány népek Sionba tartó zarándoklatára utal. Kétségtelen, az Oszövetségben és az apokrif irodalomban egyaránt találunk szövegeket⁵⁸, amelyek Izraelnek ebbéli reményét élesztetik. Mindazonáltal feltűnő, hogy Pál sem itt, sem másutt⁵⁹ a Róm-ben nem részletezi ezt a hagyományt. Azt is tanulságos szem előtt tartani, hogy a LXX azokon a szöveghelyeken, ahol a pogány népek Sionba tartó zarándoklatáról beszél, nem használja az *eiszerkhomai* igét.

A következő mellékmondatot (v. 26a) bevezető kötő- és határozószó (*kai hütósz*) kapcsolatának interpretációjában szintén megoszlanak a vélemények. Rendszerint módhatározó értelmet tulajdonítanak a szókapcsolatnak: „és így az egész Izrael üdvözülni fog”. Mások ugyancsak módhatározói mellékmondatot tételeznek, de úgy vélik, hogy nem a korábban mondottakra utal, hanem előre: „Így az egész Izrael üdvözülni fog, ahogy meg van írva.” Tanulságos azonban Bell⁶⁰ megállapítása. Pál harminchat-

56 A. Gignac („Peut-on encore être surpris par la Lettre aux Romains? Redécouverte d’une mécanique discursive qui éprouve et transforme le lecteur”, in G. Van Oyen – A. Wénin, *La surprise dans la Bible. Hommage à Camille Focant*, BETL 247, Leuven – Paris – Walpole, MA, 2012, 352 [339–357]) hívja fel a figyelmet arra, hogy *mé genoito*, „szó sincs róla”, Pálra oly jellemző sztereotíp kifejezés, tízszer is előfordul a levélben (3,4.6.31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11). A kifejezés funkciója pedig az, mondja, hogy destabilizálja a hallgatóságot.

57 Aletti, 2009: 207.

58 Iz 2,2sk; 56,6sk; 60,3–14; 66,18–21; Mik 4,1sk; Zak 14,16sk; Salamon zsoltárai 17,31; 1 Énok 90,33–37; Benjámintestamentuma 9,2; 2 Báruk 68,5; Szibilla jóslatok 3,772.

59 A Róm 15,16-ban olvasható „pogányok áldozata” szintagma illetően magyarázata vitatott.

60 R. H. Bell, *The Irrevocable Call of God*, WUNT 184, Tübingen 2005, 262.

szor használja a *hútósz* határozószót. Huszonhétyszer a második tagmondatban szerepel, de csupán a Fil 3,17-ben utal előre. A *kathósz gegraptai*, „ahogy meg van írva”, kifejezéssel pedig sohasem él tagmondatok összekötésekor. Amennyiben a *hútósz* és a *kathósz* („ahogy”) közötti kapcsolatot kívánta volna hangsúlyozni, jegyzik meg többen, akkor megváltoztatta volna a szórendet⁶¹.

A *pasz Izrael*, „az egész Izrael”, szintagma szintén számos interpretációt hívott életre. Némelyek szerint a kifejezés a választottakra utal, legyenek azok akár zsidók, akár nem zsidók⁶². Valószínűtlen azonban, hogy a *pasz Izrael* szókapcsolat a pogányokra is vonatkozzék, hiszen Pál következetes a szóhasználatot illetően: a pogánykeresztényeket az *ethné* szóval jelöli (11,13.25). Az „Izrael” szó jelentésének ilyen váratlan és minden magyarázat nélküli megváltoztatása a levél címzettjeit is megzavarta volna. Következésképpen az tűnik a legplauzibilisebbnek, hogy Pál minden megszorítás nélkül Izrael egészére utal: a „maradék”-ra (9,27) éppúgy, mint azokra, akik a mózesi törvényhez ragaszkodva elutasították az evangéliumot (9,30–10,21)⁶³. Más szóval a végső időkben Isten nem tesz majd különbséget a „harag edényei” és az „irgalom edényei” között (9,22sk).

A Róm 11,26b–27 versekben Izajás két szöveghelyét összekapcsolva hangsúlyozza a mondottak érvényét⁶⁴. Az idézet több szempontból is meglepő. Nem világos, miért módosította Pál a prófétai szavait a „Sion miatt/érdekében” (*heneken*) helyett a

61 És ezt írta volna: *pasz Izrael hütósz szóthészetai*. Aletti (2002: 212) szintén a módhatározói értelmezést fogadja el, de ezt némileg árnyalja. A *kai hütósz*, mondja, logikai kapcsolatot fejez ki: „és ekképpen”. A szókapcsolat illetén használatára számos példát (1Kor 11,28; 1Tessz 4,17; Sirák 32,1; 33,4; 1Makk 13,47; 4Makk 1,12; *Mózes apokalipszise* 37) találunk, teszi hozzá. Nemrégiben P. W. van der Horst („Only Then All Israel Be Saved”, *JBL* 119 [2000] 521–525) új szövegvariantákat azonosítva megingatta azt a konszenzust, amely szerint ezt a szerkezetet nem használták időhatározói mellékmondatok bevezetőjeként. Következésképpen javaslata: „és akkor/csak akkor/és azután (*kai hütósz*) az egész Izrael üdvözülni fog”.

62 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh 1991, 250) egy egészen más megoldással állt elő. A szókapcsolat, „az egész Izrael”, nemcsak az evangéliumot befogadó zsidókat jelöli, mondja, hanem a pogánykeresztényeket is, s így valójában az Egyházra utal. Ezt az olvasatot az teszi problematikussá, hogy Pál sohasem használja a pogánykeresztényekről szólva az ‘Izrael’ megjelölést. De nemcsak Pál szóhasználatát mond ellent ennek a magyarázatnak, hanem a közvetlen szövegkörnyezet is. A v. 25 egyértelműen a választott nép sorsáról, „megkeményedéséről” beszél.

63 Bell, 2005: 263sk; J.-N. Aletti, *La Lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 179.

64 Iz 59,20–21a (LXX): „És eljön majd a szabadító Sion miatt (*heneken*) / és elfordítja az istentelenséget Jákóbtól. / Ez a szövetségem velük, mondja az Úr: / lekem rajtad, és szavaim, amelyeket a szájadba adtam.” Iz 27,9 (LXX): „Emiatt eltávolítják a törvénytelenséget Jákóbból. / És ez az áldás, amikor eltávolítom bűnét, / amikor az oltárok köveit olyanná török, mint a finom por, / és fáik sem maradnak meg, / és bálványaikat kivágják, mint a messizi erdőt.” A részletekről lásd: J. Ross Wagner, *Heralds of Good News: Isaiah and Paul „in Concert” in the Letter to the Romans*, NT Suppl. 101, Leiden 2002, 280–298.

„Sionból” (ek) olvasatra. A „szövetség” felbukkanása ebben az eszkatológikus kontextusban szintén felettébb váratlan, ugyanis Pál nagyon ritkán használja a fogalmat, és sehol másutt nem találunk arra példát nála, hogy Sionnal hozná összefüggésbe. Sőt azt kell megállapítanunk, hogy jobbra polemikus kontextusban bukkan fel⁶⁵. Az is elgondolkodtató, hogy az Apostol elhagyja az Iz 59,21-nek azt a részét, ahol a próféta a szövetség tartalmára utal. Ez annál is inkább meglepő, mert Isten lelkére és szavára történő utalás jól illene a Róm 11 érvelésébe. Ami a másik prófétai szöveg helyet illeti, különös, hogy a „bűn” szó a Róm 11,27-ben többes számban szerepel. Az egyes szám nemcsak a kontextusba illeszkedne jobban – a vv. 20, illetve a v. 23 Izrael hitetlenségét nevezi bűnnek –, hanem Pál szóhasználata is ezt mutatja: sokkal többször használja a szót egyes, semmint többes számban⁶⁶. Ezek alapján többen arra a következtetésre jutnak, hogy ez a szövegkombináció alkalmasint nem Pál leleménye, hanem olyan *prooftext*, az Írásokból vett, bizonyító erővel felruházott szöveg, amelyet már a zsinagógában is használtak a messiásról szólva, vagy esetleg az a keresztény hagyomány hívott segítségül Jézus sorsát értelmezve, amelynek Pál is az örököse. Figyelemre méltó, hogy az idézett textusok nem Izrael bűnbánó magatartásáról beszélnek, hanem Isten kezdeményezéséről és feltételhez nem kötött cselekvéséről⁶⁷ szólnak.

Az is vitatott, hogy melyik szövetségre utal a *diathéké*, ‘szövetség’, szó. Többek⁶⁸ szerint nem egy, a korábbiak helyébe lépő szövetségről volna itt szó, hanem az Ábrahámmal kötött szövetség beteljesedéséről. Nem feledhetjük azonban, hogy a Róm 9,4 többes számban használja a *diathéké* szót, s azt sem, hogy Iz 59,20 egy jövőbeni szövetségről beszél. Következésképpen bajosan lehetne azonosítani a 11,27-ben említett *diathékét* az Ábrahámmal kötött szövetséggel. Előnyben kell tehát részesítenünk az eszkatológikus olvasatot.

Pál nem pontosítja „a szabadító” (*ho rhüomenosz*) identitását. Többen rámutattak, sem a „Sionból” kifejezés, sem a *rhüomenosz* participium, illetve a szó héber megfelelője⁶⁹, sem a Róm 11,26b–27 belső párhuzamai⁷⁰ nem teszik egyértelművé, vajon Istenre vagy Krisztusra utal-e az Apostol. Izajásnál Istenről van szó, aki mint harcos jön, hogy mindenkinek megfizessen tettei szerint (Iz

65 Az 1Kor 11,25 és a 2Kor 3,6 „új” szövetségről beszél; az „ó” szövetség pedig a 2Kor 3,14-ben kerül szóba. A Gal 4,24 pedig két szövetséget állít szembe.

66 Erről lásd B. R. Gaventa, „The Cosmic Power of Sin in Paul’s Letter to the Romans: Towards a Widescreen Edition”, *Interp* 58 (2004) 229–240.

67 Tanulságos összevetni Iz 59,20 héber és görög szövegét. A MT-ben ezt olvaszuk: „De eljön Sionhoz a Megváltó, Jákób megtérő bűnöseihez!” (RÚF).

68 Bell, 2005: 278; M. Theobald, „Der »strittige Punkt« (*Rhet. a. Her. 1,26*): Die *propositio* 1,16f und das *Mysterium der Errettung ganz Israels*”, in *Uó., Studien zum Römerbrief*, WUNT 136, Tübingen 2001, 319sk (278–323).

69 Deutero-Izajásnál a *gô’él* az Örökkévaló titulátúrájához tartozik. Lásd még pl.: Iz 41,14; 43,14; 44,6.24.

70 „Eltávolítja az istentelenséget” // „eltörlöm bűneiket”.

59,17skk). Mivel a *Róm* kontextusában a 10,17-ben találunk utoljára utalást Jézus Krisztusra, és a levél következő részében majd csak a 14,9-ben bukkan föl újra, azt valószínűsíti, mondják többben, hogy az Apostol is a prófétai szavak értelmében használja az ószövetségi szakaszt: Istenre utal, aki nem mint bíró, hanem mint szabadító jelenik meg. A krisztológiai olvasat ellen az a leg-súlyosabb érv, hogy a Róm 11 egésze Isten üdvözítő cselekvéséről szól⁷¹.

Mások krisztológiai értelemben olvassák a *rhüomenosz* szót. Ez az interpretáció sem alaptalan, hiszen az 1Tessz 1,10-ben maga Pál ezt írja: „és várjátok a mennyből Fiát, Jézust, akit feltámasztott a halottak közül s aki megszabadít (*ton rhüomenon*) minket az eljövendő haragtól”. Azt is tanulságos szem előtt tartanunk, hogy – mivel Izajás szövege először egyes szám harmadik személyben beszél a szabadítóról, majd pedig egyes szám első személyben a szövetségről – van a szakasznak olyan rabbinikus értelmezése, amely a Messiásra vonatkoztatja a próféciát⁷². Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy az egész levél fókuszában Pálnak az a meggyőződése áll, hogy Isten igazságát Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki (3,21–26), és a benne való hit az egyetlen kritériuma annak, hogy valaki Ábrahám utódának számít-e (4,1–25); az ő uralma vet véget a bűn egyetlenes uralmának (5,12–6,11), az ő Lelke lakik a hívők szívében (8,1–30), és azért nincs különbség zsidó és görög között, mert mindaz, aki ennek az Úrnak, Jézus Krisztusnak a nevét hívja segítségül, üdvözülni fog (10,4–13). Ennek fényében J. Ross Wagner⁷³ magyarázata megalapozottnak tűnik: jóllehet Pál mindvégig megőrizte monoteista hitét, a damaszkuszi úton történtek nyomán elképzelhetetlen volt számára, hogy Izrael üdvösségét Istennek Jézus Krisztusban véghezvitt művétől függetlenül szemlélje.

Az Izajás könyvből vett idézet felvet egy másik kérdést is. Vajon Pál a szabadítóról szólva a jövőre gondol-e, vagy pedig már beteljesedettként értelmezi a jövendölését. Az látszik valószínűnek, hogy Pál a prófétai szó által jelölt történés bizonyossága foglalkoztatja, és nem az események időzítése. Számára a szövetség⁷⁴ Istennel való bensőséges kapcsolatot jelent, s e bensőséges kapcsolat közvetítője, hírnöke és megvalósítója Jézus Krisztus⁷⁵. Következésképpen bajosan tartható az a vélemény,

71 Legutóbb M. Wolter, „Ein exegetischer und theologischer Blick auf Röm 11,25–32,” *NTS* 64 (2018) 123–142.

72 Bell (2005: 266) arra hívja fel a figyelmet, hogy Iz 59,20 a rabbinikus hagyományban (e.g. *bSanh* 98a) messianisztikus értelmet kap.

73 Ross Wagner, 2002: 298.

74 J. Lambrecht („Grammar and Reasoning in Romans 11,27”, *ETL* 79 [2003] 179–183) az Ábrahámval kötött szövetséggel hozza kapcsolatba Pál szavait.

75 Jézus Krisztus közvetítő szerepét hangsúlyozza az a tény is, hogy a levélben gyakran használja Pál a *dia + genitivus* szerkezetet vele kapcsolatban: 1,5.8; 2,16; 3,22.24; 5,1.2.9.10.11.17.18.19.21; 7,4.25; 10,17.

mely szerint Pál Izrael számára az üdvösségnek egy külön útját (*Sonderweg*) jelölné ki⁷⁶. A szakemberek jelentős többsége nem fogadja el a *Sonderweg* képviselőinek a véleményét⁷⁷. Vitathatatlan ugyanis, hogy a levél egésze a Krisztusba vetett hit megkérdőjelezhetetlen érvénye⁷⁸ mellett foglal állást. A Róm 11-ben korábban használt allegória a két olajfáról, legalábbis bennfoglaltan, a Krisztussal szembeni *apisztiáról*, hitetlenségről beszél. Továbbá annak, amit Pál korábban (10,19; 11,11.14) Izrael pogányok iránti féltékenységről mondott, nem volna értelme, ha Izrael számára létezne az üdvösségnek egy külön útja. Végül, Pál megrendültsége a 9,1–3 szakaszban is csak akkor érthető, ha elfogadjuk, az Apostol úgy gondolta, hogy Izrael azáltal, hogy elutasította az evangéliumot, ki van zárva az üdvösségből.

A Róm 11,1 alapján Pál úgy szemléli önmagát, mint az evangéliummal szemben elzárkózó embert, akit azonban az őt kiválasztó Isten mindenek ellenére nem hagyott magára. A Róm 11,25–27 pedig azt adja hírül, hogy Izrael ugyanúgy jut el a hitre, mint maga Pál. Ahogy ő a Tóra szigorú megtartásával a *dikaiosüné ek nomú-t* („a Törvény általi igaz mivolt”) kereste, és mint az evangélium ellensége⁷⁹ üldözte a megfeszített közösségeit (Gal 1,13sk; Fil 3,4skk), de a feltámadt és felmagasztalt *Kürioszszal* való találkozása átalakította, ugyanígy történik majd Izraellel is. Következésképpen az önéletrajzi utalás (11,13sk) fényt vet a Róm 9–11 érveinek a betetőzésére, „az egész Izrael” megváltására. Azzal, hogy Pál a 10,1-ben elénk tárja Izraelért mondott fohászatát – „testvérek, szívem vágya és Istenhez forduló imám értük van, hogy üdvözüljenek” –, azt is a címzettek elé tárja, hogy „az egész Izrael” megváltását (Róm 11,26) úgy értelmezi, Isten nem hagyta válasz nélkül könyörgését. Ezt a bizonyosságot pedig *müsztérionnak* tartja, amelyet Illéshez hasonlóan kinyilatkoztatásból ismert meg. A 11,25–27 tehát a 9,1–5 szakaszban megfogalmazott apóriához kapcsolódik, sőt úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *müsztérion* kinyilatkoztatása oldja fel az apóriát⁸⁰.

76 Ennek néhány képviselője: J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitude Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1983, 261; L. Gaston, „Israel’s Misstep in the Eyes of Paul”, in *Uő., Paul and the Torah*, Vancouver 1987, 148; K. Stendahl, 1993: 40. Lásd továbbá: Th. H. Tobin, *Paul’s Rhetoric in Its Contexts: The Argument of Romans*, Peabody MA 2004.

77 Jó összefoglalást ad: R. Hvalvik, „A Sonderweg for Israel: A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11,25–27”, *JSNT* 38 (1990) 87–107. A magam részéről M. Baker („Paul and the Salvation of Israel: Paul’s Ministry, the Motif of Jealousy, and Israel’s Yes”, *CBQ* 67 [2005] 483 [469–484]) álláspontját tartom meggyőzőnek: ha Pál szerint nincs is Izrael számára az üdvösségnek egy Krisztustól független útja, Istennel való különleges kapcsolata Izraelt az *ethnéhez* képest olyan helyre állítja, amely *Sonderplatz*, és a választott népnek az üdvösség történetében betöltött szerepe *Sonderstellung*.

78 Lásd kiváltképp: 3,21.30; 10,4–13.

79 Vö.: a Róm 11,28a értelmezéséről F. Mußner, „Fehl- und Falschübersetzungen von Röm 11 in der »Einheitsübersetzung«”, *TQ* 170 (1990) 137–139.

80 Lásd még: F. Mußner, „Israels »Verstockung« und Rettung nach Röm 9 – 11”, in *Uő., Die Kraft der Wurzel: Judentum-Jesus-Kirche*, Freiburg 1987, 46–48.

A 11,28–32

A Róm 11 érvelése azonban nem fejeződik be a *müisztérion*ra fel-tárásával. A v. 28-ban Pál itt arra kíván rámutatni, hogy Isten miért cselekszik Izrael javára. Gondolatmenetének a követését kivált az *ekhthroi*, ‘ellenség’, szó értelmezése nehezíti. Vajon ak-tív értelmet kell tulajdonítanunk a szónak – elvetették Istent –, vagy passzívat – Isten elvetette őket? A Róm 10,21, valamint a 11,26b–27 szakaszokban olvasható idézet az aktív értelmet va-lószínűsíti: „bűneik” és „istentelenségeik” miatt Izrael Isten el-lenségeként viselkedett. A passzív értelem mellett szól viszont a v. 28-ban található melléknév, *agapétoi*, ‘kedveltek’, valamint a v. 32: „Mert Isten mindenkit önnön engedetlenségébe zárt, hogy mindenkin könnyörüljön.” Azt is szem előtt kell tartanunk, hogy a Róm 9–11 nem Izrael ellenséges magatartását kívánja vizsgálni, hanem azt kutatja, miért rekedtek az üdvöt hozó evangéliumon kívül; illetve azzal a problémával küszködik, hogy úgy tűnik, Is-ten elvetette őket⁸¹. Alkalmasint ez a kérdés foglalkoztatta Pált már a v. 15-ben is, ahol vélhetőleg szintén passzív értelmet kell tulajdonítanunk mind az *apobolé*, ‘elvetés’, mind a *proszlémpsizsz*, ‘befogadás’ szónak: Izrael a tárgya mindkettőnek.

„Kedveltek a patriarchák miatt” – mondja Pál. Felmerül a kér-dés, miért csak most hozza ezt szóba? Miért nem beszélt erről Pál a 9–11 érvelése során korábban is? Azaz, miért nem a kivá-lasztás témájára építi érvelését? Vélhetőleg azért, mert ezzel le-hetőséget adott volna arra, hogy a kiválasztást a címzettek közül valaki esetleg csak a „szent maradék” sorsának alakulására vo-natkoztassa, ahogy ezt maga Pál is tette a Róm 9,27-ben⁸². Éppen ezért volt szükség a *müisztérion* kinyilatkoztatására, hogy a patri-archákra vonatkozó ígéretet az egész Izraelre kiterjeszthesse.

A vv. 30–31 értelmezése sem könnyű. A v. 30 csak egy vi-szonylag egyszerű problémával szembesít, nevezetesen azzal, hogy a második tagmondatban hogyan interpretáljuk a *té tútón apeitheia* szintagmát. Néhányan *dativous causae*-t vélnek benne fel-fedezni – „az ő engedetlenségünk miatt” –, míg mások *dativous instrumentalis*-t látnak benne: „az ő engedetlenségük révén”. Bár-melyik mellett döntünk is, alapvetően nem változik a szintagma értelme. Ezzel szemben a v. 31 szintaxisa fogas kérdés.

Többen azon a véleményen vannak, hogy a *tó hümeteró eleei* szókapcsolat az előtte álló *épeithészan* igei állítmánnyal áll okha-tározói viszonyban („ők lettek engedetlenek a nektek adott ir-galom miatt”), mások szerint a második tagmondat végén talál-ható igei állítmánnyal – *eleéthószin* – kapcsolandó össze („hogy

81 Aletti, 2009: 212.

82 Aletti, 2009: 213.

a nektek adott irgalom miatt ők is irgalmat nyerjenek”), azaz hüperbatonról⁸³ van szó.

Míg a vv. 30sk exegetikai szempontból nehéz, addig a v. 32 teológiai kihívásokkal szembesít: hogyan lehet Istent felelőssé tenni emberi tévedésekért⁸⁴? Úgy tűnik, hogy Pál itt nem akar mást, mint Isten mindenhatóságát hangsúlyozni, valamint azt, hogy végül az irgalomé lesz az utolsó szó. De miért van szükség ehhez arra, hogy Isten mindenkit önnön engedetlenségébe zárjon? Pál nem ad magyarázatot, miért fogalmaz ilyen provokatívan. Mindazonáltal, közvetett módon ugyan, de nem marad adós a válasszal. A fejezet himnikus zárlatában (vv. 33–36) az emberi értelem hatáiraival szembesülve dicséri Istent.

A vv. 28–32 szakasz tehát paradox módon zárja a 11,1-ben megkezdett érvelést. Az argumentáció máig leginkább vitatott részlete az Izrael megkeményedésére és féltékenységére vonatkozó utalások sora. Az előbbivel kapcsolatban annak eldöntése a legnehezebb, vajon a megkeményedés megelőzi-e Izrael negatív reakcióját, vagy Izrael engedetlensége és lázadása következményének tekintendő. Más szóval a megkeményedés és az engedetlenség minimalizálni vagy ellenkezőleg nyomatékositani akarja Izrael vétkét?

Kétségtelen, a Róm 11 több részlete is amellel szól, hogy Pál Izrael jelenét büntetesként értelmezi. „Hitelenségük (*apisztia*) miatt” törték le őket a nemes olajfáról – mondja (v. 20). A vv. 26b–27 pedig kifejezetten utal Jákob házának istentelenségére és bűneire. Ezért több kommentár arra a következtetésre jut, hogy Izrael megkeményedése büntetés, még akkor is, ha csak átmeneti, és ha a célja pozitív is, nevezetesen a pogányok üdvössége. Ezt az olvasatot látszik megerősíteni az is, hogy az érvelés előbb hozza szóba Izrael engedetlenségét (10,21), semmint megkeményedését (11,7.25).

Több részlet azonban kérdésessé teszi ezt a magyarázatot. A 11,7sk-ban ezt olvassuk: „Mi hát a helyzet? Amit Izrael keresett, nem érte el. A kiválasztottak elérték, a többiek pedig megkeményedtek, ahogy meg van írva: Isten bódult lelket adott nekik. Szemet, hogy ne lássanak, fület, hogy ne halljanak mind a ma napig.” Amikor pedig Pál (11,1b) a saját sorsát is az érvek sorába illeszti, és Illés próféta életének alakulásában talál helyzetét jellemző párhuzamot, akkor éppen a Törvény iránti hűségét és buzgóságát emeli ki. Következésképpen a zsidók, akik a

83 A hüperbaton „két szintaktikailag szorosan összetartozó szó, azaz egy szó szerkezet (pl. jelző és jelzett szó) szétválasztása egy közvetlenül nem odatartozó szó (pl. ige) közbeékelésével” (Szabó G. Z. – Szórényi L., *Kis magyar retorika*, Bp. 1988, 149).

84 Hasonlóan nehezen érthető, sőt talán többek szemében botrányosnak minősülő kijelentéseket másutt is találunk Pál leveleiben. Pl. Róm 8,32: „Aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta”; 2Kor 5,21: „Mert azt, aki büntelen volt, értünk bűnné tette, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne”.

Törvény iránti hűségük miatt utasítják el az evangéliumot, nem tekinthetők büntetés alatt állóknak: egyszerűen nem látnak. De vakságuk a pogányok megtérését szolgálja. E magyarázat mellett a legerősebb érv a v. 32, ahol Pál anélkül, hogy tagadná az emberi mulasztást – engedetlenséget –, nem habozik azt állítani, hogy mindez Isten akarata szerint történt így. A hitetlenség tehát annak a következménye, hogy Isten tette keménnyé Izrael szívét.

R. H. Bell⁸⁵ a 9,14–23 szakaszban (kivált a v. 18-ban) talál érvelt téziséhez, mely szerint a Róm 11-ben a megkeményedés megelőz bármiféle emberi cselekvést. Ez a feltevés azonban kihívást is jelent. Miként lehet összhangba hozni a Róm 9 predestinációs teológiáját azokkal a későbbi szöveghelyekkel, amelyek engedetlenségről, hitetlenségről, lázadásról beszélnek⁸⁶? Pál a Róm 1,20-szal ellentétben a Róm 10–11 szakaszban sehol sem mondja, hogy „nincs mentségük” (*anapologétoi*). Ha tehát nem ad magyarázatot arra, hogyan egyeztethető össze szabadság és predestináció, akkor alkalmasint azért nem teszi, mert nem ez a probléma foglalkoztatja. Úgy tűnik, sokkal inkább arra kíván rámutatni, hogy Izrael *pórosziszának*, megkeményedésének és elbukásának milyen szotériológiai szerepe van.

Amikor Kr. u. 56/57 telén Korintusban a római *ekklésziának* küldendő levelén dolgozik, Pál nemcsak a pogányok és zsidók között végzett misszió megpróbáltatásainak az emlékét őrzi, hanem testén hordozza a pogányoktól elszenvedett megkövezés nyomait éppúgy, mint a zsinagógai fegyelmi rendhez tartozó korbácsolásait is (2Kor 11,24skk). Jóllehet a *Gal*-et csak néhány év választja el a *Róm*-tól, ez utóbbiban már nem találunk utalást a zsidók körében végzendő misszióra (vö. *Gal* 2,9sk). Csak annak a reményének ad hangot, hogy pogányokat megszólító küldetésének közvetve hatása lesz Izraelre: „büszkén teljesítem szolgálatomat, mert ezzel talán féltékennyé tehetem véreimet, és így megmenthetek közülük többeket” (Róm 11,14). E szemlélet- és stratégiaváltás mögött alapvetően nem teológiai megfontolások húzódtak, hanem a palesztinai politikai hangulat átalakulása⁸⁷. A Rómától való függetlenség vágya egyre erősödött, egyelőre fojtva „mint a puskapor és harag”. Ennek egyik megnyilvánulása volt, hogy a jeruzsálemi politikai elit egy része a körülmetélés pogányok általi elfogadását úgy értelmezte, mint a zsidó hatalmi igény elfogadását, elismerését. Jakab és a jeruzsálemi *ekklészia* vezetői a megmaradás és a békés együttélés érdekében indították útjukra küldöttjeiket a galaták között élő gyülekezetekhez, illetve Korintusba. Pál ezeket a pogányok körülmetélését szorgalmazó (vagy legalábbis nem ellenző) keresztény misszionáriusokat „áltestvérek”-nek, „álapostolok”-nak minősíti. A *Róm* megírásakor

85 Bell, 2005: 225sk.

86 Róm 10,21; 11,20.26b–27.32.

87 Ennek részleteiről lásd: P. J. Tomson, „Sources on the Politics of Judaea in the Fifties CE – A Response to Martin Goodman,” *JJS* 68 (2017) 234–259.

viszont arra jut, hogy a gyökereihez és az anyaegyházhoz való hűségéből fakadóan nem tehet mást: Jeruzsálembe kell mennie.

Az evangélium egyetemes érvényét valló meggyőződése és Izrael Istenébe vetett hite olyan feszültség forrása lesz számára, amelyben konkrét program, stratégia vagy akár apokaliptikus szcenárió felvázolása nem lehetséges. A *müisztérion* feltárásával is csak a bizonyosságot akarja megszilárdítani önmagában és a címzettekben is. Vagy ahogy az egész levél „liturgikus” csúcspontját⁸⁸ jelentő szakaszban (15,7–13) fogalmaz: „Én ugyanis ezt mondom: Krisztus a körülmetéltek szolgájává lett Isten igazságáért, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket. A népek pedig irgalmáért dicsőítsék Istent, ahogy meg van írva: [...] Örvendezetek, népek, az ő népével együtt.” Ebben a kórusban minden hang pótolhatatlan.

88 Wright, 1991: 235.