

## A keresztény szabadság Szent Pál leveleiben

A „szabadság” szó korunk egyik varázsszava. Nemcsak a filozófiának, hanem a politikai közgondolkodásnak és korunk életérzésének is meghatározó kifejezése. A filozófiában Immanuel Kanttal, más területeken pedig a francia forradalom ideáljaival (*liberté, égalité, fraternité*) indult el az az újfajta gondolkodási folyamat, amely különösen Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Jean-Paul Sartre munkásságában erőteljesen meghatározta a mögöttünk hagyott 20. századot. Nem mintha korábban ismeretlenek lettek volna ezek az ideálok, hiszen mindegyik kimutathatóan keresztény légkörben született és erősödött meg. Ami pedig a keresztény Európában maradandó értéket jelent, az létét azoknak az ősi szellemi erőknél köszönheti, amelyek valamiképpen a Jeruzsálem–Athén–Róma által kijelölt kulturális erőtérben formálódtak.

Az ilyen, térben és időben nagy utat megtevő, gazdag jelentéstartalmú és széles körben használt fogalmak esetében mindig ajánlatos a hermeneutikai óvatosság. Nem lehet és nem szabad ugyanis a korunkban használt „szabadság”-fogalom egyébként is sokrétű jelentésmezőit az újszövetségi iratokban olvasható „szabadság” kifejezés értelmezésének kiindulópontjává tenni, mondván: itt „lényegében” ugyanarról a szabadságról van szó. Erdemes némi fogalmi tisztázást végeznünk.

**1.1.** A hellén világ volt az a hely, ahol a szabadság fogalmát, mint az egzisztenciát meghatározó valóságot, először tematizálták.<sup>1</sup>

1 A részletes tájékozódáshoz ld. pl. Schlier, H.: Eleutheria stb., in *ThWNT* II, 1935, 484kk; Fuchs, E.: Freiheit, in *RGG* II, 1958, 1101kkk; Nestle, D.: Freiheit, in *RAC* 8, 1972. 287kk. Niederwimmer, K.: Eleutheros ktl., in *Exegetisches Wörterbuch zum NT*. 2. kiad. 1. kötet, 1980, 1052kk. (A dolgozatban csak a legszükségesebb irodalmat adom meg, rövidített bibliográfiai adatokkal.)

A görögségben a szabad emberre használt „*eleutheros*” kifejezés az első irodalmi megjelenésétől (*Iliász*) a Pál apostol leveleiben való előfordulásáig nagy utat tett meg, amelynek nyomon követése önmagában véve is izgalmas feladat volna. A korai hellén gondolkodás nem tudta a szabad embert másképpen elképzelni, csak a *polis* közösségének tagjaként. A szabad embernek csak mint a városállam polgárának vannak istenei, van otthona, családja, köz- és magánjoga. A homéroszi világban a *polis*-on kívül az ember lehet idegen vagy rabszolga, ellenség vagy vendég, vándor vagy száműzött, de semmi esetre sem számottevő ember. Amikor tehát az eposzi hős, Hektor Andromakhéval beszélgetve a „szabadság napját” említi (*Iliász*, 6. ének 455. sor), vagy amikor testvérét, Páriszt, a „szabadság ünnepén” egyszer majd iható áldozati borra emlékezteti (6. ének 529. sor), akkor elsősorban hazájára, Trójára gondol. Az áldozati cselekmény és az áldozati pohár azért „*eleutheros*”, mert mindkettő a kedves otthont jelentő *polis*-hoz, Trójához tartozik. Szabad ember az, akinek *otthona* van, aki a *polis* életközösségéhez tartozik. Az *eleutheros* kifejezésnek ezért nincs is nagyon ellentéte e korban. Legfeljebb az, hogy a *polis*-t lerombolják, az otthon, a nyugalmas élet lehetősége megszűnik. Szabad és rabszolga tehát alapvetően még nem a későbbi értelemben vett éles ellentétpár. Már csak azért sem, mivel magától értődő volt, hogy természettől fogva nem minden ember szabad.

1.2. Az *eleutheros/eleutheria/eleutheroun* szócsalád ezen eredeti jelentéséhez azután – hosszú fejlődéstörténete során – újabb és újabb jelentések társulnak. Ilyenek: a *polis* szabadsága, Görögország szabadsága (különösen a perzsákkal vívott háborúk után), és végül a hellénizmus korában kialakul a filozófiai szabadságfogalom. Mindez összefügg a görög államnak a Kr. e. 4–3. században bekövetkezett válságával, amikor a görög *polis*-szövetségek bukásával kezd kialakulni az a nagy világimpérium, amely a Római Birodalomban ölt végső formát. Lehetetlenné válik a *polis*-ban folytatott addigi közösségi élet, a szabad polgár *szellemi hajléktalanná* lesz. A mélyebb látó tekintet azonban hamar felismeri, hogy a nagybirodalmi forma még nem az egész világ, és e filozófiai spekuláció kitermeli az igazi *kosmos* és vele együtt a *kosmopolítés* fogalmát. A szabadság és az ezzel együtt járó szabad beszéd (*parrhésia*) biztosítéka nem a szociális állapot, hanem az erkölcsi minőség. Diogenész már büszkén hirdeti, hogy az ő hazája az egész világ, életideálja a barbárok természetes életmódja. Az ókori világnak ez a „kolduló szerzetese” fékezhetetlen szabadságvágygal és teljes igénytelenségben él. Előtérbe kerül tehát az individuum belső szabadsága, a kinikus filozófusoknak a konvenciókkal szembeni függetlensége, a sztoikus bölcselő szabadsága, aki azáltal nyeri el a maga ön-rendelkezését, hogy engedelmesen aláveti magát a világ-törvénynek (a világ-*logos*-nak). Távól a földi hazától, a közügyektől, maga a *kosmos* válik immár hazává, otthonná. A sztoikus bölcs szabadsága a kozmikus mé-

retívé vált *polis*-ra és *physis*-re vonatkozik: szabad az, aki a természet rendje szerint él a világban.

2.1. Elhagyva a hellén szabadságfogalom jelentésbővülésének ezt a hatalmas ívét, könnyedén megállapítható, hogy magában a héber nyelvű Ószövetségben meglehetősen ritkán fordul elő a szabadság elvont fogalma, az erre vonatkozó héber főnév is hiányzik.<sup>2</sup> Szinte kizárólagosan a szabadok és rabszolgák közötti szociális különbséget jelölő kifejezéseket sorolhatjuk ide, amelyek elsősorban az (adós)rabszolgák szabadon bocsátásának módjával foglalkozó törvényszövegekben jelennek meg (pl. Ex 21,1–10). E törvények végső célja az, hogy Izráel népközösségén belül, a honfitársak között érvényesüljön egyfajta gazdasági szolidaritás. Főképpen a Deuteronomium (Mózes 5. könyve) újszerű szociális-humanitárius látásmódja tükrözi ezt az alapvetet, amely a „testvérnek” („a felebarátnak”), azaz minden honfitársnak azonos javakat kíván juttatni (pl. Deut 15,12–18). E látásmód mögött viszont az az alapvető jelentőségű gondolat áll, miszerint eredendően minden ember rabszolga, egyedül Isten az, aki szabaddá tehet.<sup>3</sup> Mindez azt jelenti, hogy Izráel népe az ószövetségi korban elsősorban a gazdasági és szociális szabadságot ismerte, amennyiben az a népközösségen belüli honfitársra vonatkozott.<sup>4</sup>

2.2. Ebből következik, hogy az Egyiptomból való kivonulást még nem feltétlenül „szabadulásként” értelmezi az Ószövetség, mert ennek fő célja az, hogy a kivezetett nép Isten szolgálatába álljon (pl. Ex 7,16). Majd csak a hellén kultúra által befolyásolt zsidóság értelmezi a kivonulást egyértelműen Isten szabadításának ősmintájaként. Nyilvánvaló azonban, hogy az Ex 20,2 fogalmazásában („kihoztalak... a szolgaság házából”)<sup>5</sup> ott szendereg az idegen uralomtól, illetve az idegen istenektől való szabadulás gondolata. Ezért kapcsolódik szorosan egybe a későbbi zsidó tradícióban az egyiptomi kivonulás és a Sínai-hegyi törvényadás, vagy az ünnepi kalendáriumban a *pészach* és a *savuót* ünnepe. Alexandriai *Philon*nak az Ábrahám vándorlásáról (Gen 12,1–6) szóló traktátusa (Migr. Abr. 25) szerint Isten „szabadságra” vezet ki a népet Egyiptomból (*theos eis eleutheria... ekseilato*; ugyan-ez a szóhasználat az ApCsel 7,34-ben is!).

2.3. Egy újabb érintkezési pont a szűkebb értelmű ószövetségi szabadságfogalom és a gazdagabb hellén szabadságfogalom között a Péld 25,10a LXX-beli bővítője: „szeretet és barátság szabaddá tesz” (*charis kai philia eleutheroi*). Vagyis: a szociális el-

2 Az Ószövetség görög fordításában, a Septuagintában (LXX) is csupán hétszer fordul elő az *eleutheria* főnév (Lev 19,20 *hujsá* fordításaként; 1Ezsd 4,49.53; JSirá 7,21; 30,34; 1Makk 14,27; 3Makk 3,28). Több héber gyök inkább csak szűkebb, konkrét vonatkozásban utal a szabadság fogalmára (pl. *náqá*, *háfas*, *nádab*).

3 Wolff, H. W.: *Az Ószövetség antropológiája* (Pápai Teológiai Kézikönyvek), Harmat-PRTA, Budapest, 2001, 249.

4 Uo. 245–248.

5 A dolgozatban a protestáns új fordítású Biblia 2014-ben revideált szövegét (RUF) használtam, szükség szerinti kisebb változtatásokkal.

ismertség védelmet jelent. De még ennél is tovább lép Philon a görög szabadságértelmezés irányába, amikor kijelenti, hogy a legbiztonságosabb szabadság az, ha a bölcs ember a törvényt követi: „szabadok azok, akik a törvény szerint élnek” (Migr. Abr. 128). Az írott Sínai-hegyi Tóra kizárólagos módon testesíti meg Istennek a mindenségre vonatkozó általános törvényét.<sup>6</sup> Aki a „Tóra igája” (vö. Mt 11,29–30) alá adja magát, az az élet külső körülményeitől mentesülve, belső szabadságra jut.<sup>7</sup> Itt már érezhető a hellénizmus császárkori populáris filozófiájának hatása, bár a törvény és szabadság közötti összefüggést a korai zsidóság irodalma is ismeri (vö. pl. 2Makk 2,20–24). Különösen nagy az egyezés az Epiktétosz által képviselt irányzattal. Epiktétosz szerint a „szabad” és a „rabszolga” nem szociális kategória. Bár természetesen ismeri e kifejezések eredeti, politikai-szociális jelentését (maga is felszabadított rabszolga), de etikailag értelmezi, és kibővítve a bölcs (*sophos*) és a rossz ember (*phaulos*) megkülönböztetésére használja: „szabad az, aki úgy él, ahogyan akar” (Diss. IV 1).<sup>8</sup> Persze, ez úgy hangzik, mintha manapság mondták volna. De hamar feltűnik e szabadságról szóló *diatribé*ben a *hamartia* (hiba, tévedés, véték) kifejezés, amely mutatja, hogy Epiktétosz annak a sztoikus tradíciónak az örököse, ahol csak a bölcs, az erényes, a valóban művelt lehet szabad, a nem bölcs pedig rabszolga (Diss. II 1,22k). A bölcs vágyik a jóra és kerül a rosszat. A minden tekintetben elhibázott élet rossz (*hamartia!*), a szabadság pedig a legfőbb jó (Diss. IV 1,52). Ez az etikai értelmű szabadság-fogalom teológiai jelentést kap Philonnál, ahol a szabadság már összefüggésben áll a megváltással, a bűnbocsánattal és a tökéletességgel.

2.4. A császárkori hellénista filozófia által befolyásolt másik zsidó személyiség Josephus, aki a zsidóság történetéről írt munkáiban szinte vezérmotívummá tette Izrael szabadságának a gondolatát. A *Zsidók története* (*Antiquitates Iudaicae*) című műve nem egyéb, mint a zsidó nép történetének felszabadítás-történetként való újraértelmezése. Itt tehát a szabadság – ígéret. A zsidó háborúról szóló munkájában pedig (*Bellum Iudaicum*) a zélóták erőszakos szabadságeszményével állítja szembe (meglehetősen tendenciózusan) a nép és a papok mérsékelt szabadságideálját. Itt pedig a szabadság – végzet.<sup>9</sup> Josephus számára szabadság ott van, ahol az Isten törvényét meg lehet tartani. Ezért állítja össze például azoknak a római birodalmi rendeleteknek a listáját, amelyek szavatolják a zsidó nép vallásszabadságát (Ant. 14,12).

6 A hellénista zsidóság a görög-sztoikus világtörvényt mintegy a Tórával azonosítva alakítja ki azt a Tóra-szemléletet, amit M. Hengel találóan „Tóra-ontológiának” nevez (vö. Hengel, M.: *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1973. (WUNT 10), 120kk.

7 (Strack, H. –) P. Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament, 1,609: „Aki nek szívügye a Tóra szava, az sok gondtól szabadul meg.”

8 Epiktét: *Was ist wahre Freiheit? Diatribe* IV,1. Tübingen, 2013. Mohr Siebeck. Ed. S. Vollenweider et alia. SAPERE XXII.

9 Vö. Nestle, i. m. 287kk.

2.5. Egészen váratlan helyen bukkan fel a szabadságnak a Makkabeusok szabadságharca óta táplált erős vágya, nevezetesen a zsinagógai imádságokban, ahol az a csalfa messiási remények ellenére is otthonra talált (pl. 1Makk 2,7). Itt teljesen *eszkatológiai* színezetet ölt a gondolat, és a végidőbeli szabadság reménye szinte töretlenül él tovább ezekben az imádságokban. A Jézus korában már feltételezhetően ismert Tizennyolc-kéréses áldás 10. áldása így könyörög Istenhez: „Fűjd meg a nagy kürtöt (*sófárt*) szabadulásunkra, és emeld fel zászlónkat száműzötteink egybegyűjtésére.”<sup>10</sup>

3.1. Ha valaki az Ószövetség felől közelít az Újszövetség szabadságra vonatkozó szóhasználatához, az meglepődve tapasztalja, hogy Pál apostol leveleiben (a LXX-val ellentétben), ha nem is túl sűrűn, de számos helyen megjelenik a fogalom. Az ószövetségi háttér ismeretében sok kutató a levelekben előforduló szabadság-terminológiát az apostol hellénista neveltetésének lecsapódásaként értelmezi, amely esetleg éles ellentétben állt a zsidó tradícióval.<sup>11</sup> Úgy vélik, a görög *polis*, a művészet, a filozófia, a tudomány annak a példátlan lázadásnak köszönheti létét, amely leráván magáról a hagyományt, visszaszorította a mítoszok archaikus erőit, és az emberi értelem játékerét addig elképzelhetetlen mértékű szabadságban kitágította. Izráel is nyert – úgymond – bizonyos mértékű szabadságot azzal, hogy felszabadult a körülötte lévő népek (Babilon) mitikus káosz-erőitől, Isten teremtő hatalmának magasztalásával. Ezt a teret azonban soha nem tudta megtölteni még az egyiptomi szabadulásra való emlékezésében sem. A görögök felfedezték az ember szabadságát, Izráel pedig az Isten szabadságát.<sup>12</sup> Úgy gondolják, hogy Pál apostol, aki mindig két zongorán játszik, éppen e két kultúra eltérő dallamait fonja egybe a szabadságra vonatkozó fejtegetéseiben.

3.2. Amint azonban a 2. pont alatt láttuk, *lényege szerint* a törvény és a szabadság közötti kapcsolat az ószövetségi-zsidó tradícióban is megtalálható.<sup>13</sup> Ezért vehette át a hellénizmus korában a korai zsidóság görög nyelvű diaszpórája különösen a sztoikus filozófia fogalmi készletét, amellyel azután Pál is él a leveleiben. Az apostol azonban nem sztoikus filozófusként gondolkodik megváltásról, életről–halálról, szabadságról–rabszolgaságról, a

10 (Strack –) Billerbeck, i. m. 4/1, 212.

11 Mind F. St. Jones (*Freiheit in den Briefen des Apostels Paulus*, Göttingen, 1987), mind S. Vollenweider (*Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen, 1989) egy-egy monográfiát szentelt a témának, amelyek sok vonatkozásban eltérnek egymástól, de a kérdéskör vallástörténeti levezetésében teljesen egyeznek. H. Schlier „*eleutheria*” ktl. szócikke a ThWNT-ben, a szócikkek szokásos szerkezetétől eltérően, még csak nem is foglalkozik a kifejezés ószövetségi-zsidó háttérével.

12 Szó szerint így fogalmaz Vollenweider, i. m. 14.

13 G. von Rad *Az Ószövetség teológiája* című művében (Budapest, 2001) egy fejezetet szentel a próféták „szabadságának”. Azt írja: a próféták e szabadságot nem annyira fogalmakban „objektiválták”, hanem inkább „gyakorolták” (72); hasonlóan vélekedik tanítványa, H. W. Wolff (i. m. 245–249).

szabadság kozmikus dimenzióiról, hanem a Krisztusban elnyert megváltás és szabadítás világosságában. Fontos különbség az is, hogy Pál az ószövetségi-zsidó hagyományban gyökerezve az egyedüli-személyes Isten kinyilatkoztatásának hordozójaként tekint a Szentírásra. Ez – minden hasonlóság mellett is – a görög filozófiától eltérő fogalmiságot jelent (pl. hiányzik az akaratszabadság problematikája). Azt mondhatjuk: a görögök felfedezték az ember szabadságát, Izraelnek pedig Isten kinyilatkoztatta a maga szabadságát. Erdemes az arányokra is figyelni. Bár a szabadság fogalma fontos, de mégsem középponti eleme Pál teológiai gondolkodásának, a görögség viszont nagy terjedelemben problematizálja a kérdéskört. Amíg tehát a keresztény dogmatikákban szükségszerűen tárgyalni kell a keresztény szabadság kérdését, legalábbis félreérthető, hogy pl. R. Bultmann egy teljes fejezetet szentel újszövetségi teológiájában a fogalomnak, hiszen az Pálnál nem önállóan, hanem bizonyos összefüggésekben fordul elő. Természetesen Bultmann is (a protestáns hagyománynak megfelelően) ezekben az összefüggésekben tárgyalja a keresztény szabadságról szóló kijelentéseket: a) szabadság a bűntől; b) szabadság a törvénytől; c) szabadság a haláltól.<sup>14</sup> A következőkben eltérünk ettől a rendszerezéstől.

**3.3.** Mindenképpen nagy jelentőségű, hogy Pál apostol a „szabadság” kifejezést az üdvösség meghirdetésének szolgálatába állította, és így az bekerült a keresztény igehirdetés szótárába. Nyelvi szempontból feltűnő azonban, hogy milyen változatos összefüggésekben, milyen ellentétes fogalmakkal szembeállítva, hányféle értelemben használja a leveleiben: ellentétpárként (rabszolga–szabad; Róm 6), a szolgálói lét szinonimájaként (1Kor 7,22), képes beszéd formájában a törvénnyel összefüggésben (Róm 7,2; 8,2.21), stb.. De megjelenik olyan kritikus helyzetekben is, ahol életről és halálról, az emberlét nyereségeiről vagy veszteségeiről van szó, viszont háttérbe kerül ott, ahol létünk igazi lényegéről van szó (vö. Róm 7. és 8. fejezeteit, ahol a 8,15-ben a „szolgaság lelke” kifejezéssel az „[Isten]fiúság” kifejezés áll szemben). Mindez jelzi, hogy fontos kifejezés, de üdvösségünk kérdésében még nem a végső szó.

**3.4.** A „szabad” és a „szabadság” kérdése – természeténél fogva – mindig arra vonatkozik, hogy kihez tartozik az ember, és kinek van joga fölötte rendelkezni. Azzal még nem szabad az ember, hogy azt mondja: nem akarom, hogy mások rendelkezzenek fölöttem. Ekkor is megmarad a kérdés: kihez tartozom, kinek vagyok a tulajdona? Ha nem akar másokhoz tartozni, akkor értelemszerűen önmagához tartozik, és önmaga fölött kell rendelkeznie. A kérdés ugyanúgy kérdés marad, ha a rabszolga és szabad között eltűnnek a társadalmi különbségek, miként az olyan társadalomban is, ahol különbséget tesznek szabad és rabszolga között. A „szolga” és „szabad” ellentétpár használatokor

14 Vö. Bultmann, R.: *Az Újszövetség teológiája*, Budapest, 1998, 268–285.

Pál apostol újra és újra átrendezi a hangsúlyokat, ami jelzi, hogy a szabadság témakörét a maga teljes mélységében átgondolta.

4.0. Az alábbiakban, a teljesség igénye nélkül, a Pál apostol leveleiben előforduló „szabadság” téma néhány összefüggését vizsgáljuk meg.

#### 4.1. 1Kor 6/7 és Gal 3/4

A hagyományos jogi-társadalmi értelmű szóhasználatnál elsősorban az 1Kor 7-ben és a Gal 3/4-ben találkozunk. Itt a szabad ember egyrészt éles ellentétben áll a rabszolgával, másrészt a kifejezés a rabszolgaállapotnak egy bizonyos módusaként is megjelenik. Az 1Kor 7,22-ben az apostol játszik a szavak jelentésével, attól függően, milyen a megszólítottak társadalmi rendje. Az Úrban elhívott rabszolgát az Úr „felszabadítottjának” (*apeleutheros kyriou*) nevezi, természetesen eszkatológiai értelemben, és hasonlóképpen: a (jogi értelemben) szabad emberként elhívottat Krisztus „rabszolgájának” (*doulos khristou*), ugyancsak eszkatológiai értelemben. Az eszkatológiai értelem megjelölés azt a páratlan mértékű szabadságot jelenti, amellyel Krisztus már itt, e mostani világkorszakban megajándékozta a benne hívőt, mint az ő eljövendő országának a polgárát.<sup>15</sup> Pál kijelentésében úgy hangzik mindez, mintha a szerepek felcserélődtek volna, és mégis: mindkét féllel ugyanaz történik. Az a folyamat, hogy a hívő a Krisztusban nyeri el a szabadságát, a rabszolgatörvény analógiája alapján kivásárlásának is nevezhető. A páli szóhasználat megkülönbözteti az áron való megvétel fogalmától (*agoradzó*) a rabszolga meg- vagy kiváltásának (*exagoradzó*)<sup>16</sup> a fogalmát. Az *agoradzó* esetében a hangsúly nem a szabadság megteremtésén van, hanem egy új függőségi viszonyba való áthelyezésen. Erről beszél az 1Kor 6,20 („áron vétettetek meg”) és a 7,23 ugyanúgy („áron vétettetek meg”). Itt a birtokviszony változását egy olyan fordulat jellemzi, amely éles ellentétben áll a görög szabadságértelmezéssel. Pál így fogalmaz: „Testetek a bennetek levő Szentlélek temploma... ezért nem magatokéi vagytok” (1Kor 6,19). Ez a kijelentés anynyit jelent: „rabszolgák vagytok” (1Kor 7,22). A *doulos*, a rabszolga ugyanis kiváltképpen az, aki nem a saját maga ura. Ennek ellenére mind a megvásárlás, mind pedig a kivásárlás esetében ugyanarról a tényről beszél az apostol. A „Krisztus rabszolgája” (*doulos khristou*) az, akitől a szabadságot mások nem vehetik el: „Ne legyetek emberek rabszolgái” (1Kor 7,23). Az 1Kor 6,19 kitétele, miszerint „nem a magatokéi vagytok”, nem a rabszolgaságot, hanem a szabadságot jelenti. Ezt nyomatékosítja Pál az erre következő 20. v-ben azzal, hogy a hívők „teste” (*sóma*, ami a görögben a rabszolgát is jelölheti!) a bennük lakozó Szentlélek

<sup>15</sup> Niederwimmer, i. m. 1054.

<sup>16</sup> Vö. Büchsel: *Agoradzó, Exagoradzó*, in: ThWNT I, 1933, 125kk.

temploma. Ezért kéri a szabadságra megváltottakat: „dicsőítsétek (*doxasate*) Istent testetekben” (*en tó sómati hymón*).

A Gal 3,28 kijelentésével (Krisztusban „nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő”) kapcsolatosan először érdemes tisztázni néhány félreértést. a) Pál apostol nem hirdeti a népek egyenlőségét (teológiájában a zsidó népnek külön szerepe van Isten üdvözítő tervében; a görög népnek kiemelt helye a Római Birodalomban). b) Nem hirdeti férfiak és nők egyenjogúságát (a férfi megmarad férfinak, a nő pedig nőnek – de Isten előtt egyenértékűek). c) És nem hirdeti a rabszolgák felszabadítását sem. A rabszolga továbbra is megmarad rabszolgának, megmaradnak a társadalmi különbségek, de ezek már nem akadályai annak, hogy a rabszolga (és a szabad) egyképpen üdvözüljön, és egynek tudja magát Krisztusban, az egyházban. Az apostol szerint a Krisztusban elnyert szabadság az egyház, a gyülekezet közösségében már valósággá lett, mivel az elválasztó különbségek megmaradtak ugyan, de a Krisztus testén belül elveszítették jelentőségüket (vö. 1Kor 12,13). A fennálló valóságnak ez a fajta nivellálódása érvényes a rabszolgaságra is, de ebből még nem következik a rabszolga-felszabadítás programja (vö. Filemon-levél). Ez az újfajta rend a Krisztusban hívóké, és magáról Krisztusról tesz bizonyosságot (2Kor 3,17).

Nem feledkezhetünk meg az 1Kor 6,12–20-ban a szabadság vagy szabadosság témaköréről, amelyet az apostol a paráznaság konkrét példája alapján tárgyal. A „paráznaság”-ként fordított, itt használt *porneia* kifejezés jelentése vitatott a szakirodalomban (átfogó értelmű tiltott szexualitás, vagy prostituáltakkal való kapcsolattartás, esetleg templomi prostitúció, vagy utalás az 1Kor 5,1–5-re stb.). Bennünket itt a 12. v. érdekel, ahol Pál a rá jellemző sajátos dialektikával fogalmazza meg a maga szabadságértelmezését: „minden szabad (*exestin*) nekem, de nem minden használ (*sympherei*). Minden szabad nekem, de nem válok semminek a rabjává (*exousiasthésomai*)”. Azaz: különbséget tesz a szabadságot kifejező cselekvés és annak a közösségre és az egyénre vonatkozó, feltétlenül figyelembe veendő következményei között. Ezt az utóbbi szempontot az *exestin* – *exousiasthésomai* szójátékkal nyomatékosítja,<sup>17</sup> ezzel is utalva arra a veszélyre, hogy emberek vagy dolgok rabszolgává tehetnek. A *sympherei* (használ) kifejezés a sztoikus filozófiában is jól ismert. A sztoikusok szerint a racionális ember, az állatoktól eltérően, a világot Isten által irányított egységként szemlélve felismeri a világ hasznos voltát a

17 A szópár második tagja az *exousiadzó* görög ige passzív formája. A szójáték onnan ered, hogy a szabadságot kifejező *exestin* és *exousia* kifejezések nyelviileg hasonló szóképzések: *ex* + a létige megfelelő alakja. Az *exestin* (= szabad, megengedett) a törvény szerinti szabad vagy nem szabad kifejezése (pl. Mt 22,17), az *exousia* (= hatalom) nem a maradék emberi lehetőség, hanem a törvénytől független új valóság megteremtésének a lehetősége. Jézusnak *exousia*-ja, hatalma van (vö. Mt 7,29).

közösségre nézve. Pál itt nyilvánvalóan a keresztény közösség „hasznát” nézi, és erről beszél.

Itt azonban, egészen meglepő módon, a „minden szabad” (*panta exestin*) kifejezést használja (vö. 10,23). Nyilván a korinthusi ellenfelek által használt jelszóról van szó. Úgy tűnik, a jelszó igazságát Pál nem vitatja, még ha a hozzá fűzött „de nem minden” (*all' ou*) megszorítás korlátozza is annak érvényességét. A kifejezés azonban nem a „minden szabad” (*panta exestin*) határait szűkíti, hanem a „szabad” (*exestin*) értelmére vonatkozik, és az apostol egy olyan meghatározó szempontot említ, amely a szónak egyáltalán pozitív értelmet ad. Szabad az, ami nem okoz kárt, sőt, az életet segíti; ami a szabadosság helyett önuralomra készítet, ami nem rombol, hanem épít, ami nem destruktív, hanem konstruktív. Az eredeti jelentésben az *exestin* a törvény által megszabott kereteken kívüli helyeket mutatja meg – azokat, „ahol mindent szabad”. A Pál apostol által adott új jelentésben a kifejezés értelme: átadom magam az Isten teljhatalmának, *exousia*-jának. Ez az az ellenhatalom, amely szemben állhat az embert rabszolgává tevő, ártó hatalmakkal (vö. 12. v.: *exousiasthésomai*). Ez az a hatalom, amely mindazt munkálja, ami az ember „épülésére” (*oikodomein*) van, vagyis: ami az életet szolgálja (vö. 1Kor 10,23). E kijelentésekkel az apostol finoman utal arra is, hogy Jézus teljhatalma (*exousia*) mennyire ellentétben áll a törvény „szabad” (*exestin*), illetve „nem szabad” (*ouk exestin*) világával. Ez a hatalom felszabadítja a szabadságot arra, hogy ne a zabolátlanság, a szabadosság szabadsága legyen, hanem az Istentől kapott szabadságként teljeseadjék ki.

#### 4.2. Róm 7–8

A protestáns teológiában hagyományosan nagy irodalma van a „törvénytől való szabadság” gondolatának.<sup>18</sup> A szintagma azonban csak itt, a Róm 7,3-ban fordul elő (*eleutheros apo tou nomou*), képes beszéd keretében, speciálisan a házassági törvénnyel kapcsolatban, és nem az egész törvényre vonatkozóan. Helyesebb ezért az újabb írásmagyarizációkkal úgy fogalmazni, hogy Pál apostol inkább a törvénynek a bűn által okozott kárhozatos következményeiről beszél, amelytől a Lélek által szabadulhatunk meg.<sup>19</sup>

Számunkra a 7,7–25. versek fontosak, amelyekben az apostol eljut az emberi önismeret páratlan mélységeiig. Az alábbiakban a nem egyszerű gondolatmenet parafrazisát adjuk.<sup>20</sup> Az első részben (7–13.v.) Ádám példáján mutatja meg Pál az emberlét modelljét a bűn és a törvény összefüggésében. Kiinduló kérdése: „A törvény bűn?” (7a) Vajon annyira korlátok közé szorítja

18 Pl. Vollenweider, i. m. 21.

19 Vö. Schnelle, U.: *Paulus*, Berlin, 2004, 593.

20 A parafrazishoz ld. a továbbiakban Theissen, G.: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen, 1983 (FRLANT 131), 189kk.

Isten törvénye az embert, hogy bűnössé teszi? Bizonyosan nem! A bűn tehát rejtély marad. Az is rejtély, hogy az ember ön-maga ellenségévé lesz, de erre a törvény nem tud választ adni. A bűn nem más, mint az ember egzisztenciális elferdültsége. A bűnös ember rászedett csaló, mert becsapja embertársát, önmagát és magát Istent is. Becsapja embertársát, amikor a saját jogát a másik ember kárára érvényesíti. Becsapja önmagát, amikor elhitegeti önmagával, hogy Istennel szemben megnyerheti az életét, és hogy a törvény akadályozza őt önmaga kiteljesedésében. Rejtély marad tehát az életellenes gonosz, és ezt a rejtélyt a törvény sem tudja feloldani. Viszont: ennek az egzisztenciális elferdültségnek a felismerésében van szerepe a törvénynek (7b), amely azután elvezethet a bűn megtapasztalásához (vö. 3,20).

E tétel kifejtését Pál – szó szerint – Ádámnál és Évánál kezdi el. Ádám nem csupán az első ember, hanem a mindenkori ember, akinek Ádám – a páli „dramaturgia” szerint – a hangját kölcsönzi.<sup>21</sup> Ez a „dramaturgiai lépés” egyúttal kifejezi a bűn univerzalitását is. Pál az édenkerti bűnesetre utalva, a zsidó magyarázati hagyománynak megfelelően, az Isten által adott törvényt egyetlen parancsba sűríti: „Ne kívánd!” (7c; vö. 4Makk 2,6) A mózesi törvénynek nyilván nem a „kívánság” elleni küzdelem a fő célja, hanem az ember életterének szabályozása, de a zsidó hagyomány is gyakran így foglalta össze a törvény lényegét. A bűnt azonban a törvény nem tudta ellenőrzése alatt tartani. Ellenkezőleg: a bűn a maga uralma alá hajtotta a törvényt, és a saját céljaira használta fel. Így történhetett, hogy az Isten akaratát kifejező törvényt az ember korlátként élte meg, mert az határt szab életterének. A bűn lényege azonban éppen az, hogy Isten és ember közé áll, és így az ember Istenben és törvényében nem életadó hatalmat lát többé, hanem csupán életkorlátozó erőt. A törvény mondja meg, meddig mehet az ember úgy, hogy Isten akaratát ne sértse meg. Mivel a bűneset (Gen 3) lényege szerint a „többre vágyás” (*sicut eritis Deus*), az ember által elképzelt isteni lét utáni vágyakozás, ezért a bűn vágyakozás a tökéletes függetlenségre, a szabadságra. A törvény tiltása tehát határátlépésre ösztönöz, a több élet reményében.

„Mert törvény nélkül halott volt a bűn” (8b) – mondja Pál, vagyis hatástalan, nem létező volt. „Én törvény nélkül éltem egykor” (9a) – hangzik a folytatás. Ez az „én” ismét a mindenkori ember, Ádám, aki magától értődő módon élt az Édenben, nem vágyott több életre. De közbejött az Isten parancsa (Gen 2,16–17), miszerint az Isten által szentté nyilvánítottat nem érintheti az ember, és ez elindította a többre vágyást. A bűn ezzel meg-elevenedett – én pedig, a mindenkori Ádám, a halál fia lettem (= kiűzetés a Paradicsomból, az ember halandó lett). A teljes életre adott törvényt korlátnak tekintettem, a többre vágyásom pedig

21 A Róm 7 főbb magyarázataira ld. Lichtenberger, H.: *Das Ich Adams u. das Ich der Menschheit*, Tübingen, 204. (WUNT I 164).

halálba vitt. Ez a bűn nagy csalása. Pál éppen Ádám példáján mutatja be, hogy a bűn, Isten jó törvényét kiindulópontként felhasználva, miként viszi az embert a halálba, miközben a „több élet” reményével kecsegteti.

A 12.13. v.-ben Pál levonja a következtetést. A törvény maga nem bűn, ellenkezőleg: a bűn kerítette a törvényt hatalmába. Tehát nyilvánvalóvá lett, hogy nem a törvény lesz halálommá, hanem a bűn visz a halálba. Eközben azonban feltárul a bűn igazi arca, hogy ti. halálerő. Ezt a halálerőt pedig éppen a törvény eljövetele támasztotta életre. Ekkor derült ki, hogy a bűn hatalmába kerítheti a jót, ki tudja zsákmányolni, és az ember ellen tudja fordítani. A törvény állandóan azt mondja: ha a jót teszed – élni fogsz, ha a rosszat – meg kell halnod. Embervoltunknak alapvető önellentmondása ez, hogy a törvény közbejötté óta a jó cselekvése a túlélésünk kérdése lett.

Embervoltunknak ez a mély összefüggésrendszere csak Krisztus eljövetelével lett nyilvánvaló Pál számára. Csak a Krisztus nélkül élő, a bűn által megcsalt ember éli át ezeket a feszítő, egymással viaskodó törvényszerűségeket. Pál tud arról is, hogy a törvény Krisztust is keresztfára juttatta (Gal 3,13), és még inkább arról, hogy Isten a Fiát feltámasztotta új életre. Ezzel lehullt a bűn álarca (a bűn „bűnné lett” – 13. v.), és Isten törvénye is a maga helyére került.

Ebből következik (14–25. v.) az újabb tétel: „a törvény lelki, én pedig testi vagyok: a bűn rabszolgája” (14). Vagyis a törvény az élet, azaz Isten oldalán áll, az „én” (egó) viszont „testi” (sarkinos). Azt mondja a „bűn rabszolgája” (pepramenos):<sup>22</sup> ebben a bűn által meghatározott világban élek, csak erre a világra hagyatkozom és szoritkozom, amelyből kizártam Istent. Egyedül vagyok a világban, csak önmagamra (a „testre”) támaszkodom. Így adja magát a bűn uralma alá. Nem hiszi el a bűn létezését, „mítosznak” tekinti, elutasítja magától. Ekkor ocsúdik fel a rászedett csaló: „amit teszek, azt nem is értem” (15a). Azt hittem, az életet szolgálom, és valójában a halál jegyese vagyok. Ehhez az élettapasztalathoz kapcsolódva mondja Pál: „nem azt cselekszem, amit akarok, hanem azt teszem, amit gyűlölök” (15b). Tehát a legjobb szándék, a bölcs belátás, az ismeret sem tudja az emberben lévő gonosz munkáját megakadályozni. A jó ismerete és a bennem lakó bűn közötti belső emberi konfliktus azt jelenti, hogy az „én” teljességgel a bűn uralma alatt van. Ezért „nem azt teszem, amit akarok: a jót, hanem azt cselekszem, amit nem akarok: a rosszat” (19. v.). Pál tehát az emberben lévő gonoszt nem tudáshiányra vezeti vissza (az „ismeret” megvan az emberben), és a „jó akarását”, a jó szándékot sem vonja meg az embertől. Sőt, ott van az emberben az a belátás is, hogy a törvény jó (16. v.). Ebből viszont az következik: „ha azt teszem, amit nem akarok, akkor már nem én teszem, hanem a bennem lakó bűn” (20. v.).

22 A *pipraskó* ige pass. perf. part.-a = „(rabszolgaként) eladott ember”.

Pál elkerülhetetlen kényszerként beszél arról, hogy az akart jó helyett a megtett gonoszra van csak az embernek lehetősége (21. v.). Ezt a belső törvényszerűséget tovább részletezi. A „belső ember” szerint örül az Isten törvényének (22. v.), de tagjaiban van egy „másik törvény” is, amely harcol az „értelem törvényével”, és foglyul ejti a tagjaiban lévő „bűn törvényével” (23. v.).

E helyzetben csak a panasz és a megváltás utáni kiáltás marad az ember számára: „Ó, én nyomorult ember! Kicsoda szabadít meg e halálra ítélt testből” (24. v.). A panasz az ember elveszett voltának tudatosulását jelzi, másrészt a kívülről jövő megváltó utáni vágyat fejezi ki. Sőt, Pállal együtt azt kell mondanunk, hogy ez bizony a remény kiáltása, amelyet egyedül Krisztus hívhat elő a rászedett emberből. Csak a kívülről jövő Megváltó az, aki az emberben dülő ellentétes törvényszerűségeket el tudja rendezni. Ezért hangzik fel a hálaadás szava: „Hála legyen Istennek, a mi Urunk Jézus Krisztus által!” (25a)

### 4.3. 1Kor 8–10 és Róm 14–15

A bálványáldozati hús evésének nagy összefüggésében beszél Pál a keresztyény szabadság témájáról az 1Kor 8–10-ben, saját magatartását állítva e szabadság mintájául (1Kor 9). Itt is a gondolatmenet parafrázisát adjuk.

Pál először – szokásának megfelelően – a tényállás belső elvét adja meg a 8,1–3-ban azzal, hogy tisztázza a helyes „ismeret” (*gnósis*) fogalmát. A bálványáldozati hús (*eidólothytón*) evésével kapcsolatosan mindenkinek van „ismerete”. De szinte már előre halljuk a későbbi 13. fejezet szavait: „az ismeret felfuvalkodottá tesz, a szeretet (*agapé*) pedig épít (*oikodomei*). Ha valaki azt gondolja, hogy ismer valamit, az még semmit sem ismert meg úgy, ahogyan ismerni kell. De ha valaki szereti Istent, azt már ismeri Isten” (8,1–3). Tehát az igazi *gnósis* esetében nem valamiféle tárgyi ismeretről van szó, hanem olyan Isten-ismeretről (*gen. subi.*), egyfajta *gnosis passiva*-ról, amely az Isten iránti szeretetben mutatkozik meg.<sup>23</sup> A tárgyi értelemben vett tudás az, hogy a világban nincsenek bálványistenek, mert csak egy Isten van (8,4), és így valójában nincs bálványáldozati hús sem. Tehát az ezzel kapcsolatos problémáról sem kellene beszélni. Ez az ismeret azonban nincs meg mindenkiben, mert sokak számára mégis vannak démonok (vö. 10,20), és az ezzel kapcsolatos társadalmi összefüggéseken (*synethia*) a kérdés előkerül. Ezekben az emberekben, a Krisztus-hitre tértük után is ott van a démonoktól való félelem. Bár szeretnének úgy gondolkodni, mint az előbbi csoport, de a lelkiismeretük (*syneidesis*) gyenge. Ezeket nevezi az apostol „gyengéknek”, míg az előbbi csoportot „erőseknek” (magát is e csoportba sorolja, vö. Róm 15,1).

23 Soden, H. von: Sakrament und Ethik bei Paulus, in Uő: *Urchristentum u. Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1951, 241kk.

Pál tanácsának a címzettjei az 1Kor 8-ban és a 10,23–30-ban egyértelműen az „erősek”. Azt mondja: amikor ezek az emberek a bálványáldozati hús evésének tabuját nyilvánosan és exhibicionista módon semmibe veszik, akkor kérdezzék meg önmaguktól, hogy vajon az idejétmúlt, meghaladott kötöttségektől való emancipáció nem azok kárára történik-e, akik a megfeszített Krisztusért testvérként vannak a szívükre helyezve. Aki tehát a saját „ismeretével” (8,1) nem a másik emberre tekintettel él, és ezzel magának olyan elit életgyakorlatot tulajdonít, amellyel a még gyenge tudatállapotú testvérnek súlyos kárt okoz, az Krisztus ellen vét, pontosabban: az ellen a szeretet ellen, amely Krisztus kereszthalálának az értelmét adja (vö. 1. és 7. v.).

Az apostol ezzel implicit módon azt mondja: ha az „ismeret” valóban az, ami (tehát Istentől ajándékba kapott ismeret), akkor ennek az ismeretnek a birtokosa önként lemond az így nyert szabadságának kirakatba helyezéséről. Pozitív módon fogalmazva: ez a szabadság (*eleutheria*) – a „gyengékre” való tekintettel – szeretetben (*agapé*) történő odafigyelésben valósul meg. Azt az önelköteleződést, amelyre Pál az „erőseket” akarja készíteni, a 8,13-ban fogalmazza meg gnómius szentenciaként, sing. 1. személyben („retorikai én” formájában): „Ha az étel [evése] megbotránkoztatja a testvéremet, inkább nem eszem húst soha, hogy őt meg ne botránkoztassam.” Ezáltal a szeretetben gyakorolt *gnósis* egyszerűen elutasítja magától az olyan cselekedeteket és magatartásformákat, amelyek a gyülekezet „épülését” (*oikodomé*) akadályozzák, mert csak „önmaguk épülését” (az önmegvalósítást) szolgálják (1Kor 10,23kk). Mindezt a szeretet által gyakorolt „ismeret” azért teheti meg, mert ezt az önkorlátozást a szabadság cselekedeteként értelmezi (vö. 10,25kk).

Lényegében hasonló tendenciájú páli érveléssel találkozunk a Róm 14,1–15,6-ban is. Bár itt nem a bálványáldozati hús evése a kérdés, hanem a hús/zöldség- és a borfogyasztás, illetve bizonyos napok megünneplése (14,2–6.21), de itt is – mint az 1Kor 8 és 10 párhuzamos helyein – Pál állásfoglalása az „erősek” önkorlátozását célozza a „gyengék” javára. Ez nem csupán az „erőseknek” szóló intésekben mutatkozik meg (Róm 14,1.13b és 15,1k), amelyek után mindig egy-egy újabb gondolatmenet következik, hanem a 14,13kk bizonyításában is, amely a „gyengékre” tekintettel (az 1Kor 8–10-hez hasonlóan) krisztológiailag érvel (vö. 14,14). Hasonló a helyzet a 15,2-höz kapcsolódó 15,3 esetében is: „Mindegyikünk a felebarátja kedvét keresse, mégpedig annak javára és épülésére. Hiszen Krisztus sem a maga kedvére élt.” Pál nagyon óvatosan úgy fogalmaz, mintha mindkét félnek szólnának ezek az intések. Ez azonban nyilvánvaló retorikai fogás, hogy ezzel is mintegy gyengítse az egyoldalú nyomást, és így a tulajdonképpeni címzettek figyelmét felkeltse.

Az 1Kor 8 és a 10,23–30 közötti 9. fejezetben Pál önmagát a keresztyény szabadság paradigmájaként állítja az „erősek” és „gyengék” elé, mintegy egybekötte és személyében illusztrálva

a 8. és 10. fejezet mondanivalóját. A 8. fejezet intése után, miszerint az „erőseknek” tekintettel kell lenniük a „gyengébbekre”, most az apostoli szabadság kérdéskörét vizsgálja átfogóbb teológiai horizontban. A kiindulópont: az apostol lemondott arról a jogáról, hogy a gyülekezet eltartsa őt korinthusi szolgálata idején. Valamilyen oknál fogva védeni kényszerül ezt az döntését (9,3kk), az okokat csak találgatni lehet (talán Pál kézműves foglalkozása nem tetszett az előkelő korinthusi *pneumatikusoknak?*). Érvelésében Pál az apostoli jogára (*exousia*) és szabad (*eleutheros*) voltára hivatkozik (1. v.). Az apostoli *exousia* lényege kettős. Pál emlékezteti a korinthusiakat a velük való szoros kapcsolatra (4–14: katona-zsold; szőlő-gazda; nyáj-pásztor; nyomtatás-ökör), amelyből az apostoli *exousia* ered. Ez alapján élhetne a gyülekezet eltartási kötelezettségével, de (Barnabással együtt) nem élt vele (12b.15–18), mivel „kényszer” (*ananké*) nehezedik rá. Ezzel a „kényszer” kifejezéssel nyilván a damaszkuszi úton átélt próféta elhívására céloz. Tehát eltartásáról nem önként, hanem annak az *ananké*-nak a hatása alatt mondott le, amelyben Isten „világosságot gyűjtött” a szívében, és dicsőségét felragyogtatta számára a Krisztus arcán (vö. 2Kor 4,6). Ez az Isten akaratanak való teljes önatadás új fénybe állítja az 1. v. *eleutheros* kifejezésének értelmét. Azért lett rabszolga (*doulos*), hogy minél többeket „megnyerjen” (*kerdainó*) Ura, Jézus Krisztus számára. Nemcsak Jézus Krisztus rabszolgája (Róm 1,1; Gal 1,10; Fil 1,1), hanem a gyülekezet rabszolgája is Krisztusért (2Kor 4,5), hiszen maga Krisztus is – a Fil 2,7 szerint – „szolgai formát” (*morphé doulou*) öltött. Ebben a kontextusban még jobban kitűnik, hogy a 9,1 kijelentése apostoli szabadságával kapcsolatban nem önellentmondás. Szabadsága abban áll, hogy másoknak szolgájává lehet (19. v.). Erre a szolgálásra a Krisztusban nyert szabadsága képesíti.

A 9,19–23. v-ek ezért a 8–10. fejezetek mondanivalójának az összefoglalása. A 19. és 22b elvileg értelmezi a 20–22. v-ek példait. A 19. v. *eleutheros* kifejezése a finansiális függetlenségen túlmenően mutatja, hogy az apostol számára szolgálást jelentő isteni *ananké* alatt (vö. 2Kor 4,6) olyan szabadság táruul fel, amelynek sugárözönében az evangélium minden emberi élethelyzetbe utat talál (zsidók – a törvény uralma alatt lévők – a törvény nélküliek – az erőtlének). Amint fentebb már láttuk, a „szabad” és „szolga” kifejezéseknek ez az egybekapcsolása Pál számára nem jelent paradoxont, mert meglátása szerint a szabadság a létét annak a Krisztusnak köszönheti, aki szolgai formát öltve (vö. Fil 2,7) lett emberré. A görögség gondolkodásában a szolgálásnak soha nem volt ilyen pozitív jelentése. Ügyelnünk kell azonban arra, hogy a két kifejezést Pál nem használja szinonim módon, kicserélhetőségük látszólagos. Bizonyosan nem fogalmazott volna a Róm 8,15-ben így: „Ti a szolgálás lelkét kaptátok”, vagy a 2Kor 3,17-ben így: „Ahol az Úr Lelke, ott a szolgálás.”<sup>24</sup> Itt tehát

24 Vö. Vollenweider, i. m. 211.

egy megfordíthatatlan folyamatról van szó. A szabadság a szolgalatban ölt konkrét alakot, a rabszolgaság azonban soha nem tud szabadságot szülni.

A 9,20–22 szavait bizonyosan nem lehet valamiféle elvtelen alkalmazkodási taktikaként, meggyőződés nélküli állapotként értelmezni. Sokkal inkább arról van szó, hogy csak az igazán szabad ember tud az embertársával annak valóságos élethelyzetében találkozni. Igazán szabad az, aki nem egocentrikus módon él a világban, hanem az 1Kor 7,29–31-nek megfelelően, amely szakasz komplementer módon kiegészíti azt itt mondottakat.<sup>25</sup> Az „erőtleneknek erőtlenné lettem, hogy megnyerjem (*kerdéső*) az erőtlenekeket, mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsek (*sósó*) némelyeket” (22. v.) mondat „megnyer-ni” (*kerdainó*) és „megmenteni” (*sódzó*) kifejezései adják az egész szakasz magyarázatát. Pál apostol azon törekvése, hogy „mindenkinek mindenné legyen”, a másik ember megnyerését szolgálja. Azaz: ne maradjon abban az állapotában, amelyben van, hanem át lehessen helyezni elrontott élethelyzetéből egy olyan új élethelyzetbe, amelyről addig mit sem tudott. A Krisztusban elnyert szabadság tehát az apostolt felszabadítja arra, hogy a másik emberrel úgy találkozzék, hogy annak célja nem a birtokbavétel vagy a kihasználás (vö. 1Kor 10,24.33; 2Kor 12,14), hanem a Krisztushoz vezetés, megmentés az üdvösségre.

#### 4.4. Gal 5

A Gal 5,13–24 a levél exhortációjának a fő része, amelynek fő célja (egy rövid intermezzo után: 5,7–12), hogy megvédje a galáciai gyülekezet tagjait az oda „befurakodott áltestvérektől”. Pál itt visszatér az 5,1-ben megfogalmazott kiindulópont megvitatására. A keresztény szabadság lényegét a „test” (*sarx*) és a „Lélek” (*pneuma*) ellentétbe állításával fejt ki.<sup>26</sup> Ez az eddigi kijelentések

<sup>25</sup> Uo. 217.

<sup>26</sup> Itt nincs lehetőségünk a páli levelek két kulcsfogalmával, a *sarx* és a *sóma* jelentésével foglalkozni. A jelenlegi szakirodalomban kétféle értelmezéssel találkozunk: az egzisztenciális és a kulturális antropológiai, ill. a szociológiai jellegűvel. A R. Bultmannra visszavezethető egzisztenciális értelmezés az emberlét központi magjára, a „tulajdonképpen” életre összpontosít. Eszerint a *sóma* a „lét lehetőségét”, ill. az önreflexió képességét jelenti, a *sarx* pedig az individuumot (*kata sarka*), vagy azt az emberen túli alakzatot, amely az embert meghatározza. Így a *sóma* pozitív, a *sarx* negatív megítélésű ma is a Bultmann által meghatározott gondolkodásban. – A kulturális antropológiai (szociológiai) kutatás, mintegy a Bultmann-féle irányzat alternatívája, a hangsúlyt a lét perifériájára, a lét külső meghatározottságára helyezi. Nem annyira a fogalmakat, hanem a hozzájuk kapcsolódó kulturális, szociológiai és vallásos jelenségeket elemzi. Ez a módszer a kulturális jelenségek általános jellegére alapozva alkalmazza a maga eredményeit a Pál leveleiben megrajzolt emberképre. Ez az irányzat szinte szinonimának tekinti a két fogalmat, egy és ugyanazon szemantikai tartalommal. Egyik magyarázati modell sem tudja teljességgel lefedni a sokrétű páli szóhasználatot.

gondolati továbbvitelét is jelenti. Persze, az összefüggés logikája annyiban összetettebbé válik, hogy a törvény tematikája továbbra is megmarad (5,14.18b.23b). A kérdés most még inkább az, hogy a két motívum hogyan illeszkedik egymáshoz.

Az 5,1-hez hasonlóan Pál itt is megerősíti címzettjeiben az evangélium ajándékát: „Mert ti, testvéreim, szabadságra vagytok elhívva.” (5,13a) A következő antitéziséből azonban kiviláglik, hogy az ajándékba kapott szabadság máris problémákat vet fel: „Csak a szabadság nehogy ürügy legyen a testnek, hanem szeretetben szolgáljatok egymásnak!” (5,13b.c.) Ez utóbbi mondat meglepő. Miért beszél az apostol a Lélek helyén a szeretet szolgálatáról? Mi készíti arra, hogy a szeretet legyen a „szabadság kritériuma”. A válasz az antitézis előző mondatrészének ellentétes kijelentéséből következik. Ez a tagmondat nyomatékosan utal arra (a szabadság ne legyen ürügy), hogy a szabadság a test számára „művelési bázissá” lehet. Ebből a galáciai gyülekezeten belüli libertinista tendenciákra következtethetünk. Pál azt mondja: a szabadságot nem használhatják ki a „testies” érdekek. Talán éppen erre a helyzetre utalnak a „befurakodott áltestvérek”, akik ezt mondják: a törvény itt segíthet rajtatok. A törvény, a Tóra, erős bástya a test mesterkedései ellen! Pál ezt az ajánlatot utasítja keményen vissza. Azt mondja: ha a szabadságra elhívottakat a törvény betöltésére köteleznénk, ez a szabadság végét, lényegének megsemmisítését jelentené. Akkor nem vennénk észre, hogy a Krisztusban elnyert szabadság esetében egy olyan létünkkel összefüggésben álló állapotról van szó, amelyet a Lélek határoz meg. Aki beletartozik ebbe az életösszefüggésbe, annak olyan létmódban van része, amely a szeretet erejével munkálkodik. A szabadság a hívó létnek az az adottsága, hogy a Lélek jelenléte következtében képes önmaga fölött rendelkezni. A szabadság pedig azt akarja, hogy mintegy szeretetre való képességként vegyék észre. Ahol ez valóságosan is megtörténik, ott a „test” problémája magától megoldódik, obszolét, túlhaladott lesz. Mert egyedül a szeretet (*agapé*) tudja megelőzni a „test” (*sarx*) felől érkező kísértéseket és támadásokat. E háttérből érthető tehát, miért tér rá ilyen közvetlenséggel az apostol a szeretetre, jóllehet a beszéd duktusának a Lélek-tematika felé kellene tovább vinnie a gondolatokat. Nyilván azért teszi ezt, hogy a szabadság pneumatikus lényegét benne tartsa abban az élet-összefüggésben, amelyben mindenki önkéntelenül is tud a felebarát nyomorúságáról, segítségére szorultságáról.

Miközben a júdaista oppozíció azt szuggerálja a galátáknak, hogy csak a Tóra tud ellenállni a „test” hatalmaskodásának, Pál azt ajánlja nekik, hogy gondoljanak vissza az evangéliumi szabadság lényegére, amelynek pneumatikus minősége van, és ennyiben önmagát a szeretet erejeként értelmezi. Ezért hangzik fel a meglepő imperatívusz: „Szeretetben szolgáljatok egymásnak!” Azaz: a szabadság segítségével legyetek egymás rabszolgái! Arra kéri a megszólítottakat, hogy a megváltásban lehetővé tett létet

most már kezdjék el igénybe venni. Ebben az összefüggésben idézi az Írást, mondván: a Lev 19,18 szeretetparancsában az egész törvény beteljesedik (5,14). Ahol ugyanis a szeretetet mint a szabadság szférájában lakozó mozzanatot a Lélek gyümölcsként felfedezik, ott megvalósul az, amit a törvény kíván. Mert még mielőtt döngő utasításként felerősödne a törvény hangja, máris beteljesült a parancsolat kívánsága. Másként fogalmazva: mivel az igazi szeretet a felebarátnak soha nem tud semmi rosszat tenni, ezért a szeretet minden parancsolatnak, azaz a törvénynek a beteljesedése (vö. Róm 13,9k).<sup>27</sup> Ahol viszont a szabadság nem olyan képesség, amely szeretetre képesít, ott megjelenik a „test” (*sarx*) a maga hatalmával, és ember az ember farkasává lesz (5,15: „Ha pedig egymást marjátok és faljátok, vigyázatok, el ne emészétek egymást!”). Végzetes öncsalás volna ilyen helyzetben a törvénytől segítséget várni. Mert a testies tombolás helyén a törvény csak vádlóként léphet fel (5,21: „az ilyenek nem öröklük az Isten országát”).

A szakasz végül olyan összefüggésbe torkollik, ami a mondotakat két vonatkozásban is megerősíti. Pál előbb egy pillantást vet az ön-elidegenedés állapotára, amely az ember számára abból következik, hogy a „test” és a Lélek közötti küzdelem játékszerének érzi magát (5,17: „a test kívánsága a Lélek ellen tör, a Léleké pedig a test ellen; ezek viaskodnak egymással, hogy ne azt tegyék, amit szeretnétek”). Ezt a megállapítást azonban – jellemző módon – mégis két olyan kijelentés közé szorítja az apostol, amelyek a Lélek uralmáról szólnak (5,16 és 18). Így a galaták nem csak a test félrevezető mesterkedéseinek állhatnak ellent, hanem annak a kísértésnek is, hogy a törvényt (*nomos*) igénybe vegyék.

## 5. Összefoglalás

Ha a görögség szabadságeszménye mellé oda akarjuk helyezni a keresztény szabadság eszméjét, akkor egyértelműen Pál apostol leveleiben kell annak eredetét keresnünk. A tagadhatatlanul meglévő hellénista (elsősorban sztoikus) filozófiai hatások mellett azonban figyelembe kell vennünk, hogy Pál számára a Biblia Isten kinyilatkoztatásának a hordozója. A szabadságról szóló bibliai tanítás alapja az ember számára elérhetetlen, szabadító Isten szabadsága. Ezért az ember szabadságáról szóló, bibliai-antropológiai tanítás végső soron mindig teológiai kérdés. Pál apostol számára alapvetően érvényes, hogy az ember szabadságának alapja az Isten által lehetővé tett és általa munkált szabadság. Útmutatását követve pedig rátalálunk a keresztény szabadság forrására, Jézus Krisztusra.

27 Jünger, E.: *Paulus und Jesus*, Tübingen, 1964, 244.

Nagy jelentőségű, hogy az apostol a „szabadság” kifejezést az üdvösség meghirdetésének szolgálatába állította, és az bekerült a keresztény ígehirdetés szótárába. Feltűnően változatos összefüggésekben, többféle értelemben használja a fogalmat. Az alkalmazásnak ez a sokfélesége jelzi, hogy a kérdéskört addig ismeretlen mélységben és élességgel gondolta végig. Az ember léte e világban mindig uralom alatti lét. A „szabadság” kérdése – természeténél fogva – mindig arra vonatkozik, hogy kihez tartozik az ember, és kinek van joga fölötte rendelkezni. Ez a szolgálai állapot válik reménységgé Krisztus feltámadásának erejében.

Miután Pál apostol a görög-hellénista szabadságfogalmat teológiai szótárába átvette, és a Krisztus-esemény világosságánál átformálta, a nyugati keresztény tradíció nemcsak ezt az értelmezést adta tovább, hanem egymástól kissé elkülönítetten ugyan, de mindkettőt áthagyományozta a későbbi korok számára.