FARKASFALVY DÉNES



A RÓMAI LEVÉL

FARKASFALVY DÉNES

A RÓMAI LEVÉL

BEVEZETÉS, FORDÍTÁS ÉS MAGYARÁZAT

PRUGG VERLAG

1983

A címlapot Marton Bernát tervezte

a lőcsei Szent Jakab templom egyik mellékoltárának szobra alapján: Szent Pál könyvvel és karddal. Pál mester műve a 16. századból.

Druck: Eisenstädter Graphische GesmbH, 7000 Eisenstadt, Österreich
Egyházi engedéllyel.

ÁLTALÁNOS BEVEZETÉS

1. *A Római levél jelentősége*

A Római levél fontosságát Szent Pál levelei között, vagy akár az egész Újszövetségen belül, aligha lehet túlbecsülni. Nem véletlenül áll első helyen a kánonban is: ez nemcsak arra mutat, kogy kánonunk római eredetű, hanem hogy az ősegyház ítélete szerint ez a legmegfelelőbb írásmű, amely Pál gondolatvilágának gazdagságába bevezet[1]. Kiterjedésében és tartalmilag egyaránt túltesz szent Pál minden más levelén[2]. Ugyanakkor a legjobban megszerkesztett páli írásmű: gondolatmenetének logikája és rendszere mutatja, hogy az apostol tudatos irodalmi alkotásával állunk szemben.

Még egy fontos szempontból különbözik a többi páli levéltől. A római levél az egyetlen, amely egy olyan közösséghez szól, amelyet az apostol nemcsak hogy nem maga alapított, de még csak személyesen nem is ismer. A levél tanúsága szerint az apostol első római útját tervezve (1,13; 15,29–32) ír; függetlenül attól, hogy a 16. fejezet hosszú üdvözletlistáját hogyan ítéljük meg, kétségtelen, hogy a római közösség legtöbb tagjával még sosem találkozott. Ez a tény nemcsak azt jelenti, hogy Pál a Római levél címzettjeihez nem mint „saját gyermekeihez" beszél, vagyis hogy a levél nélkülözi más levelek bizalmas és közvetlen stílusát. Azt is jelenti, hogy itt Pál a saját felfogását, keresztény vízióját – ahogy ő mondja: „evangéliumát" (2,16; 16,25; Gal 2,2) – egy általa személyesen nem ismert hallgatóság számára fejti ki. Vagyis az utókor, tehát mi is, legkönnyebben a Római levél eredeti címzettjeivel tud azonosulni. Ez az egyetlen levél, amelyben Pál teológiáját egy többé-kevésbbé anonim, általános, meg nem határozott hallgatóság elé tárja. Ez teológiai felfogásának legtárgyilagosabb és legáltalánosabb jellegű megfogalmazása.

Evvel nem akarjuk azt mondani, hogy a római levél valamiféle páli „Summa theologica" volna. Egy sor fontos tanításról alig vagy egyáltalán nincs szó benne. Míg például az eukarisztiáról az első korintusi levél fontos és részletes tanítást tartalmaz[3], ez a téma itt fel sem vetődik. A test feltámadásának és az Úr eljövetelének tanítása is más levelekben sokkal fontosabb szerepet játszik[4]. Ugyanakkor azonban teológiai világának egyik legfontosabb gondolata itt kerül legalaposabb és legrendszeresebb kifejtésre: a Római levélben találjuk meg Pál térben és időben egyaránt egyetemes szótériológiájának (üdvösségtanának) legteljesebb tárgyalását. Talán időben is ez az első olyan írásmű, amelyben a kereszténység először lép fel a világvallás igényével, legalábbis itt jelenti be ezt az igényt először olyan rendszerező és átgondolt módon, amely minden fő kérdésre választ ad.

A Római levél sorsa az egyház történetében mutatja, hogy e mű különleges értékeit a változó korok újra és újra felfedezték. Az első két évszázad keresztény irodalmában fontossága valószínűleg nem haladja meg más páli levelekét. Tertullianus például az első korintusi levelet háromszor annyit idézi, mint a Római levelet[5]. Ágostonnál azonban, akinek megtérése is a Római levél egyik verséhez fűződik (Róm 13,13)[6], levelünk teológiai fontossága hirtelen megnő: az eredeti bűn, az eleve elrendelés, a természet és kegyelem viszonya, a megváltás ingyenessége, a megigazulás egész problematikája — és más hasonló kérdések ennek az írásnak kutatására és idézésére ösztönzik. Bár az egész levélről teljes kommentárt sosem írt, nem kétséges, hogy ennek gondolatával hosszan foglalkozott[7]. A keleti egyházban Aranyszájú szent János harminchárom homíliája ad növekvő fontosságot ennek a levélnek[8]. A középkor rendszerező gondolkodása is szívesen fordul feléje. Hogy csak két nagy alakot említsünk: a monasztikus teológia egyik legkiválóbb képviselője, Gulielmus de Sancto Theodorico, szent Bernát nagy barátja és munkatársa — később maga is ciszterci — kommentárt ír a Római levélhez[9], Aquinói szent Tamás, a skolasztikus teológia klasszikusa pedig egyik legismertebb kommentárját ehhez a szentírási könyvhöz készítette[10]. Talán legjellemzőbb az a tény, hogy Petrus Abelardus, a zseniális eretnek, akinek tévedéseivel szent Bernát és Gulielmus küszködött, de aki tévedéseiben is a skolasztika virágzó kibontakozását és magát szent Tamást készítette elő, szintén kommentárt írt a Római levélhez[11]. Köztudomású, hogy a protestáns reformáció Luther óta kiváltságos figyelmet szentel ennek a levélnek. De nemcsak az ő kommentárjának volt történelmi fontossága[12]. Kálvin is nemcsak kommentárt írt hozzá, de az eleve elrendelésről vallott nézeteit e kommentár megírása során véglegesítette[13]. Melanchton teológiai kompendiuma *(Loci communes rerum theologicarum,* első kiadás 1521-ből), amelyet Luther „halhatatlan értékűnek" nevezett, nem más, mint a Római levél témáinak pontról pontra való tárgyalása[14]. A reformációt követően az újkor katolikus teológusai is megnövekedett figyelmet szenteltek neki. Nemcsak a tridenti zsinat anyagában játszik kiemelkedő szerepet, de az első vatikáni zsinat is, amikor Isten megismerhetőségéről tanít, különösen felhasználja e levél első fejezetét[15]. A huszadik században ez a különleges figyelem katolikus és protestáns oldalon egyaránt folytatódott. Karl Barth kommentárja[16] e század protestáns megújulásának egyik fő állomása volt. Ugyanakkor a katolikus biblikus megújulás legnagyobb úttörője, M.-J. Lagrange is részletes és alapos kommentárt írt a Római levélhez[17], amelyben a modern bibliakritika eszközeit és a teológiai hagyományt — elsősorban szent Tamás tanítását — egyaránt használja. A legújabb protestáns kommentárok közül kiemelkedik Theodor Zahn (1925), Hans Lietzmann (1933), C. H. Dodd (1941), C. K.

Barrett (1957) és Ernst Käsemann (1974) műve. A modern katolikus kommentárorok közül Otto Kuss (1957) és Heinrich Schlier (1979)[18] műveit kell kiemelnünk, valamint Stanislas Lyonnet[19] nevét, aki a Pápai Szentírástudományi Intézetben évtizedeken át tanította a Római levél exegézisét. Lyonnet számos kiadványa közül, amit a forrásjegyzékben közlünk, a Római levél üdvösségtörténetéről szóló kis könyvét tartjuk legfontosabbnak (*Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains,* Paris, Cerf 1969), mint a tudományos exegézis és a biblikus teológia igen sikeres ötvözetét.

2. *A levél történelmi háttere*

A kutatók lényegében egyetértenek: Pál a Római levelet az ún. harmadik missziós körút vége felé, az 57/58-as években Korintusból írta[20]. *A római közösségről,* amelyhez a levél szól, nagyon keveset, szinte semmit sem tudunk. A kereszténység ezidőben már majdnem harminc éves „történelemre" tekinthet vissza (Krisztus halálának és feltámadásának legvalószínűbb dátuma Kr. u. 28); nem csoda, hogy a birodalom fővárosába is elérkezett. Hogy Róma közösségének alapítója maga szent Péter volt, nem valószínű, az erre vonatkozó hagyomány aligha megbízható[21]. Annál valószínűbb azonban, hogy a római zsidó közösség a krisztusi evangéliumról már aránylag korán értesült. Suetonius római történetiró szerint (*Vita Claudii* 25,14) a zsidókat Claudius Rómából kitiltotta, mert egy bizonyos Chrestus bujtogatására („Chresto impulsore") állandó felfordulást okoztak („assidue tumultuantes"). Suetonius valószínűleg megbízható, de csak félig értett adatot közöl. Chrestus ugyan gyakori rabszolganév volt, de itt valószínűleg *Krisztus körül* folyt a vita, ez okozta a zsidó pártok harcát és a „felfordulást". Suetonius adatát egyébként az Apostolok Cselekedetei is megerősíti: Pál második útján Korintusba érkezve találkozott egy házaspárral, Aquilával és Priszcillával, akik nemrég Claudius rendelete miatt hagyták el Rómát (18,1–2). Hogy az Apostolok Cselekedetei a rendelet okát nem említi, nem meglepő, hiszen az adat aligha segítette volna elő a kereszténység becsületét az egykori olvasók között. Eszerint tehát Claudius idejében a kereszténység erőteljes sokk-hullámot okozott a római zsidóság körében, amit csak a császári ediktum (kiadásának idejét egy későbbi szerző, Orosius, Kr. u. 49-re teszi) tudott lecsillapítani. A Claudius-féle ediktum és Pál levele között 8–9 év telt el. Claudius 55-ben halt meg, de ediktuma talán már korábban érvényét veszítette. Így nem lehetetlen, hogy a zsidók egy része – s velük a zsidóságból megtért keresztények – hamarosan visszatérhettek Rómába. Valószínűbb azonban arra következtetni, hogy Claudius ediktuma után a főváros kereszténysége tovább fejlődött, de a pogányságból megtért hívek egyre inkább túlsúlyba kerültek. A római levél szövege maga

is, úgy látszik, pogánykeresztényeket tart szem előtt. Pál a maga apostoli hivatására ilyen értelemben hivatkozik („minden népet": 1,5), mint „a görögök és barbárok adósa" érzi a vágyat, hogy Rómában is gyümölcsre tegyen szert (1,13–15) és a levél végén is mint a pogány népek közé küldött apostol beszél hozzájuk (15,15–16). Amikor megtérésükre emlékezteti a római híveket, szintén úgy tűnik, hogy pogány életből és szokásokból való megtérésre gondol: bűnös és erkölcstelen életformával szakítva lettek Krisztus tanítványaivá (6,17–20). Azok a részek, amelyekben a zsidókat szólítja meg, jobbára a „diatribé" stílusában íródtak, vagyis egy képzelt ellenfél megszólításával sorakoztatják fel az érveket. Ilyen részek például 2,1–11. 17–29; 7,7–13; 9,19–24. Ellenérvként aligha hozható fel 7,1: „olyanoknak szólok, akik a törvényt ismerik". Egyrészt a mózesi törvény (az ószövetségi szentírás) ismerete része volt – sokkal inkább mint manapság! – minden keresztény katekézisnek. Másrészt nincs kizárva, hogy itt Pál irónikusan szól a „rómaiakhoz", akiknek jogismerete világhírű volt. Persze mégis megmarad bennünk az a benyomás, amit Wilhelm Schmithals így fogalmazott meg: „A páli érvelés látszólag zsidó olvasókat feltételez; ugyanakkor valahányszor az apostol közvetlen megszólítást alkalmaz, pogánykeresztényekhez beszél[21]." Vagyis: hiába találunk biztos utalásokat arra, hogy a levél olvasói pogányságból megtért keresztények, a kérdések tartalmi és formai tárgyalása (a mózesi törvény teológiája, az ószövetségi példák, idézetek halmaza, az Ábrahámtól való leszármazás központi fontossága, a körülmetélés értelme és értéke, a zsidó nép sorsának és álmainak jövője stb.) csupa olyan jellegzetességet mutat, amely elsősorban a zsidóságból megtért keresztények számára jelenthetett egzisztenciális problémát. Egyes szerzők odáig mentek, hogy a levél kettőssége alapján erre a következtetésre jutnak: a levél ugyan a római közösségnek szól, de csak azért, hogy tartalmára az ottani és főleg a jeruzsálemi zsidó körök felfigyeljenek, és Pál teológiai álláspontját megértsék[22]. Hiszen az apostol, ahogy ezt maga is mondja a levélben, útban van Jeruzsálem felé (15,25–31), ahol egy utolsó erőfeszítéssel megpróbálja az Egyházat kínzó belső feszültséget feloldani, és a zsidó- és pogánykeresztények egységét helyreállítani. Ez az álláspont valószínűleg túlzott, de alapjában nem elhibázott. Ha a galatákhoz írt levelet figyelemmel végigolvassuk (a levél, felfogásunk szerint, 54/55-ben íródott, tehát nem sokkal a Római levél előtt)[23], látjuk, hogy ott is, ahol a megtértek többsége vagy teljessége nem zsidó eredetű, a kereszténységnek a zsidó törvényekhez és hagyományokhoz való viszonya mindenki számára fontos kérdés. Az ún. Apostoli Zsinat, amelyről az Apostolok Cselekedeteiben olvasunk (15 fej.), és amelyről a Galata levél is a maga módján beszámol (Gal 2,1–15)[24], a pogány eredetű keresztényeknek a mózesi törvénytől való mentességét csak

elvben és – úgy látszik – nem is elég egyértelműen döntötte el. Hiszen a kérdés a maga teológiai teljességében egy egész szóteriológiát – az üdvtörténet átfogó teológiai magyarázatát – követel. Ha a törvény a pogányokra nem kötelező, akkor hogyan lehet, hogy valaha is kötelező volt, hogyan lehet, hogy isteni eredetű, miért kaphatott és kap a sugalmazott írásokban annyi figyelmet, megbecsülést, fontosságot? Mi a helye a pogányoknak és a zsidóknak az üdvtörténetben, miféle viszonyt szánt nekik Isten, és miért adott számukra különböző utat az üdvösséghez? Vagy talán útjuk nem különböző, csak annak látszik, mert mindenki útja a hiten és Krisztuson keresztül vezet az Istenhez? Pál egy olyan kérdéskomplexumot dolgoz fel, amely tapasztalata és meggyőződése szerint a kereszténység értelmének, értékének és jövőjének lényegébe vág. Már a galatáknak is megírta: vagy a Törvény, vagy Krisztus keresztje adja az üdvösséget (vö. Gal 3,1–3 és 5,2). Azt a levelet izzó szenvedéllyel, a vádló és védekező hang szélsőséges regisztereivel írta. Hiszen Galácia keresztényei drága „fiai" voltak, akik üdvösségéért „a szülés fájdalmait", a szorongás és vajúdás gyötrelmeit állta ki (Gal 4-19). A Római levél nem ilyen szenvedélyes tónusban, nem az egyéni fájdalom és személyes közelség érzelmeivel íródik, hanem egy bizonyos tárgyilagossággal, a kérdés higgadtabb (amennyire Pál higgadt tud lenni . . .) és kissé személytelenebb kezelésével. De miért ír minderről Rómába? Miért születik meg a páli teológia legnagyobb alkotása egy olyan levél keretében, amelynek olvasóival saját bevallása szerint csak találkozni akart, de sosem találkozott (vö. 1,13)? Mi a célja ennek a levélnek, amely nyilvánvalóan Pál egész „lelki örökségét" írásba foglalja, ha nem is minden teológiai gondolatát, de a lényegét annak, ami az „ő evangéliuma"?

Pál a Római levél megírásakor fordulópont előtt áll. Úgy érzi, hogy Jeruzsálemtől Illíriáig végigprédikálta a Birodalom keleti felét. Ez persze túlzás. Jeruzsálemben és Júdeában aligha prédikált, Illíriának is csak a határáig jutott. De még inkább érzi, hogy a kereszténység Itáliában és a spanyol félszigeten szélesebb körben terjedhet és visszavonhatatlanul világegyházzá válhat. Ha Rómában is elfogadják az ő felfogását a pogánykeresztény missziókról, akkor egyes jeruzsálemi csoportok változó és soha nem egyértelmű támogatása jelentőségében egyre veszíteni fog. Természetesen még előtte áll a jeruzsálemi út, amelynek során Jeruzsálemben is véglegesen megszüntethetné a pogányok közti missziók ellen folyó lázítást. Terve szerint pénzt visz Jeruzsálembe – a görögországi és kisázsiai egyházak adományait –, hogy a zsidó diaszpora „templomadójának" mintájára ő is elismerje a jeruzsálemi közösség központi szerepét, fogható módon is bizonyítsa, hogy egységet, egyetértést és összefogást akar a zsidókeresztényekkel. Talán arra gondol, hogy Rómába írt levelének visszhangját Jeruzsálemben

is meghallják, hiszen programja nem a zsidókeresztények megrovását, hanem Isten pogányokból és zsidókból megtért új népének, Krisztus testének felépítését célozza[25].

De Pál nemcsak – és valószínűleg nem elsősorban – jeruzsálemi útját készíti elő. Az a levél, amelyben a kereszténységnek mint világvallásnak – minden embert azonos alapon Istenhez vezető evangéliumnak – igényét bejelenti, nem véletlenül szól a világbirodalom fővárosának keresztényeihez. Az első századi Róma a mediterrán világ, Pál számára egyszerűen *a* világ valóságos mikrokozmosza. Hatalmas nemzetközi forgatagában minden tájról, nyelvből és népcsoportból álló emberek sokasága verődik össze. Közös érintkezésük eszköze az a „koiné" (közös) görög nyelv, amelyen Pál is beszél és ír, olyan, mint a mai nemzetközivé vált angol nyelv, amelyet a legkülönbözőbb eredetű és hátterű emberek használnak, akkor is, ha történetesen a beszélők közül senkinek sem anyanyelve. Pál, aki magát a pogányok apostolának tartja és erre – mint hiszi, isteni hívás alapján – egész életét elkötelezte[26], ebbe a városba akar jutni, hogy további apostoli terveihez bázist biztosítson. Az ő evangéliuma a keresztény egyetemesség tétele. Ha Rómában megértést, támogatást kap, akkor missziójának új szakasza kezdődhet, egy olyan szakasz, amely az evangélium igazságának (vö. Gal 2,5) végső győzelmet biztosít. A római levél tehát teológiai röpirat, amely egyrészt a jeruzsálemi közösség felé akarja Pál álláspontját tisztázni és bizonyítani, másrészt – és főképp – Rómában akar az apostol további missziós terveihez társadalmi alapot vetni.

3. *A levél egysége*

Az első tizenöt fejezet és az utolsó három vers (16,25–27) eredetét illetően a szentírástudomány mai művelői gyakorlatilag megegyeznek. Hogy a levél elejétől egészen 15,33-ig Pál műve és az eredeti Rómába küldött írásműhöz tartozott, aligha kétséges. Egyes versek körül merültek fel kritikai kérdések, de csak 7,25 b tekinthető több-kevesebb bizonyossággal „glosszának". A szövegkritikai problémák tehát a 15. fejezet végéig nem sok nehézséget okoznak: kevesek és jelentéktelenek. Ugyanakkor az utolsó három vers, amely a különböző régi kéziratokból sokszor hiányzik, vagy más helyekre van betoldva (14,23 után; 15,33 helyébe) stílusában is „deutero-paulinus" eredetűnek látszik. A biblikusok általánossá vált meggyőződése szerint annak az irodalomnak terméke, amely Pál írásos hagyatékát összegyűjteni és kiegészíteni akarva, az első század végén megalkotta az ún. *Corpus Paulinum*-ot. Ez a *Corpus* liturgikus célokra *is* íródott, ezért feltételezhető, hogy a Római levél végére egy hosszú és ünnepélyes záradékot készítettek, főképp miután a 16. fejezet ebben a levélgyűjteményben a Római levél

részévé vált, és annak végén ilyen jellegű szakasz nem található. Nem elhanyagolható az a feltevés sem, hogy a Római levél az eredeti — legrégibb — *Corpus Paulinum*-ban a levélgyűjtemény utolsó darabját alkotta, és így az utolsó három vers tulajdonképpen az egész *Corpus* záradékát képezi.

A 16. fejezet eredetét illetően a szakvélemények megoszlanak. Az igaz, hogy nem egy kéziratból hiányzik ez a feltűnő hosszúságú üdvözlet-lista, de a kéziratok tanúságából aligha tudunk eligazodni. Tény ugyanis, hogy Markion, aki a második század első felében eretnek-egyházat szervezett, és tanítását elsősorban Pál írásaira próbálta alapozni, nem egy páli művet megcsonkított (a rosszmájú Tertullianus szerint „körülmetélt") azért, hogy tanai terjesztésére jobban megfeleljen. Ennek következtében nemcsak a 16., de a 15. fejezet is hiányzik a kéziratok egy részéből, s az utóbbit minden kétséget kizáróan Markion hagyta el. A legrégibb kézirattöredék, egy Chester-Beatty papirusz (46. számú) csak azt bizonyítja, hogy 200 körül a levél a mai formájában (15. és 16. fejezettel és az utolsó három verssel együtt) forgott közkézen.

Mégis úgy tűnik, hogy a 16. fejezet, nem tartozott az eredeti levélhez. Az érvek súlyosak, és nem kaptak megnyugtató választ. Először is nehéz megérteni, hogy Pál az általa nem ismert római keresztény közösségben ennyi ismerőst és barátot üdvözöl. Más levelei is üdvözletekkel végződnek, de ilyen sok névre másutt nincs példa. Leginkább érthetetlen az a tény, hogy Akvila és Priszka a feltételezés szerint nemcsak hogy Rómában vannak, de házuk egy egyházközség központja (16,3—4). Minthogy Csel 18,2.3.18—26 szerint a Claudius-féle ediktum miatt Korintusba mentek, majd utána — 1Kor 16,19 tanúsága szerint — Efezusban telepedtek le, és ott a házuk egy helyi *egyházközség központja* lett, nem alaptalan a gyanú, hogy a 16. fejezet egy Efezusba küldött levél, vagy annak része. Hiszen nehéz elképzelni, hogy az első korintusi és a római levél megírása közti időben (amely talán egy évnél, sőt egy félévnél sem több) a következő eseménysorozat lejátszódhatott: a) Akvila és Priszka visszaköltöztek Rómába, b) házuk egy ottani keresztény egyházközség központja lett, c) minderről Pál értesült. Mindez nem lehetetlen, csak nem éppen valószínű. A házaspáron kívül még hét olyan név szerepel az üdvözletekben, amelyek hordozói a birodalom keleti feléből valók, és — ha a 16. fejezet Róma számára készült — fel kell tételeznünk, hogy Rómába költöztek: Epainétosz, Ázsia (tehát Kis-Ázsia) első kereszténye (5. vers), Andronikosz és Júniász, akik valószínűleg Palesztinából valók, hiszen még Pál előtt megtértek (7. vers), Ampliátusz és Sztakisz, akiket az apostol személyesen ismer (8—9. v.), Rúfusz és anyja, aki „Pálnak is anyja", tehát Pál iránt nemcsak anyai érzelmeket, de anyai gondoskodást is tanúsított (13.

vers). Persze Róma a világbirodalom fővárosa, de azért nehéz elképzelni, hogy a sorsuk mindezeket még Pál előtt Rómába vitte. Sokkal valószínűbb az a feltételezés, hogy a 16. fejezet ajánlólevél, amit a kenkreai egyház diakónusnője visz magával Efezusba. Benne a névlista azok nevét tartalmazza, akiknek segítségét a diakónusnő igénybe akarja venni. A levélbe beleszúrt erélyes hangú figyelmeztetésről (17—18. vers) és az azt követő elismerő megjegyzésről ugyancsak nehezen képzelhető el, hogy a római közösségnek szólna. Hiszen Pál sokkal kevésbé személyes és torzsalkodó figyelmeztetései után is a 15. fejezetben bocsánatot kért, hogy kissé „merészebben" írt (15,15).

De miért kapcsolódott össze a hagyományban egy efezusi ajánlólevél a római levéllel olyannyira, hogy a kéziratokban már nyoma sincs annak, hogy a két levél különválva is létezett volna? Egyesek feltételezése szerint Főbé volt a küldönc, aki Pál levelét Rómába vitte, éspedig a kor utazási körülményei között először Efezusba ment, majd onnan utazott tovább Rómába. Ez azonban még nem magyarázza meg, hogy a két levél miért „ragadt össze" a kéziratos hagyományban. A végső válasz talán abban található, hogy Pál a Római levelet maga is egy nagyobb írásműnek szánta, amelyet ugyan Rómába címzett, de nemcsak Rómába küldött el. Elvégre ha ebben a levélben a saját teológiai álláspontját az általa még személyesen nem ismert keresztény központ elé tárta, aligha lehetett közömbös számára, hogy ezt az iratot saját egyházai is ismerjék és birtokolják. Efezus, ahol Pál mintegy két évet töltött (vö. Csel 19,9), kis-ázsiai tevékenységének központja volt. Hogy tehát levelének másolatát ide is megküldte, nem volna meglepő. S ez talán még azt is érthetővé teszi, hogy az írnok, Terciusz, ugyancsak megnevezi magát (16,22), ami egy rövid ajánlólevél esetében nehezen volna indokolt. Minthogy alapos feltételezés szerint a páli levelek első gyűjteménye valószínűleg Efezusra megy vissza, az is érthető volna, hogy kánonunkba a Római levél „efezusi példánya" — tehát a hozzáfűzött és Efezusba szánt ajánlólevéllel kibővített változata — került. Ezt a szövegkritikai kérdést nem szabad pusztán tudományos kérdéskomplexumnak tekinteni, amelynek a Római levél exegézisével kevés közvetlen kapcsolata van. Ha feltételezésünk helyes, akkor szemlélteti és megerősíti azt a benyomást, hogy a Római levélben Pál szellemi végrendeletét hagyta ránk: a saját teológiai azonosságáról rajzolt alapos és ismeretlen olvasók számára is meggyőző, felelős képet. Művét nemcsak egy fontos közösségnek küldte el, ahová később maga is utazni akart és akikkel még tervei voltak, hanem saját híveihez is eljuttatta, hogy támogatói is tudják, mit publikált, milyen álláspontot szögezett le, milyen tárgyalási alapot, programot, szinte azt mondanánk, „platformot" tárt az Egyház nyilvánossága elé.

4. *A mű felépítése és gondolatmenete*

Egy szöveg megértésének egyik legfontosabb eszköze a belső szerkezet felfedezése. Itt nemcsak egy tetszetős fejezetbeosztásról beszélünk, hanem a témák megjelöléséről és a köztük való szerves kapcsolat feltárásáról.

Nyilvánvalóan Pál a kor szokása szerint levelének nem adott belső felosztást. A fejezetekre és versekre való tördelés jóval későbbi egyházi használat céljából keletkezett. Az egyes modern kiadásokban megtalálható alcímek fordítók vagy kiadók tollából származnak. Céljuk főképp az, hogy a a szöveg belső szerkezetére és főbb témáira rámutassanak. A különböző bibliákban található felosztások az egymást követő korok exegézisének szemléletét tükrözik. A mi felosztásunk is mintegy előrevetíti és összefoglalja a levél magyarázatát. Az itt közölt felosztást Lagrange, Lyonnet és Schlier műveivel való beható foglalkozás alapján állítottuk össze. Az alcímek, amelyeket tartalomjegyzékszerűen közlünk és a kötetben a megfelelő helyeken megismétlünk, egy-egy rövid kifejezésben próbálják megragadni az illető szövegszakasz mondanivalóját.

A levél első 15 fejezetét lényegében három főrészre osztjuk, amelyeket bevezetés előz meg és befejező rész követ. A bevezetés és a befejezés a levél irodalmi formájának tesz eleget. Mindkettő szoros értelemben vett formai követelmények alapján íródott. A mű tartalma szerint három tárgykörben mozog, és ezért három részre oszlik. *Az első rész* egy egyetemes szótériológiát vázol fel. A bűn egyetemességének panorámájával indul, a hit által való megigazulás tételének kifejtésével folytatódik, és a Krisztusban megkapott új élet teológiai leírásában csúcsosodik ki. Pál először megmutatja, hogy mind a pogányok, mind a zsidók Isten kárhoztató ítélete alá esnek bűneik miatt. Ezt követően kifejti, hogy az egész emberiségnek – mind a zsidóknak, mind a pogányoknak – a bűn zsákutcájából csak a Krisztusban való hit (az ő halálának és feltámadásának hittel való elfogadása) ad kiutat. A levél első részének csúcsa az 5.-től a 8.-ig terjedő fejezetek, ahol a Krisztusban megigazult ember Istenhez való megújult viszonyát mutatja be, természetesen mindvégig szembeállítva avval a téves „megigazulással", amelyet a zsidók a törvény megtartásában keresnek. A mai teológia nyelvén ebben a részben Pál „szótériológiát", teológiai „embertant" (anthropologia theologica), kegyelemtant és eszkatológiát tanít, bár mindvégig fő témája az, amit az első fejezet 16–17. versében összefoglal: az ő evangéliuma a hitből fakadó általános üdvösség meghirdetése zsidók és pogányok számára egyaránt.

A *második rész* rövidebb. A választott nép sorsa és jövője körül felvetődő kérdéseket tárgyalja. Ezeket a kérdéseket az előző fejezetek

vetik fel. Hiszen egy egyetemes szótériológia, amelyben zsidó és pogány lényegében azonos helyzetbe kerül, magával hozza nemcsak az Ószövetség értelmének, de a zsidóság mint választott nép jövőjének kérdését is. Ez a rész Pált a történelmet kormányzó isteni Akarat témájához, csodálatához, a Benne rejlő misztérium magasztalásához vezeti. E néhány versben (11,25–36) a levél újabb csúcspontjához érünk: most azonban nem hosszas és lázas magyarázkodás, hanem a titok elismerése és az előtte való leborulás az apostol magatartása.

A harmadik részben Pál – más leveleiben is megnyilvánuló szokása szerint – teológiai tanításának gyakorlati, főképp erkölcsi következtetéseit vonja le. Ezek a következtetések jelentenek általános erkölcsi szabályokat egymás és a világ iránt, de magukba foglalnak fontos elveket az Egyházon belüli egység létrehozását, fenntartását és fejlesztését illetően is. Pál itt tehát leszögezi azokat a szabályokat, amelyek alapján az Egyház egységén belül többféleség és különbözőség létezhet. Miután elvben azonos üdvrend mellett tett tanúságot minden emberi lény számára, most gyakorlatban megvonja azokat a kereteket, amelyeken belül a kulturális hagyományból és gyengeségből fakadó sokféleség létjogosultságot kaphat. Ahogy az első rész végén az Isten megváltó szeretetének hatalmát dicsőítette és a második részt az isteni kiválasztás szuverén szabadságának magasztalásával fejezte be, a harmadik rész végső kicsengése a zsidók és pogányok, gyengék és erősek, aggályosak és hitben szilárdak közti szolgálat, türelem és kölcsönösség elvének örvendező kiemelése, mint az Írások szerinti igaz élet és a messiási idők egyik kiváló jele. Levelünk tehát a következő felosztás szerint értelmezhető:

BEVEZETÉS (1,1–1,17)

1) Címzés (1,1–7)
2) Hálaadás: a levél megokolása (1,8–15)
3) A levél témája (1,16–17)

ELSŐ RÉSZ: A bűnös emberiség megigazulása a hit által Krisztusban (1,18–8,38)

I. *A bűnös emberiség* (1,18–3,20)
   1) Isten haragja a pogányokon (1,18–32)
   2) Isten haragja a zsidókon (2,1–11)
   3) Egy az ítélet törvénnyel vagy törvény nélkül (2,12–16)
   4) A törvény és a körülmetélés nem elég a megigazuláshoz (2,17–29)
   5) Zsidók és pogányok egyformán bűnösök (3,1–20)

II. *Megigazulás a hit által* (3,21–4,24)
   1) Isten igazsága kinyilvánult Krisztusban (3,21–31)

2) Ábrahám példája:
a) hitből, nem tettekből igazult meg (4,1–8)
b) megigazulása megelőzte a körülmetélést (4,9–12)
c) az ígéretet a törvénytől függetlenül kapta (4,13–17a)
d) Ábrahám hite és a keresztény hit közti párhuzam (4,17b–24)

III. *Élet Krisztusban* (5,1–8,39)
1) A megigazulás gyümölcsei (5,1–11)
2) Ádám és Krisztus (5,12–21)
3) Meghalni a bűnnek – élni Istennek (6,1–14)
4) A megigazult ember szolgálata (6,15–23)
5) A törvény szerepe:
a) felszabadulásunk a törvény alól (7,1–6)
b) a törvény és a bűn (7,7–13)
c) a testi és lelki ember ellentéte (7,14–25)
6) Élet a Lélek szerint (8,1–11)
7) Istenfiúság (8,12–17)
8) Az eljövendő dicsőség (8,18–30)
9) Isten szeretetének ereje (8,31–39)

MÁSODIK RÉSZ: Izrael sorsa (9,1–11,36)
1) A választott nép (9,1–18)
2) Isten üdvösségterve (9,19–33)
3) A hitből való megigazulás és a zsidók (10,1–21)
4) Izrael maradék népe (11,1–10)
5) Pogányok és zsidók kölcsönös szerepe az üdvösségrendben (11,11–24)
6) Az isteni kiválasztás titka (11,25–32)
7) Az isteni bölcsesség magasztalása (11,33–36)

HARMADIK RÉSZ: Buzdítás a keresztény életre (12,1–15,13)
1) Alázat és egység (12,1–8)
2) A szeretet szabályai (12,9–21)
3) Engedelmesség a világi hatalomnak (13,1–8)
4) A szeretet: a törvény teljessége (13,8–10)
5) Az üdvösség órája (13,11–13)
6) A hitben gyengék felkarolása (14,1–12)
7) Ne botránkoztasd a gyengét (14,13–24)
8) Másokért élni (15,1–6)
9) Zsidók és pogányok fogadják el egymást (15,7–13)

BEFEJEZÉS (15,14–23)
1) Pál missziós tudata (15,14–21)
2) Útiterv (15,22–23)

AJÁNLÓLEVÉL (16,1–23)

ZÁRÓÁLDÁS (16,25–27)

5. *A kommentár módszere*

Az alábbiakban sorra vesszük a levél ilyen módon taglalt szakaszait, és minden szakaszt „három lépésben" próbálunk megérteni. Az első lépés a legrövidebb, de legfontosabb: amennyire csak lehetséges, pontos, szakszerű és irodalmilag is megfelelő magyar *fordítást* közlünk.

A fordításnál nem a közérthetőség, nem is elsősorban az ún. pasztorális szempont vezetett. Bonyolult görög szöveget bonyolult — de mai és szabatos — magyar szöveggel adunk vissza. Az eredeti mondatfűzés befejezetlen vagy homályos részeit ugyanolyan egyenetlenségekkel próbáljuk kifejezni. A fordítás még nem magyarázat, de a magyarázat előkészítése, sőt legtöbbször elővételezése.

A második lépést *„szövegjegyzetek"* címszó alatt közöljük. Ez elsősorban annyit jelent, hogy versről versre, *többnyire* elemző módszerrel (analitikusan) derítjük fel a szöveg mondatainak értelmét. A szövegjegyzetek *többnyire* nyelvtani, nyelvi, történeti — de mindenképpen egyes versekhez kapcsolódó — anyagot tartalmaznak. Nem volt azonban célunk, hogy teológiai, sőt teológiatörténeti kérdéseket mindenképpen elkerüljünk. Ezek a jegyzetek mégis jobbára az első nyelvi/nyelvtani értelmezésre koncentrálnak, valamint az egyes szavak és kifejezések kapcsolatait magyarázzák egymással, más páli levelekkel és az újszövetség vagy az ókori irodalom írásműveivel.

A versenként való elemzést nagyobb távlatból szemlélt *magyarázat* követi. A harmadik lépésben tehát az illető szakasz egészét próbáljuk megragadni: gondolatmenetét, súlypontját, teológiai mondanivalóját, mai szemszögből kivilágló tanulságait és a szakasz által felvetett problémákat.

Az exegézisnek ez a módszere nyilvánvaló előnyökkel és hátrányokkal jár. Avval, hogy a szövegen kétszer megyünk végig, nem kerülhetjük el az ismétléseket. Ugyanakkor persze az analitikus és szintetikus szempontok szétválasztása következetesen sosem valósulhat meg. Egyes nyelvi meggondolásoknak sokszor csak az egész szakasz szemléletében van igazán értelmük, más esetben egy-egy szóval vagy fogalommal kapcsolatban már a szövegjegyzetekben az újszövetségi hátteret szintetikus módon kellett felrajzolnunk. Előnyt jelentett azonban ez a módszer, amennyiben hajlékonyságra és alkalmazkodásra adott lehetőséget: egy-egy szöveget más és más stílusban magyarázhattunk attól függően, hogy az analitikus vagy szintetikus szempontok, nyelvi és kritikai vagy teológiai problémák voltak-e túlsúlyban. A módszer lehetőséget adott arra is, hogy az exegézis különböző ágait és árnyalatait eklektikus módon kezeljük. A teológiai szempontok mellett tudatosan törekedtünk a keresztény élet és lelkiség gondjait is mindig

ébren tartani. Ahol tehát alkalom kínálkozott, az elméleti meggondolásokon túl a keresztény élet és tapasztalás szempontja is szóhoz jutott.

A kommentár nem törekedett teljességre. Sem Pál életét, sem teológiáját, de még a Római levél összes exegetikus problémáját sem akartuk kimerítő alapossággal tárgyalni. A tudományos kérdések bemutatása is csak eklektikus: a legfontosabb kérdésekben igyekeztünk a legújabb irodalom alapján minden jelentős problémáról beszámolni, de nem akartuk, hogy a kommentárt csak szakemberek olvashassák haszonnal. Abban bízunk tehát, hogy főképp a fordítás és a magyarázat a kevesebb szakérdeklődéssel rendelkező olvasóhoz is közelebb hozza a Római levél annyira fontos sorait.

A kommentárban többször utalunk arra a fölfogásra, amely nem minden páli levelet tart autentikusnak. Ezzel lényegében mi is egyetértünk. A kérdés részletes taglalására itt nincs lehetőség, máshol azonban, ha röviden is, tárgyaltuk az Újszövetség ún. pszeudoepigrafikus (álneves) könyveinek kérdését (Farkasfalvy D.: *Bevezetés a szentírástudományba,* tkk I/6, Róma, 1976, 19.) A kommentárban is azt az álláspontot tettük magunkévá, hogy csak nyolc levél biztosan szent Pál műve (Róm, 1–2 Kor, Gal, 1–2 Tesz, Fil és Filemon), az efezusi és kolosszei levél eredete kétséges, a pasztorális levelek pszeudoepigrafikus jellege gyakorlatilag biztos (Tit, 1–2 Tim). Ennek következtében óvakodtunk attól, hogy Pál szóhasználatát, stílusát vagy érvelési módját ez utóbbi öt levélre hivatkozva elemezzük. Ez persze nem zárja ki azt, hogy ezek a levelek ne lennének igen sokszor mégis csak Pál gondolatainak hű és ékesszóló tolmácsai.

FELHASZNÁLT IRODALOM

K. Barth, *Der Römerbrief,* 2. kiadás, München 1922.
– Kurze Erklärung des Römerbriefs, München 1959.
G. Bornkamm, *Paulus,* Stuttgart 1969.
O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1957.
C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans,* London 1941.
J. A. Fitzmyer, „A Life of Paul": *The Jerome Biblical Commentary* Englewood Cliffs, 1968, 215–222.
– „The Letter to the Romans": *ibid.,* 291–333.
E. Käsemann, *An die Römer,* Tübingen 1980.
O. Kuss, *Der Römerbrief* I–II, Regensburg (1957, 1959).
M.-J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains,* Paris 1931.
E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments,* Berlin 1979.
S. Lyonnet, *Quaestiones in epistolam ad Romanos* I–II, Roma (1955, 1956).
– *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains,* Paris 1969,

W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament,* Gütersloh 1964.
H. Schlier, *Der Römerbrief,* Freiburg 1979.
B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* Paris 1962.
Varga Zs., „A rómaiakhoz írt levél magyarázata": *A Szentírás magyarázata (Jubileumi kommentár),* Debrecen 1967.

JEGYZETEK

[1] A 200 körüli ún. Muratori Kánon a páli levelek közül elsőnek az első korintusi levelet hozza. Tertulliántól tudjuk, hogy Markion írásgyűjteményében a páli levelek közül a galatákhoz írt levél volt az első. Ez esetben a sorrend minden bizonnyal teológiai fontosságot jelentett. Jelentett szándékos változtatást is az eredeti gyűjtemény rendjén, amennyiben elfogadjuk a hipotézist, amely szerint az Efezusi levél az első páli levélgyűjtemény bevezető leveleként íródott. (Vö. E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians,* Chicago 1933.) Az első ránk maradt zsinati döntés a kánonról (római zsinat, 382-ből, Damazusz pápa alatt) már a Római levelet listázza elsőként.

[2] Az első korintusi levél lényegében azonos hosszúságú: a United Bible Societies (UBS) kritikai kiadásában 42 oldal, míg a Római levél 48 oldal.

[3] Vö. 1Kor 11,17–34.

[4] 1Tesz 4,13–18; 2Tesz 2,1–4.

[5] A *Corpus Christianorum (Series Latina* I–III) kiadásában Tertullianus műveinek biblikus indexe 167 idézetet sorol fel a Római levélből, az első korintusi levél idézeteinek száma ezzel szemben 539.

[6] *Confessiones* VIII, 12.

[7] *Inchoata expositio* (PL 35, 2087–2106): *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (PL 35, 2063–2088).

[8] PG 60, 391–692.

[9] PL 180, 547–694. Modern kiadás angol fordításban: J. D. Anderson, *Exposition on the Epistle to the Romans by William of St. Thierry* (Cistercian Fathers 27), Kalamazoo (Michigan) 1980.

[10] *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentarius* (Vives) XX, 381–602.

[11] *Commentarium in epistolam ad Romanos: Opera theologica Petri Abelardi* I (editio: Buytaert) 1969.

[12] *Vorlesung über den Römerbrief,* kiadás: J. Ficker, Leipzig 1908.

[13] *In Omnes Novi Testamenti Epistolas Commentarii* I, ed. A. Tholuck, Gotha 1834.

[14] Cf. Vö. S. Lyonnet, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos,* Prima Series, Roma 1955, 6–7.

[15] Róm 1,20 ilyen használata természetesen nem új, hanem a középkor óta hagyományos.

[16] *Der Römerbrief,* első kiadás: München 1919. Ezt egy bővített kiadás követte 1922-ben, majd egy rövidített kommentár 1959-ben.

[17] *Saint Paul, Épître aux Romains,* Paris: első kiadás 1914-ből, az utolsó —bővítésekkel 1931-ből. Ma rendszerint az 1950-es utánnyomást idézik.

[18] Lásd az általános bibliográfiát.

[19] Lyonnet munkássága a Római levél katolikus exegézisében közkincs. Gondolatait a Pápai Szentírástudományi Intézet jegyzeteiben adta ki először latin nyelven. Ezeket a többnyire kéziratként kiadott jegyzeteket későbbi nyomtatásos művei sem helyettesítik.

[20] Pál életének kronológiáját elsősorban az ún. Gallio-feliratra támaszkodva tudjuk rekonstruálni. Ezt a feliratot 1905-ben találták Delphiben, eredetileg az ottani Apolló-templomot díszítette. Csel 18,12 szerint Pált második missziós körútján Gallio prokonzul ítélőszéke elé állították. Az említett felirat szerint Gallio 52-ben (Claudius 26. „imperátori akklamációja" idején, amely az 52. év első felében történt) prokonzul volt Korintusban, Innen számítva állapítható meg, hogy a harmadik missziós körút 54 és 58 között ment végbe. Pontos dátum természetesen nem adható, a különböző szerzők közti eltérés legfeljebb egy év. Legjobb rövid összefoglalásul vö. *The Jerome Biblical Commentary,* Englewood Cliffs, 1968, 216. A *Jubileumi Kommentár*ban Varga Zsigmond 56—57-re teszi a levél keletkezését: Bartha Tibor, *A Szentírás magyarázata,* Debrecen 1967, 174.

[21] Vö. S. Lyonnet, *op. cit.,* 25—43.

[23] Vö. J. Jervell, „The Letter to Jerusalem": *The Romans Debate* (ed. K. L. Donfried) 1977, 61—74.

[24] Gal 2 és Csel 15 „összehangolása" az újszövetségi exegézis egyik legvitatottabb kérdése. Mi itt feltételezzük, hogy a két szentírási hely azonos eseményről szól különböző szemszögből.

[25] Vö. részleteiben a 15,22—33-ról adott magyarázatunkat: 198. o.

[26] Lásd Gal 2,2.8—10; Róm 11,13. Pál tehát nem abban az értelemben „apostolus gentium", hogy a „nemzetek apostola", hanem a pogányoké, azoké, akik nem a választott népből származnak.

BEVEZETÉS (1,1–17)

1) Címzés: 1,1–7

1 *Pál, Krisztus Jézus szolgája, meghívott apostol,*
arra választott, hogy hirdesse Isten evangéliumát,
2 *amelyet ő már prófétái által a szent iratokban előre meghirdetett,*
3 *Fiáról,*
aki Dávid utódjaként született test szerint,
4 *de Isten Fiává tétetett hatalomban a megszentelő Lélek szerint feltámadása révén a holtak közül,*
Jézus Krisztusról, a mi Urunkról,
5 *aki által kegyelmet kaptunk és apostoli küldetést,*
hogy engedelmességre és hitre késztessünk minden népet az ő nevéért,
6 *– közéjük tartoztok ti is, Jézus Krisztus meghívottai –:*
7 *mindnyájatoknak, akik Rómában éltek,*
Isten szerettei, meghívott szentek,
kegyelem nektek és béke
Istentől, Atyánktól és az Úrtól, Jézus Krisztustól.

Szövegjegyzetek

1 *„szolgája":* a görög szó (dúlosz) rabszolgát jelent, az ókori társadalomban olyan viszonyt, amely egy ember felett teljes és kizárólagos rendelkezési jogot – tulajdonjogot – ad. Ez a fogalom önmagában kiszolgáltatottságot és jogfosztott függést jelentett, Pálnál azonban új, keresztény valóság hordozójává válik: jelenti azt a viszonyt, amely őt teljesen Krisztushoz kapcsolja. Avval, hogy teljesen Krisztusért és Krisztusból él, emberi méltóságában nem hogy nem fogyatkozik meg, de Isten dicsőséges létmódjában részesül. Egyszerű példa arra, hogy az ókori görög szóhasználat nem jelent szükségképpen ókori pogány fogalmakat.

„meghívott apostol": nem *„a* meghívott apostol" (Békés/Dalos), mintha itt szent Pál az ő különleges meghívására utalna, amely a többi apostoltól megkülönbözteti. Ellenkezőleg arról van szó, hogy ő is, akárcsak a legfőbb apostolok, nem emberi megbízásból, hanem Istentől kapott meghívás alapján lett apostol: „nem embertől vagy ember által, hanem Jézus Krisztus és az őt halottaiból feltámasztó Atyaisten rendeléséből apostol" (Gal 1,1).

„választott": a hangsúly a *külön*választáson van, ahogy a Vulgáta fordítja: *segregatus.* Az Isten által kapott hivatás elkülönítést, különválasztást, Isten céljaira való félretételt is jelent.

„Isten evangéliumát": az első század kereszténységének szóhasználatában az „evangélium" Isten messiási üdvösséghírét jelenti, azaz a Messiásban megnyilvánult isteni cselekmények jóhírét, nem Jézus történetét. Jézus működésének, halálának és feltámadásának írásos elbeszélését csak egy jó évszázaddal később kezdik evvel a szóval kifejezni: csak a második század végére lesz általános a Máté, Márk stb. „evangéliuma" kifejezés. Ezt a későbbi szóhasználatot Róm 1,2–4 előkészíti, amikor az evangélium tartalmát konkréten mint Jézus születését, halálát és megdicsőülését írja le.

2 *„prófétái által a szent iratokban":* valószínűleg az ószövetségi szentírás egészéről van szó. De ezt helyesen kell érteni. Pál korában az ószövetségi zsidó kánon még nincs pontosan meghatározva, bár annak legfontosabb könyveit illetően egyetértés uralkodik. Pál másutt az Ószövetség könyveit mint „törvényt és prófétákat" foglalja össze (Róm 3,21), de kétségkívül a törvényben (azaz Mózes első öt könyvében) is Krisztus prófétai elővételezését látja. (Vö. 1Kor 10,11 és Róm 15,4.)

3 *„Fiáról":* Isten evangéliumának tárgya (pontosabban: középponti személyes tartalma, tehát alanya) a Fiú, akit Pál itt is, akárcsak a galatákhoz írt levélben (4,4) és a filippi levél 2. fejezetében (6–11) mint történelmet és teremtést megelőző, örök létezőt állít elénk. Bár a következő versben az exegéták többsége egy archaikus krisztológia nyomait fedezi fel (az „Isten Fia" mint ószövetségből örökölt messiási cím szerepel), ahhoz mégsem fér kétség, hogy Pál krisztológiája a Fiú istenségének tudatos és kiemelt megfogalmazását tükrözi. A két krisztológikus szemléletről lásd a Magyarázatot.

4 *„Isten Fiává tétetett hatalomban":* fordításunk nyers, hogy tükrözze Pál eredeti szövegének árnyalatait és a vele kapcsolatos kérdések gazdagságát. A „tétetett" szószerint megegyezik a Vulgáta fordításával: „constitutus"; a görög eredeti *(horiszthentosz)* szenvedő melléknévi igenév, értelme: egy státus, állapot, hivatal, méltóság elnyerése, abba való beiktatás. Ezért a nyugati nyelvű fordítások szívesen fordulnak a hivatalos nyelv megfelelő kifejezéseihez: „appointed" (Bauer-Arndt-Gingrich, *English/Greek Lexicon,* Chicago 1957, 584), „designated" *(Revised Standard Version* – amerikai protestáns fordítás), „établi" *(Bible de Jérusalem),* „eingesetzt" (német *Einheitsbibel).* Fordításunkhoz legközelebb áll az új amerikai katolikus bibliafordítás értelmezése, amelynek szövege hivatalos, és minden katolikus liturgikus kiadvány alapja: „was made Son of God" *(The New American Bible).* A szöveg mindenképpen az istenfiúságnak messiási címként való használatát tükrözi, és arra a megdicsőült, „hatalomban" megvalósult állapotra utal, amely a feltámadásban jött létre. A párhuzamos hely Csel 2,36: „Isten Úrrá és Messiássá tette Jézust", ti. a feltámadásban.

Természetesen a szentpáli szöveg szerint Jézus már születésekor Isten Fia („Fiáról ... aki ... született), de a megdicsőült messiási hatalomba csak a feltámadás révén lép be. A mondat mindenképpen nehézkes, hiszen az alany „Fia", aki „Isten Fiává" tétetett. Sok szerző feltételezése szerint szent Pál egy régebbi keresztény szöveget (krisztológiai himnusz vagy hitvallás szavait) idézi, amelyben az „Isten Fia" kifejezés a feltámadás utáni állapot leírására szolgált. Ez azért is könnyen érthető, mert a zsidó Messiás-hagyomány nem egyszer használja az istenfiúság fogalmát ilyen értelemben. Legfontosabb helyek: Zsolt 2,7 és 110,3.

„megszentelő Lélek": – szószerint a „megszentelés Lelke". Ez a kifejezés az első századi zsidó teológia nyelvezetére vall, ahol nem egyszerűen a Szentlelket, hanem „az Isten dicsőségét" *(kabód,* görögül *doxa),* mint az Isten természetfelettiségét jelzi. Egy Akrában talált zsidó amuletton olvasható a *pneuma hagioszünész* kifejezés, a *doxa* szóval párhuzamba állítva: E. Peterson, „Das Amulett von Acre": *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Freiburg 1959, 346–354. A kifejezésből úgy tűnik, hogy Pál zsidókeresztény környezetben született szövegből idéz. A „Lélek" azonban – legalábbis Pál értelmezésében – feltétlenül a Szentlelket jelenti, mert Pál ugyanebben a levélben másutt (Róm 8,11), is a Szentléleknek tulajdonítja Jézus feltámasztását.

„kegyelmet és apostoli küldetést": nem egy exegéta (mint pl. Otto Kuss és Ernst Käsemann) „hendiadüsz"-t lát ebben a kifejezésben, azaz egy fogalom két mellérendelt főnévvel való kifejezését, amelyet legjobb birtokos szerkezettel fordítani: „apostoli kegyelmet" vagy „az apostoli küldetés kegyelmét". Valószínűbb, hogy ugyanannak az üdvtörténeti ténynek két szempontjáról van szó. Pál az isteni kegyelem letéteményese, a Krisztusban megnyilvánult üdvösség tanúja – ilyen értelemben kapott kegyelmet. Ugyanakkor Istentől kapott missziója van, hogy ezt a tanúságtételt apostoli tekintéllyel végezze – tehát apostoli küldetést kapott az evangélium hirdetésére. (Vö. Gal 2,8–9, amely szerint a jeruzsálemi apostolok elismerik Pál *apostolságát* és a kegyelmet, amit kapott.)

„kaptunk": a többesszámú alany értelmezése vitatott. Valószínűleg nem valami „fejedelmi többes"-ről van szó *(pluralis maiestatis),* de nem is az apostolok vagy hithirdetők csoportjára utal. Egyes szerzők (vö. *Schlier* 28) „írói többesszámról" beszélnek, amellyel a szerző „hivatalos" mondanivalóját magánszemélyként tett nyilatkozataitól megkülönbözteti. De ha a fenti értelmezésünk a „kegyelem"-ről helyes, akkor a „kaptunk" szó a keresztény közösség egészére vonatkozik. Isten üdvözítő tetteinek (kegyelmének) mindnyájan részesei vagyunk. Ilyen értelemben az apostoli küldetés adománya is mindnyájunknak szól.

„engedelmességre és hitre": az eredeti szöveg birtokos szerkezetet tartalmaz: „a hit engedelmességére", amit magyarra *hendiadüsz* módján fordítottunk. Pontosabb körülírással: „a hitben megnyilvánuló engedelmességre".

6–7 *„meghívottai ... meghívott szentek":* nemcsak az apostol, de minden keresztény különleges kiválasztottság és hivatás befogadója, amely őket a világból kiemeli, és részt ad nekik Isten szentségében.

7 *„kegyelem és béke":* az ókor népszerű görög köszöntése (khairé) hangzásban hasonlít a „kegyelem" (kharisz) szóhoz, míg a második szó világosan az ismert zsidó köszöntés (shalom) fordítása. Kommentátorok nem egyszer úgy tekintik ezt a kéttagú keresztény köszöntést, mint a zsidó és hellenisztikus hatások jellemző kereszteződését. Függetlenül ettől a kultúrtörténeti háttértől azt kell mondanunk, hogy itt elsősorban két keresztény fogalomról van szó. Az Istentől kapott krisztusi üdvösség ingyenes „ajándék", tehát kegyelem. A békesség viszont az ószövetségi hagyományok szerint az isteni áldások teljességét és így a megváltott keresztény állapotát fejezi ki.
„Istentől ... Atyánktól ... Úrtól, Jézus Krisztustól": a páli szóhasználat Istennek rendszerint az Atyát és Úrnak Jézust nevezi. Ez a megfogalmazás az Atya személyére vetíti a transzcendentális isteni tulajdonságokat, Krisztusra pedig a konkrét, világon belüli működés és uralkodás szerepét, anélkül azonban, hogy akár Krisztus istenségét, akár az Atyának a világban való hatásos működését tagadná.

Magyarázat

A címzés szerepe az antik levélformában kettős. Egyrészt megnevezi az írót és a címzettet, másrészt köszöntés formájában meghatározza vagy felidézi a kettő közötti viszonyt. A páli levelek a szokásos címzést rendszerint kibővítik, amennyiben az apostol és a címzett közösség viszonyát az őket összekötő valóság révén határozzák meg. A római levél címzése kivételesen hosszú és ünnepélyes.

Pál először apostoli hivatását szögezi le: apostolsága isteni híváson alapul, de ez a méltóság őt ugyanakkor Krisztus szolgájává teszi. A profán életkeretből kiemelten, Krisztusnak való személyes odaadásban egész életét az evangélium hirdetésére szenteli. Ezek a fő szempontok – hivatás, méltóság és rabszolgasors, távolság a profán életkerettől, teljes odaadás a világon túli Krisztusnak, az evangélium hirdetésére irányult tevékenység – ma is érvényesen összefoglalják az egyházi hivatás teológiáját, amely mindenkor kiválasztottságot és kiszolgáltatottságot jelent.

A 2.–4. vers az „evangélium" összefoglalását adja meg egy krisztológiai formulában, amely minden bizonnyal idézet. Pál ezt az idé-

zetet esetleg átalakította, de eredeti formájában nem az ő fogalmazása. A benne összefoglalt tanítás mély és súlyos. Azt, amit Pál hirdet, már az ószövetségi iratok meghirdették. A második vers tehát néhány szóval az ószövetség Krisztusra vonatkoztatott értelmezését mondja ki, és így természetesen az ószövetségi iratok keresztény elfogadását és érvényben maradását hangoztatja. Az ószövetség egésze prófétai jelleggel keresztény tartalmat foglal magában. Pál erre a tényre a levélben ismételten visszatér: főkép 3,21 és 15,4 szövegében, de a felhasznált ószövetségi szövegek gazdag halmozásával is (vö. 2,24; 3,10–18; 4,3.7–10; 8,36; 9,7–19.25–33; 10,5–21; 11,3–9.26.34; 12, 19–20; 13,8–9; 15,3.9–12.21).

A krisztológiai összefoglalás központi fogalma az istenfiúság. Pál szerint Jézus élete minden szakaszában az Isten Fia (legvilágosabb példa: Fil 2,5–11). Itt azonban az istenfiúság messiási méltóságot és címet *is* jelent, amint ezt az ószövetség nem egy szövegében (főképp a két, keresztény szempontból kiemelkedő fontosságú zsoltárban: 2,7 és 110,4) a dávidi Messiás-Királyról olvassuk. A test szerinti Dávidfiúság és a megdicsőülésben létrejövő messiási méltóság (ilyen értelemben az ószövetségi szóhasználatot követve „istenfiúság") párhuzama mutatja, hogy a Pál által használt krisztológiai formula valóban e két zsoltárszöveggel kapcsolatos, és feltehetően a legrégibb krisztológiai szóhasználatot hordozza. Szoros párhuzamot kell látnunk a szenvedéstörténet idevágó állításaival is. Mikor a főpap Jézust a főtanács előtt istenfiúságáról ünnepélyes eskü formájában megkérdezi, Ő ezt a kérdést az Atya jobbján való eljövendő dicsőségére hivatkozva feleli meg. Úgy tűnik tehát, hogy a szinoptikus hagyományban ugyanazt a krisztológiát találjuk, mint Róm 1,2–4-ben, éspedig hasonló fogalmazásban: Jézus istenfiúsága az Atya jobbján való megdicsőülésében lesz nyilvánvalóvá (= kinyilatkoztatott valósággá), hitben megismerhetővé. Ugyanakkor Jézus dávidi származása a test szerint nem egyszerű kontrasztnak van szánva, hiszen a megdicsőülés az ígéretek beteljesülése, amelyeket az Isten Dávid leszámazottjának tett. A test szerinti Dávid-sarj és a megdicsőült Istenfia ugyanaz a személy, akit Pál egy szóval a formula elején „Fiú"-nak nevez, de akinek élete két fázist tartalmaz, egyet „a test szerint" és egy másodikat „a lélek szerint".

Amint ez Pál leveleiben gyakori, tömören összegező állítása Krisztusról egyben trinitárius szerkezetű: a Szentháromság három személyét három funkció szerint említi. Az „Isten" (= az Atya) mint az események forrása és ősoka az első versben szerepel, a Fiú, mint az üdvtörténet főszereplője áll a középpontban. A Lélek az éltető és megszentelő: Krisztus megdicsőülésének, embersége feltámadt életének és felmagasztalásának létrehozó oka.

Történetileg ez a négy vers jelzi a két alapvető keresztény dogma (Szentháromság és Krisztus istensége) egyik legrégibb megfogalmazását, hiszen elemeiben még szent Pál levelénél is korábbi.

A feltámadt Krisztust, mint aktuális valóságot fejezi ki a „Krisztus Jézus, a mi Urunk" kifejezés. A szent Pál-irodalomban gyakran hangoztatott tétel szerint Pál az Isten országáról, amely az evangéliumokban kulcsfogalom, szinte sosem beszél. Itt kell megjegyeznünk ehhez, hogy Pál krisztológiája a megvalósult istenországát, Jézus hatalomban való uralkodását állítja a középpontba, míg az evangéliumok Jézusa az eljövendő istenországról beszél.

Pál a krisztológiai összefoglalást követően ismét apostoli küldetéséről beszél. Ez a küldetés minden népnek szól, akiktől az apostol a hit engedelmes igenjét akarja elnyerni az evangélium számára. Apostoli feladatának célja „az ő (Isten) neve": evvel a hebraizmussal minden személyes érvényesülési szándékról való lemondását jelzi, azt, hogy minden sikert Isten dicsőségének vet alá.

Az utolsó két vers mögött (6.–7.) Pálnak az Egyházról vallott felfogását fedezzük fel. Az egyes helyeken élő keresztény csoportok ugyanannak a Krisztusnak meghívottjai. Isten azonos szeretetének és üdvösségtervének részesei. Az a tény, hogy Pál egy számára lényegében ismeretlen közösségnek apostoli méltósága tudatában ilyen levelet küld, a keresztény közösségek egységéről tanúskodik Krisztusban. A levél maga, ahogy ezt a címzés jelzi, szent Pálnak egy egyetemes, az egész világra kiterjedő keresztény közösségbe vetett hitéről tesz tanúságot. (Vö. 16,16 meglepően hasonló felfogását. Ha nem is az eredeti Római levél része, biztosan Páltól származik: „Krisztus minden egyháza köszönt titeket.")

2) Hálaadás: a levél megokolása (1,8–15)

8 *Először is hadd adjak hálát Istenemnek Jézus Krisztus által mindnyájatokért, mert hiteteknek az egész világon híre ment.*
9 *Tanúm az Isten, akinek szolgálatot mutatok be lelkemben Fia evangéliumával, hogy minduntalan megemlékezem rólatok, és*
10 *imádságaimban mindenkor könyörgök,*
hogy végre valahára Isten akarata szerint módját leljem eljutni hozzátok.
11 *Már nagyon szeretnék találkozni veletek, hogy valami lelki adományt adhassak át nektek erősítésül,*
12 *azaz hogy nálatok kölcsönösen megvigasztalódjunk egymás hite, én a tietek és ti az enyém által.*
13 *Tudatni akarom veletek, testvérek, hányszor elhatároztam, hogy hozzátok megyek, – de mindeddig akadályba ütköztem, – hogy valami gyümölcsre tegyek szert köztetek is, mint a többi népek közt.*

14 *Adósa vagyok görögnek és barbárnak, bölcsnek és tudatlannak, ezért*
15 *hajt a vágy,*
hogy közöttetek is Rómában hirdessem az evangéliumot.

Szövegjegyzetek

8 *„Istenemnek":* ritka az Újszövetségben, bár Pálnál másutt is előfordul (vö. Fil 4,19; Filem 4). Feltehetőleg érzelmileg fűtött személyes Istenélményt fejez ki, de ugyanakkor felleljük mögötte az ószövetségi beszédmódot: „szeresd a te Uradat, Istenedet" stb.

„egész világon": szándékos túlzás, még a római birodalomra vonatkoztatva is, hiszen Pál maga mondja a levélben (Róm 15,24), hogy a birodalom egyes részeiben a kereszténység még nem terjedt el. Azonban ebből a mondatból is látszik, hogy Pál a keresztény misszióról világviszonylatban gondolkozik; ha nem is a tényeket, távlatait és szándékait jól tükrözi a szöveg.

9 *„Szolgálatot mutatok be":* bár a kifejezés nem szükségképpen a mózesi törvény templomi szolgálatára utal, kétségtelenül vallásos, esetleg liturgikus szolgálatról van szó. Minthogy Róm 1,9–15 és 15,14–19 között szoros párhuzamot találunk, indokolt, hogy itt is, mint ahogy 15,16-ban kifejezett liturgikus, tehát papi szolgálatra gondoljunk. Pál az evangélium hirdetésével a pogányokat Istennek tetsző áldozattá avatja. Apostoli működése tehát – az ő felfogása szerint – elsősorban ilyen értelemben véve papi szolgálat. (Vö. Fil 2,17.)

„Fia evangéliumával": visszautalás a 3.–4. versre, amelyek ennek az evangéliumnak a tartalmát krisztológikus formában összegezik. Pál életét az evangélium foglalja le, ennek hirdetése egész életét „papi" szolgálattá alakítja át.

9–10 *„minduntalan . . . mindenkor":* a szöveg ismét túlzásnak tűnik, főképp ha meggondoljuk, hogy szent Pál egy számára ismeretlen, vagy alig ismert keresztény közösségnek írt. Még ha az egész bevezetés bizonyos mértékig *captatio benevolentiae* jellegű is, tagadhatatlan, hogy szent Pál állandó imádságos gondját fejezi ki egy egyetemes Egyház érdekében. Az egyes páli levelek bármennyire is a helyi kis csoportok ekkleziológiáját tükrözik, itt világosan látszik, hogy az apostol szemében a szétszórt kis közösségek egy nagy összefüggő krisztusi népet alkotnak.

10 *„valahára":* hosszabb idő óta fennálló szándékról van szó. Pál régóta Rómába akar utazni. A levél egyik fő célja az, hogy ezt az utazást előkészítse. Az utazás céljáról ez a néhány vers és a levél végén a 15. fejezet második fele ad némi felvilágosítást.

11 *„lelki adományt":* Pál, mint apostol, hivatottnak érzi magát arra, hogy evangéliumát a rómaiaknak is hirdesse. Ez ugyan ellentmond annak az elvének, hogy „nem épít idegen alapokra" (15,21), de célja mégis kifejezetten „apostoli": a „gyümölcs", amire utal, majd az evangéliumnak a 15. versben említett hirdetése (euangelizesztai) alig hagyhat kétséget arról, hogy a rábízott evangélium apostoli tekintélyű hirdetésével fordul a rómaiakhoz. Az a tény azonban, hogy evvel valamilyen formában és mértékben apostoli munkájának egyik elvét keresztezi, bizonytalanná teszi fogalmazását. A következő mondat nem annyira a tekintéllyel történő igehirdetést, hanem a hitből fakadó kölcsönös vigaszt helyezi kilátásba.

12 *„kölcsönösen megvigasztalódjunk":* a mondat mintegy visszabillenti az előző szavak által megbontott egyensúlyt. Pál nem saját „gyermekeihez" szól; ha tehát apostoli tekintéllyel él is, mégis mint keresztény testvér a kölcsönösség mellérendeltségében jelenti be látogatását. A fenti két vers jól megfelel a 15. fejezet kettős vonalvezetésének is. Egyrészt: „ti magatok is ... részesültetek minden tudásban, és képesek vagytok egymást is inteni", másrészt: „egyes dolgokban meglehetősen merész módon írtam nektek" (14–15).

13 *„hányszor elhatároztam ... akadályba ütköztem":* Pál római útja központi fontosságú. Nem tudjuk, mikor és miért hiúsultak meg korábbi utazási tervei. A szöveg mindenképpen arra utal, hogy ismételt erőfeszítésekkel próbálta működését nyugat felé kiterjeszteni, és e terveiben a római közösségnek fontos szerepet szánt. Ha a római közösség nagy része valóban pogány eredetű volt, akkor Pál gondolkodását könnyen megértjük: számára a főváros keresztény közösségével való egyetértés – sőt esetleg meghitt viszony – jelentheti a legnagyobb segítséget ahhoz, hogy valóban a „népek (pogányok) apostola" lehessen. Persze a szövegből így az is kiderül, hogy Pál apostol pogány missziója nem annyira egyedülálló és elszigetelt, mint ahogy levelei (főképp a Galata levél) sejtetik. Vagyis komoly hitelt érdemelnek az Apostolok Cselekedeteinek adatai, amelyek elsősorban Péternek pogányok közti térítő munkájáról tanúskodnak.

„többi népek": „ethnoi" Pálnál rendszerint a pogányokat jelenti. Pál egyrészt a rómaiak pogány eredetére utal, másrészt a saját egyetemes küldetésébe vetett hitéről tesz tanúságot.

14 *„görögnek és barbárnak":* a pogány népek ilyen kettős felosztása a hellenisztikus világ felfogását tükrözi. Pál itt úgy beszél, mint aki ugyancsak ilyen kategóriák szerint gondolkodik. A párhuzamként felhozott „bölcsek és tudatlanok" fogalompár alapján világos, hogy a felosztás érték szerinti rangsort is jelent: a barbárok csak másodrangúak. Pál, mint hellenisztikus kultúráju római polgár, valószínűleg

így is gondolkodott. De nem ez a lényeg. Az evangéliumot minden kulturális rangsorolásra való tekintet nélkül az egész emberiségnek akarja hirdetni.

15 *„Rómában hirdessem az evangéliumot":* itt végre „kibújik a szög a zsákból", azaz Pál Rómában a saját isteni megbízású apostolságát akarja gyakorolni. Ő, aki eddig Kis-Ázsiában és a Balkánon működött, most be akar vonulni a birodalmi főváros közösségébe, hogy az evangéliumot hirdesse. Itt nemcsak az evangélium krisztológiai tartalmáról van szó, amelyet már a 2.–4. versekben hagyományos formulákkal összefoglalt. A levél tanúsítja, hogy Pál az „ő evangéliumát" (vö. Gal 1,6–11 – ezek a versek az evangélium szót ötször megismétlik!) akarja a rómaiaknak előadni: azt a teológiai elgondolást, amely megérteti a pogányok meghivását az üdvösségre és teljes értékű kereszténységüket. Pál tudja, hogy csak Rómán keresztül képes átadni a pogány népek összességének azt az evangéliumot, amit Krisztustól kapott: mind a római utazásra, mind a római levél megírására az a „vágy", hajtja, amit apostoli hivatástudatnak kell neveznünk.

Magyarázat

A hálaadó ima, mint a páli levelek bevezető szakasza, szokványos (1Kor 1,4–9; 2Kor 1,3–7; Fil 1,3–11; 1Tesz 1,2–10; 2Tesz 1,3–12; a Galata-levélből hiányzik). A szokványos formulák mögül azonban a figyelmes olvasó számára kidomborodnak levélírásának indítóokai és céljai. A hálaadó ima Pál „papi" lelkéből fakad, a szó új, ókeresztény értelmében. Az ő papi szolgálata lelki értelmű, nem a levitikus papság kultuszának továbbfolytatását jelenti, hanem egy „élő áldozat" előkészítését: a keresztény nép összegyűjtését és „Istennek tetsző áldozatként" való felajánlását. Számunkra ez a gondolatmenet valamiképpen idegen, mert mi elsősorban az eukarisztikus szolgálat miatt nevezzük a hithirdetők és egyházi tisztséget betöltők működését papi szolgálatnak. A mai szóhasználat középpontjában az Eukarisztia áll, amelyet az újszövetségi papság, Krisztus örök papságának folytatója, térben és időben kiterjeszt, megjelenít és megújít (de nem ismétel meg). A páli szóhasználat szerint az apostol papi funkciója új áldozati adományt hoz létre, amennyiben új híveket vezet be Krisztus Egyházába. Mai teológiai látásunk azonban elég széles arra, hogy lássuk: mind a páli papság a maga missziós funkciójával, mind a mai értelemben vett papi funkció, amely az eukarisztiát megjeleníti, egy és ugyanazon valóságra vonatkozik. Az újszövetségi papság mind a hithirdetés, mind a szentségi szolgálat révén Krisztus örök áldozatával egyesíti az emberiséget, hogy Istennek tetsző áldozattá váljék. (Erről a továbbiakban lásd 6,3–7 és 12,1–3 magyarázatát.)

Pál írásának oka – a levél elméleti és sokszor erősen elvont tartalma ellenére – gyakorlati. Az a tény, hogy a birodalom központjában egyre növekvő, dinamikus hitű és – ami Pál ügye számára a legfontosabb – többségében pogányságból megtért keresztény közösség él, mozgásba hozza az apostol missziós terveit. Ő maga a birodalom keleti felében hatalmas földrajzi területen egy sereg pogányságból megtért keresztény közösség vezetője lett. Amint a Galata levélben szenvedélyes stílusban elmondja, pogányok közötti missziója tele volt küzdelemmel. Ennek során bátran kiállt – még a legfőbb keresztény vezetőkkel szemben is – az evangéliumi „szabadságért", azért, hogy híveinek ne kelljen a zsidó hagyományok és törvények szolgálatára kényszerülniük (Gal 2,4–14). Az a tudat hajtja, hogy az ő evangéliuma, azaz a Krisztus-hitnek személyes kinyilatkoztatásokból szerzett megértése, amelyet kiváltságos módon kapott (vö. Gal 1,1–2.11–12), az egész Egyház, sőt az egész emberiség javára szóló küldetés, amit minden „görögnek és barbárnak" közvetítenie kell. Pált tehát a római egyházzal való kapcsolatra két indok vezérli: egy általános hivatástudat és egy jól átgondolt missziós terv, amelyben a főváros keresztényeinek fontos szerep jut. Úgy tűnik neki – és méltán –, hogy a római keresztény közösség segítségével tudná leghatásosabban elfogadtatni mindenütt, még Jeruzsálemben is, a pogány-keresztények szabadságáról szóló felfogását. Utazása még ugyan halasztódik, de levelében előre küldi teológiai programját. Ilyen módon a levélnek átfogó tartalmúnak kell lennie. Pál ugyan apostoli működésében igyekezett mások által alapított közösségek életébe nem beleszólni (lásd később 15,20 magyarázatát), de itt olyan kérdésekről van szó, ami minden keresztény egyház közös gondja, olyan problémákról, amelyekre ő a választ – hivatástudata szerint – minden görög és barbár számára meg tudja adni. Mégis érthető, hogy az apostol, aki apostoli öntudatának kifejezésével kezdi a levelet, most, amikor római útjáról és ottani tervezett működéséről beszél, nem tekintélyére hivatkozik, hanem kölcsönös buzdításnak nevezi azt, amit tervez. A levél azonban kevés kétséget hagy az iránt, hogy Pál a rómaiakkal is apostoli öntudattal közli tanítását, mert a pogány missziókra vonatkozó felfogását az egyetlen érvényes evangéliumnak tartja, hiszen „nincsen más" (Gal 1,7). Így, mondanivalójának és meggyőződésének logikai kényszere alatt, átlépi a maga állította határvonalat, és mások egyházának életébe, hitvallásába és gyakorlatába tudatos elhatározással beleszól. Levele az ő teológiáját és keresztény gyakorlatát akarja az írás eszközeivel világszerte elfogadtatni. Így tehát a Római levél egyedülálló írásmű, amelyen keresztül Pál tanításával, mintegy lelkileg, már előbb megérkezik Rómába. Ez a levél döntő lépés arra, hogy a páli teológia és így a pogányságból tobor-

zott keresztények ügye az egész világ kereszténységének tudatába behatoljon. A Római levél egy világegyház születésének első dokumentuma, egy térben és időben egyetemesen gondolkodni kezdő kereszténység fejlődésének egyik legfontosabb és leghatásosabb kifejeződési formája. Ez a felismerés beláthatatlan horderejű, ha meggondoljuk, hogy a levél megírása után mintegy 15 évvel a jeruzsálemi és palesztinai kereszténység szétszóródott, illetőleg elpusztult, és az első században túl gyakorlatilag csak a pogányokból megtért keresztény közösségek maradtak fenn, és lettek a mai kereszténységnek – a mi saját megtérésünknek is – ősei. A Római levél tehát egyik igen fontos állomása annak a folyamatnak, amelyen keresztül Krisztus keresztény egyháza a kis közelkeleti bölcsőből a világ egészébe megérkezett, és annak számára az üdvösség forrása lett.

Pál, amikor utazási terveiről beszél, természetesen nem tudja, hogy csak jó sokára (az Apostolok Cselekedetei szerint több mint két év múlva) jut el Rómába, és akkor is csak bilincsben, fogolyként. Nem tudni, hogy gyakorlatilag mennyire volt képes „gyümölcsöt hozni" a római miliőben. Nincs kizárva, hogy missziós tervei mind meghiúsultak. A történészek egy része valószínűbbnek véli, hogy római fogsága nem kiszabadulással, hanem mártírhalállal végződött. Ez esetben még világosabb, hogy Rómában elsősorban levele hozott gyümölcsöt, amennyiben meghatározta a pogánykeresztények helyzetének, üdvösségtörténeti szerepének, az Egyházban elfoglalt helyének teológiai alapelveit.

3) A levél témája (1,16–17)

16 *Nem szégyellem az evangéliumot: Isten ereje az, üdvösségül minden hivőnek, először a zsidónak, aztán a görögnek.*

17 *Az Isten igazsága nyilvánul ki benne hitből hitre, amint írva van: „Az igaz a hitből fog élni."*

Szövegjegyzetek

16 *„Nem szégyellem":* ez nemcsak retorikus fordulat. Pál nem egyszer kifejezte azt az élményét, hogy az evangélium hűséges hirdetése megalázást, szégyent és elvetettséget eredményez.
Ezt így okolta meg: a kereszt ugyanis „a zsidóknak botrány, a pogányoknak meg oktalanság", míg a hivő számára „Isten ereje és bölcsessége" (1Kor 1,24). A korintusi levél idézett része világos párhuzamot mutat, amikor az igehirdetést mint „Isten erejének" megnyilvánulását írja le. További fényt vet szövegünkre 1Tesz 1,5: „Evangéliumunk nemcsak szóval jutott el hozzátok, hanem erővel". Sem az igehirdető apostol, sem a hivő nem egyszerű emberi tanítást, emberi

okoskodást vagy bölcsességet lát az evangéliumban: „Isten tőlünk hallott igéjét nem emberi tanításként fogadtátok, hanem – amint valóban az – Isten igéjeként, amely bennetek, hivőkben munkálkodik" (1Tesz 1,13). Pál tehát az „ő evangéliumát" nem mint a saját elgondolását, felfogását vagy gondolatrendszerét közli, hanem mint Isten által rábízott, hatóerővel rendelkező, saját erejét meghaladó mondanivalót adja át, abban a hitben, hogy az evangélium maga végzi el a munkát, amikor a hivőt belülről átalakítja.

„üdvösségül": a görög *szótéria* fordítására szolgáló mai szavunk aligha fejezi ki az eredeti szöveg tartalmát. Szabadulást, megmenekülést, védelmet és biztonságot kell éreznünk a szó mögött. Ez persze azt is feltételezi, hogy az ember a maga életét veszélyben látja, és egy végső romlás vagy pusztulás fenyegető közeledését érzi. Hogy Pál valóban ilyennek látja minden ember életét, a levél első két fejezetében részletesen kifejti.

„először a zsidónak, aztán a görögnek": ez az elv többször megjelenik a levélben, a 11. fejezetben részletesen kifejti. A kifejezés elsősorban logikai (és ezért fontossági) elsőséget jelent: az üdvösséget a zsidó nép üdvtörténete hozta az egész emberiségnek (a „görög" a hellenista világpolgárt, tehát általában a pogányt jelenti). Ugyanakkor ez azt is kifejezi, hogy az üdvösséget Isten időben is előbb kínálta fel a zsidó népnek és csak utánuk (rajtuk keresztül) a többi nemzetnek. A fogalmazás nem feltételezi szükségképpen azt az apostoli munkamódszert, amit az Apostolok Cselekedetében következetesen alkalmazva konkrét formában is megtalálunk: Pál mindenütt először a zsidóknak prédikál, és csak azok negatív válasza után fordul a pogányokhoz. Nem lehetetlen, hogy Lukács a maga történeti elbeszéléseiben az apostol missziójának teológiai elvét vetíti át a gyakorlat síkjára, hogy így világítsa meg azt, amit a könyv utolsó fejezetében mint végső kicsengést találunk: „Vegyétek tudomásul (ti. ti, zsidók), hogy Isten üdvözítő szándéka a pogányoknak szól majd, s azok hallgatni fognak rá" (Csel 28,28).

17 *„Isten igazsága":* a szó pontos értelme évszázadok óta vitatott. A főbb vélemények a következők:

a) „Isten igazságossága", Istennek az a tulajdonsága, hogy büntet és jutalmaz. Ez a magyarázat a felületes olvasó számára kézenfekvő, mivel a következő vers szerint „Isten haragja nyilvánul meg". Ezt az értelmezést követte a fiatal Luther, majd szenvedélyes felháborodással elutasította. Úgy hitte (tévesen), hogy az egyházatyák az egy szent Ágostonon kívül így értelmezték a római levelet, a megigazulásról szóló hagyományos tanítást ennek a téves értelmezésnek tudta be, s következésképpen elvetette.

b) „Isten igaz volta", Istennek az a tulajdonsága, hogy saját igaz voltát kiterjeszti kegyelmi ajándékaival teremtményeire. Ez az értelmezés elterjedt a patrisztikus és középkori hagyományban (Ágoston, Tamás, Gulielmus de S. Theodorico stb.), és nem egy modern exegéta (pl. Lagrange) követte. Előnye, hogy a 17. versnek értelmes fordítást ad, ugyanakkor pedig világos és szabatos teológiai fogalmakra vezet. Nem jól illeszkedik azonban a 18. vershez, amelyben a „megnyilvánul" (apokalüptei) szó különleges, nemcsak apokaliptikus, hanem egyben eszkatológikus (tehát végső időkben történő) eseményre utal. Az Isten „igaz volta" ezzel szemben a történelem egész folyamatában, minden isteni aktusban szükségképpen megnyilvánul.

c) „Isten megigazulást eredményező tevékenysége", azaz egy Istentől származó, de emberi alanyt igazzá tevő tulajdonság. Ha ezt az értelmezést követjük, akkor a „theou" szó *genitivus subiectivus*-ban áll, és a „dikaiószüné" megigazulást jelent A szövegben tehát nem egy isteni tulajdonság megnyilvánulásáról van szó, hanem arról, hogy a hivő ember Istentől eredő megigazulásban részesül. A Tridenti Zsinat, amely Luther nézeteit a megigazulásról elvetette, a „justitia Dei" kifejezést ilyen értelemben fogta fel: „justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit" („Isten igazsága, nem az, amely őt igazzá teszi, hanem amellyel ő bennünket igazzá tesz"). Ebből persze nem következik, hogy a zsinati okmányok a mi eredeti szövegünk eredeti exegetikus értelmét hivatalos tekintéllyel eldöntötte volna. Valójában a Tridenti Zsinat Róm 1,16-hoz semmiféle szövegmagyarázatot nem írt elő. Mégis az utolsó évszázadok katolikus exegétainak nagy része úgy vélekedett, hogy ez az értelmezés a Tridenti Zsinat szövegeinek jobban megfelel, bennük megerősítést talál, sőt a katolikus exegétát lényegében kötelezi (Cornely, Murillo, Bardenhewer).

d) Isten tevékenysége, amellyel a messiási ígéreteknek megfelelően üdvösséget hoz. Ezt az értelmezést a közelmultban világos érvekkel bizonyította P. Stanislas Lyonnet. A szóhasználat alapja ószövetségi, a héber *cedakah szóra* alapul. Számos szöveget sorolhatunk fel Izajásból (45,21; 46,13; 51,5; 56,1), a zsoltárokból (97,2; 39,10; 21,32; 37,5 stb.), amelyekben az Isten „igazsága" szeretetével, irgalmával, üdvözítő jóságával egyértelmű. A héber szó értelme nem azonosítható a mi „igazságosság" fogalmunkkal: nem a jutalmazás és megtorlás során gyakorolt méltányosságról vagy helyes ítéletről van szó, hanem arról a tevékenységről, amellyel Isten a maga „igazát", cselekedetének öntörvényű helyességét megvalósítja: örök üdvözítő szándékát valóra váltja. Ez az isteni üdvözítő cselekvés eszkatológikus természetű: a végső időkben nyilvánul meg avval, hogy az embert, aki hisz, irgalmának körébe vonja.

„hitből hitre": hebraizmus, vö. 2Kor 2,16: „halálból halálra" és „életből életre". Nem jelent szükségképpen növekedést a hitben, hasonlóképpen nem jelenti a hit átadását vagy terjedését, inkább csak azt a tényt fejezi ki, hogy a megigazulásnak az ember részéről egyetlen feltétele a hit. A hit révén és a hit formájában nyilvánul meg Isten üdvösségadó cselekvése, a hit tehát a megigazulás „alapja és gyökere" (Tridenti Zsinat VI. ülés, 9. fej.: Denzinger 802).

„Az igaz a hitből fog élni" (Hab 2,4). Ezt Pál a Galata levélben is idézi (3,11). Zsid 10,38-ban is előfordul, de nem a páli értelmezés szerint. Szent Pál a Hetvenes fordítás egyik ismert variáns szövegét idézi, de egy szót kihagy. Az eredeti szerint: „Az én igazam a hitből fog élni." A birtokos névmás elhagyásával a görög szöveg kategorikusabb kijelentéssé válik: az igaz a hit alapján nyer életet. Az „élni fog" minden bizonnyal eszkatológikus életet jelent, ami azonban – éppen a hit alapján – már most megszületik a hivőben. A Habakuk-verset korabeli rabbinikus források és a Qumran-iratok is idézik, de Pál értelmezése egyedülálló. Leglényegesebb különbség a „hit" szó értelmezésében rejlik. A zsidó források és a Zsidókhoz írt levél is nem hitről, hanem hűségről beszél, míg Pál – amint a későbbiekben látni fogjuk – a Krisztus-hitről szól, arról a hitről, amely az Isten önközlő és üdvösséget hozó kinyilatkoztatására feltétel nélküli igennel válaszol.

Magyarázat

Ez a két vers a bevezetés lezárásaként a levél központi témáját közli. Az első négy versben leírt Krisztus-eseményt (a Fiú jövetele a próféták szerint testben, majd megdicsőülése a feltámadásban) Pál mint a végső időben történő üdvösséghozó isteni igazságtevést fogja fel, amely a hitben éri el célját. Az isteni üdvösségterv a hit feleletében válik az egyes ember életében hatalommal működő valósággá. A levél azt akarja megmutatni, hogyan valósul meg az üdvösségterv. A „megnyilvánul" szó fontos, mert arra szolgál, hogy ezt a hitre alapuló üdvösségrendet ne mint valami merőben új intézményt mutassa be, hanem mint olyan rendszert, amely Isten eredeti tervét követi, csak most – a végső időkben – lett nyilvánvaló. A levél befejező versei (16,25–27), amelyek minden valószínűség szerint nem Páltól valók, ezt a szempontot dolgozzák ki, és hűségesen képviselik a páli teológiát. (Lásd 206. o.)

A Habakuk-vers „szentírási bizonyíték". E fogalmat azonban helyesen kell értelmeznünk. Pál korában a Bibliát nem tudományos kritika vagy nyelvészet segítségével magyarázzák, egy bibliai vers értelmének megállapításánál nem történelmi eszközökkel járnak el, nem az eredeti szerző gondolatmenetét vagy pszichológiáját kutatják, ha-

nem a szöveg lehetséges értelmeiből kovácsolnak érveket. Más szóval: az ószövetség értelmezésében meglehetős szabadság uralkodik, ugyanannak a szövegnek többféle lehetséges értelmezését is elfogadják. Ennek következtében Pál a Habakuk-idézet görög (Hetvenes) fordításának szövegét úgy értelmezheti, ahogy a saját teológiai érvelésének legjobban megfelel. A „pisztisz" (hit, a héber eredetiben „temuna") szó Habakuknál minden bizonnyal hűséget és kitartó bizalmat jelent, nem azt, amit a páli hit-fogalom tartalmaz. Vagyis Pál értelmezése nem az, amit a Habakuk-szöveg eredeti szerzője gondolt, hanem egy új meglátás rávetítése egy régi szövegre. A régi szöveg más összefüggésben és fogalmi háttérben jött létre. Pál ebből az összefüggésből kiszakítja, és az üdvösségtörténet azóta létrejött eseményei alapján értelmezi, vagy pontosabban: az üdvösségtörténet újabb eseményeinek értelmét ennek a szövegnek segítségével összegezi. Ha Pált saját kora mércéivel ítéljük meg, akkor amit tesz, jogos, elfogadható és indokolt: kora írásmagyarázói a rabbiktól a Qumrán tanítványokig hasonlóképpen járnak el. Számunkra azonban fontos látni, hogy igazát nem egyetlen szövegre építi. A szöveg, mint rövid idézet, inkább arra szolgál, hogy sokrétű teológiai érvelésre alapozott igazát jelmondatszerűen kifejezze, összefoglalja és népszerűsítse. Így teológiai programjának szentírási keretet ad, és erőteljesen kifejezi, hogy felfogását nem az ószövetség elvetésével, hanem inkább rendszeres használatával akarja bizonyítani. Szótériológiai tanítását a hitről egy népszerű szentírási vers formájában foglalja össze.

ELSŐ RÉSZ

A BŰNÖS EMBERISÉG MEGIGAZULÁSA A HIT ÁLTAL KRISZTUSBAN (1,18–8,38)

I. A BŰNÖS EMBERISÉG (1,18–3,20)

1) Isten haragja a pogányokon (1,18–32)

18 *Isten haragja megnyilvánul az égből az emberek minden istentelenségével és gonoszságával szemben, akik az igazságot gonoszságukkal meggátolják.*

A bálványimádás okai

19 *Mert ami Istenből megismerhető, nyilvánvaló közöttük: Isten kinyilatkoztatta számukra.*
20 *Ami benne láthatatlan, az a világ teremtése óta művei alapján értelemmel felfogható: örök ereje és isteni mivolta. Ezért nincs mentségük.*
21 *Mert bár ismerték Istent, mégsem dicsőítették Istenként, és nem adtak hálát neki, hanem csődöt mondtak okoskodásaikkal, és oktalan szívük homályba borult.*
22 *Bölcseknek mondva magukat, esztelenekké váltak, és a halhatatlan*
23 *Isten dicsőségét felcserélték halandó ember vagy madarak vagy barmok vagy csúszómászók képmásával.*

Erkölcsi züllés

24 *Ezért az Isten kiszolgáltatta őket szívük vágyai szerint a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket.*
25 *Felcserélték ugyanis az Isten igazságát a hazugsággal, s teremtménynek hódoltak a Teremtő helyett. (Legyen Ő áldott mindörökké. Ámen.)*
26 *Ezért hát az Isten alávaló szenvedélyeknek szolgáltatta ki őket. Asszonyaik felcserélték a természetes szokást a természetellenessel.*
27 *Ugyanúgy a férfiak is elhagyták az asszonnyal való természetes élést, és egymás iránt gerjedtek szenvedélyre: férfiak férfiakkal kezdtek ocsmányságot űzni; meg is kapták eltévelyedésük megérdemelt bérét sajátmagukban.*
28 *Mivel nem voltak hajlandók Isten ismeretében megmaradni, Isten kiszolgáltatta őket megromlott értelmüknek, hogy azt tegyék, ami helytelen,*
29 *eltelve minden gonoszsággal, aljassággal, kapzsisággal, romlottsággal, telve irigységgel, gyilkos indulattal, vetélkedéssel, álnoksággal, rosszindulattal.*

30 *Árulkodók, rágalmazók, istengyűlölők, erőszakoskodók, kevélyek, kér-*
kedők, a rosszban agyafurtak, szüleiknek ellenszegülők, értelmetle-
31 *nek, szószegők, szívtelenek, könyörtelenek. Tudják jól Isten ítéletét:*
32 *aki ilyet művel, méltó a halálra. Mégis: nemcsak elkövetik, de még he-*
lyeselnek is azoknak, akik ugyanúgy viselkednek.

Szövegjegyzetek

18 *„Isten haragja":* nem azonos, hanem ellentétes „Isten igazságával" (Isten megigazulást hozó tettével). Itt tehát az Isten büntető hatalmáról van szó, amelynek megnyilvánulását az emberi romlottság hívja ki. *„megnyilvánul":* a szó jelen időben szerepel. Pál nemcsak egy eljövendő ítéletről beszél. Isten büntető haragja már jelenleg is megnyilvánul, amennyiben a bűnös emberiség a bűn rabszolgaságának keserveit, a bűn átkos következményeit és ellentmondásait hordja. *„az igazságot gonoszságukkal meggátolják":* az „igazság" szó *(alétheia)* nem a megigazulásra vonatkozik, hanem a valóság ismeretére. A bűnös emberiséget saját gonoszsága tartja vissza attól, hogy Istenhez való viszonyát az igazságnak megfelelően, azt felismerve alakítsa. Gonoszsága miatt az ember nem követi értelme felismeréseinek kívánalmait, hanem „az igazságot hazugsággal cseréli fel" (vö. 25. v.).

19–20 *„Ami Istenből megismerhető":* a következő mondat pontosabban meghatározza: ti. „ereje és isteni mivolta". Pál a világ alapján megismerhető istenképről beszél: a látható dolgokból az emberi értelem a láthatatlan valóságokra képes következtetni. Ez a gondolat kora kulturájában rendkívül elterjedt, mind a kor népszerűsített hellenisztikus filozófiáiban (főképp platonizmus és sztoicizmus), mind a zsidó gondolkodásban. Főleg a hellenisztikus gondolkodás befolyása alatt álló zsidó körök írásai (Philó, Bölcsesség könyve, egyes zsoltárok) tartalmaznak hasonló gondolatokat. Legközelebb áll Róm 1,19–20-hoz Bölcs 13,1 és 8:

> „Mert természettől balgák voltak mind az emberek,
> híjával voltak Isten ismeretének,
> s a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt, aki van,
> sem művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt . . .
> Még sincs mentségük ezeknek sem."

„nincs mentségük": Isten természetes ismeretének lehetősége – a természetes kinyilatkoztatás – kizárja a tudatlanság mentségét. Hogy a megismerhető igazság miért nem vezetett tényleges ismerethez, a következő versek magyarázzák meg.

21 *„mégsem dicsőítették Istenként, és nem adtak hálát neki":* ez a két tagadás azt jelzi, hogy a pogányok istenismerete nem vezetett vallá-

sos hálához és hódolathoz; az elmélet síkjára korlátozódott, legfeljebb bölcseletet eredményezett, amely azonban nem volt képes az embert Istenhez vezetni. Minthogy Pál a pogányok istenkeresésének csődjéről beszél, világos, hogy elsősorban a görög kultúra büszkeségének, a filozófiának elégtelenségét akarja bemutatni. Kétséges, hogy ezekben a mondatokban mennyire vizsgálja a pogány vallásokban rejlő *vallásos* ismeret értékét, hiszen főképp a filozófia csődjéről beszél: „csődöt mondtak okoskodásaikkal".

22–23 E két vers a bölcsességet kereső antik embert meglehetős iróniával írja le: míg úgy tűnik, hogy a filozófia eszközeivel az emberi értelem igényeit követi, valójában az esztelenség gödrébe esik, mert végül is a bálványimádás legkülönbözőbb válfajainak hódol. Pál minden bizonnyal a zsidó vallás szemlélete alapján látja a hellénista világot: a filozófia csiszolt csillogását és a bálványimádás visszataszító eltévelyedéseit együtt szemléli, és benne a nagyra hivatott ember mélyre bukásának tragédiáját látja.
„Isten dicsőségét": görögül *doxa theou,* de valószínűleg héber kifejezés áll mögötte: „kebôd YHWH", az Isten szentségét és hatalmát jelző ószövetségi fogalom. A teremtmények felsorolását (ember – madár – barom – csúszómászó) a legmagasabbrendűvel kezdi, és a legalacsonyabbrendű tisztátalan állatokkal fejezi be. Az antik világ bálványai között mindezeket megtaláljuk, a termékenység vallásaiban gyakori volt a kígyók kultikus tisztelete.

24 *„kiszolgáltatta őket szívük vágyai szerint":* a bűn magában hordozza büntetését. Isten „haragja" úgy nyilvánul ki, hogy hagyja a bűnt eluralkodni, és megengedi, hogy romboló hatása érvényesüljön. Ez az elv messzemenő következményekkel jár. Egyrészt értékekre alapuló erkölcstant zár magában: a rossz belső lényege szerint rossz, és azért tilos, mert az embert természetéből kiforgatja, méltóságát lealacsonyítja. Amikor Isten erkölcsi parancsot ad – előír vagy tilt –, nem önkényesen és szeszélyből cselekszik: azt tiltja, ami önmagában is rossz és romboló, azt parancsolja, ami bennünket is felemel, és végső fokon boldogít. Másrészt a büntető Istent nem szabad kegyetlen vagy erőszakos, bosszúálló despotának tartanunk: a büntetést mi magunk hozzuk önmagunkra. Amikor hagyja, hogy a bűn végkövetkezményeit – a rosszat a maga valóságában – megtapasztaljuk, nemcsak haragját nyilvánítja ki, hanem egyben megmenekülésünkre is lehetőséget ad.

25 *„igazságát hazugsággal ... teremtménynek hódoltak a Teremtő helyett":* ez a vers visszautal a 18. és 23. versre, hogy kiemelje a mondanivalót: a vallásos eltévelyedés erkölcsi züllést eredményezett az emberiségben. Amikor az ember a Teremtő Isten helyett bálványimá-

dáshoz fordul, olyan magatartást vesz magára, amely erkölcsi életét is tévútra viszi.

„Legyen ő áldott ...": az ilyen közbevetett doxológia zsidó szokást követ, a bálványimádás leírásában rejlő káromló tartalmat akarja ellensúlyozni az egyedül igaz Isten dicséretével. A hozzáadott „Ámen" liturgikus ízt ad a szövegnek, főképp ha közösségben való hangos felolvasásra használjuk.

26–27 E két vers a pogány világ züllöttségét egy zsidó szempontból különösen botrányos példával, a homoszexualitás elterjedt gyakorlatával szemlélteti. A görög világ a homoszexualitást nemcsak tűrte, hanem időnként felmagasztalta, míg az ószövetségi hagyományokon alapuló zsidóság e kérdésben aligha volt megalkuvó. Általában a szexuális szabadosságot a zsidóság mint a bálványimádó pogányság erkölcsi fogyatékosságainak fő jellemvonását tekintette. Pál ítélete itt messzemenően megegyezik avval, amit a Bölcsesség könyvében (14,3–23) találunk. Vallástörténetileg nagyon is igaza van, amennyiben a pogány temékenységkultusz és a szexuális züllöttség valóban szerves módon összekapcsolódott az ókorban. Pál számára a homoszexualitás is, mint emberi lealacsonyodás önmagában hordozza legfőbb büntetését: „meg is kapták eltévelyedésük bérét saját magukban".

28 *„ami helytelen":* ez a kifejezés a sztoikus erkölcsfilozófia szótárába tartozik. Ellenkezője: amikor az ember az értelem parancsát követve azt teszi, amit tennie kell. Ilyenkor úgy cselekszik, ahogyan helyes vagy kötelező (kathékon). A vers szójátékot is tartalmaz: minthogy az ember nem úgy döntött (edokimaszan), hogy megmarad Isten ismeretében, az Isten kiszolgáltatta őt megtévedt (a-dokimosz) értelmének. A szójáték magyarra való átültetése aligha lehetséges.

29–31 Ezek a versek egy hosszú bűnlistával vázolják a pogány romlottság méreteit. Páli levelekben a „bűnkatalógus" – valamiféle ősi „lelki tükör"? – többször is előfordul: 1Kor 5,10–11; 6,9–10; 2Kor 12,20–21; Gal 5,19–21; Ef 5,3–5 stb.

A bűnök felsorolásában nem sok rendszer található, legfeljebb annyi, hogy a belső magatartás bűneivel kezdi, külső cselekményekkel folytatja, majd a társas együttélésre vonatkozó bűnökkel fejezi be.

32 *„Tudják ... méltó a halálra":* ezekkel a szavakkal az apostol jelzi, hogy a pogányokban az erkölcsi érzék sosem hal ki annyira, hogy tetteik helytelenségéről ne tudnának számot adni. Így tehát az erkölcsi tudatlanság sem lehet mentségük. A tény inkább az, hogy a pogány ember bensőleg hasadt, mert azt, amit helytelennek tart, nemcsak elköveti, de propagálja, felmagasztalja, ünnepli.

Magyarázat

Pál először a pogányok vallásos helyzetét méri fel. Véleménye elsősorban elítélő: Isten büntető haragja alatt állanak.

A pogány világ erkölcseinek elítélése Pál részéről kétségtelenül kemény és alapos. A mai ember a saját világát éppúgy, mint előző korszakokat szívesen kezeli „megértő" módon: a pszichológia és a társadalomtudomány eszközei ugyancsak alkalmasak arra, hogy a romlottság okait az emberi szándékon és felelősségen kívül keressük. Emellett tagadhatatlan, hogy a korabeli, tehát egykorú szemtanúk tollából származó eredeti beszámolók az első századi római világ erkölcseiről (gondoljunk pl. Petronius *Szatürikon*-jára, Josephus Flavius *Zsidó háború*-jának idevonatkozó részeire, vagy a római történészek által lefestett adatokra, amikből a közelmúltban Graves *Én, Claudius*-a ugyancsak megdöbbentő regényt alkotott) meglehetősen igazolják Pál súlyos ítéletét.

Pál tehát az igaz Isten ismeretétől eltévelyedett és Krisztusra még rá nem talált embert szélsőséges pesszimizmussal szemléli: már megérett a pusztulásra, és az Isten haragjának végső megnyilvánulását várja. Ez a pesszimizmusa azonban nem egyszerűen a zsidó előítéletekből fakad; a hellénista világot nem valami erkölcsi magasabbrendűség tudatában ítéli el, nem is az ószövetségi törvény birtokában levő zsidóság szemszögéből nézve kárhoztatja a pogányokat. Hiszen a következő fejezetben a zsidóságot sem fogja kevesebb szigorral megítélni. Ugyanakkor a pogányokról alkotott véleménye is árnyalt. Elvégre Isten a pogányok számára is megismerhető: a teremtett világ vizsgálata az értelem számára járható út Isten létének és az erkölcsi alaptörvényeknek megismeréséhez. (Hogy az erkölcsi törvényre is gondol, az csak a továbbiakban, főképp 2,14–15-ben lesz világos.) A katolikus hagyomány az a tételt, hogy Isten a természetes értelem által megismerhető, valóban ezekhez a páli versekhez fűzte. Az Első Vatikáni Zsinat, amikor a fideizmust („Isten csak hit által ismerhető meg") és tradicionalizmust („Isten ismeretét az emberi kezdetekre visszamenő hagyományként kapjuk őseinktől") elítélte és a természetes istenismeret *lehetőségét* hittételként leszögezte, használta is a 20. verset (lásd DS 1785).

Pál gondolatainak középpontjában azonban nem ez a kérdés áll. A hagyományos zsidó szemlélet alapján próbálja kiértékelni a pogányság vallásos helyzetét, s ezért vizsgálata főképp a bálványimádásra összpontosul. Érvelése így összegezhető: a bálványimádás nem egyszerűen tudatlanság eredménye, s ezért nem menthető. A pogányok ugyan képesek lettek volna értelmükkel az egy Isten ismeretére jutni, mégsem érték el ezt a célt. Bár kétségtelenül a tudásra és bölcses-

ségre törekedtek (e pontban Pál világosan az antik filozófiára céloz), gyakorlatban vallásuk mégis esztelenséggé fajult. A ókori hellénista világ vallásosságának mint „bálványimádásnak" és „esztelenségnek" ez az elítélése hosszú ószövetségi hagyományra támaszkodik, amit Pál gátlástalanul kiterjeszt az egész pogányságra.

A mai szellemi áramlatok két pontban ütköznek Pál álláspontjával. Egyrészt a mai vallástörténet és vallásfilozófia megtanított bennünket arra, hogy a pogány vallásokban több értéket lássunk, ne csak „esztelen bálványimádást", másrészt a filozófiai istenérvek pusztán racionális meggyőző erejét gyakran megkérdőjelezzük. Az első ellenvetés feltétlenül figyelmet érdemel; az emberi vallásosság majdnem minden formája mögött valóban istenkeresést, tehát a transzcendens lét sejtését és kívánását kell látnunk. Az is kétségtelen, hogy a „bálványimádás" legtöbbször még a legprimitívebb fokon sem jelentette egy anyagi tárgy istenítését. Az ismert román valláskutató, Mircea Eliade, akinek a primitív vallások mai, pozitív megítélésében vezető szerep jutott, így ír:

„A modern nyugati ember viszolyogva áll a „szent" sokféle megnyilatkozása előtt. Nehezen tudja elfogadni, hogy például egyes emberek számára az, ami „szent", kövekben vagy fákban nyilatkozik meg. Nem szabad azonban elfelednünk, hogy itt nem egy kőnek *önmagában* való tiszteletéről van szó, nem egy fának, *mint fának* a kultuszáról beszélünk. Szent köveket és szent fákat nem a maguk természetes valóságában imádnak, hanem csak amennyiben *hierofániák*, amennyiben kinyilvánítanak valamit, ami már nem kőzet és nem növény, hanem „szent"- egy „teljességgel más" valóság." *(Myths, Dreams, and Mysteries,* New York (Harper and Row), 1960, 125.)

A bálványimádás ilyen megítélése azonban aligha teljes. A látható világ tárgyaihoz, mint az isteni, transzcendentális lét jeleihez való tiszteletteljes viszony nem meríti ki a bálványimádás fogalmát. Maga Eliade is felfedezte ezt, amikor a primitív vallástörténeten belül az „égi istenségek" elhomályosodásáról, valamiféle „eklipszis"-éről beszél. Bebizonyított tény, hogy még a legprimitívebb vallásokban sem ismeretlen a Teremtő Isten fogalma, akit a vallási mitológia rendszerint az égbolt szimbólumaival vesz körül. Ezek az égi teremtő istenségek azonban a vallástörténet folyamán passzív, visszavonult vagy közömbös „legfőbb lényekké" degradálódnak, és kiesnek a figyelem központjából. Vallástörténészek a „deus otiosus" (tétlen isten) kifejezéssel jellemzik őket. A világ sorát és az ember sorsát kisebb, kevésbé távolinak tűnő istenségek, szellemek, természetfeletti erők befolyásolják. A primitívek képzeletét ezek töltik be, és vallásos gyakorlataik ezek befolyásolását, kiengesztelését, ilyen-olyan célra való használatát célozzák. Főképp a termékenységkultuszok kifejlődésénél figyel-

hető meg, hogyan fordul el az ember a Legfőbb Lénytől, – Eliade szavaival: „a Legfőbb Lények hogyan vesztik el fokozatosan vallási fontosságukat, és helyüket más isteni lények foglalják el, akik közelebb állnak az emberhez, konkrétabbak, dinamikusabbak: napistenek, a (termékenység) nagy istennői, mitológikus törzsi ősök stb. Nem egyszer ezek az isteni személyek kisajátítják maguknak a törzs vallásos életének egészét."

Eliade ítélete erről a primitív deizmusról, amely a Teremtő Isten képének elfakulását és az „egzisztenciálisan" vonzó istenségek alakjainak parádés elburjánzását eredményezte a vallástörténetben, meglepően összecseng Pál ítéletével:

„Hogyan ítéljük meg ezt a jelenséget? Ezt látjuk: a legkülönböző istenségek, akik a Legfőbb Lény helyét elfoglalták, a leghatalmasabb és legtapinthatóbb erőt testesítik meg: az életerőt. Azáltal, hogy – mondhatni – „specializálódtak" a *pro-kreáció* (életszaporítás) tevékenységében, elvesztették a kreáció (teremtés) Istenének magasabbrendű, nemesebb, „szellemibb" erőit.

Az emberiség egész ún. vallásos elfajulásának drámája ebben a tényben rejlik... Az élet szentségét felfedezve, az emberi lény egyre tovább és tovább sodródott a saját felfedezése folytán. Átadta magát az életerők hierofániáinak, azoknak a gyönyörélményeknek, amelyeket az élet közvetlen megtapasztalása okoz, és elfordult a „sacrum" (a szent) olyan kategóriáitól, amelyek túl vannak az ő közvetlen, mindennapi szükségleteinek kielégítésén. Ez az ember első bukása (amely a „második bukást", a modern ember történelembe való bukását előkészíti). Bukás ez az életerőbe, amely azáltal történt, hogy az embert az élet erejének és szentségének felfedezése megrészegítette" (uo. 137).

Pál ítélete az ember természetes istenismeretének degenerálódásáról ilyen módon a vallástörténészek oldaláról is meglehetős támogatásra találhat. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy *mutatis mutandis* az ókori bálványimádás szelleme a mai modern ateizmus különféle válfajait is bőségesen betölti. A magunk világában is mindenütt megleljük az Élet transzcendentális szentségének, Forrásának és Ősokának elsikkadását, és az élet véges, ugyanakkor mégis látszólag (egy időre) teljes valónkat birtokba vevő és betöltő megtapasztalásának felmagasztalását. A természetes istenismeret hagyományos érveit azért látjuk olykor erőtlennek, tökéletlennek, kevéssé meggyőzőnek, mert míg a modern életélmény és életerő-kultusz (vitalizmus) az embert léte minden síkján lenyűgözi, a természetes teológia (theologia naturalis) csak az értelmi megismerés területére korlátozódik. Helyesnek mondható tehát a mai apologetikának az az irányzata, amely – a pusztán racionális istenérvek érvényét nem tagadva – egy teljesebb, gazdagabb élményekre támaszkodó módszer után kutat. Ugyan-

akkor nem szabad szemünk elől téveszteni, hogy Pál felfogása és a mai keresztény tapasztalás tanúsága szerint is bukásából az embert nem a természetes értelem, és nem is csak egy tisztán intellektuális hit-aktus, hanem a Szentlélek isteni életereje emeli fel.

2) Isten haragja a zsidókon (2,1–11)

2,1 *Ezért nincs számodra mentség, bárki légy, ember, te, aki ítélkezel: míg a másik felett ítéletet hozol, magadat is elítéled, hiszen te, aki ítélkezel, ugyanazt műveled magad is.*
2 *Márpedig tudjuk, hogy Isten ítélete igazsággal sújt le azokra, akik ilyeneket tesznek.*
3 *Azt képzeled-e, ember, te, aki elítéled azt, aki ilyeneket tesz, de magad ugyanúgy viselkedsz, hogy te majd megmenekülsz Isten ítéletétől?*
4 *Vagy jóságának, türelmének és nagylelkűségének gazdagságát megveted, és nem veszed észre, hogy Isten jósága téged megtérésre serkent?*
5 *Konokságoddal és megátalkodott szíveddel haragot halmozol fel magadnak a harag napjára, amelyen Isten igaz ítélete megnyilvánul*
6 *s ő megfizet kinek-kinek tettei szerint:*
7 *azoknak, akik a jócselekedetekben kitartva a dicsőséget, a tisztességet és az el nem múló javakat keresik, örök élettel;*
8 *azoknak, akiket az önzés vezet, ellenállnak az igazságnak, de hódolnak a gonoszságnak, harag jár és megtorlás!*
9 *Kín és gyötrelem vár minden emberi lényre, aki rosszat cselekszik, elsősorban a zsidóra, de a görögre is.*
10 *Dicsőség, tisztesség és béke mindannak, aki jót tesz, elsősorban a zsidónak, de a görögnek is.*
11 *Az Istennél ugyanis nincs személyválogatás.*

Szövegjegyzetek

2,1 *„ember":* Pál a görög néven *diatribé*-nek nevezett irodalmi formával él. Második személyben megszólít egy képzelt vitatársat, minthogyha nyilvános vitában beszélne hozzá. Ez a műfaj természetesen feltételezi, hogy mondanivalóját mint ellenvéleményt adja elő, és hogy a szöveg olvasói tudják, ki az ellenfél. Itt aligha kétséges, hogy vitatársa a zsidóság általában, amelynek a fentiekben az érveit használta. *„Bárki légy, ember, aki ítélkezel"* mindazokat jelenti, akiknek nevében és érveivel az előzőkben a pogányokat elítélte. A fordulat lényegében azt jelenti, hogy Pál ezúttal szembeszáll azokkal, akiknek oldalán az imént a pogányok elleni vádakat – a bűnök hosszú katalógu-

sát – összegezte. Főérve: a zsidók ugyan elítélik a pogányokat, de tetteikben nem különbek náluk.

2–3 *Az Isten ítélete igazságos* (kata alétheian), azaz a tettekhez mért. Ez mint közismert ószövetségi igazság („tudjuk") világos a vitázó ellenfél számára is. A „képzeled" (logicé) szó már ismét támadásba lendül: a zsidó, aki a pogányokhoz hasonlóan él, de magának üdvösséget követel, félreismeri a valóságot.

4 *„Isten jósága":* a zsidó, aki Istentől kapott kiváltságaira hivatkozva próbál kibújni a megérdemelt ítélet alól, Isten jóságát félreismeri, sőt semmibe veszi. Nem érti, hogy mindaz, amit kapott, nem jelenti életmódjának jóváhagyását, hanem ellenkezőleg megtérésre (metanoia) hívja fel.

5 *„Konokságoddal és megátalkodott szíveddel":* Pál itt az ószövetségi próféták és a Másodtörvénykönyv stílusában Isten közelgő ítéletét hirdeti meg. A „harag napja" a végítéletet jelenti, ami egyszerre már jelen van, és ugyanakkor csak egy jövő időpontban éri el végső teljességét. A pogányokkal szemben az isteni harag jelenlegi megnyilvánulását hangsúlyozta, a zsidókkal szemben, akik Isten jóságára hivatkozva nem látják az Isten haragjának őket illető megnyilvánulását, a jövőben közelgő ítéletre hivatkozik.

6 *„tettei szerint":* ez jelenti az ítélet igazságos voltát.

7 Pál a *tettek*nek megfelelő isteni bánásmódot írja le. (A későbbiekben, amikor a hitet a tettekkel szembeállítja, ne felejtsük el, hogy ezt az elvet továbbra sem adja fel!) Azonban a jócselekedetek itt is egy általános belső lelki magatartás kifejeződésének számítanak, „keresésnek", amely túllép a múló javak korlátain, és – mai kifejezéssel – örök értékekre irányul. Ugyanakkor a gonosz tettek mögött „önzés" áll és a gonoszságnak való hódolat.

8–10 E két vers mint harsona hirdeti meg a végítéletet, amely kettős kimenetelű lesz, és minden lényt egyforma igazsággal bírál el. Az „elsősorban" tehát nem azt jelenti, hogy Isten részrehajló, hanem – amint ezt fentebb (1,16) láttuk – az üdvösségrendben a zsidók történeti és logikai elsőbbséget kapnak. Pál tehát, amikor az ítélet egyforma mércéjét hirdeti, a zsidók kiváltságait nem akarja tagadni. Erre kénytelen lesz később (főképp a 9. fejezetben) ismételten visszatérni.

11 A pogányokat elítélő emberrel szemben fő mondanivalója ez a vers: Isten nem személyválogató, ami persze nem jelenti azt, hogy nem „választ ki", vagy hogy kegyelmét nem szabadon adja. Itt inkább arról van szó, hogy *amikor büntet,* akkor egyforma mértékkel ítél minden embert.

2,12–16

Magyarázat

A „diatribé" első megjelenésével a Római levél dialektikus stílusa kifejezettebbé válik. A mondatok ellentétek feszülésével telnek meg, Pál kérdez, megszólít, támad, vádol, fenyeget és széleskörű általánosításokat mond ki. Ugyanakkor minden szempont magyarázatánál megbúvik egy ellentétes szempont is, amit később újra tárgyalnia kell. Az Isten ítéletével szemben az Isten jóságát és türelmét hozza fel, az Isten pártatlan, mindenkit egyformán sújtó ítéletét leírva, utal a zsidók kiváltságaira, elsőbbségére. Az ítélkező embert mint képmutatót megbélyegzi, de ugyanakkor ő maga a legszélesebb skálán ítél az emberiség felett, Isten igaz ítéletére hivatkozva.

Téves volna ezt a drámai szöveget a maga feszültségével és vésztjósló trombitahangjával egyszerűen a korabeli zsidóság számlájára írni. A korakeresztény értelmezés (Origenész és később Aranyszájú szent János) saját kora egyházi életére is vonatkoztatta ezeket a verseket. A kinyilatkoztatás, mint kiváltság az embert beavatja az Isten gondolatainak ismeretébe. Rútul visszaélünk vele, amikor nem arra használjuk, hogy magunkat megjavítsuk, hanem, hogy embertársunkat elítéljük. Az Isten szavának megismerése ilyen esetben csak önmagunk becsapását és félrevezetését, – azaz a hazugság növekedését – jelenti; téves biztonságot és képzelt felsőbbrendűséget merítünk belőle. Pál szavait ne csak hívők és hitetlenek kapcsolatára alkalmazzuk, hanem olyan keresztények esetére is, akik hitünk szerint nincsenek a teljes igazság birtokában.

3) Egy az ítélet törvénnyel vagy törvény nélkül (2,12–16)

12 *Mindazok, akik törvény nélkül vétkeztek, törvény nélkül vesznek el, és mindazok, akik a törvény alatt vétkeztek, a törvény által esnek ítélet alá.*

13 *Mert nem a törvény hallói igazak az Isten előtt, hanem a törvény megtartói azok, akik megigazulnak.*

14 *Amikor tehát a pogányok törvény híján természetes módon tartják a törvényt, akkor – törvény hiányában – maguk válnak önnön törvényükké.*

15 *Evvel igazolják, hogy a törvény követelménye szívükbe van írva. Ugyanakkor tanúságot tesz lelkiismeretük is és egymást váltó gondolataik, amelyek vádolják, vagy adott esetben felmentik őket*

16 *azon a napon, amikor az Isten ítéletet tart az emberek rejtett dolgai felett az én evangéliumom szerint Jézus Krisztus által.*

Szövegjegyzetek

12 *„törvény":* a szó e fejezetben mindenütt a mózesi törvényt jelenti, de ugyanakkor, főképp a 14. versben, Pál a természettörvényről szóló keresztény tanítás alapjait is lerakja.

13 *„a törvény megtartói azok, akik megigazulnak":* ebben a versben fordul elő először a „megigazulni" (dikaioúszthai) ige. Jelentése: „igaznak bizonyulni" ti. az ítélőbíró előtt. A későbbiekben Pál látszólag ellentmond itteni állításának: *nem a tettek,* hanem a hit adja a megigazulást. Gondolata egészébe azonban mindkét mondat beleillik. A törvény *önmagában* nézve az üdvösség eszközének volt szánva, de nem úgy, hogy csak ismerjük és tanulmányozzuk, hanem avval, hogy megtartjuk. E pontban Pál gondolatát rabbinikus írásokban is megtaláljuk: „Bölcsek közt nőttem fel egész eddigi életemben, és semmit sem találtam jobbnak az emberek közt a hallgatásnál. Nem (a Törvény) tanulmányozása lényeges, hanem a megtartása" (Pirke Aboth 3,17). Arról majd később szól, hogy az üdvösség útja a Törvény által járhatatlannak bizonyult. Vagyis: a Törvény megtartása *elvben* a megigazulás (az Isten szerinti élet) célját szolgálta, de gyakorlatilag – mivel az emberben a bűn uralkodott – csak a bűn hatalmának tudatosítását és kibontakozását segítette elő (lásd alább 7,7–13 magyarázatát: 84. o.)

14 *„a pogányok törvény híján . . . maguk válnak önnön törvényükké":* A pogányok a mózesi törvényt nem ismerik, mégsem maradnak minden törvény híjával. Nem minden pogányról van szó, csak azokról, akik a törvényt nem ismerve, mégis a törvénynek megfelelő erkölcsi normák szerint élik életüket. A törvényt az ilyenek „természetesen" (phűzei) tartják. Pál nem *a* természetről beszél: a névelő nélküli *phűzisz* szónak nincs filozófiai értelme, inkább annyit jelent, mint „spontán módon", „belső ösztönzés alapján". Hogy ezt milyen értelemben kell vennünk, a következő vers is igazolja.

15 *„szívükbe van írva":* az ószövetségi párhuzamos helyet nem Jer 51,33 adja („bensejükbe adom törvényemet és a szívükbe írom"), hanem Iz 51,7: „Hallgassatok rám, akik ismeritek az igazságot, ti mindnyájan, akik szívetekben hordjátok törvényemet". Az utóbbi ugyanis a „népekhez" szól, és nem egy eszkatológikus eseményhez fűzi a törvény szívünkbe vésését. Pál nyilván gondol arra, hogy a pogányok evvel nem külső módon papírra írva, hanem a szívükben hordozva birtokolnak valami Istentől származó „írást". A szívben lakó törvény „követelménye" (az eredetiben „ergon", tehát a törvény által megkívánt „mű", „cselekmény") nem más mint a szeretet, amiben Pál másutt (vö. 13,8 és Gal 5,14) a törvény teljességét látja. A szeretet parancsát a lelkiismeret szava közli az emberrel (tanúságot tesz róla), amennyiben

gondolatokat – erkölcsi ítéleteket – ébreszt az emberben saját tetteiről, akár úgy, hogy vádol, akár úgy, hogy felment.

16 *„azon a napon":* azonos az ötödik versben említett „harag napjával". Ezt az ítéletet elővételezi az emberi lélek belső történéseiben a lelkiismeret. Az ítélet tehát nemcsak az Isten igazságos ítéletének, hanem az ember „rejtett dolgainak" is a kinyilvánulása.
„az én evangéliumom szerint": nem *csak* Pálé, nem is úgy az övé, mintha tőle eredne; a „Jézus Krisztus által" ezt az egyoldalúságot kiküszöböli.

Magyarázat

Itt érdemes megjegyeznünk Róm 1–2 párhuzamát Pál areopágoszi beszédével, amelyet az Apostolok Cselekedeteiben találunk (Csel 17, 22–31). Közös vonások: a) a bálványimádás elleni zsidó apologetika használata, b) a pogányok vallásosságának egy bizonyos pozitív méltatása, amennyiben „istenkeresést" fejez ki, c) a Krisztusról szóló evangélium – a sajátosan keresztény tanítás – meghirdetésének kezdetén egy közelgő világítélet bejelentése. Az Apostolok Cselekedetének és a páli leveleknek egymáshoz való viszonya a legújabb biblikus irodalomban felettébb vitatott. Nem egy neves kutató szerint a Cselekedetek szerzője se Pált, se leveleit nem ismerte, mások egyes levelek használatát feltételezik, de Lukács művét jóval Pál utáninak tekintik. (A felfogások rendszerező áttekintéséről vö. Jacques Dupont OSB, *Les sources du livre des Actes,* Bruges 1960.) A fenti megjegyzések alapján állítható, hogy Pál és Lukács között valószínűleg közelebbi kapcsolat volt, mint ahogy a mai kutatók jelentős része hajlamos beállítani. Nem tudni azonban, hogy az Apostolok Cselekedetei miért nem beszél Pálról mint levelek szerzőjéről. Ugyancsak megoldatlan a galata levél és a Cselekedetek közötti viszony kérdése.

Pál érvelésének fő célja az, hogy a zsidók és pogányok üdvösségtörténeti helyzetének közös alapjait megmutassa. Miután mindkét csoport erkölcsi életének közös hiányosságaira rámutatott, most a törvény szempontjából igazolja helyzetük párhuzamos voltát. Bár a mózesi törvény isteni eredetét és érvényét nem vonja kétségbe, a zsidóknak ezt a kiváltságát is relativizálja. Hiszen: a) megmutatja, hogy a pogányok sincsenek törvény nélkül, a törvény főkövetelményét, a szeretet parancsát ismerik és a lelkiismeret révén eszükbe idézik, b) utal arra, hogy a törvény megtartása – nem ismerete, magyarázata – az, ami lényeges Isten előtt.

A 16. versben újra felemlíti az ítélet jövetelét, mint evangéliumának sarkalatos állítását, és evvel visszatér 1,18-hoz, ahol a pogányok és zsidók üdvtörténeti helyzetének tárgyalását elkezdte.

Pál tanításának teológiai elvei érvényesen kiterjeszthetők a pozitív kinyilatkoztatás és a természetes kinyilatkoztatás viszonyára általában. Ez a kérdés a modern teológust különösképpen foglalkoztatja, hiszen a mai történeti ismeretek alapján látjuk: az emberiség nagy része úgy élte le életét, hogy sem az ószövetségi, sem az újszövetségi kinyilatkoztatásról, vagy annak erkölcsi törvényeiről nem volt tudomása. Szent Pál elvei szerint ez a tény az ember felelősségét nem csökkenti, a keresztény embernek pedig nem ad alapot arra, hogy akár lenézze a pogányt, akinek „nincsenek érvényes erkölcsi normái", akár felmentse az erkölcsi felelősség alól az olyan embert, aki Krisztus ismeretének hiányában alapvető erkölcsi törvényeket félretesz és megszeg. A Római levél 2. fejezete feltételezi és *implicite* (bennfoglalóan) állítja a természettörvény létét azáltal, hogy:

a) a törvény követelményét közismertnek tartja,

b) az Isten ítélőszéke előtt felelősnek mondja ki a pogányt is olyan erkölcsi törvények megszegéséért, amelyeket ugyan pozitív törvényhozásból nem ismer, de a lelkiismeret szava alapján kell, hogy ismerjen.

Arról azonban Pál nem beszél, hogy az erkölcsi törvényt az emberi tudat és a lelkiismeret milyen módon ismeri meg; azaz hogy a természettörvény vajon levezethető-e egy elvont „emberi természet" fogalmának folyományaként, vagy esetleg inkább az emberi egzisztencia Istenre rendeltségének személyes felfedezéséből származik, és így az ágostoni „nyugtalan szív" (vö. *Vallomások* I, 1) önismeretének és istenvágyának kifejeződése. Röviden: Pál gondolatai ugyan megkülönböztetik a pogányt és a zsidót a maguk konkrét vallásos és erkölcsi életében, de nem tesznek különbséget a „természetes" és a „természetfeletti" létsíkból eredő erkölcsi elkötelezettség között. A pogányok helyzetéről nem a bölcseleti módon megismerhető természet rendjében, hanem a megváltás rendjében beszél. E távlat szerint mind a zsidók, mind a pogányok azonos üdvrendbe tartoznak: a krisztusi üdvösségre vannak meghíva. E hívásra egyformán bűnnel feleltek, megigazulásuk útja egyformán nem az érdem vagy a törvénytartás, hanem a Krisztus-hit.

4) A törvény és a körülmetélés nem elég a megigazuláshoz (2,17–29)

17 *Ha te magad zsidónak nevezed, a törvényre hagyatkozol, az Istennel dicsekedsz, –*

18 *ismered Akaratát, megállapítod, mi a lényeges, mert a törvényből oktatást nyertél,*

19 *magadat a vakok vezetőjének tartod, a sötétben levők világosságának,*

20 *az értetlenek tanítómesterének, a kiskorúak nevelőjének, mivel te a*
törvényben a tudás és az igazság foglalatát birtoklod . . .
21 *te másokat tanítasz, de magadat nem tanítod? Azt hirdeted, „ne lopj",*
de magad lopsz? Azt mondod, ne paráználkodj, de magad paráznál-
kodsz?
22 *A bálványoktól utálattal elfordulsz, de a Templomot kifosztod?*
23 *A törvénnyel dicsekszel, de az Istent törvényszegéssel sérted?*
24 *Bizony, „miattatok éri káromlás az Isten nevét a pogányok között",*
amint írva van.
25 *A körülmetélés javadra válik, ha a törvényt tartod; de ha törvény-*
szegő vagy, körülmetéltből körülmetéletlenné válsz.
26 *Viszont ha egy körülmetéletlen megtartja a törvény rendelkezéseit,*
nem fog-e körülmetéltnek számítani?
27 *Az, aki testileg körülmetéletlen, de a törvényt teljesíti, ítél majd felet-*
ted, aki a betű és a körülmetélés ellenére törvényszegő vagy.
28 *Mert nem az a zsidó, aki külső látszatra az, és nem az a körülmetélés,*
amely külső látszatra testben megy végbe.
29 *Hanem az a zsidó, aki belsőleg az, és a szív körülmetéltsége számít*
a Lélekben, nem a betű szerint. Ez részesül dicséretben, de nem em-
berektől, hanem az Istentől.

Szövegjegyzetek

17 *„Ha te magad zsidónak nevezed":* Pál visszatér a diatribé formájához, és most világosan kifejezi, hogy képzeletbeli vitatársa a zsidóságot képviseli.

18–20 Tíz pontban sorolja fel a zsidók kiváltságos helyzetének maguk állította szempontjait. Nem tagadható, hogy karikatúrát rajzol, de nem alap nélkül. Állításaihoz korabeli szövegekből párhuzamot tudunk vonni.
(1) *„Ha te . . . a törvényre hagyatkozol":* jelenti a törvényre támaszkodó reményt, amely, mint láttuk, nem a törvény megtartására épül, hanem annak birtokára és ismeretére.
(2) *„Istennel dicsekedsz":* nem annyira a szó mai értelmében jelent dicsekvést (magunk felmagasztalását), hanem inkább kételkedés nélküli bizalmat. (Vö. Jer 9,23: „Ne bölcsességével dicsekedjék a hős, sem erejével az erős" – azaz ne ebbe vesse minden bizalmát.)
(3) *„ismered akaratát":* a görög eredetiben „az Akaratot"; a zsidó a törvény alapján beavatottnak érzi magát, ismeri a világot kormányzó isteni szándékot.
(4) *„megállapítod, mi a lényeges"* – szószerint „mi az, ami számít", vagyis a Törvényt értelmezve a fontos és nem fontos szempontok között különböztetni tudsz. A zsidót a törvény ismerete az emberi élet ügyeiben bölccsé teszi.

(5) *„a törvényből oktatást nyertél“:* a szöveg olyanokra vonatkozik, akik az alapvető zsidó „katekézist“ megkapták, nem a törvényt egy életen keresztül tanulmányozó rabbiról van szó.
(6) *„magad vakok vezetőjének tartod“:* korabeli zsidó szövegekben megtaláljuk ezt a felfogást. „Azon a véleményen vagyok, hogy mi zsidók igen sokszor és igen sikeresen mások számára vezetők vagyunk“ (Josephus, *Contra Appionem* II, 41). Hasonló szövegeket találunk Filónál is. Máté evangéliumának szövege is hasonlót tételez fel a farizeusokról: „... a farizeusok e beszéd hallatára megbotránkoztak. Mire ő így felelt: Hagyjátok őket. Világtalanok vak vezetői ők“ (Mt 15,14).
(7) *„sötétben lévők világosságának“:* Vö. Iz 42,6–7: „Megtettelek... a pogányoknak világosságul, hogy nyisd meg a vakok szemét“.
(8) *„értetlenek tanítómesterének“: paideutész* nemcsak tanítót, de nevelőt és mestert is jelent.
(9) *„kiskorúak nevelőjének“:* a pogány népeket kiskorú gyermekekhez hasonlítja, akik felnőtt gyám útmutatása nélkül nem tudnak helyesen cselekedni. A zsidó hagyományban megtaláljuk a témát: a törvény ismeretében a zsidóságnak feladata, hogy a többi nép számára az igazság forrásává váljék. Itt is az utolsó állítást az igazság birtoklása indokolja.
(10) *„mivel te a törvényben a tudás és az igazság foglalatát birtoklod“:* szószerint „a tudás és igazság kifejeződését“. A törvény mintegy megtestesíti a tudás és igazság összességét.

A felsorolás itt hirtelen megszakad, a mondat befejezetlen marad. Az ilyen ún. *anakoluthon* nemcsak Pál stílusára, de a diatribé műfajára is jellemző. Egy érvsorozatra újabb érvsorozat tolul.

21–24 Most öt példában érzékelteti tételének érvényességét: a zsidók a törvényt ismerik, sőt hirdetik, de nem tartják meg.
(1) másokat tanítod – magadat nem,
(2) hirdeted: „ne lopj“ – de magad lopsz,
(3) mondod: „ne paráználkodj“ – de magad paráználkodsz (a kifejezés elsősorban házasságtörést jelent),
(4) a bálványokat utálod – de magad templomrabló vagy: jelenti a pogány templomokból való lopást, ami ellen Josephus a zsidókat védi: *Antiquitates* IV, 8, 10 (vö. Contra Appionem I, 249–318) vagy pedig általános kifejezés a szentségtörésre: bármilyen szent helyen elkövetett vagy szent dologgal kapcsolatos bűntény;
(5) törvénnyel dicsekszel (azaz abban találod minden bizalmad) – de Istent törvényszegéssel sérted. Ez utóbbi ellentét a vallott tételek és életmódjuk között mintegy összefoglalja Pál érvelését a zsidók törvénybe vetett bizalmával szemben.

A 24. vers ószövetségi idézete Iz 52,5 és Ez 36,20 ötvözete, de értelme szerint főképp Ezekiel gondolatát adja vissza. A vád elsőprőnek hat: a zsidóság, amely a népek felvilágosítását tartja hivatásának, viselkedésével csak szaporítja a bűnt és az istenkáromlást a világban. A

pogányokat Istentől inkább eltaszítja, ahelyett hogy Istenhez vezetné őket.

25 *„A körülmetélés javadra válik":* Pál elismeri a körülmetélés valamiféle értékét, de csak amennyiben együtt jár a törvény megtartásával. A körülmetéltség az ószövetségi közösséghez való tartozás *külső jele,* amelyhez a „belső körülmetéltségnek" – a „körülmetélt szívnek"-kell társulnia, ahogy már a próféták hangsúlyozzák (vö. Jer 4,4; 6,10; 9,25; Ez 44,7–9; MTörv 30,6). A szív körülmetéltségének követelménye az első századi zsidó irodalomban is többször előfordul, így pl. Filónál, a qumráni Habakuk-kommentárban és a Salamonnak tulajdonított Ódákban. Pál tehát ismét csak kora zsidóságának érveit használva érvel velük szemben.

26–29 Minthogy Pál a törvényt megtartó pogányról már előzőleg beszélt, itt is első látszatra úgy tűnik, hogy a lelkiismeretük szerint élő pogányokról van szó. Ezek, ha a törvényt tartják, belsőleg körülmetéltnek bizonyulnak, míg a törvényt nem tartó zsidók belsőleg körülmetéletlennek. Így Pál a zsidók kiváltságos helyzetét teljesen relativizálja, hiszen a külső (látszólagos) hovatartozás már többé nem fedi a valóságos belső hovatartozást. A szöveg alaposabb tanulmányozása azonban megmutatja, hogy Pál nem általában a pogányokról, hanem a pogányokból megtért keresztényekről beszél, akik „a törvényt tartják" és „a Lélekben" körülmetéltnek számítanak. Lehetséges ugyan a lélekben való körülmetéltséget kis l-lel egyszerűen belső, erkölcsi körülmetéltségnek magyarázni. A „betűvel" szembeállított „lélek" azonban való körülmetéltséget kis l-lel egyszerűen belső, erkölcsi kopogányokról mond (2,14–15), aligha felel meg „a Lélekben körülmetélt", törvénytartó ember fogalmának. Amikor az apostol a zsidóság ószövetségi kiváltságainak belső kritériumok szerinti birtoklásáról beszél, gondolatmenete szükségképpen „áttér a lényegre": aki keresztény, függetlenül attól, hogy testileg körülmetélt vagy körülmetéletlen, *valóban,* azaz belsőleg és lélekben zsidó.

29 *„dicséretben ... Istentől":* a végső záradék ismét visszatér az ítélet témájára, de evvel a körülmetélésről szóló gondolatokat is új fénnyel világítja meg. A „külsőleges" szempontok emberi kritériumokat takarnak, míg az Isten a szív körülmetéltsége szerint ítél. Pál evvel jelzi, hogy végső soron a körülmetéltség *nem számít* (azt sose mondja, hogy sohasem *számított,* hiszen az ószövetség relatív, történeti értékét nem tagadja), mert Isten az emberi szívet ítéli meg.

Magyarázat

Pál a diatribé formáját mesteri módon kezeli. Négy versen keresztül (17–20) ellenfelét idézi, és szemtől szembe egyetlen mondatát

sem vonja kétségbe. Ugyanakkor a zsidó felfogás és gyakorlat közötti ellentétet öt mondatban felvázolva megsemmisítő ítéletre következtet, amit a szentírás szavaival fejez ki: a zsidók szerepe a világban csak az istenkáromlás növeléséhez vezet. E pontban billen az érv a maga oldalára. A belső és külső körülmetéltség ellentéte csak megismétli azt, amit a törvény ismeretének és megtartásának párhuzamáról mondott. Itt is az érv középpontjában szentírási kifejezést használ: a „szív körülmetéltsége" jól ismert hagyományos gondolat. A végkövetkeztetés aztán teljesen megsemmisíti ellenfele álláspontját: a pogány-keresztények több joggal mondhatók zsidónak, mind azok, akiknek nevében ellenfele szónokol.

Nem mulaszthatjuk el, hogy a szöveg logikáját ki ne terjesszük önmagunkra. Ha a zsidóság kiváltságai mint puszta külsőségek, mint puszta elméleti ismeret és dicsekvés, mit sem érnek, akkor keresztény mivoltunk sem válik javunkra, hacsak nem jelenti egyben a belső ember és az erkölcsi élet gyakorlati kereszténységét. Krisztus nevének káromlása a keresztények méltatlan élete és rossz tettei miatt éppen olyan érvényes vád lehet, mint amit Pál a zsidóság ellen felhoz. A 28. verset így is átírhatnánk, anélkül hogy érvényét vesztené: „Mert nem az a keresztény, aki külső látszatra az, ... " Pál végső mondanivalója nem az hogy a keresztények kiváltságos helyzetben vannak a zsidók felett (ez a páli gondolat rút meghamisítása lenne), hanem az, hogy a valódi istenbírás – Jánostól kölcsönvett szóval élve – „lélek és élet" (Jn 6,63) dolga.

5) Zsidók és pogányok egyformán bűnösek (3,1–20)

1 *Mi akkor a zsidók elsőbbsége? Mi haszna a körülmetélésnek? Sok*
és sokféle.
2 *Először is: az Isten igéi rájuk lettek bízva.*
3 *Mert hiszen: ha egyesek hűtlenné váltak, vajon hűtlenségük eltörli*
az Isten hűségét?
4 *Szó sincs róla! De így lesz Isten igaz és minden ember hazug, amint*
írva van:
„hogy igaznak bizonyulj igéidben
és győzz, amikor perbe fognak."
5 *Ha viszont a mi gonoszságunk Isten igaz voltának megmutatására*
szolgál, mit szóljunk? Nem szenved-e csorbát az Isten igaz volta,
amikor haragjával lesújt? (Emberi módon beszélek.)
6 *Szó sincs róla! Különben hogyan ítélhetne Isten a világ felett?*
7 *Mégis: ha az Isten igazmondása az én hamisságom révén az ő dicső-*
ségének túláradó bőségére vezet, hogyan eshetek én, mint bűnös,
ítélet alá?

8 *Vajon úgy van-e, ahogy minket rágalmaznak, amint egyesek szerint állítjuk, hogy csak tegyük a rosszat azért, hogy jó származzék belőle? Az ilyenekre joggal sújt ítélet!*

9 *Akkor hát? Van-e előnyünk? Egyáltalán nincs. Hiszen már az előzőkben érvekkel mutattuk meg: zsidók és görögök egyaránt a bűn hatalma alatt állnak,*

10 *amint írva van:*

Nincs igaz egy sem,

11 *nincs, aki értsen,*
nincs, aki Istent keresse.

12 *Mind rossz útra tértek*
és megromlottak valamennyien,

13 *egyetlen egy sincs, aki jót tegyen.*
Tágra nyílt sír a torkuk,
nyelvükkel álnokságot szólanak,
kígyóméreg van ajkaik alatt.

14 *Átkot, keservet szór a szájuk,*

15 *a vérontásra fürgén siet lábuk.*

16 *Romlás és nyomor jelzi útjukat.*

17 *A béke útját nem ismerik ők,*

18 *Isten félelme nincs szemük előtt.*

19 *Tudjuk, hogy amit a törvény mond, azoknak szánja, akik a törvény alatt állnak, hogy evvel minden száj elnémuljon, és az egész világ bűnösnek vallja magát Isten előtt.*

20 *Így tehát a törvényszabta cselekedetek révén egyetlen testi lény sem lesz igazzá Isten előtt. Mert a törvény által a bűn megismerésére kerül sor.*

Szövegjegyzetek

3,1 *„elsőbbsége":* az előző érvek ereje esetleg túlzottnak tűnik. Arról van-e szó, hogy Pál a zsidóság elsőbbségét (kiválóságát, pogányokhoz viszonyított mindennemű felsőbbrendűségét) kizárja? Erről nincs szó, legalábbis nem olyan értelemben, hogy az ószövetség érvényét kétségbe vonná.

2 *„Isten igéi":* jelentik az ószövetségi kinyilatkoztatást, a szentírást, de főképp a messiási ígéreteket, amint ezt a következő mondatok jelzik.

3 *„Isten hűségét":* az isteni ígéretek érvénye – azaz az ószövetségi kinyilatkoztatás – a zsidók bűnétől nem veszti érvényét. Ezért van az, hogy imént a felsorolt érvek, amelyek a zsidóság bűnös voltát (s ezért a pogányokkal egyforma bűnösségét) hangsúlyozták, nem rontják le az ószövetség értékét.

4 *„így lesz Isten igaz és minden ember hazug":* a „dikaiosz" szó ugyanabban az értelemben szerepel, mint az első fejezetben tárgyalt „Isten igazsága" (dikaioszüné). Amikor az ember hűtlensége megnyilvánul, Isten hűséges volta és igazságot tevő hatalma ugyancsak nyilvánvaló lesz. Az, hogy „minden ember hazug", Zsolt 115,2-re utal, mintegy elkésett szentírási hely a pogányok és zsidók közös bűnösségéről. Ezt követi két sor az 50. zsoltárból, amelyet zsidó (és keresztény) hagyomány szerint Dávid király írt, Betszábéval való házasságtörése után hogy bűnéért érzett bánatát kifejezze.

„igaznak bizonyulj": ismét a „hűséges" értelemben. Isten, aki az ember hűtlensége ellenére megmarad üdvösséget adó szándékában, szavahihetőségét, igéihez való hűségét bizonyítja.

„amikor perbe fognak": Pál a Hetvenes fordítást követi, amely a zsoltár héber szövegétől itt eltér: „győzz, amikor ítélsz". Azonban egyes mai exegéták (pl. Lyonnet) szerint a Hetvenes fordítás itt a Pál-korabeli általános értelmezést adja, sőt esetleg a héber szöveg eredeti értelmét is helyesen fejezi ki. Vagyis: amikor Isten hűséges marad ígéreteihez, győzelmet arat, mert különbnek bizonyul hűtlen népénél: a „vele perlekedő" (tehát ígéreteit számonkérő) néppel szemben „kifogástalannak" bizonyul. Amennyiben a zsoltárvers Dávid példáját idézi, ez különösképpen is találó, hiszen Isten a hozzá hűtlen királynak tett ígéreteit nem tagadta meg.

5 *„Nem szenved csorbát Isten igazsága":* a fordítás vitatott. Szószerint: „nem igazságtalan az Isten", azonban az „igazságtalan" melléknév (adikaiosz) nem igazságtalan ítéletre vonatkozik, hanem annak az „igazságnak" hiányára, amiről fentebb, a „dikaioszüné" szó magyarázatánál beszéltünk (vö. 1,17 magyarázatát). Az érv ugyanis ebből áll: ha Isten a zsidóságot haragjával sújtja, akkor mégis csak hűtlennek bizonyul ígéreteihez, nem gyakorolja üdvösségadó igazságát. Ha tehát Pál érvelése Isten hűségéről helytálló, akkor a zsidókat fenyegető isteni igazságszolgáltatásra aligha kerülhet sor, mert nem lehet, hogy Isten az ő népét megsemmisítse. A kérdés káromló volta miatt (ti. hogy Istenből hiányzik az igazság) Pál nyomban hozzáteszi: „Emberi módon beszélek." (Vö. S. Lyonnet, *Exegesis Epistulae ad Romanos I–IV,* Roma, 1960, 188.) Mások szerint Pál Isten állítólagos igazságtalan ítéletére gondol, és azért mondja: „Szó sincs róla!" (H. Schlier, *Der Römerbrief,* 94-5). Ez a magyarázat a szövegösszefüggésnek kevésbé felel meg.

6 *„Különben hogyan ítélhetne":* Pál ellenérve egyelőre nem hatol a kérdés mélyére, azt majd a 9. fejezetben teszi (9,14 ugyanezt a kérdést ismétli meg!) Most pusztán arra hivatkozik, hogy az érv abszurd, mert kizárja az isteni ítélet és büntetés lehetőségét, ami az ószövetségi hittel teljesen összeférhetetlen.

7 *„Mégis“:* Pál az ellenvetést újra fogalmazza, hogy abszurd voltát még jobban kiemelje. Az „igazmondás“ most a görög *alétheia* szót fordítja, talán lehetett volna „hűség“-nek is fordítani; végső soron Istennek szavaiért való jótállását fejezi ki. Az érv továbbra is a fenti: ha Isten hűséges, én pedig (már ti. a zsidó, akivel most Pál azonosítja magát) hűtlen, akkor hogyan ítélhet el most engem, hiszen ígéreteivel az *én* üdvösségemet biztosította.

8 *„minket rágalmaznak“:* az abszurd végkövetkeztetés oda vezetne, hogy a rosszat nyugodtan tehetjük, hiszen ilyen módon csak az Isten igaz voltának teljesebb megnyilvánulását készítenénk elő. Pál a vele ellentétes nézetet viszi eddig a képtelen következtetésig, amelyet ellenségei feltehetően az ő szájába adtak. A rágalom nyilván a tettektől független, hit általi megigazulás tanának félremagyarázásából ered. Utalása mutatja, hogy feltételezi: a rómaiak hallottak az ő „rosszhíréről“. Most ügyesen elhárítja ezt a rágalmat úgy, hogy evvel együtt az ellenfél véleményét is visszaveri.

9 *„Egyáltalán nincs“* – Egyes kommentátorok (Lagrange, Huby, Lietzmann, Schlier) szerint: „nem minden szempontból“. Érvük: az első versben Pál a zsidók elsőbbségét bizonyos szempontból már elismerte, itt nem mondhat önmagának ellent. Ez azonban nem világos. Csak azt ismerte el, hogy a körülmetélésnek és a zsidósághoz való tartozásnak „sok és sokféle haszna“ van, de az üdvösség szempontjából nem ismerte el a zsidók előnyös (bármi módon „bebiztosított“) helyzetét. A következő mondat is éppen azt mondja, hogy „zsidók és görögök *egyaránt* a bűn hatalma alatt állnak“.

10–18 *„írva van“:* az idézési formulát egy szentírási helyekből összeállított idézet-lánc követi, amely – a rabbinikus exegézis szokása szerint egymással tárgyilag összefüggő, de egyébként teljesen különböző szövegek darabjait ragasztja össze. Három zsoltáridézetet (Zsolt 5,10; 140,4 és 10,7) egy prófétai szöveg (Iz 59,7–8), majd még egy zsoltárvers (36,2) követ.

Érdekes megfigyelni, hogy az idézett sorok különböző emberi testrészekhez kötik a bűn uralmát: torkuk – ajkaik (13. v) – szájuk (14) – lábuk (15) – szemük (18). Evvel az egész ember bűnösségét szemlélteti.

19 *„amit a törvény mond“:* itt „a törvény“ az egész szentírást jelzi, és elsősorban az idézetekre vonatkozik. Pál érve „argumentum ad hominem“ a zsidó érvelővel szemben. Ha egyszer „a törvény“ (azaz a szentírás) így beszél, akkor bizonyára nem a pogányokról van szó, hiszen az Írás nem a pogányok számára készült.

„hogy minden száj elnémuljon“: véget vet a diatribének, amennyiben

hallgatásra kényszeríti a vitatársat. Pál most levonja az egész érvelés végső következtetését: az egész világ bűnösként áll Isten előtt.

20 *„törvényszabta cselekedetek":* szószerint „a törvény cselekedetei". A törvény nem képes cselekedetek révén megigazuláshoz vezetni – evvel Pál a következő témához vezeti át az olvasót, és egyben lezárja a zsidók megigazulásáról szóló vitát. Hogy a törvény szerepe mi, itt csak röviden elővételezi; erről majd a 7. fejezetben lesz részletesen szó. (A törvényről mint a bűn megismerésének és kinyilvánulásának eszközéről lásd a 7,7–8-hoz fűzött szövegjegyzeteket és magyarázatot.) Helyénvaló Zsolt 143,2 idézése, nemcsak azért, mert a Hetvenes fordítás a „megigazulás" szót használja benne, hanem azért is, mert a „minden test" kifejezés az egész emberi nemre, mint a bűn alattvalójára utal.

Magyarázat

Ez a szakasz meglehetős komplex módon zárja le az egész emberi nem bűnös voltának bizonyítását. Pál a zsidókat a pogányokkal egy színvonalra állítja: mindnyájan a bűn hatalma alatt állunk. Ugyanakkor tudatában van azoknak a teológiai kérdéseknek, amiket egy ilyen széles általánosítás szül. Hiszen az ószövetség, amit érvényesnek tart – különben nem használná szövegeit tételei bizonyítására – egész mivoltában a választott nép kiváltságairól szól. A törvényt, mint Isten szavát mégsem vetheti el, mint haszontalan vagy célját tévesztett történelmi intézményt. Ezekre a kérdésekre most nem ad végleges választ, az a tény, hogy a törvény értelmét és célját a 7. fejezetben újra fejtegetni kezdi, majd a 9.–11. fejezetben a zsidóság üdvtörténeti helyzetéről ismét külön értekezik, mutatja, hogy itt kifejtett rövid válaszait ő sem tartja elég részletesnek és kielégítőnek. Az alapvető felelet vázlatát mégis már itt látjuk:

a) az isteni kinyilatkoztatás birtoklása ad különleges értéket az Ószövetségnek: ennek értékét az emberi hűtlenség nem törli el. Ellenkezőleg, éppen az emberi hűtlenség mellett és ellenére domborodik ki az isteni hűség ereje. Egyedül ő „igaz" (azaz hűséges) míg minden ember hazugnak bizonyul.
b) A törvény nem a megigazulás eszköze, hanem csak a bűn megismeréséhez járult hozzá.

E két állítás közben Pál mintegy belebonyolódott egy ellenvetésbe: ha Isten hűtlenségünk ellenére hűséges, akkor mégis csak helyes az a zsidó felfogás, amely a zsidóságnak garantált eszkatológikus üdvösséget nyújt. Pál ezt az érvet „ad absurdum" cáfolja meg. Ha ugyanis ez igaz lenne – ha Istent az ő hűsége minden áron üdvözítésre köte-

lezné –, akkor nem is ítélhetne a világ felett, még a pogányok felett sem. Ez végső fokon arra az abszurd következtetésre vezetne, amelylyel őt ellenségei rágalmazzák: nyugodtan vétkezhetünk, mert tetteinktől függetlenül biztosítva áll az isteni üdvösség.

Íme: a bonyolult ellenérv mégis csak fontos volt Pál számára, hiszen miközben megcáfolta, magát is tisztázni tudta egy vád alól, amely valószínűleg már a római közösségnek is tudomására jutott.

A római levél első részének történeti fontosságát nem tudjuk eléggé hangsúlyozni. Amikor Pál az egész emberiséget közös alapon Isten előtt bűnösnek mondja, a keresztény öntudatban a „világvallás" gondolatát készíti elő. A zsidóság ugyan képes volt a maga történelmi hivatását világviszonylatban szemlélni. Ezt már Pál fenti szövegéből is láttuk: az egész világ tanítójának, lelki vezetőjének és világosságának mondta magát. Mégis minden missziós munkájában nagy gonddal megtartotta a választott nép és a többiek közti lényeges különbséget: a prozeliták csak mint „társutasok" szerepeltek, akiknek az üdvösségtörténetben másodlagos szerep jutott. Főképp a messiási ígéretek nacionalista felfogása (mint a zsidó nép eszkatológikus felmagasztalása) jelentett határvonalat zsidó és nem-zsidó között, amit semmiféle missziós tevékenység nem tudott – nem is szándékozott – lerombolni. Pál szemléletében viszont a kereszténység végre elveti ezeket a korlátokat; nemcsak úgy, hogy Krisztust minden ember megváltójának tartja, hanem már avval, hogy kimondja: minden ember számára alapjában ugyanolyan megváltás szükséges. Csak egy általános bűnös állapot elfogadása tette igazán lehetővé a közös üdvösségbe vetett hitet. A krisztusi közösségben való egyenlőség végső fokon a bűnben való egyenlőséget feltételezi. Pál a római levél elején olyan tételeket fejt ki, amelyek a zsidóság számára is végérvényesen felfedték a kereszténység lényegét, és történelmi választ elé állították. Persze, mire erre a megfogalmazásra eljutott (az ötvenes évtized második felében), addigra már a korabeli zsidóság olyan lelki helyzetbe került, amely kedvezett a nacionalista különállásnak, és a keresztény univerzalizmus elfogadását eleve kizárta. A Pál halála utáni évtizedben lezajlott zsidó háború volt igazában az a politikai erő, amely a kereszténységet születésének szűk zsidó kulturális kereteiből kiszabadította. Ám ugyanakkor a zsidó háború utáni Egyház most már „pogánykeresztény" – tehát a zsidóságtól kulturálisan elszakadt – szemszögéből válik láthatóvá Pál és a Római levél egy másik nagy jelentősége. Avval, hogy az ószövetség érvényéhez és a zsidóság egyedülálló történelmi szerepéhez ragaszkodott, biztosította a kereszténység számára történelmi gyökereihez való hűségét és a kezdeteivel való maradandó azonosulást. Pál egyszerre emelkedik túl a zsidó kereteken és biztosítja Egyháza számára az ószövetségi alapok örök megőrzését.

II. MEGIGAZULÁS A HIT ÁLTAL (3,21–4,24)

1) Isten igazsága kinyilvánult Krisztusban (3,21–31)

21 *Most pedig a törvénytől függetlenül kinyilvánult Isten igazsága, amely-*
ről a törvény és a próféták tanúságot tettek;
22 *Isten igazsága hit által Jézus Krisztusban mindazok számára, akik*
hisznek.
Nincs ugyanis különbség:
23 *mindnyájan vétkeztek és híjával vannak Isten dicsőségének;*
24 *az ő ingyenes kegyelméből igazulnak meg Jézus Krisztus megváltása*
által.
25 *Őt Isten a kiengesztelődés eszközévé tette a hit által az ő vérében*
azért, hogy kinyilvánuljon igazsága a korábban elkövetett bűnök el-
nézése révén
26 *isteni türelmében, és hogy megmutatkozzék igazsága a jelen idő-*
szakban. Így tehát ő az, aki igaz, és aki a megigazulást adja a Jézus
hitén levőnek.
27 *Hová lett a dicsekvés? Nincs rá lehetőség! Miféle törvény tenné lehe-*
tővé? A cselekedeteké? Az nem, hanem a hit törvénye.
28 *Mi ugyanis azt valljuk, hogy az ember a hit által a törvény cselekedetei*
nélkül igazul meg.
29 *Vajon az Isten csak a zsidóké? A pogányoké nem? De bizony a a po-*
gányoké is!
30 *Mert egy az Isten, Ő, aki igazzá teszi a körülmetéltet a hit erejéből,*
akárcsak a körülmetéletlent a hit által.
31 *Akkor hát a törvényt lerontjuk a hit által? Szó sincs róla. Ellenkezőleg:*
megszilárdítjuk a törvényt!

Szövegjegyzetek

21 *„Isten igazsága":* ugyanabban az értelemben, mint 1,17-ben.
„törvénytől függetlenül . . . a törvény és a próféták tanúságot tettek".
Ez a két szempont végigvezetődik a levélben. Egyik sem hangoztatható a másik kihagyásával anélkül, hogy Pál tanítását meg ne hamisítanánk. A megigazulásban a törvény megtartása semmi szerepet nem játszik. A törvény azonban mint szentírás — mint Isten üdvösségtervének történeti dokumentuma — a próféták írásaival együtt továbbra is része marad az üdvösség útjának, hiszen Krisztust elővételezte és nyilatkoztatja ki ma is a keresztény írásmagyarázat tükrében. Itt látjuk mennyire fontos a levél elején „a prófétákra" és „a szent iratokra" történő hivatkozás, amely Jézus Krisztus hitét végérvényesen az ószövetségi múlthoz láncolja.

„Most": a mondatot nyitó „nün" az üdvösségtörténet jelen, végső szakaszára utal. Az Isten igazságának jelenlegi megnyilatkozása új korszakot nyit, s evvel véget vet az ószövetségi üdvrendnek. Pál tehát az ószövetség relativizálását történeti alapon is indokolja: Krisztus jövetelével új kor köszöntött be, az ószövetségnek ez a jelenlegi érvénye nem azonos avval, ami Krisztust megelőzte.
„a törvény és a próféták": szokásos kifejezés, amely az ószövetségi könyvek összességét jelenti. Mint láttuk, Pál más helyeken is egyszerűen „törvény" (3,19) vagy „próféták" (1,2) szóval utal a szentírás egészére. A zsidó hagyomány hármas tagozódást is ismert: „törvény – próféták – írások". Ez utóbbi Pálnál nem szerepel, de Lukács evangéliumának utolsó fejezetében megjelenik: „Be kell teljesülnie mindannak, amit Mózes törvényében, a prófétáknál és a zsoltárokban megjövendöltek rólam" (24,44).

22 *„hit által Jézus Krisztusban":* ez a kifejezés egybetartozik; a Jézus Krisztusba vetett hitről van szó.
„mindazok": nyomatékkal, tehát: *kivétel nélkül* mindazok, akik hisznek, származásra való tekintet nélkül.
„Nincs ... különbség": sem a bűn, sem a megváltás szempontjából. A mondat az első három fejezetet kapcsolja a hitből való megigazulás témájához.

23 *„Isten dicsőségének híjával vannak":* szószerint: hiányzik számukra Isten dicsősége. A kifejezés szerteágazó értelmű. Először is utal a teremtéstörténetre, amely az első embert mint Isten képmását mutatja be (Ter 1,27): az ember eredetileg Isten „dicsőségének" (boldogító és fenséges valóságának) birtoklásában kapta létét. E gondolatmenetet folytatja a 8. zsoltár, amely Isten dicsőségének ragyogását látja a teremtett világban („Úristen, szerte a világon, milyen dicső a Te neved" – Zsolt 8,2) és különösen az emberben, akit Isten „majdnem egyenlővé tett" önmagával: „megkoronáztad dicsőséggel" (8,6). Az Isten dicsőségének hiánya – elvesztése a bűn által – a bűnös állapot leírása. Mai teológiai nyelvünkön a „megszentelő kegyelem" és annak hiánya, illetőleg elvesztése áll fogalmilag legközelebb ahhoz, amit Pál ószövetségi szavakkal mint Isten dicsőségének hiányát fejez ki.

24 *„ingyenes kegyelméből":* szószerint „az ő kegyelméből (ingyenes) ajándékként". Az ingyenesség már a kegyelem (kharisz) fogalmában benne van, nyomatékos hangsúlyozása előrevetíti Pál érvelését, hogy a megigazulást nem cselekedeteinkkel – azaz a törvény előírásainak megtartásával – érdemeljük ki, hanem ajándékba kapjuk.
„Jézus Krisztus megváltása": a görög szó egészen megfelel a magyar „váltság" vagy „megváltás" kifejezésnek. Váltságdíj lefizetését, a vételár odaadását, tehát rabságból pénzért való kiváltást jelent. Meg-

felel arra, hogy jelezze Krisztus áldozatát, a „drága váltságdíjat", amit értünk adott, és azt is, hogy ez a váltságdíj mintegy szükséges volt, hogy szabadságunkat megvásárolja. Mint minden más hasonlat, ez sem terjeszthető ki tetszés szerint. Amikor az egyházatyák Isten és az ördög közötti „kereskedésről", személyünknek az ördög tulajdonából való „kiváltásáról" beszélnek, néha úgy érződik, hogy túllépik a hasonlat határait.

25 *„kiengesztelődés eszközévé":* az eredetiben egyetlen szó, „hilasztérion" (latin fordításban „propitiatorium"). Az exegéták többsége utalást lát a jeruzsálemi templomban lévő ószövetségi „engesztelés trónjára". A Szentek szentjében a szövetségláda tetejét nevezték így; a Hetvenes fordítás is ilyen értelemben használja a görög szót. Két kerub között az Isten „dicsőségének" – jelenlétének – trónját jelképezte, ahogy a Zsidókhoz írt levél kifejti: „(a szövetségszekrény fölött) az isteni dicsőség kerubjai voltak, akik beárnyékolták az engesztelés trónját". Azért nevezték így, vagy csak egyszerűen „engesztelésnek", mert a főpap az Engesztelés napján (Jóm Kippur) minden évben egyszer meghintette a feláldozott bika vérével. Az „ő vérében" kifejezés a páli szövegben mutatja, hogy Pál Krisztus keresztáldozatára gondol, amely kiengesztelődést hozott. Nem kétséges, hogy párhuzamot lát a kereszten függő véres Krisztus és az áldozati vérrel meghintett „engesztelés trónja" között. Ez a párhuzam mélyebb teológiai igazságot rejt, mert a „hilasztérion", ami itt Krisztust jelenti, Isten valóságos jelenléte trónjának számított. De Pál ezt a párhuzamot csak említi, nem dolgozza ki. Annál bőségesebb teológiai fejtegetést ad a Jóm Kippur krisztusi jelentéséről Zsid 9,1–14.

25 *„kinyilvánuljon igazsága a korábban elkövetett bűnök elnézése révén":* a görög „pareszisz" szó elnézést, nem elengedést ill. megbocsátást jelent (az görögül *apheszisz* lenne). Ugyanakkor „Isten igazságának kinyilvánulása" nem az előző szerkezethez tartozik. Ezért nem szerencsés az Új Magyar Kat. Biblia szövege, amennyiben a) a „hilasztérion"-t „véres engesztelő áldozat"-nak fordítja, és b) idekapcsolja az Isten „igazságosságának" megnyilvánulását. Így egy jóval későbbi eredetű szótériológiai elméletet vetít bele Pál szövegébe: Isten igazságossága megkívánta, hogy Krisztus áldozatával fizessen az ember bűnéért. Mint láttuk, a „dikaioszüné" nem az ítéletben gyakorolt igazságosságot, hanem Isten üdvözítő igazságát jelenti mind 1,17-ben, mind 3,21-ben, valamint ebben a szövegben is. Pál ugyanis nem azt mondja, hogy Jézus vére árán Isten igazságossága kielégült (mint hogyha a kereszthalál a mi büntetésünket helyettesítette volna), hanem továbbra is Isten üdvöt szerző igazságáról, ígéreteit betöltő hűségéről, üdvözítő művének végső megvalósításáról

beszél. Isten egy ideig tűrte a bűnöket: a korábban elkövetett bűnökért nem sújtott le ítéletével, hanem hosszútűrő módon lehetőséget adott arra, hogy üdvösségünk ügye rendbe jöjjön. A „jelen időszakban" (vö. a 21. verssel) erre a kiigazításra (és így a mi megigazulásunkra) végre sor kerülhet, ennek útja pedig: hitünk Jézusban.

26 *„isteni türelmében":* értelem szerint az előző vershez tartozik, magyarázva a múlt bűnöket büntetlenül hagyó isteni magatartást. Most azonban az üdvösségtörténet nagy, nyitott kérdései választ kapnak (a nagy kérdés: „miért tűrte mindezt az Isten?...") avval, hogy mindannyian egy közös üdvösség útjára kaptunk hívást. Így Isten magát igaznak bizonyítja (hogy ti. ígéreteinek megfelelően cselekszik, és nem adja fel üdvösségtervét). Ugyanakkor ő számunkra a megigazulás egyedüli forrása, hiszen a hit és nem a törvény cselekedetei révén kapjuk a megigazulást. Hogy a hit milyen értelemben és módon vezet a megigazulásra, azt Pál a 4. fejezetben fejti ki hosszabban, Ábrahám példáján szemléltetve. Ezért a megigazulást illető protestáns–katolikus vitát is ott tárgyaljuk (46. o.).

27–28 *„dicsekvés":* a zsidóság kiváltságaira való hivatkozás, a törvény és a körülmetélés privilégiumaiban való tetszelgés, amit az új „törvény", a mindenki tulajdonát képező „hit törvénye" lehetetlenné tesz.

29–30 *„vajon az Isten csak a zsidóké?":* Pál jól látja, hogy álláspontja gyökeres monoteizmus folyománya: egy és ugyanaz az Isten, akihez egy és ugyanaz az út vezet, és aki egy és ugyanazon elv szerint bánik teremtményével.

31 *„törvényt lerontjuk":* ismét úgy tűnik, hogy Pál túl sokat bizonyított. Álláspontjából nem következik-e az, hogy a törvény értéktelen? Válasza szenvedélyes tagadás, de rövid mondatából még nem tűnik ki semmiféle megnyugtató válasz. Válasza alapjában véve éppen olyan éles és megdöbbentő, mint az, amit az evangéliumban olvasunk: „Nem azért jöttem, hogy megszüntessem (érvénytelenítsem) a törvényt, hanem, hogy beteljesítsem" (Mt 5,17). Ezt az állítást természetesen bizonyítania kell. Ezért fordul a következő fejezetben a törvény témájához.

Magyarázat

Ez a szakasz a levél első felének szíve. Szent Pálra jellemző gondolattorlódással több gondolatot hoz fel, mint amennyit megmagyaráz. Mondatainak tömör erejével azonban további teológiai reflexióra kényszerít.

Mint most már végképp világos, Pál nemcsak a pogányok számára ajánlja fel Jézus Krisztus üdvösségét, hanem a zsidókeresztényektől

is gyökeresen új magatartást kíván a törvényt illetően. Az üdvösség most, a végső időkben, „a törvénytől függetlenül" lett a mienk. E tény elfogadása a törvényt a prófétákkal együtt a múlt süllyesztőjébe küldi. Csakhogy ez mégsem jelent elvetést vagy elhanyagolást, igazi „süllyesztőt": az ószövetséget továbbra is mint Krisztus előfutárát, prófétai elővételezését és tanúját kell becsülnünk és használnunk. Az ószövetség mint törvény megszűnik, de tovább él mint prófécia. Isten a maga ígéretei szerint kegyelmébe fogad minden embert, aki tőle eltávolodott, ha Jézus Krisztus hitéhez áll. Ahogy az „Isten dicsőségének elvesztése" a paradicsomban az egész emberiség tragédiája volt, most minden különbségtevés nélkül az isteni jóindulat (kegyelem) kitárul felénk.

Pál a „megváltás" (apolütroszisz) és „kiengesztelődés" (hilasztérion) szavakat csak használja, de nem magyarázza meg. Ugyancsak túlságosan rövid a kereszthalálra való utalás: „az ő vérében", anélkül, hogy a kereszthalál tulajdonképpeni fontosságát, valamilyen értelemben vett „szükségességét" – mint üdvösségünk okát – megmagyarázná. Ha magyarázatunk a hilasztérion kifejezésről helyénvaló, akkor nyilván párhuzamot lát a véres keresztáldozat és az áldozati állat vérével meghintett szövetségláda, mint isteni trón között, amit azonban nem fejt ki. Exegézisünk csak a félig kimondott, vagy csak részben tudatos, képek mögött rejtőző, ki nem mondott fogalmakat hozta felszínre. Hogy Krisztus kereszthalála Pál számára ilyen fontos, azt jól tudjuk más írásaiból, főképp az első korintusi levélből (vö. 1Kor 1, 18–31). Ez a néhány kulcsszó tehát mintegy jelzi, hogy Pál keresztteológiáját ide kell beillesztenünk, ő azonban – úgy látszik – feltételezi, hogy a római közösség e téren nem szorul további fejtegetésekre, s ezért inkább sietve visszatér a megigazulás és a törvény témájához.

A „korábban elkövetett bűnök" és „a jelen időszak" egymás mellé helyezése a 25–26. versben ismét Pál üdvtörténeti szemléletét jelzi. A múltban Isten az emberi eltévelyedést tűrte: bár ítéletének súlyát az emberi eltévelyedés növekvő lavinája egyre fenyegetőbbé tette, az elsöprő ítélet végrehajtása elmaradt. Az üdvösségtörténet „azelőtti", első szakaszának ezt a feszültségét oldja fel az isteni igazság jelenlegi megnyilvánulása. Most a Jézus Krisztusban való hit lehetőséget ad az „Isten dicsőségének" visszanyerésére. Ez azonban természetesen azt is jelenti, hogy a Jézusba vetett hit utolsó eszköze a megmenekülésnek. Ennek elvetése után semmi sem gátolhatja a végső, kárhoztató ítélet bekövetkezését. Az eszkatológikus időnek ezt a kritikus és bizonyos fokig fenyegető jellegét Pál most nem domborítja ki, de amint más írásából kiderül (vö. 2Tesz 2,5–12), ez is tanításának teljességéhez tartozik.

Egy az Isten, és ő minden emberé! Elméletileg ez elvben aligha új az ószövetségi zsidó számára. Mégis a Pál által kifejtett üdvösségtan annyit jelent, hogy a tétel most gyakorlati következményeket szül. Most Krisztusban az emberiség, amely egy forrásból, egy őstől eredt, közös úton, egyetlen üdvösségterv részeseként ismét hazatér Isten egyetlen közösségébe. Nem Pál teológiája alapozza meg, de mégis egyedülálló világossággal felfedezi, átlátja, radikálisan megfogalmazza és erőteljesen kidomborítja azt az univerzalizmust, amely mint vágy és eszkatológikus cél már az ószövetségben is megjelent, majd Krisztus mindenkiért elszenvedett halálában végre gyökerében megvalósult. Ám épp a római levél az az irat, amely elméletileg megfogalmazza az utat Ádámtól Ábrahámon keresztül Krisztusig, hogy Krisztusban ismét megtalálja a széthullott, de újra egyesített emberiség Isten előtti közös sorsának magyarázatát.

2) Ábrahám példája (4,1–24)

a) hitből, nem tettekből igazult meg (4,1–8)

1 *Mit mondjunk? Ábrahám, aki test szerint a mi ősünk, ugyan mit talált?*
2 *Mert ha Ábrahám cselekedetei alapján igazult meg, akkor lenne mivel dicsekednie, – de persze nem Isten előtt.*
3 *Hiszen mit mond az Írás? „Hitt Ábrahám az Istennek, és ezt neki megigazulására számították be."*
4 *Már pedig a munkálkodónak a bért nem kegyelem alapján, hanem tartozásként számítják be. Aki viszont nem cselekedeteivel szolgál,*
5 *hanem hittel fordul ahhoz, aki a bűnöst igazzá teszi, annak a hitét számítják be megigazulásul.*
6 *Ezért Dávid is boldognak mondja az olyan embert, akinek a megigazulást Isten tettek nélkül beszámítja:*
7 *„Boldog, akinek bűneit elvették,*
és vétkeit elfedték,
8 *boldog az az ember,*
kinek az Úr nem számítja be vétkét."

Szövegjegyzetek

1 *„mit talált":* a kérdés furcsán hat, a régi kéziratok is tanúsítják, hogy már az ókori olvasó csonkának találta a szöveget. Valószínűleg burkolt utalás Ter 18,3-ra: „ha kegyelmet találtam színed előtt", azaz hogy Ábrahám is kegyelmet, tehát ajándékot, nem pedig cselekedeteinek bérét kapta Istentől.
„a mi ősünk": Pál ugyanúgy többesszám első személyben beszél, mint a levél elején: „általa kaptunk kegyelmet és apostoli küldetést"

(1,5); nyilván a saját Ábrahámtól való testi származására gondol. Ez a vers nem használható bizonyítékul arra, hogy a római közösség, amelyhez levele szól, többségében zsidó származású.

2 *„lenne mivel dicsekednie":* a feltételezés az, hogy Ábrahámot, mint a zsidóság ősét és „hősi alakját", a hagyományban dicsőség övezi. Ez a hagyomány az első század zsidó forrásai szerint Ábrahámnak érdemére alapítja a zsidóság Istentől kapott kiváltságait. Pál számára fontos, hogy bizonyítsa: Ábrahám „megigazulása" (és mindaz, amit utána Istentől kapott, tehát főképp a messiási ígéretek) nem emberi érdem gyümölcse. Ha az lenne, Isten szemében semmivé törpülne. Pál itt egy érdemre alapított üdvösségtant vet el.

3 *„számították be":* Pál Ter 15,6 szövegét a Hetvenes fordításból veszi. A „logizeszthai" szó annyi, mint „felróni, beszámítani", – kissé régies magyarsággal: „betudni".

4–5 E két mondat gondolatmenete bonyolult. Ellentétet állít fel egyrészt a „munkálkodó" (aki „cselekedeteivel szolgál"), a „bér" és a „tartozás", másrészt „a hivő" (aki „hittel fordul" Istenhez), a „kegyelem" és nyilván az ajándék között, bár az utóbbi szót nem mondja ki. Aki hittel fordul Istenhez, ezt abban a bizalomban teszi, hogy bűnéért nem elítélést és büntetést kap, hanem Isten őt, „a bűnöst, igazzá teszi". Ez természetesen csak úgy képzelhető el, hogy Isten valóban, a maga teremtő módján, újjá formálja a bűnöst. Hiszen a bűnösből igazat csupán jogi fikcióval, vagyis a tények tanúsága ellenére, csak a hamisan biráskodó felsőbbség csinál. Pál semmi esetre sem gondolhat arra, hogy a „bűnöst igazzá tevő" Isten ítéletében a tényeket meghamisítaná. Ellenkezőleg: változtat a tényeken. Itt ismét „Isten (üdvözítő) igazságának" páli fogalmával állunk szemben, amely a levél első részének gerince.

6 *„Dávid is boldognak mondja":* a rabbinikus exegézis szabálya szerint Pál a fő bizonyíték mellé egy második szöveget idéz „ prófétákból". (Dávid mint próféta és mint a zsoltárok szerzője szerepel a zsidó hagyományban.)

7–8 Zsolt 32,1–2 idézete két okból kapcsolódik az előzőkhöz: a) a „logizeszthai" ige használata miatt: az Úr nem „tudja be" vétkét; b) a bűnöst igazzá tevő isteni ítélet témája folytán. Amint a 6. vershez fűzött jegyzetben jeleztük: Isten nem számítja be az ember vétkét, de nem úgy, hogy annak valóságát letagadja, hogy a „történelmet meghamisítja": így csak ember felejt, vagy bocsájt meg! – hanem avval, hogy a bűnös embert átalakítja, azaz mássá teszi, olyanná, aki a bűnös tett alanyával már nem azonosul.

4,1–8

Magyarázat

A hitből fakadó megigazulás elvét Pál alapos módon szentírási bizonyítékkal támasztja alá. Itt nemcsak egyszerűen szentírási idézetek felsorolásáról van szó, nem pusztán „illusztrálni" akar, hanem szoros értelemben bizonyítani. Ábrahám példáját már a Galata levélben felhozta, ott is a bizonyítás (3,6–14) központjában Ter 15,6 áll: „Hitt Ábrahám Istenben, és ez a hite megigazulására szolgált." Ez a szöveg azért fontos, mert a két kulcsszó, „hit" és „megigazulás" együtt szerepel, éspedig a Pál által megkívánt kapcsolatban: a hit a megigazulást eredményezi.

Ábrahám példája azonban más okokból is fontos. Ahogy ezt a Qumran-iratok még inkább megvilágították az első század zsidó teológiájában, Ábrahám, mint az ószövetségi igaz ember mintaképe, különlegesen fontos szerepet játszott. Alakját azonban nem Pál felfogása és értelmezése szerint ábrázolták. A Qumrán közösségében népszerű „Jubileumok könyve" Ábrahám legendás életrajzát tartalmazza: ebben már kiválasztása úgy jelenik meg, mint érdemeinek folyománya. Már 14 éves korában – írja ez a mű – elhagyja apja házát, hogy ne kelljen a bálványimádásban részt vennie. Jellemző módon, mielőtt Istentől hívását kapja („Menj ki a te földedről . . ." Ter 12,1–2), úgy fohászkodik Istenhez, mint akit *ő (ti. Ábrahám) választ* Istenének: „Fölséges Isten, te vagy egyedül az én Istenem, téged és a te uralmadat választottam magamnak . . ." E könyv szerint Ábrahám cselekedeteiben „tökéletes volt Isten előtt, és tetszésére volt igazsága (azaz „igaz volta") élete minden napján". A rabbinikus írásmagyarázók szerint is Ábrahám a törvény megtartásával talált kegyelmet Isten előtt: az isteni jóindulat megnyilvánulásait cselekedetei jutalmául kapta. Schlier hasonló tendenciájú szövegeket idéz az ószövetség későbbi könyveiből is: Sir 44,19–21; 1Makk 2,52 és rabbinikus példákat a Strack-Billerbeck gyüjteményből: III, 186–7. *(Der Römerbrief,* 123–4.) Pál tehát, amikor Ábrahám példáját idézi, kora zsidó exegézisével száll szembe.

Miért nyúl éppen Ábrahám példájához? Ábrahámmal kezdődik az üdvösségtörténet. Ha tehát tétele az üdvösség egyetemessége, akkor vissza kell mennie az üdvtörténet elejére, hogy igazolja: mindig csak egyféle megigazulás létezett, a hitből származó.

Nyilvánvalóan feltételezi, hogy a római keresztények tisztában vannak Ábrahám történetével, a Teremtés könyvében található elbeszélések minden részletével. A kiragadott idézet, Ter 15,6 ezúttal nem „kiragadott", azaz Pál érvelésében nem válik el a szentírási könyv egészének összefüggéseitől. Ábrahám történetében a kiválasztás és ígéret valóban mint a hit próbája szerepel, Ter 15,6 mellett Ábrahám hitét dicséri az utolsó ígéretet megelőző bevezetés: Ter 22,1 és 8. Pál

nyilvánvalóan szem előtt tartja, ezeknek az eseményeknek sorrendjét és összefüggését, mert érvelése lépésről lépésre körültekintően halad előre, mindaddig, míg Ábrahám hite és a keresztény hit között szoros párhuzamot nem von a fejezet végén. A mai exegéta is követni tudja Pált, aki értelmezésében túllép a kor hagyományos Ábrahám-képének korlátain, és ismét felfedezi a szentírási szöveg sajátos súlypontját.

Pál azonban nem áll meg egy mai értelemben vett exegézisnél. Az Ábrahámról szóló szövegek nem tárgyalják a bűn és megbocsátás kérdését. Az ő számára viszont a megigazulás egy bűnbe tévedt, bűnben megfeneklett emberiség megváltásának útját jelenti. Ezért hozza fel ismét – úgy, ahogy már az 50. zsoltár idézeténél tette (3,4), de most már világos utalással, Dávid király nevét, aki az ószövetség nagy bűnbánója, s aki nagy bűne után is megmaradt a messiási ígéretek letéteményesének. (A korabeli olvasó számára egy zsoltáridézet mindig Dávidot, a zsoltárok általánosan elfogadott szerzőjét szimbolizálja.) Ez a zsoltáridézet nem másodrangú fontosságú, mint ahogy a rabbinikus exegézis módszere alapján következtetnünk kellene. A *logizeszthai* szó egyezése az ábrahámi megigazulásról szóló állításokat összekapcsolja avval a megigazulással, amelyre a világnak Pál szerint szüksége van: Ábrahám hitével az ember ahhoz az Istenhez fordul, aki a *bűnöst* igaznak minősíti, aki a *bűnösből* igaz embert képes teremteni, ha az hittel fordul hozzá. A szöveg ugyan továbbra is Ábrahámot tartja a középpontban, de a zsoltárvers miatt most már a bűnbocsánatot igénylő (mert Isten haragja alatt álló) emberre vonatkozik mindaz, amit – Ábrahám megigazulása kapcsán – a hit megváltó erejéről, a hitről, mint a megigazulás útjáról olvasni fogunk. Így Pál az üdvösségtörténet elejéről összegyűjtött szentírási anyagot az üdvösségtörténet *mostani,* kritikus – ítéletet megelőző – szakaszára tudja alkalmazni.

Megemlítendő az a vita, ami a *logizeszthai* ige szerepéről és értelméről a múltban katolikus és protestáns teológusok közt folyt. Luther a kifejezés szószerinti fordításával egy „pusztán betudott igazság"-ról beszélt (justitia imputativa), ami bűnösségünket nem törli el, csak elfedi, és minket mintegy jogi fikcióval Isten előtt igazzá tesz, anélkül, hogy bűnös voltunkat gyökeresen átalakítaná. Ez a magyarázat és a vele kapcsolatos vita ma már csak az exegézis történetéhez tartozik. Luther álláspontjával szemben a tridenti zsinat a megigazulás tanát részletes alapossággal meghatározta. (Lásd Nemeshegyi Péter összefoglalását: *Jó az Isten,* tkk IV/5, Róma 1981, 85–90.) A megigazulás, mint az ember *valóságos* átalakítása Isten szuverén teremtő műveként, olyan hittétel, amely körül a protestáns–katolikus hitvita lényegében elcsitult. Elég legyen a magyar reformátusok jubileumi kommentárjának idevágó szakaszából a következőket idézni: (Krisztus által) „Isten

nem csupán igazaknak minősít, igazaknak tekint, igazakként állít maga elé bennünket, hanem a bűntől megszabadult, valóságosan igaz emberi életet teremti meg bennünk." (Varga Zs., „A rómaiakhoz írt levél magyarázata": *A Szentírás magyarázata,* Debrecen II, 181.)

Az „egyedül üdvözítő hit" körüli protestáns–katolikus ellentét talán kissé elevenebb módon nyilatkozik meg napjainkban is. A tridenti zsinatnak a megigazulásról szóló dekrétuma hangsúlyozta, hogy a hit önmagában csak a megigazulás kiindulópontja, az üdvösség kezdete, amiből egy megújult életforma, tehát szeretetből átitatott élet fakad. Hogy a Római levélben is a szeretet a hit szükségképpeni folyománya, ugyancsak világos, főképp a nyolcadik fejezet soraiból. Úgy érezzük azonban, hogy e pontban is inkább felszínes a protestáns és katolikus keresztények véleménykülönbsége. Ha egyszer a megigazulást nemcsak „betudott"-nak, hanem teremtő módon megvalósítottnak tartjuk, akkor a hitből fakadó megújult életből nem hiányozhat a szeretet és a jócselekedet. Vagyis: a „sola fides" nem szigetelhető el, nem redukálható pusztán értelmi aktusra, vagy a vétkek megbocsátásába vetett meggyőződésre.

b) megigazulása megelőzte a körülmetélést (4,9–12)

9 *Vajon akit itt boldognak mondanak, az csak a körülmetélt vagy a körülmetéletlen is? Mert azt mondjuk: „Ábrahám hitét beszámították a megigazulásra."*

10 *Hogyan számították be? Amikor már körülmetélték, vagy amikor még nem volt körülmetélve? Bizony nem körülmetélt állapotban, hanem körülmetéletlenül.*

11 *A körülmetélést jelként kapta, pecsétjéül a megigazulásnak, amit a hit által nyert el körülmetéletlenül.*
Ezáltal atyja lett minden hivőnek a körülmetéletlenségben, hogy a hit nekik is megigazulásul számíttassék. –

12 *és atyja lett a körülmetélteknek, azoknak, akik nemcsak hogy a körülmetélésből származnak, hanem hitét is nyomon követik a még körül nem metélt atyánknak, Ábrahámnak.*

Szövegjegyzetek

9 *„akit boldognak mondanak":* a zsoltárszöveg ún. „makarizmus", azaz „Boldog (makarosz) az, aki" kezdetű mondás. Pál kérdése: vajon a zsoltárszöveg körülmetéltre vagy körülmetéletlenre vonatkozik? Érdekes, hogy itt már Ter 15,6-ot, amely Ábrahámra vonatkozik és a zsoltárszöveget egy mondásként kezeli, mert kérdésére úgy felel, hogy Ábrahám megigazulásának időpontját veszi szemügyre.

10 *„Hogyan":* értelem szerint „mikor", azaz a körülmetélés előtt vagy után?

11 *„jelként, pecsétjéül":* a körülmetélés Ábrahám esetében a megigazulást követte, ezért nem lehetett annak oka. Így Ábrahám megigazulásának módja joggal idézhető mint példakép, amely minden ember megigazulásának útját jelzi.
„Atyja minden hivőnek": ez a mondat hallatlan fontosságú, mert ismét a zsidóság kiváltságos helyzetét vitatja el. Az evangéliumokból tudjuk, hogy a mondat: „Ábrahám a mi atyánk", mind Keresztelő Jánossal szemben (Mt 3,9), mind a Jézussal való vitákban (Jn 8,39) milyen fontos szerepet játszott. Az evangéliumnak az a válasza hogy „Isten a kövekből is tud Ábrahámnak fiakat teremteni" (Mt 3,9), költői túlzásnak tűnhetett. Pál azonban konkrét módon mutatja, hogy a hit útján Isten a körülmetéletlenekből – minden népből – fiakat támaszt Ábrahámnak.

12 A másik oldalon Pál mindnyájunk elé példaképnek állítja Ábrahámot, hogy akár körülmetéletlenül, akár a körülmetélésben (test szerint) fiaként, a hit aktusában követőivé váljunk.

Magyarázat

Az Ó- és Újszövetség egységét jelzi az a tény, hogy akárcsak Pál korában, most is Ábrahámot tartjuk a hit példaképének. Azok a keresztények, akik a Krisztusba vetett *kifejezett* (explicit) hitet és a szentségi formában kiszolgáltatott keresztséget mint az üdvösség (megigazulás) egyedüli útját kezelik, nem veszik észre, hogy ősidők óta az Egyház nemcsak, hogy elfogadta az ószövetségi pátriárkák üdvösségének „lehetőségét", hanem egyenesen példaképül állította Ábrahámot, mint a hitben való megigazulás eszményképét. Ez persze azért felveti a kérdést: milyen módon jelenti Ábrahám hitaktusa ugyanazt a hitet, amelyben a keresztény üdvösséget lel? Pál erre a következő szakaszban felel.

Nem szabad azonban azt sem felejtenünk, hogy ha a körülmetéletlen Ábrahám „implicit" Krisztus-hittel képes volt az üdvösség útjára lépni, akkor mindazok, akik hozzá hasonlóan még a várakozás idejében – Krisztus ismerete nélkül – élnek, ugyancsak implicit hitre juthatnak saját életkeretükön belül. Ahogy Ábrahám hite felelet az isteni hívásra ott és úgy, ahol és ahogy egy életkereten és kultúrán belül a hívást meghallotta és megértette, ugyanúgy a történelem bármely szakán és az emberi életkeretek bármelyikében elérheti az embert ez az isteni hívás, és ő megadhatja a maga módján a hit feleletét.

Az utolsó két évtizedben K. Rahner ismertté vált és sokszor vitatott felfogása az „anoním kereszténységről" az ábrahámi hitnek ezt

a kiterjesztését célozta. Ahogy ezt Szabó Ferenc Rahnerről írt kiváló könyvében megfogalmazta:

„Az ‚anoním kereszténység' kifejezés annak a vitathatatlan tényállásnak a megjelölésére használt formula, hogy ‚egy ember az Isten kegyelmében akkor is megigazulhat és ezért az üdvösséget megtalálhatja, ha szociológiailag nem tartozik az Egyházhoz — feltéve, hogy ez nem az ő bűne —, ha nincs megkeresztelve, sőt ha úgy véli, hogy önmagát ateistának kell tartania' (Teológiai Kisszótár 31) ... Rahner ... transzcendentális teológiai módszerét alkalmazva igyekszik kimutatni, ‚hogy minden egyes, a lelkiismeret szavának engedelmeskedő pozitív döntésben ... implicite már benne van a kinyilatkoztatásban való hit valamilyen formája' ... " (Szabó F., *Karl Rahner,* tkk, I/8, Róma 1981, 96).

Nem feladatunk az „anoním kereszténység" gondolatát méltatni vagy alkalmazásának határait megvonni. Fontos azonban látnunk, hogy ez a gondolat a Római levél exegézisével szorosan összefügg, és nem valami újkeletű modernség folyománya, hanem ugyanabból a keresztény gondolatkörből fakadt, amelynek értelmében több mint ezer év óta imádkozzuk a római mise kánonjában: „Pater fidei nostrae Abraham".

c) az ígéretet a törvénytől függetlenül kapta (4,13–17a)

13 *Mert Ábrahám és magzata nem a törvény által kapta az ígéretet, hogy*
a világ az ő öröksége lesz, hanem a hit megigazulása által.
14 *Ha ugyanis a törvényhez tartozók az örökösök, akkor a hit hiábavaló*
és az ígéret semmis.
15 *Mert a törvény csak haragot eredményez. Ahol viszont nincs törvény,*
ott törvényszegés sincs.
16 *Azért „a hitből", hogy kegyelem alapján történjék, és így az ígéret*
érvényben maradjon minden leszármazott számára: nemcsak azoknak,
akik a törvényhez tartoznak, hanem azoknak is, akik Ábrahám hitéből
valók. (Ő mindnyájunk atyja,
17 *amint meg van írva: „sok nemzet atyjává tettelek".)*
Mindnyájunk atyja Isten előtt, akiben hitt.

Szövegjegyzetek

13 *„nem a törvény által":* nem a törvény „közvetítésével" kapta Ábrahám az ígéretet, azaz nem attól függően, hogy a törvényt megtartja. Ter 26,4–5 ilyen felfogásra vezethet: „Utódaidat megsokasítom, mint az ég csillagait és ... és ivadékodban nyer áldást a föld minden népe, mert Ábrahám hallgatott szavamra és megtartotta parancsaimat, rendelkezésemet és utasításomat." (Vö. Sir 44,20.)

14 *„a hit hiábavaló":* ha az ígéretek a törvény megtartásától függenek, akkor a hit fentebb leírt szerepe eredménytelen, és az ígéretek beteljesüléséről sem lehet szó, hiszen „mindnyájan vétkeztek" (3,23).

15 *„a törvény csak haragot eredményez":* a harag az, amire már 1,18 utalt. A törvény az ítélet feltétele és biztosítéka, amennyiben az ad alapot rossz tetteink elítélésére. A törvény szerepének megítélése és pozitív kiértékelése újra meg újra felmerül rövid mondatokban (vö. 3,20 és 3,31). A kérdés most sem részesül nagyobb figyelemben: Pál a későbbiekben fog hosszabb részt szentelni annak, hogy a törvényt pozitív és negatív szerepében egyaránt megvilágítsa (7,7–13).

16 *„Azért a hitből":* a mondat csonka, kiegészítésre szorul. Értelme szerint így is ki lehet egészíteni: „A megigazulás azért a hitből fakad", de valószínűbb, hogy a 14 v. ellenpárja ez a csonka mondat. Amennyiben tehát a 14. vers elejét ("hoi ek nomou") így fordítottuk: „Ha ugyanis a törvényhez tartozók az örökösök . . .", ezt a verset párhuzamos szerkesztésben kell kiegészítenünk: „Azért a hithez tartozók az örökösök . . ." Vagyis: azok az örökösök, akik Ábrahám módjára hisznek, és ennek következtében: a) a törvényszegések ne érvénytelenítsék az ígéretet, és b) azok is, akik körülmetéletlenek és a mózesi törvényt nem kapták meg, de Ábrahám hitéhez csatlakoztak, váljanak örökösökké.

17 Itt végül zárójelben megjelenik a Genezisből vett idézett, amely alapján az előzőkben (4, 11) Ábrahámot „mindenki atyjának" s a világot az ő örökségének nevezte: „Ábrahám legyen a neved, mivel népek sokaságának atyjává teszlek" (Ter 17,5). A Teremtés könyve szerint, amikor Isten Ábrám nevét Ábrahámra változtatta, ezt a névértelmezést adta hozzá. A héber szöveg szójátékot tartalmaz: Ab-ram „felséges atyát" jelent, míg „Abir-hamón" értelme: „sokaság feje".

Magyarázat

Míg a korabeli zsidó exegézis Ábrahámban a nép atyját, Isten előtti státusának kezdeményezőjét és maradandó szimbólumát látta, Pál őt – itt is a Genezis szövegeihez visszamenve – *minden* nép Atyjának – a hit megigazulása alapján alakult, világot átfogó új nép atyjának tekinti. Ábrahám törvénytartó, példás életét nem vitatja, csak az ígéreteknek a törvénytől való függését vonja kétségbe. Így tehát Izrael sem eredetileg, sem később nem kétoldalú szerződésként kapta az ígéreteket. Pál világosan egy transzcendens istenfogalomra épít, amely kizárja az emberrel, mint egyenrangú tárgyalófféllel való szerződést. Másrészt – a levél első két fejezete alapján – világos, hogy minden olyan igéret, ami törvénytartásra épült volna, hamarosan érvényét vesztette volna. Hiszen a törvény csak „a harag" (az ítélet és

büntetés) létrejöttéhez járult hozzá: a törvényszegések révén kárhozatunknak vált okiratává. Az Ábrahám nevéhez fűződő ígéret tehát csak úgy válhat valósággá, ha nem függ a törvénytől: kizárólag a hit függvényeként maradhat érvényben.

Pál így egy konkrét ószövetségi ígéret beteljesülését tárja keresztény olvasói elé. Nézzétek: a Krisztus-hit épp azáltal, hogy a zsidóságon túllépve az egész világot üdvösségre hívja, beteljesülését jelenti mindannak, amit a zsidó nép a maga üdvösségtörténetében legszentebbnek tartott. Az Ábrahámtól való leszármazás evvel meghozza gyümölcsét nekünk zsidóknak, és áldássá válik az egész világ számára, akik most lelkileg Ábrahám fiaivá lesznek a hit által. Isten „mint a csillagokat" és „mint a tenger fövenyét", megsokasítja Ábrahám utódait, nem avval, hogy a zsidó népet a maga nemzeti, fizikai valóságában más népek fölé emeli, hanem avval, hogy a zsidó nép örökségét a Krisztusba vetett hit eszközével kiosztja minden nép között. Ez a lelki valóság számít ugyanis „Isten előtt": Ábrahám minden nép atyjává válik a pogányok közt szétterjedő Krisztus-hit eredményeként.

d) Ábrahám hite és a keresztény hit közötti párhuzam (4,17b–24)

17b *Hitte, hogy életre kelti a holtakat, és létre hívja a nemlétezőt.*
18 *Remény ellenére reménykedve hitte, hogy sok ember atyjává lesz, úgy, ahogy megmondták neki: „ilyen lesz a te utódod".*
19 *Hitében meg nem fogyatkozva vette tudomásul, hogy teste immár élettelen, hiszen csaknem száz éves volt, és hogy már Sára méhe is halott.*
20 *Nem kételkedett hitetlen módon Isten ígéretében, hanem inkább megerősödött a hitben, megadva Istennek a dicsőséget:*
21 *teljesen betöltötte az a tudat, hogy aki az ígéretet tette, képes meg is cselekedni.*
22 *Ezért „ezt neki megigazulására beszámították".*
23 *Az, hogy „beszámították", nemcsak őmiatta van megírva,*
24 *hanem a mi kedvünkért is, akiknek majd ugyancsak beszámítják a hitet, azt, hogy hiszünk őbenne, aki feltámasztotta a halottak közül Jézust, a mi Urunkat.*
Őt vétkeinkért halálra adták, és megigazulásunkra életre támadt.

Szövegjegyzetek

17b *„Hitte":* Pál hosszú és bonyolult mondatát felbontottuk, és a „hitte" szót fordításunkban megismételtük. Minden bizonnyal az egész negyedik fejezet egy irodalmi egységet alkot, az itt közölt négyes tagolás azonban – amelynek a fenti szöveg a negyedik része – megkönnyíti a megértést és az exegetikus anyag elrendezését.

„életre kelti a holtakat és létre hívja a nemlétezőt": a Teremtő Isten ereje párhuzamba van állítva Isten holtak feletti erejével. Pál már itt a Krisztus feltámadására való utalást készíti elő.

18 *„Remény ellenére reménykedve":* Pál feltételezi, hogy az olvasó ismeri Ábrahám történetét, aki emberi felfogás alapján semmiképpen sem remélhetett volna magának utódot. Mégis hitte, hogy amilyen az ég csillagának és a tenger fövenyének sokasága, „ilyen lesz a te utódod" – ahogy ezt Isten megígérte.

19 *„Hitében meg nem fogyatkozva vette tudomásul":* a hit és a reménytelen fizikai tények ellentétét Pál úgy ábrázolja, mint Ábrahám belső lelki konfliktusának meghatározóit: a tények ismerete, hogy ti. saját és Sára elöregedése egyaránt kizárta a gyermekáldás lehetőségét, lelkében nem gyengíti az isteni szó hittel való elfogadását.

20 *„megadva Istennek a dicsőséget":* ószövetségi kifejezés, jelentése: elismerve Isten Isten-voltát, azt, hogy az ember a maga tudása alapján nem vitathatja el az isteni szó érvényét. A hit és ismeret közti konfliktust a világon túli Isten misztériumának elismerése és a vallásos hódolat magatartása oldja meg.

21 *„aki az ígéretet tette, képes meg is cselekedni":* nemcsak „képes, ha akarja", de: mivel képes *és* akarja, képes meg is tenni.

23 *„nemcsak őmiatta van megírva":* Pál ismét Ter 15,6 szavait idézi, és a „logizeszthai" ige használatára tér ki. Ez a szó kapcsolja össze a megigazulást a hittel – jelzi azt az isteni aktust, amellyel hitünk megigazuláshoz vezet. Ez a szó azonban nemcsak Ábrahám történetére vonatkozik, hanem ránk is: „miértünk" foglalták írásba. A szentírás szavainak gondviselésszerű szerepük van – az írás a maga nyelvi-stilisztikai formájában azok üdvösségét szolgálja, akik ma és most az olvasói. Pál evvel aktualizáló keresztény írásmagyarázatot ír elő, és annak megalapozására a szentírás szószerinti sugalmazottságára utal. Ez utóbbi persze nem jelenti az írások naív, diktálásszerű isteni szerzőségét, hanem azt, hogy a maguk konkrét formájában, sőt részleteiben is Isten gondviselő oksága alapján jöttek létre. (Vö. Farkasfalvy D. *Bevezetés a szentírástudományba,* tkk, Róma 1976, 70–72.)

24 *„hiszünk őbenne":* itt a keresztények Krisztus megváltó halálába és feltámadásába vetett hite végre nyíltan párhuzamba kerül Ábrahám hitével.

„aki feltámasztotta a halottak közül": jelenti ugyanazt az Istent, akiben Ábrahám is meg látta a halálból életet alkotó Teremtőt, és akinek hitelt adva mi is Ábrahámhoz hasonlóan „dicsőséget adunk Istennek".

Magyarázat

Az Ábrahám hitéről szóló fejtegetések ebben a szakaszban érik el csúcspontjukat. A 18–21. vers lélektani arcképet rajzol Ábrahámról, akit egyaránt eltölt a reménytelen tények tudata és az Isten mindenekfölötti erejébe vetett hit. Pál, mint egykori farizeus, akit a feltámadásba vetett hit kérdése már keresztény megtérése előtt élénken foglalkoztatott (vö. Csel 23,6), valószínűleg különös érzékenységgel látta, hogy Ábrahám hite is a halálból életet támasztó Istenbe vetett hit. Itteni leírása azonban világosan mutatja, hogy saját Krisztus-hite és Ábrahám hite között vonja meg a párhuzamot. Sára méhét halottnak nevezi és a száz éves Ábrahám testét élettelennek. Akár Krisztus sírjából, emberi erővel belőlük sem támadhat élet. Amikor Ábrahám mégis hitelt ad Isten szavának, ugyanazt teszi amit a keresztények: a természetes emberi ész felfogása és várakozása ellenére a feltámasztó Isten szavára hajlandó odaadni magát, felteszi életét. De nemcsak párhuzamról van szó. Ábrahám „ivadéka" maga Krisztus, az ő élete sokasodik meg és avatja Ábrahám gyermekévé a nemzetek tömegét. Ábrahám hite, amellyel az ígéretek beteljesülésében hitt, végső soron nem Izsákra, hanem Krisztusra vonatkozik, hiszen csak Krisztusban vált valósággá az, hogy „sok nép atyjává lett". Ilyen értelemben Pál nagy ívben összeköti Ábrahám saját testére vonatkozó reménytelenségét a Krisztus feltámadt életébe vetett hittel: a feltámadt Krisztus élete gyökerében Ábrahám testéből és Sára kiapadt méhéből sarjadt, az erre vonatkozó hit aktusa tette Ábrahámot a megigazulás atyjává, ehhez a hithez csatlakozunk mi is, akikért mindez végbement és az írásokban kifejezést talált.

Fel kell ismernünk Pál szövegében azt a merészséget, amivel az őskereszténység birtokába veszi a zsidó hagyományok és írások teljességét, azt Krisztusra vonatkoztatva magáénak vallja, és a saját hitét mint az ószövetség beteljesülését írja le. Bár a János-evangélium részleteiben más eszmevilágot tükröz, gyökerében ugyanezt a magatartást fejezi ki, amikor Jézust idézi:

„Ha Ábrahám fiai vagytok, tegyétek azt, amit Ábrahám tett" (Jn 8,39).

„Ábrahám, a ti atyátok ujjongott, hogy láthatja napomat. Látta és örvendett" (8,56–57).

III. ÉLET KRISZTUSBAN (5,1–8,39)

1) A megigazulás gyümölcsei (5,1–11)

Így tehát a hitből megigazulva, békességünk van az Istennel Urunk Jézus Krisztus által.

2 *Általa nyílt meg számunkra az út ehhez a kegyelemhez, amelyben*
élünk, és ezért dicsekszünk Isten dicsőségének reményével.
3 *De nemcsak evvel dicsekszünk, hanem dicsekszünk megpróbáltatá-*
sainkkal is. Mert tudjuk, hogy a megpróbáltatás türelmet eredményez,
4 *a türelem kitartást, a kitartás pedig reményt.*
5 *A remény pedig nem hagy szégyenben, mivel Isten szeretete kiömlött*
szívünkbe a nekünk juttatott Szentlélek által.
6 *Mert abban az időben, amikor még gyengék voltunk, Krisztus meghalt*
értünk, gonoszokért.
7 *Igaz emberért is aligha halna meg valaki; egy jó emberért esetleg*
vállalná valaki a halált.
8 *Isten viszont avval bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy amikor*
még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk.
9 *Mennyivel inkább meg fog menteni a haragtól most, hogy vére által*
megkaptuk a megigazulást.
10 *Mert ha akkor, mint ellenségei, kiengesztelődtünk Fia halála által az*
Istennel, most, hogy már kiengesztelődtünk, sokkal inkább meg fo-
gunk menekülni élete révén.
11 *De ezen felül is: Istenben dicsekszünk Urunk Jézus Krisztus által, aki*
által a kiengesztelődést kaptuk.

Szövegjegyzetek

1 *„megigazulva":* miután megigazulást kaptunk; egy kezdeti eseményre utal, amelynek következményei tartósak. Pál más szövegeiből tudjuk, hogy a megigazulást bennünk létrehozó esemény a keresztség (vö. 1Kor 6,11).
„békességünk van": kétféle változat található a legrégibb kéziratokban: „echómen" (*legyen* békességünk, latinul „habeamus") vagy „echomen" (békességünk *van,* habemus). A csekély hangzásbeli különbség miatt az ige két formáját könnyű összetéveszteni. Pál szövegének összefüggése miatt csak a kijelentő módot tarthatjuk helyes szövegnek. Elképzelhető, hogy Terciusz, akinek az apostol a levelet tollba mondta (vö. 16,22), „echómen"-t írt „echomen" helyett: a koiné görögben a kiejtésbeli különbség gyakorlatilag eltűnt, és csak a helyesírási különbség maradt meg a két igealak között. De az értelem mindenképpen kijelentő módot kíván (így Foerster, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* II, 414). (A Békés/Dalos Újszövetség hibásan választ, amikor azt írja: „*éljünk* békében".)
A békesség nem lelki egyensúlyt jelent, hanem Isten békéjét, amelyet — haragjával ellentétben — a megigazult ember élvez. Ilyen értelemben jelenti a bűnös lelkiismeret átalakulását is, de elsősorban pozitíven a kegyelem és szeretet adományának tudatos birtoklását. A megújult ember új „alapállása" ez Teremtőjével szemben.

2 *„nyílt meg számunkra az út":* pontos fordítást adni nehéz; szószerint (magyartalanul): „odalépésre tettünk szert"; az odalépés vagy „odajárulás" ugyanakkor liturgikus értelmű, jelenti a tisztulást kapott ember képességét arra, hogy az oltárhoz, kultikus cselekményhez lépjen. Az indogermán nyelvek megfelelő kifejezése (accessus, access, accès, Zugang) nyelvünkből hiányzik, csak körülírással fordíthatjuk. *„kegyelemhez, amelyben élünk":* szószerint „állunk", azaz állapotszerűen létezünk. A „kegyelem" Isten jóságát, üdvösségszerző irgalmát jelenti, nem azonosítható a skolasztikus teológiában kikristályosodott „megszentelő kegyelem" fogalmával. Persze azért Pál „a kegyelemben élünk" kifejezéssel ugyanazt a valóságot, Isten kegyelmes jóindulatának állapotszerű birtoklását fejezi ki.
„dicsekszünk": már fent előfordult (3,27; 4,2), sajátosan páli kifejezés, a határtalan bizakodást és annak kifejezését jelenti.

3 *„dicsekszünk megpróbáltatásainkkal":* Pálra jellemző ellentétes szerkesztéssel, a szöveg a jövő dicsőség reményéből a megpróbáltatások fájdalmas jelenvalóságába csap át. Mindkettőt a „dicsekvés"-hez csatolja, ami szövegünknek kihívó merészséget, a vértanúk egyházának hangulatát kölcsönzi.

4 *„eredményez":* a görög szó (katergazeszthai) általános értelme: munkálkodik, létrehoz, teremt. A láncolat (megpróbáltatás – türelem – kitartás – remény) a keresztény szenvedésből fakadó erény létrejöttének logikáját és lépéseit világítja meg.

5 *„nem hagy szégyenben, mivel":* Pál a keresztény remény megalapozottságát vezeti be evvel a kifejezéssel. Az Isten belénk öntött szeretete már nem jövőben remélt valóság, hanem jelenlegi adottság, amely a remény beteljesedését biztosítja. Legjobb magyarázatát az efezusi levélben találjuk: a „Szentlélek pecsétje", a mi „örökségünk foglalója", vagyis biztosítéka annak, amit remélünk. (Ef 1,13–14).

6 *„amikor még gyengék voltunk":* a megigazulás ingyenességét újabb szempontból világítja meg, amikor az isteni szeretet kezdeményező és meg nem érdemelt voltára rámutat. Krisztus halála ezt a végtelen szeretetet teszi számunkra felfoghatóvá.

7 *„valaki":* az általános tapasztalatra utal, amely szerint még viszontszeretet alapján sem adná valaki életét azért, akit szeret.

8 Mint mindenütt, ahol általános következtetésekre kerül sor, megdöbbentő az egyébként annyira más stílusú jánosi teológiával való összhang: „Nagyobb szeretete senkinek sincs annál, aki életét adja barátaiért" (Jn 15,13). Pál annyiban lép ezen túl, hogy jelzi: nem barátaiért, hanem bűnösökért, azaz ellenségeiért (lásd a 10. verset: „amikor még ellenségei voltunk") halt meg Krisztus. Ugyanide tart az első János-

levél: „Nem mi szerettük Istent, hanem ő szeretett minket, és elküldte Fiát engesztelő áldozatul bűneinkért" (1Jn 4,10). Lásd ugyanígy: 1Jn 3,16.

9 *„Mennyivel inkább":* a rabbinikus exegéták stílusfordulata, a kisebbről a nagyobbra *(qal vechómer,* szószerint: „könnyű és nehéz") következtet. Ha egyszer bűnös voltunkban így szeretett, megigazult voltunkban biztos lehetünk, hogy megmenekülhetünk „a haragtól". Az isteni elítélés és büntetés, mint Damoklész kardja lebeg az emberiség felett. Az erre való utalás mutatja, hogy Pál gondolatmenete továbbra is a levél elején, az 1,18-ban elkezdett témát folytatja.

10 Ez a mondat összefoglalja az előző kilenc verset és közben ismét fölelevenîti a gondolatot: Krisztus halála vezet minket a bűnös állapotból a megigazult állapotba. Ezt előzőleg a megváltás (apolütrózisz) szó használatával már jelezte (3,25) majd a „vétkeinkért való halál"-ra utalva ismét felhozta (4,25). Az előző vers is a „vére által kapott megigazulásról" beszél. Pál nem bocsátkozik a kereszthalál és a megbocsátás összefüggéseinek magyarázatába. Látjuk azonban, hogy két vonalvezetés kapcsolódik össze. Egyik szerint Krisztus mint engesztelő áldozat végbeviszi azt, amit az áldozatról általában az ószövetségi ember gondolt, másrészt az értünk (érdekünkben, nem „helyettünk") elszenvedett halál Isten szeretetének kinyilatkoztatásául szolgál, ami a hit válaszát várja tőlünk.

11 *„ezen felül":* úgy tűnik, hogy Pál az előző mondatokat nem találja elégségesnek arra, hogy a keresztény bizalom alapjait kifejezze. Az itt bevezetett mondat szélesebb körű, de azért kevéssé világos, hogy milyen értelemben lép túl az előzőkön. Úgy tűnik, hogy Krisztus által Isten – a természetfeletti végtelen – lép a mi oldalunkra és ez a – jobb szó híján – „istenbírás" jelenti határtalan bizalmunk alapját.

Magyarázat

Pál a keresztény hit alapján megigazult ember istenközelségéről, istenélményéről, lelki tapasztalatairól akar képet adni. Aki Isten dicsőségének híjával volt – csak úgy mint minden emberi lény – (vö. 3,21), most teljes bizalommal „dicsekszik" Isten dicsőségének reményével. Pál tudja, hogy csak reményről van szó, hiszen az élet véges és halandó nyomorúsága a keresztény számára is életkeret. De hogy ez a remény valóban dicsekvés alapja, azt lelkes meggyőződéssel tudja bizonyítani. A keresztény hivő számára nem az életkeretek változtak meg, hanem azok értelme: a megpróbáltatás maga a bizalom talaja, mert türelmet, megbízható kitartást és végül is megdönthetetlen reményt eredményez. E remény kimenetele nem kétséges, mert egy

belső valóság megtapasztalására épül. Az Isten szeretete a keresztény ember belső életének tartalma azáltal, hogy az Isten Lelke benne lakik. Azt hinnénk, hogy Pál itt egy kimondhatatlan, csak hasonló tapasztalással rendelkező ember számára érthető dologról beszél. De nem: az Isten szeretete nem puszta szubjektív ihletettség alapján „élmény" a keresztény lelkében. Tapintható tényekben fejeződött ki, s ezért külső tényekre épülő emberi tapasztalat és értelmes (racionális) megfontolás tárgyává lett. Az a tény, hogy Krisztus értünk gyengékért, gonoszokért, méltatlanokért meghalt, az isteni szeretetet megismerhető és megrendítő külső jele. A másért való halált még akkor is csak kiváltságos hősök vállalják, amikor jótevőikért, gyermekeikért, házastársukért, hazájukért, egy jövő nemzedékért halnak meg. „Egy jó emberért esetleg" – ez minden, amit mondhatunk az élet önkéntes odaadásáról. Isten azonban ellenségeiért – azokért, akik gyűlölettel, félelemmel, a bűnhöz való ragaszkodással voltak eltelve és elszakadtak tőle – adja egyszülött Fiát: ez a halál az ő szeretetének feltárása és bizonyítéka. Pál nem utal itt a hegyi beszédre, amely szerint a keresztény szeretet különleges jele az ellenségszeretet (Mt 5,44), de szemlélteti, hogy Isten szeretete irántunk nem más mint ellenségszeretet: olyan szeretet, amely teljesen ingyenes, teljesen a szerető alanyban hordozza okát, teljesen „felülről való". Ennek a szeretetnek ismerete és ugyanakkor magunkban hordozása teremti a keresztény reményt: a bizonyosságot, hogy Isten haragjától Isten igazsága (azaz megváltó szeretete) védelmébe vesz. Ha egyszer vére értünk hullott, ha egyszer ilyen áron kiengesztelődtünk, üdvösségünk felől nem lehet további kételyünk.

Kibékülése az Istennel az embert teljesen új viszonyba hozza önmagával, sorsával, örök távlatával és az őt körülvevő világgal. Az önmagát vádoló, Isten vádjától menekülő, az ítélet igazságát elkerülni akaró nyugtalan ember átalakul: sem múltját nem kell szégyellnie vagy letagadnia, sem jövőjét nem kell aggódással és bizonytalansággal várnia, a maga elégtelenségétől sem kell, hogy féljen, mert a kereszten érte feláldozott Istenfia azt jelzi: Isten mindent neki ad, hogy új teremtményt hozzon létre belőle. Ennek a feláldozott és feltámadt Krisztusnak az elfogadása bennünk is új indulást eredményez, teljes szakítást és teljesen új kezdetet, egy újra kezdődő életet.

Pál itt csak körülír egy élményt, amihez magunknak kell megtalálnunk az utat a hiten keresztül, az isteni szeretet szemlélete által, a felénk kitárult határtalan isteni jóság kifejeződésének komolyan vételével. Szövege nem annyira magyarázat, mint hívás, hogy egy élményt vele és híveivel megosszunk.

2) Ádám és Krisztus (5,12–21)

12 *Következésképpen: ahogy egy ember által jött be a bűn a világba, s a bűn által a halál, és így a halál minden emberre átszállt, mivelhogy mindnyájan vétkeztek . . .*
13 *— hiszen a törvényig is volt bűn a világban; a bűn viszont nem róható fel, ha nincs törvény,*
14 *de a halál mégis uralkodott Ádámtól Mózesig azok felett is, akik nem követtek el bűnt Ádám törvényszegéséhez hasonlóan; ő volt az Eljövendő Ember előképe. —*
15 *A kegyelem mégsem olyan mint a vétek. Mert egynek vétke folytán ugyan sokan meghaltak, de sokkal inkább kiárad a sok emberre Isten kegyelme és az egy Jézus Krisztus kegyelméből jövő ajándék. Az*
16 *adomány nem olyan, mint annak az egy embernek bűnbeesése. Mert amíg az ítélet egy eset alapján elmarasztalt, addig a kegyelem sok vétekből megigazulásra vitt.*
17 *Ha ugyanis egy ember vétke miatt a halál uralomra jutott egy emberen keresztül, akkor sokkal inkább uralkodni fognak az életben az egy Jézus Krisztus által mindazok, akik a kegyelem és a megigazulás adományának kiáradó bőségét kapták.*
18 *Ezért tehát: ahogy egynek vétsége minden ember elmarasztalására szolgált, úgy egynek igaz volta minden embernek életadó megigazulást hozott.*
19 *Mert amint egy ember engedetlensége által sokan bűnössé váltak, úgy egynek engedelmessége által igazzá válnak sokan.*
20 *A törvény azonban közbelépett, hogy a vétek megsokasodjék. De ahol a bűn megsokasodott, ott túláradt a kegyelem:*
21 *azért, hogy amint a bűn uralomra jutott a halálban, úgy a kegyelem is uralomra jusson a megigazulás révén, amely örök életre visz Jézus Krisztus, a mi Urunk által.*

Szövegjegyzetek

12 *„Következésképpen":* átmenetet jelez egy új témába. Nehezen tudjuk elkerülni azt a benyomást, hogy az előzőkből ez a gondolatsor aligha „következik". Arra is lehet azonban gondolni, hogy az előbbi okoskodáshoz hasonlóan ismét „kisebbről a nagyobbra" következtetve, Ádám és Krisztus üdvtörténeti szerepét hasonlítja össze.

„egy ember által . . . a bűn . . . a halál": nem kétséges, hogy az első ember bűnére utal, amely hatalomként vonult be a világba, és vele együtt lett az emberi sors része a halál. A halál nemcsak testi halált jelent (amelynek uralmát a Teremtés könyve Ádám bűnével összeköti: 3,19), hanem a lelki romlást, amelynek a test halálba hajló sorsa csak jele és jelképe. A Bölcsesség könyvére való utalás aligha kétséges:

„A sátán irigysége révén *jött a halál a világba . . .*" (2,24). A megelőző vers mutatja, hogy az első ember teremtéséről és bűnéről van szó: „Isten ugyanis halhatatlanságra teremtette az embert, és saját lényének képmásává tette" (2,23).

„a halál minden emberre átszállt": az itt használt ige (diélthon) nem jelenti technikai értelemben Ádám bűnének *mint eredeti bűnnek* (tehát személyes bűnök elkövetése nélkül való) átszállását minden emberre. A mondatszerkesztés arra enged következtetni, hogy a halál győzelmes bevonulásáról és előrenyomulásáról van szó, amely minden embert elért, de hogy hogyan, Pál nem fejezi ki.

„mivelhogy" (eph' ó): ez a két szó e vers egyik legvitatottabb része. A latin hagyomány a Vulgáta fordítása szerint („in quo") mint vonatkozó névmást tekintette, éspedig hímnemben: „akiben (ti. Ádámban) mindnyájan vétkeztek". A praepositio azonban nem „-ban, -ben"-t jelent, a görög szócska *(epi)* amely a vonatkozó névmást megelőzi, okhatározó értelmű. Valószínűbb az is, hogy az „epi" praepositio nem hímnemű, hanem semlegesnemű vonatkozó névmás előtt állva okhatározó mellékmondatot vezet be (az „epi toutó hoti" kifejezés összevonásaként). Legmegfelelőbben tehát a következő szavakkal fordíthatjuk: „mivelhogy", „tekintettel arra, hogy", „annál az oknál fogva, hogy" stb. Pontos értelmét azonban csak a teljes szöveg összefüggése alapján dönthetjük el. Vagyis: az „eph' ó" nyelvtani elemzése még önmagában nem fejti meg a mondat értelmét. A kérdés lényegében ez:

„mindnyájan vétkeztek" jelenti-e azt a tényt, hogy pusztán Ádám bűne folytán minden ember vétkezett, vagy pedig azt, hogy minden ember személyes bűnbe esve, Ádám vétkét utánozta, s azt magára kiterjesztette? A latin patrisztika értelmezése szerint „Ádámban" minden ember vétkezett, még mielőtt ténylegesen személyes bűnt követhetett volna el. Így tehát a „mindnyájan" magába zárná a csecsemőket, mindazokat, akik sose képesek személyes bűnre, mert értelmük használatához nem jutnak el (így pl. a csecsemőkorban elhunytak). A Tridenti Zsinat teológusai szerint Pál ilyen értelemben beszél ebben a versben. Valóban, a Trient utáni katolikus teológusok egy része ezt az értelmezést, mint egyházilag definiált értelmezést kötelezőnek tartja.

Helytelen azonban a latin patrisztika értelmezését úgy tekinteni, mint a szöveg zsinatilag eldöntött értelmét. A Tridenti Zsinat dekrétuma ugyanis nemcsak a latin atyákra, hanem az egyetemes egyház hagyományára hivatkozott, amikor az állította, hogy Róm 5,12 az eredeti bűnre vonatkozólag foglal magában tanítást. A zsinat tehát nem akarta kizárni a görög atyák Ágostontól eltérő értelmezését, amely az

eph' ó-ban kötőszót (mivel, tekintettel arra), vagy a halálra (nem Ádámra) vonatkozó névmást lát. Lényegében nem kívánt mást, mint, hogy Róm 5,12 értelméből ne zárjuk ki az eredeti bűn tanítását, ahogy ezt Erasmus tette. Erasmust a zsinat névszerint említette: az ő felfogását ítélte el.

Nem szabad elfelejteni azt sem, hogy a vers egy csonka mondat része. A helyes magyarázatnak tehát arra is rá kell világítania, hogy Pál miért hagyta a verset befejezetlenül, miért nem folytatta a mondatban elkezdett párhuzamot. Pál emberi és írói tulajdonságainak korlátai minden nehézség nélkül összeegyeztethetők a szentírás sugalmazott jellegével. Nem kétséges, hogy a szöveg a befejezetlen mondat miatt homályos; az apostol mondanivalóját tehát csak az egész perikópa nyelvi „átrágása" alapján tudjuk felvázolni. A további értelmezést illetően a *Magyarázat*-ra utalunk.

13–14 A két vers a bűn általánosságát a (mózesi) törvény meglehetősen kései megjelenésével állítja szembe. Ez mint „bökkenő" ötlik fel az apostol számára akkor, amikor a bűn és halál egyetemes uralmát hangoztatja: Ádám és Mózes között nem volt törvényadás, de mégis volt bűn, hiszen a halál uralkodott mindenkin: a fizikai halál (amely persze a lelki halál jelképe és kifejeződése a világban) minden embert utolért ekkor is. Ez a vers mutatja, hogy Pál azt tanítja: Ádám vétkéből kifolyólag minden ember a halál uralma alá esik. Azonban itt sem fejezi be gondolatmenetét, pusztán utal arra a tényre, hogy *bár* nem volt törvényadás egy ideig, *a halál mégis* uralkodott, tehát Ádám egyetlen törvényszegése (a neki adott tilalom jelenti ez esetben a törvényt) az egész emberiségre kiterjesztette a halál uralmát.

Úgy tűnik tehát, hogy Pál mindvégig Ádám bűnének egyetemes halált hozó hatását tartja szem előtt, éspedig nemcsak a fizikai, hanem a lelki halált is. Ezért helyes a Tridenti zsinat felfogása — mind a latin, mind a görög atyákkal egybehangzóan — hogy ti. Pál nem egyszerűen Ádám személyes bűnéről és az őt követő emberiség egyéni bűneinek összességéről beszél, hanem arról a lelki romlásról, amit az egy Ádám bűne az egész emberiségnek okozott. Azt azonban, amit ma *eredeti bűnnek* nevezünk *Ádám utódaiban* (peccatum originale originatum), Pál itt nem a bűn, hanem a halál fogalmával és képével fejezi ki.

„Eljövendő Ember előképe": Pál a „tüposz" görög szót használja; későbbi exegézis az ószövetségi eseményekben és alakokban Krisztus „típusát" (képét, formáját, kifejeződését) próbálta felfedezni, de Pál itt nem efféle általános gyakorlatot követ. Ahogy Ábrahám hitét a Krisztusba vetett hittel összehasonlította, most az Ádám bűnével létrejövő egyetemes halált hasonlítja a Jézus Krisztus kegyelméből fakadó új élethez. Ádám nevének felvetése a 11. versben ezt a pár-

huzamot célozta. Mégis az Apostol gondolatmenete újra és újra megtörik, mert a párhuzam mellett ellentétet is lát. Elannyira, hogy mikor Ádám és Krisztus összehasonlítására végre sor kerül, fontosabbnak tartja az ellentét kidomborítását, mint a párhuzamét.

15 *„mégsem olyan mint a vétek":* a bűn ereje és hatása nem akkora, mint a kegyelemé. Az apostol a „sokkal inkább" kifejezés használatával, úgy látszik, ismét a zsidó exegézis „kisebbről a nagyobbra" módszerét követi. Ha egyszer Ádám bűne mindenkire halált hoz, „sokkal inkább" elvárható, hogy Isten megváltó tette Jézus Krisztusban egy személy igaz tettéből sokak megigazulását készítse elő.

16 Ebből a versből kiderül, hogy Pál Krisztus kegyelme és Ádám bűne között más ellentétet is felfedez, ami valószínűleg megmagyarázza az előző versek tétova szerkesztését. A gondolatmenetet így rekonstruálhatjuk: Ádámnak, az „egy embernek" bűne ítélet alá vetette a világot. A világ ítélet alá esése azonban a bűn elburjánzását is jelentette: egy ember bűne sok vétekre vezetett. A világ felett függő ítélet egy ember bűnéből eredt, de az utána következő sok bűnben teljesedett ki. (Véleményünk szerint 5,12: „mindnyájan vétkeztek" ilyen értelemben tartozik Pál gondolatmenetéhez: összefüggésben van ugyan az eredeti bűnnel, de közvetlenül a sok egyéni bűn elkövetésére utal.) A kegyelem viszont hatalmasabb, mert nemcsak az egy ember (Ádám) bűnének következményeit, hanem a sok bűn által kihívott ítéletet ellensúlyozza. Esetleg még hozzátehetjük: míg az egy ember bűnét sok ember bűne tetézte, Krisztus egyetlen áldozata egészen egymagában – anélkül, hogy sok ember kegyelemszerző tettére szükség lett volna – bocsánatot nyert a sok bűn számára. Ádám és Krisztus között tehát sántít az összehasonlítás: Krisztus esetében a szuverén isteni aktus hatásáról van szó, míg Ádám esetében emberi ősünknek sorsunkat ugyan meghatározó, de csak emberi méretű, horderejű tettéről.

17 *„egy ember vétke miatt a halál uralomra jutott":* ez a fogalmazás jelentené Pál nyelvén az eredeti bűn, a lelki halál uralmát minden ember fölött egy ember vétke miatt.

„uralkodni fognak az életben": mintha a párhuzamos szerkesztés ismét „kibicsaklanék", hiszen az előző félmondatban a halál uralmáról van szó, ezért itt az élet uralmáról várnánk pár szót. Ehelyett azonban a megváltott ember uralmáról beszél. A párhuzam megtörése megint a dolog természetéből fakad. A bűn az embert kifosztja, uralma alá hajtja, a lalál prédájává teszi. A megigazulás evvel szemben nem valami személytelen „élet" uralmát eredményezi, hanem az ember felszabadulását, királyi szabadságát, Krisztussal, „a mi Urunkkal" való közös országlását dicsőségben.

18 Ez a mondat végre megtalálja a párhuzamot Ádám és Krisztus között:

egy ember (Ádám) — egy ember (Krisztus)
vétsége — igaz volta
minden ember elmarasztalása — minden ember életadó megigazulása.

A párhuzamból világos, hogy az „elmarasztalás" a minden embert érő halál fogalmával azonos, továbbá hogy Ádám vétsége az engedetlenséget, az isteni parancs megtagadását jelenti, míg Krisztus igaz volta „a kereszthalálig való engedelmességre" (Fil 2,7) utal. Valóban a Filippi levél krisztológiai himnusza alapjában véve ugyanígy von párhuzamot Krisztus és Ádám között, anélkül azonban, hogy Ádám nevét említené. A gondolat mégis azonos: Ádám engedetlensége pontosan „az isteni lét állapotának zsákmányként való megragadását" célozta, ahogy ezt a Sátán ígéretében kifejezte, amikor Ádámot megkísértette: „olyanok lesztek mint az istenek" (Ter 3,5).

19 Pál egy újabb „tiszta" párhuzammal egészíti ki a fenti gondolatokat: az engedetlenség és az engedelmesség, bűnössé válás és igazzá válás két ellenpólussá avatja Ádámot és Krisztust. Abban viszont egyformák, hogy egyetlen tettükkel „sokak" lelki sorsát meghatározzák.

20 A *„törvény"* elsősorban a mózesi törvényt jelenti. Persze Ádám is kapott tételes „törvényt", tiltó parancsot (vö. a 14. vers jegyzetét), de Ádám és Mózes között nem volt ilyen törvényhozás. Mégis az első két fejezetben Pál részletesen beszélt a bűn eluralkodásáról, és kifejtette, hogy a pogány is törvény alapján cselekszik — helyesen vagy helytelenül —, amikor erkölcsi értékű határozatokat hoz: a lelkiismerete alapján ismert természettörvény alapján. Ezért feltételezhető, hogy a háttérben itt is elismeri az isteni törvény általános jelenlétét az emberi történelemben, még azok számára is, akik a mózesi törvényt nem ismerték.

21 Pál ismét bemutatja azt a párhuzamot, ami a 17. versben „kibicsaklott": a bűn uralma és a kegyelem uralma felel meg Ádám és Krisztus ellenpólusának. A mondat vége jelzi, hogy az Ádám által hozott halál ellentéte „örök élet", tehát mindkettőt — halált és életet — eszkatológikusan kell értelmeznünk.

Magyarázat

Az előző szövegrész alapján azt várnánk, hogy az apostol folytatja tanítását a keresztény élet lelki tapasztalatáról. Ehelyett a krisztusi kibékülés témájából visszakanyarodik az első ember bibliai történetéhez: Istennel való viszonyunk első megromlását tárgyalja, azt, hogy hogyan lettünk először a Teremtő ellenségeivé. A téma megjelenése a formai szerkesztés szemszögéből nehezen magyarázható, mégis a

dolog mélyén szükségszerű. Ha egyszer Ábrahám történetét kellett előadnia, hogy a zsidók megigazulásának rendjét *eredetében* igazolja, akkor az egész emberiség megigazulásának ügyét vissza kell vezetnie az első bűn okaira és körülményeire. Pál ebben a szövegben az első két fejezetben leírt általános emberi romlást támasztja alá teológiailag, és az Ádám–Krisztus párhuzam kidolgozásával az általános üdvösségrend újabb törvényszerűségeire mutat rá. A téma tehát az ő egyetemes szótériológiájába szervesen beletartozik, legföljebb túl hirtelen merül föl.

Az első hat verset (12–17) gondolattorlódás, félbehagyott mondatok homálya, félresikerült „párhuzamok" felállítása és általában nehézkes stílus jellemzi. A mi logikánk szerint értelmesebben hangzanék, ha a 12. verset a 18. vers második felével folytatná, ilyesféleképpen:

> „Ahogy egy ember által jött be a bűn a világba s a bűn által a halál, úgy egynek igaz volta minden embernek életadó megigazulást hozott."

Valóban a 18. vers ilyen párhuzamot von Ádám és Krisztus szerepe között. Miért siklik ki mégis a párhuzamos szerkesztésből Pál gondolatmenete? A bűn és a halál bejövetelét a világba a Bölcsesség könyvéből vett idézettel írta le. Most azonban úgy tűnik, hogy többet akar mondani, mint amit az ószövetségi idézet tartalmaz: a halál győzelmét és uralmát azonosítani akarja avval a katasztrofális képpel, amit a világ helyzetéről és a közelgő ítéletről az első két fejezetben lefestett. A halál uralmának kiterjedése a világon nem egyszerűen abból áll, hogy Ádám vétke következtében minden embernek testileg meg kell halnia, nem is csak azt jelenti, hogy a lelki értelemben vett halál, mint valami sztatikus állapot az egész emberiségre ráborul, hanem hogy az emberiség, minden részében és egészében, bűnt bűnre halmozott – úgy, ahogy ezt mind a pogányokról, mind a zsidókról már előzőleg megírta. A „mindnyájan vétkeztek" tehát elsősorban az egyéni bűnöket jelenti úgy, ahogy a görög atyák értelmezték, akik az „eph' ó" (minthogy, tekintettel arra) kötőszót anyanyelvük szellemében helyesen értették. De azért már itt is szó van az eredeti bűnről, ahogy ezt mind a görög, mind a latin patrisztika valamilyen formában mindig elismerte: Ádám, az „egy ember" bűne általános lelki halált hozott számunkra, amelynek a testi halál csak külső kifejezője. A személyes bűnök, amelyek Ádám bűnét utánozzák és tetézik, abból az első bűnt követő halálból nőnek ki, azt terjesztik, burjánoztatják, vezetik végig az emberi történelmen.

Pál ismét kénytelen visszautalni a levél első részére: emlékeztet arra, hogy már a mózesi törvényadás előtt is volt bűn a világban, amit

egyébként a testi halál mindenkori jelenléte igazol. Pedig tudvalevő, hogy Ádám és Mózes között Isten *pozitív* parancsot nem is adott az embernek! Ezzel nyilván már előzőleg kifejtett tanítására utal a természettörvényről és a lelkiismeretről (2,14–15), amellyel igazolta a pogányok vétkességét és felelős voltát. Látjuk tehát ismét, hogy a bűn uralma Ádám és Mózes között is szilárd maradt és általános. Itt említi végre Ádám nevét. De ez nyomban alkalmat ad neki arra, hogy fő mondanivalóját kimondja: Krisztus az új Ádám, az „Eljövendő Ember", minthogy Ő is az emberiség egészét, „az ember" sorsát éli meg és határozza meg egy személyként az üdvösségtörténet kulcspontján.

Világos, hogy Pál tudatosan használja az ember szót, hiszen „Ádám" héberül nem tulajdonnév, hanem közös főnév: „az Embert" jelenti. E ponton éppen eljut az Ádám–Krisztus párhuzam küszöbéig. Itt azonban visszahőköl: Ádám bűnének univerzális jellege, az egész emberiségre gyakorolt hatásának módja tulajdonképpen mégsem hasonlítható össze Krisztus kereszthalálával. Így tehát először az ellentétet dolgozza ki. Egynek vétke soknak halálához és végül is sokak vétkéhez, azaz mindenki teljes lelki-testi romlásához vezetett. Ebben a folyamatban Ádám csak mint a lavina első mozzanata szerepel, az emberiség bűneinek halmaza mindannyiunk tevékeny részvételét feltételezi. Krisztus kegyelme ezzel szemben sokkal hatékonyabb és hatásának módjában is egyedülálló: az egy által szerzett kegyelem minden embert elér; Krisztuson kívül más személy részvételére nem volt szükség, ő maga egyedül szerezte meg a kegyelmet, míg – mint mondottuk – a halál kiérdemlésében minden ember kivette a részét. (Itt azért meg kell jegyeznünk zárójelben, hogy Pál evvel az emberi érdem, vagy az üdvösség megszerzésében való kölcsönös emberi összeműködést nem zárja ki. Sőt: a 11. fejezetben éppen azt fogja bemutatni, hogy pogányok és zsidók egymás örök javát mozdítják elő Isten üdvösségtervében. Az alapállás mégis megmarad: Krisztus egyedül töltötte be a megváltás üdvösségszerző szerepét, míg Ádám halált szerző szerepe nem ilyen egyedülálló.)

De az apostol más ellentétet is lát. Míg az ítélet egy ember vétke miatt minden emberre sújt, azaz rendkívül szigorúnak tűnik, a kegyelmet rendkívüli jóság jellemzi: sok vétket töröl el egy ember igaz tette révén. Vagyis: az új, krisztusi rend valóban új isteni szándékot, magatartást, újdonságot hozott az üdvösségtörténetben, amit nem lehet egyszerűen Ádám esetével párhuzamba állítani, annak folytatásaként kezelni. Így jut el Pál a halál uralmának és a megigazult ember szuverén szabadságának kontrasztjához, amelyben még mindig több az ellentét, mint a párhuzam: az első az embert letarolja, a másik uralomra viszi, az első az ember lelki valóságának végét – lelki halálát – jelenti, a másik nem várt életbőséggel ajándékozza meg.

Így érkezik el végül is az utolsó három vers kiegyensúlyozott mondataihoz, amelyekben ellentét és párhuzam egyszerre fejeződik ki: Ádám bűnös engedetlensége, mint a mi bűnös voltunk nyitánya, első oka, példája és megjelenítése szembekerül Krisztus megigazulást hozó engedelmességével, a halált okozó bűnös tett az életet hozó igaz tettel.

Itt végre a törvény szerepét — amelynek említése a 13. versben a gondolatmenetet megbontotta — be tudja illeszteni az egyensúlyukat visszanyert mondatokba: a törvény a bűn számát és mértékét növelte, csak arra vezetett, hogy az ember Mózes után ismét Isten kifejezett parancsait hágta át, amint azt a paradicsomban Ádám tette. Azaz a törvény a bűn megnyilatkozását — Isten haragjának megnyilvánulását — eszközölte ki, nem pedig eltörlését. A törvény miatt túláradt a bűn, a túláradó bűnt viszont messze felülmúlta a túláradó kegyelem. A végső szó tehát megint nem a párhuzam, hanem az üdvtörténeti dráma fokozódó méreteinek bemutatása: amikor a bűn uralma elözönlötte a világot, Isten nem haragját, hanem az emberi rosszaságot messze felülmúló jóságát árasztotta ki a földre. A halál helyett az ember távlata örök élet. Ha a 12. és 21. verset összehasonlítjuk, jól kidomborodik ez a gondolat: ahogy Ádám révén a halál vonult be a világba győztesen és leigázta az emberiséget, most Krisztus által az örök élet találta meg útját a világba.

Dogmatikai traktátusok gyakran használják ezt a szöveget az eredeti bűnről szóló katolikus tanítás bizonyítására. Két végletet kell elkerülni: 1) Pál a Római levélben — még ha ezt a részt külön vizsgáljuk is — nem összpontosítja figyelmét az eredeti bűn tanítására. Célja nem az, hogy Ádám bűnének hatásáról részletes és pontos tanítást közöljön. Az eredeti bűn katolikus magyarázatát nem is lehet kizárólagosan erre a páli szövegre építeni. 2) Ugyanolyan hiba volna azt állítani, hogy Pál semmi konkrét és pontos részletet nem közöl erről a kérdésről sőt — ahogy nem egy modern exegéta szövegünket tárgyalja — az eredeti bűn „későbbi" dogmájáról tulajdonképpen nem is beszél. Az ilyen felfogás tévesen szemléli mind Pál gondolatának horderejét, mind a dogmafejlődés folyamatát. Az apostol szövege e folyamatban döntő fontosságú. Összekapcsolja az Ádám bűnéről szóló ószövetségi hagyományt avval, hogy Krisztus megváltása és ennélfogva az emberiség bűnös állapota egyetemes tény, amely időben és térben átfogja az emberiség egész történelmét. Evvel felállítja az eredeti bűn tanításának pilléreit: a) az ember kezdettől fogva (az első ember engedetlensége folytán) bűnös állapotba került, b) ennek következtében a bűn uralkodott az emberiség minden részén és minden korszakán, éspedig két szempontból: (1) az Ádám bűnével bevonuló halál minden ember egzisztenciáját meghatározta, (2) az emberiség — min-

denki a maga módján, a maga adott helyzete szerint, de pogányok és zsidók egyaránt – megtetézte a bűnt, és megszilárdította a halál uralmát. c) A törvény (az ószövetség rendszere) nem hozott megváltást a bűn alól, sőt hozzájárult megtetézéséhez. Krisztus megváltására tehát egyetemesen szüségünk van.

Az eredeti bűn tanítását nem lehet pusztán exegetikus eszközökkel, a Teremtés könyvének 3. fejezete és az itt tárgyalt páli szöveg alapján kifejteni. Így például az a kérdés, hogy az emberiség valóban fizikailag egyetlen emberpártól származik-e (monogenizmus), vagy egy egész csoport élőlény emberré vált utódainak ivadéka (poligenizmus), nem dönthető el pusztán a Teremtés könyvének vagy Pál szövegének értelmezésével. Pál és kortársai a monogenizmust „naív módon" (tudatos reflexió, más lehetőség figyelembe vétele nélkül) feltételezték, ahogy viszont manapság az evolucionista közvélemény naív módon (a genetikus problémák figyelembe vételét mellőzve) a poligenizmus irányában rendelkezik előítéletekkel. XII. Pius pápa *Humani generis* kezdetű enciklikája fontos figyelmeztetést tartalmaz a mai teológus számára: a poligenista eredet hipotézise együtt jár azzal a feladattal, hogy megmutassuk: az eredeti bűn dogmáját ez esetben is a maga teljességében sértetlenül hagyjuk. A pápa szava szerint 1950-ben erre még egyetlen járható út sem kínálkozott. (Vö. Denzinger 2328). A poligenista hipotézis és az eredeti bűn dogmájának összeegyeztetésére azóta nem egy kísérlet történt. (Lásd: H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique,* Paris 1967, 229–330; J. de Fraine, *Adam et son lignage,* Bruges 1959; P. Schoonenberg, *Man and Sin,* London 1965). Ezek azonban a teológusok körében aligha találtak egyértelmű helyeslésre. Véleményünk szerint sem meggyőzőek azok a törekvések, amelyek Ádámban a kollektív „ember" szimbólumát látják, sem a hominizáció, sem az eredeti bűn szempontjából. Mégis örvendetes az a tény, hogy a mai teológia képes helyet adni a poligenizmusnak mint természettudományos feltevésnek, mert egyre növekvő sikerrel különíti így el a kérdés teológiai és természettudományos oldalát. (Vö. K. Rahner–P. Overhage, *Das Problem der Hominisation,* Freiburg 1958.) Ez esetleg oda vezet, hogy a poligenizmust teológiai előítéletek nélkül, mint természettudományos fölvetést vetik el. (Lásd a *Mérleg* 1982/3. sz.-ban J. Lejeune francia genetikus erre vonatkozó véleményét: 225–241. o.) Az eredeti bűn dogmájának a monogenizmustól való elhatárolását magyar nyelven jól képviseli Alszeghy Zoltán, A kezdetek teológiája, tkk II/6, Róma 1979, 88–92. és 108–111.

Mindazok az állítások, részletproblémák, amiket az Egyház előbb a pelagianizmus kapcsán szent Ágoston hatása alatt, majd a Tridenti Zsinaton a protestantizmussal szemben az eredeti bűnről mondott,

a fentebb felsorolt a tételekből indultak ki, de csak számos filozófiai és teológiai meggondoláson át alakultak ki. Pál gondolatmenetében nem találkozunk a megszentelő kegyelem későbbi fogalmával, ő nem beszél az újszülött gyermekek keresztség előtti bűnös voltáról, a gyermekek megkeresztelésének szükségességéről és értelméről, a mi Ádám miatti vétkességünk mibenlétéről, a természetes és természetfeletti létrend kettősségéről – és még folytathatnánk a felsorolást. Ezeket a hiányokat ne próbáljuk avval pótolni, hogy szövegeibe többet magyarázunk bele, mint amennyit tartalmaznak. Inkább vállaljuk a bölcselet eszközeivel dolgozó teológus munkáját, akinek a biblikus szövegeken túl kell lépnie ahhoz, hogy az azóta felmerült és felhozható kérdésekre megfeleljen.

3) Meghalni a bűnnek – élni Istennek (6,1–14)

6,1 *Akkor hát mit mondjunk? Maradjunk meg a bűnben, hogy túláradjon a kegyelem?*
2 *Semmiképpen sem! Ha egyszer meghaltunk a bűnnek, akkor hogyan élhetnénk benne továbbra is?*
3 *Vagy talán elfelejtitek, hogy mi mindnyájan, akik megkeresztelkedtünk Krisztus Jézusra, az ő halálára keresztelkedtünk meg?*
4 *Eltemetkeztünk tehát vele együtt a keresztség által a halálba, azért, hogy amint Krisztus feltámadt a halottak közül az Atya dicsősége által, úgy mi is új életet kezdjünk élni.*
5 *Mert ha egyszer egybeforrtunk halála képmásával, akkor majd feltámadása képmásával is egyek leszünk.*
6 *Jól tudjuk: a régi embert bennünk vele együtt keresztre feszítették, hogy a bűn teste megsemmisüljön, és ne szolgálhasson többé a bűnnek.*
7 *Mert aki meghalt, megigazult a bűnből.*
8 *Ha ugyanis Krisztussal együtt meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt élni is fogunk.*
9 *Hiszen tudjuk: a halottak közül feltámadt Krisztus többé meg nem hal, a halálnak rajta nincs már uralma.*
10 *Mert avval, hogy meghalt: a halálnak halt meg egyszersmindenkorra, – de avval, hogy él: Istennek él!*
11 *Ugyanígy legyetek meggyőződve: ti magatok meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek Krisztus Jézusban.*
12 *Ezért hát a bűn ne uralkodjék halandó testetekben: ne engedelmeskedjetek vágyainak.*
13 *Ne szolgáltassátok ki tagjaitokat a gonoszság eszközeként a bűnnek, hanem inkább adjátok át magatokat Istennek, mint akik már a halálból életre keltetek, tagjaitokat pedig adjátok az igazság eszközeként Istennek.*

14 *A bűn ugyanis már nem lesz úr felettetek, mert ti már nem a törvény alatt, hanem a kegyelem alatt éltek.*

Szövegjegyzetek

1 Ez a két kérdés szónoki, és átmenetet képez egy új témához. A szónoki kérdés azonban nem légből kapott. Az apostol a róla terjesztett hamis tanítást fogalmazza meg ismét (vö. 3,8). Miközben a bűn és a kegyelem viszonyát megvilágítja, az ellene terjesztett vádakat is vissza akarja utasítani. A rágalmazó vádat, mint ellenvetést a fejezet közepén (6,15) még egyszer fel fogja hozni; talán ez arra is mutat, hogy a hamis vád mélyen megsértette apostoli öntudatát.

2 *„meghaltunk a bűnnek":* a bűnhöz a halál fogalmát már az előzőkben hozzákapcsolta. Itt ellenkező értelemben, nem a bűn által okozott halálról, hanem a bűn számára való meghalásunkról beszél. A mondat logikája szerint a „bűnben való élet" valójában halált jelent, míg meghalásunk a bűn számára egy új életbe vezet be. A halál és élet dialektikáját és többirányú szimbolikáját a következőkben bőven kiaknázza.

3 *„megkeresztelkedtünk":* a keresztség felvételével a hivő „meghal", éspedig két egymással összefüggő értelemben: a) meghal a bűnnek, azaz gyökeresen szakít vele, megszűnik vele minden közössége, b) meghal Krisztussal, amennyiben a keresztség aktusa azonosulást *fejez ki és eszközöl* Krisztus halála és a hivő között. A „Krisztus halálára" való megkeresztelkedést a következő versek magyarázzák meg. Egyrészt maga a rítus Krisztus halálának jelképes megismétlése, másrészt a megkeresztelt hivőt valamilyen értelemben egyesíti a kereszthalállal.

4 *„Eltemetkeztünk ... halálba ... feltámadt":* A feltámadás kérügmájában ez a három mozzanat jelentkezik az első korintusi levélben is, ahol Pál az őt megelőző hagyományra hivatkozik: „Krisztus *meghalt* bűneinkért az Írások szerint, és *eltemették,* és *feltámadt* harmadnap az Írások szerint" (15,3–4). Pál keresztségi teológiája valóban az első apostoli igehirdetés sziklatalajára épít.

A keresztség kiszolgáltatásának formája az ősegyházban a vízbe merítés volt. A vers mögött minden bizonnyal magának a keresztségnek szimbolikus jelentése áll: a vízbe való lemerülés halálba temetkezést jelképez Krisztussal, a vízből való kiemelkedés a feltámadással való egyesülést jelenti. Ha tehát a keresztség nemcsak merő formaság, akkor jelentésének meg is kell valósulnia bennünk.

„az Atya dicsősége által": a kommentárok rámutatnak arra, hogy a „doxa" (dicsőség) szó helyett „dünamisz" (hatalom, erő) felelne meg

jobban a szövegösszefüggésnek. Azonban Pál itt valószínűleg a feltámadásban létrejövő megdicsőülésre gondol, Krisztus bemenetelére az Atya dicsőségébe.
„új életet kezdjünk élni": szószerint „az élet újdonságában járjunk" *(in novitate vitae ambulemus),* vagyis nem a halálunkat követő örök élet ígéretéről van szó, hanem egy megújult földi életről, amelyben a feltámadt Krisztus jelenlétét már itt a földön megvalósítjuk.

5 Itt Pál Krisztus halálával való egyesülésünket mint feltételt írja le, amelynek *előbb* kell megvalósulnia ahhoz, hogy a feltámadással való egyesülés is lehetővé váljék. A halállal való egyesülés tehát nem megy teljesen végbe a keresztségben, végső beteljesülése feltétel ahhoz, hogy a feltámadással való jövőbeli egyesülésünk létrejöjjön. Világos tehát, hogy az 5. vers perspektívája nem azonos avval, amit a 4. versben olvasunk. Pontosabban: a keresztségben való egyesülés Krisztus halálával és feltámadásával még nem teljes és nem befejezett.
„egybeforrtunk": egyesültünk, eggyé váltunk, összekapcsolódtunk.
„képmásával": egyes teológusok (különösképpen a bencés Odo Casel személyével összefonódott Maria-Laach-i iskola) ezt a képmást egyszerűen azonosítják a keresztség rítusával. Mint fentebb említettük, a 6. fejezet valószínűleg utal a keresztség rítusának szimbolikájára, de mai exegéták többnyire kétlik, hogy magát a rítust nevezné Pál Krisztus halála és feltámadása „képmásának". Az nem kétséges, hogy az apostol szerint a halállal és feltámadással egyesülünk, de – mai szóval – „jelképesen", azaz egy rítus által. A „képmás" szó használata azt jelentené, hogy Krisztus *történelmi* halálával és feltámadásával egyesülünk, de a rítus közvetítésével, tehát nem a fizikai rend valóságában. (A Maria-Laach-i „misztérium-teológia" javára írandó, hogy Krisztus misztériumainak *valóságos* hatását hangsúlyozta. Véleményük szerint azonban elhibázott volna Krisztus történelmi aktusai időfeletti hatásának és jelenlétének kérdését (a Krisztus halálával való egyesülés hogyanját) exegetikai eszközökkel feszegetni. Az apostol mondásának további boncolása inkább bölcseleti kérdés. (Bővebben erről a *Magyarázat*-ban.)

6–8 Három ige jelzi Krisztussal való egyesülésünket: *„vele együtt keresztrefeszítették"* (görögül csak egy szó: szünesztauróthé), *„együtt meghaltunk"* és *„együtt élni is fogunk"*. Egyesülésünk tehát átmenetet jelent életből halálba és halálból életbe. Ami meghalt, az a „régi ember", vagy „a bűn teste". A „régi ember" egyszerre utal a mi megigazulás előtti emberségünkre és Ádámra, az első emberre, akitől ezt a bűn és halál uralma alatt álló emberséget örököltük. Ennek az Ádámtól örökölt emberségnek a keresztre feszítése testi létünknek, mint a bűn eszközének és hatókörének megsemmisítését jelenti. Világos,

hogy az apostol nem a testi, fizikai emberi élet megszüntetését, felszámolását, gúzsba kötését akarja, hanem *ezt* az emberi életet – amennyiben az ádámi örökség hordozója és a bűn testi megvalósulása, megjelenése a világban – számolja fel „Krisztus keresztje által". Amikor Krisztust a keresztre szegezték, Pál értelmezése szerint vele együtt kivégezték az Ádámtól örökségül kapott emberi természetet. A krisztushivők most már nem Ádámtól, hanem Krisztustól „öröklik" emberségüket: „ősük", azaz embervoltunk kiindulópontja és így mércéje is, nem Ádám, hanem Krisztus. Testi létük már nem a bűn szolgája többé.

7 Ez a mondat úgy hat, mint egy általános jogi elv: a halál megszabadít a kötelezettségtől. Mai nyelven talán így mondanánk „halottat nem lehet perelni" (polgárjogi vonatkozásban), vagy „halottat nem lehet vád alá helyezni" (büntetőjogilag). Ilyen és hasonló jogi elvek valóban találhatók a rabbinikus irodalomban. A „megigazult" szó ezért nem jelentheti ugyanazt, mint a levél más szakaszaiban. Értelme itt pusztán formai: a halál felold a büntetőjogi felelősség alól. Pál ezt az elvet idézve szemlélteti: ahogy a halál megsemmisíti az evilági jogi felelősséget, úgy régi énünk (a régi ember, a bűn teste) megsemmisülésével megszűnünk azok lenni, amik voltunk: új egzisztenciát kezdünk.

8 Ez a vers tovább viszi az előző gondolatot: a régi emberség megszűnését egy új, nem ádámi, hanem krisztusi embervolt létrejötte követi. Vagyis: a hit és keresztség megszünteti a folytonosságot életünk két része közt, éppen úgy, ahogy Krisztusnak halála előtti és feltámadása utáni léte között nincs átmenet, nincs kielégítő oksági kapocs.

9–10 *„többé meg nem hal":* Pál ismét Krisztust szemléli, akinek új élete *nem olyan* élet, mint amilyen a halált megelőző élete volt. A feltámadás kilépést jelent az Ádám bűnét követő helyzetből – ebből a halál alatt álló szituációból, mert „a halálnak nincs már rajta uralma".

A 10. vers nyelvtanilag darabos, de annál hatásosabb: a halál egyszeri és többé meg nem ismétlődik, következésképpen az új élet örök. Továbbá a „halálnak" és „Istennek" párhuzamos használata két hatalmat állít szembe egymással. Ebből a szembesítésből Isten, Krisztus és az új élet került ki győztesen.

11 *„ti magatok":* most Pál Krisztustól ismét a keresztényekhez fordul. Ami Krisztusban végbe ment, a keresztény számára is a létet meghatározó tény. A bűnt illetően régi énünk megszünt, nincs már közünk hozzá; ezért vagyunk ismét „igazak", ezért nincs a halálnak hatalma rajtunk.

12 *„Ezért hát":* a kijelentő mondatokból átmenetet képez a felszólító módhoz. A nyelvtani forma mögött a korakeresztény gondolkodás

egyik kiváló jellegzetessége rejlik: a doktrinális állítások erkölcsi kötelezettségekhez vezetnek. Pál ezt később, a 12. fejezet bevezetésében (sokkal „szélesebb skálán") újból megismétli, amikor a levél elsősorban doktrinális első részéből a morális buzdításba megy át.
„a bűn ne uralkodjék halandó testetekben": világos az összefüggés a 9. verssel, amely szerint a halálnak Krisztuson nincs már uralma. A bűn Krisztuson sosem uralkodott, de a bűn szférája mégis kiterjesztette uralmát őrá, hiszen elszenvedte a halált. A feltámadásban Krisztus a halál uralmát végérvényesen legyőzte. Ebben a győzelemben lelkileg mi is részesültünk a keresztség által, de testünk még halandó, és bűnre való képességünk is megmaradt. Ádám örökségével való szakításunk tehát nem annyira radikális, mint ahogy Pál előző mondatai sejtették. Krisztus halálában és feltámadásában való részvételünk teljesen csak az eszkatológikus jövőben valósulhat meg, amikor a testre is végérvényesen kiterjed. Ez a kiteljesedés azonban már most is folyamatban van: az erkölcsi élet (tetteink, döntéseink, magatartásunk) a megigazulás már bekövetkezett tényét részletezi, időbentérben kiterjeszti, „aprópénzre váltja".

13 A test ebben a folyamatban eszköz: ahogy a bűn uralma alatt a gonoszság eszköze volt, most a krisztusi életben az igazság eszköze: általa valósul meg, terjeszti ki uralmát, nyilvánítja ki magát. Önmagunk Istennek adása „tagjaink" – testi életünk – térben és időben mozzanatokra darabolt, tehát folyamatot alkotó átadásában valósul meg.

14 *„úr felettetek":* a megigazulás felszabadulást jelent és egyben új szolgaságot. Ez a kép és a hozzá kapcsolódó ellentétpár új gondolat, amit ugyan már az 5. fejezetben elővételezett (5,17–18), de csak a következőkben fog részletesen kifejteni.

Magyarázat

Az előző fejezetekben az apostol a megigazulást a hit és bűnbocsánat (4. fejezet), a krisztusi engesztelő áldozat (3,21–25; 5,8–10), majd a halál és élet kategóriáiban (5,12–21) tárgyalta. Mindenütt Krisztus áll a középpontban: a feltámadásba vetett hit, az általa nyert bűnbocsánat, az ő keresztáldozata, az ő halálból életbe való átmenetele. Most, amikor Pál a keresztény ember megigazulását annak konkrét körülményei közt írja le, mindezeket a szempontokat összegezve kell szemlélnünk. A keresztségben Krisztussal egyesülünk: nem valami eddig még nem említett, ködös és meghatározatlan módon, hanem a fentiek erejében. A keresztség mint a hit aktusa egyesíti az embert az Atya szeretetének önkinyilvánításával, a keresztre feszített Krisztussal, akinek halála nem vereség, hanem átmenet egy új életbe.

Amikor megkeresztelkedünk, követjük őt mind a halálba, mind az életbe. Az értünk adott áldozat ereje éppen abban nyilvánul meg, hogy amikor „Krisztus halálára" megkeresztelkedünk, részünk van az engesztelő áldozat Isten előtti hatásában. Isten előtt és erejéből egy új, Krisztusból forrásozó élet folytatása leszünk, első eredetünk terméke, az Ádám nemzette ember nem folytatódik bennünk tovább, holttá válik, úgy, ahogy Krisztus halandó volta is halott maradt. Mert ami feltámadt Krisztusban és ami új életet kezd bennünk, az nem tartozik már a halál uralma alá.

Felvethető a kérdés – a szövegjegyzetekben már utaltunk a bencés Odo Caselra, aki e kérdéssel a század első felének liturgikus mozgalmán belül különösképpen foglalkozott –, hogy Pál szerint Krisztus kereszthalála és feltámadása (a nagypénteki tragédia és a húsvét reggeli csoda) vajon szentségileg jelen van-e a keresztség rítusában, úgy vagy hasonlóan, ahogy a szentmiseáldozatban Krisztus áldozata valóságosan megújul? Egy rövid „nem" éppoly félrevezető és hamis lenne, mint egy lelkes „igen". A Maria-Laach-i iskola Krisztus misztériumainak teológiájával sosem tudta ezt a kérdést kielégítően megfelelni, mert a „jelenlét" fogalmát nem tudta filozófiailag megnyugtató módon meghatározni. De még ha képesek volnánk is egy olyan tér–idő fogalmat használni, amelynek segítségével elfogadhatóan állíthatnánk Krisztus tetteinek többszöri valóságos megjelenését a történelemben, akkor is aligha lehetne efféle spekulációt Pálnak tulajdonítani. Az viszont szintén nem kielégítő, hogy feltételezzük: Pál Krisztus halálának és feltámadásának csak *valamiféle* misztikus jelenlétét állítja, aminek a mikéntjét már maga sem érti, de ránk hagyja, hogy bölcseletileg megmagyarázzuk. Ilyen feltevés az exegézis megcsúfolása lenne. Pál azonban kétségtelenül állítja Krisztus egyszeri tetteinek mindenkorra érvényes hatását, a hiten és keresztségen át a mi azonosulásunkról beszél. Az Isten műveinek idő feletti (történelem feletti) hatóerejét itt és másutt elég jól kifejezi ahhoz, hogy kétség ne maradjon: a természetfeletti okozatok rendjében a mi megigazulásunkat Krisztus tetteivel valóságosan összekapcsolja. Ha egy ilyen oksági kapcsolat ténylegességét a *jelenlét* bizonyos formájának nevezzük – és e meghatározás ellen aligha lehet ellenvetést felhozni –, akkor bátran állíthatjuk: Krisztus misztériumai a keresztségben szentségi *jelenlétükkel* hatnak, azaz a hit és a szentségi jel erejében megigazulásunkat valóságosan okozzák.

A Krisztussal való egyesülés azonban a keresztségben se nem teljes, se nem visszavonhatatlan. Nem is lehet teljes, hiszen az emberi egzisztencia időben „szétterített", azaz az emberi személy csak részletdöntések, konkrét és véges cselekmények révén valósítja meg önmagát. A „halál" és az „új élet", amelyről az apostol beszél, csak

egy cselekménysorozaton át, a többé vagy kevésbé lényeges és „életbevágó" döntések láncolatán keresztül tudja birtokba venni egész egzisztenciánkat. Amikor a hit és a keresztség aktusaiban egész önmagunkat összefogjuk, hogy elszakadva a bűn uralmától, rendelkezésére bocsássuk az isteni élet uralmának, akkor nemcsak sorsot, hanem feladatot is vállalunk, amit életünk tetteinek sorozata kell, hogy kiterjesszen még születőben lévő egzisztenciánk egészére. A mai ember különösen tudatában van annak, hogy az emberi lét – fizikai feltételezettsége miatt – sosem létezik e földi életben egyszerre, hanem csak dinamikus kiterjedtség formájában valósulhat meg. Ennek felismerése elsősorban egzisztencialista örökség, de Pál magyarázatát nem hamisítja meg, sőt inkább segíti. Ma talán jobban megértjük, mint valaha az apostol két síkon mozgó mondatait: meghaltatok a bűnnek (tény) – tehát haljatok meg a bűnnek (követelmény); új életet kezdtetek Istennek (tény) – ezért éljetek új életet Istennek (követelmény). Az ilyen mondások – ma világosan látjuk – nem foglalnak magukban ellentmondást, hanem csak az ellentétek feszülését jelzik a keresztény egzisztencia mélyén: megváltott létünk megvalósulása *már* megkezdődött, de *még* folyamatban van.

4) A megigazult ember szolgálata (6,15–23)

15 *Akkor hát? Csak vétkezzünk, mert nem a törvény alatt, hanem a kegyelem alatt élünk? Semmiképp sem!*
16 *Nem tudjátok, hogy akinek szófogadó szolgálatára adjátok magatokat, annak szolgái vagytok és annak kell engedelmeskednetek: vagy a bűnnek, amely halálba visz, vagy az engedelmességnek, amely megigazulásra vezet?*
17 *Hála legyen az Istennek, hogy bár a bűn szolgái voltatok, szívből engedelmeskedtetek a hitvallásnak, amelyre elköteleztétek magatokat.*
18 *A bűntől megszabadulva, szolgáivá lettetek az igazságnak:*
19 *emberi módon szólok, testi voltotok gyengesége miatt.*
Ahogy tagjaitokat odaadtátok, hogy szolgáljanak a tisztátalanságnak és a véteknek vétekre, úgy most adjátok oda tagjaitokat, hogy az igazságnak szolgáljanak megszentelődésre.
20 *Mert amikor a bűn szolgái voltatok, szabadok voltatok az igazságtól.*
21 *Ugyan mi hasznát láttátok akkor mindannak, amiért most szégyenkeztek? Mert az ilyesmi vége halál.*
22 *Most azonban, hogy a bűntől megszabadultatok és Istennek szolgái lettetek, megvan a hasznotok: megszentelődés, és a végső célotok: örök élet.*
23 *Mert a bűn fizetsége halál, de az Isten ajándéka örök élet Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.*

Szövegjegyzetek

15 Kérdés, – ellenvetés, – szenvedélyes tagadás. Ahogy 6,1-ben, itt is a kérdés–felelet forma átvezetést jelent egy új témához, nem igazi „diatribé"-ről van szó. A háttérben a fentebb tárgyalt ellenvetés húzódik meg, ami Pál feltételezése szerint a római hívek körében is ismert: tanításának meghamisított változata, amivel rosszakarói rágalmazzák és próbálják nevét tönkretenni (vö. 3,8). Pál védi magát a váddal szemben, hogy a megigazulásról szóló tanítása följogosít a szabados, törvény és fegyelem nélküli életre.

16 *„szolgái vagytok":* Pál, aki a keresztény szabadság mellett tör lándzsát, tudatában van annak, hogy a szabadság fogalma viszonylagos: ami egy oldalról szabadság, a másik szempontból szolgaság.
„engedelmességnek": a szó használata két síkon jelenik meg. Egyrészt az „egy ember engedelmességét" – Krisztus engedelmességét a kereszthalálig (vö. Fil 2,8) – jelenti, amint már 5,19-ben, másrészt a mi engedelmességünket, vagyis „a hit engedelmességét" (vö. 1,5). Megigazulásunk e két engedelmességből forrásozik, de a másodiknak is az első, mint főforrás, az oka.

17 *„a hitvallásnak, amelyre elköteleztétek magatokat":* nehezen fordítható szöveg. A görög eredetit *(eisz hon paredothéte tüpon didakhész)* szószerint így lehetne visszaadni: „a tanítás formájához, amelynek átadattatok (azaz „át lettetek adva"). A kommentátorok egy része megpróbál más értelemben fordítani: „a tanítás formájához, amely nektek átadatott". Ez az értelmezés azonban nyelvtanilag tisztázatlan. Nincs ugyanis korabeli meggyőző példa a *paredothéte* (passzív alak) ilyen értelmű használatára, mintha a koinéban úgy kezelték volna, mint a mai angol kifejezést: „which you were given", mely utóbbi valóban – passzív formája ellenére – azt jelenti: „amelyet *nektek* adtak". Ezért mind az új magyar katolikus Biblia, mind a Békés-Dalos fordítás („a tanításhoz, amit kaptatok") szerintünk téves. Továbbá, a „tüposz didakhész" nem egyszerűen „tanítás", hanem a tanítás valamilyen meghatározott formája, minden valószínűség szerint hitvallási forma, talán keresztségi krédó. Vagyis Pál apostol itt arról az engedelmességi aktusról beszél, amelyben felhagytunk a bűn szolgaságával és Krisztushoz szegődtünk. Ez a változás szolgaságunkban a keresztséggel történt. Ennek a tanításnak lettünk átadva, annak szolgálatába szegődtünk a keresztségben. A mondat tehát – kissé parafrázissá bővítve – így hangzanék: „engedelmeskedtetek annak a hitvallásnak, amelynek szolgálatára elszegődtetek".

18 *„igazságnak":* dikaioszüné, abban az értelemben, mint 1,18 és 3,21 jegyzeteiben magyaráztuk.

„emberi módon szólok": az apostol most sem hajlandó a bűn és a kegyelem közti párhuzamot fenntartás nélkül elfogadni. Az „ahogy ... úgy" szerkesztés csak a „testi ember oldaláról" (külsőleg, felszínes, emberi szempontból) látszik párhuzamnak, hiszen a bűn szolgálata az embert bilincsbe veri, míg az igazság „szolgálata" a Lélek szabadságát hozza (vö. Gal 4,5–6; 5,1; Róm 8,15) és a Krisztus uralmában való osztozást (Róm 5,17) eredményezi.
„véteknek vétekre": hebraizmus, értelme: a vétek növekedésére.

20 A 16. vers logikáját követve Pál „szabadnak" mondja a bűn szolgáját, mert szabad az Isten megigazulást adó kegyelmétől. Ez a szabadság azonban nem jelent többletet az emberi egzisztenciának, hiszen:

21 *„mi hasznát láttátok?"* A szabadság, amit a bűn ad (mai nyelvünkön: „szabadosság") végső fokon csökkenti az ember önbecslését: „most szégyenkeztek". A szabadság „haszna", amire az apostol rákérdez, az emberi személy szempontjából elért többletet, az érték és méltóság emelkedését, az ember javát jelenti. Úgy tűnik, hogy Pál emberi szabadságfogalma itt közel van ahhoz, amit mi is e fogalomban eszményinek tartunk.

22 *„megszabadultatok" ... „megvan a hasznotok":* az Isten szolgaságába lépő ember olyan szabadságra tesz szert, amely őt személyi értékében felemeli. Már most: megszentelődést ad, azaz Istennel közösséget létesít, és a jövőben: örök életet biztosít.

23 *„fizetsége ... ajándéka":* érdemes megfigyelnünk, hogy a bűn és kegyelem közötti párhuzamot Pál ismét ellentéttel egyenlíti ki. A bűn következménye, a halál szükségszerű módon követi a bűnt: megérdemelt fizetség, míg az örök élet nem érdemeink szükségszerű jutalma, hanem ajándék. A „Krisztus Jézusban, a mi Urunkban", mint ünnepélyes formula lezárja ezt a részt, ugyanakkor liturgikus csengése visszautal a 17. vers imádságos „hálaadására", amely ezeknek a meggondolásoknak Isten jelenlétét idéző, elmélkedő hangulatot biztosít.

Magyarázat

A Pál elleni rágalmakra (3,8) való kétszeri visszautalás (6,1 és 6,15) megerősíti azt a feltevésünket, hogy Pál a levélben egyebek között saját jóhírnevét próbálja biztosítani, illetőleg megerősíteni a római keresztények között. Hogy a rágalmak alaptalanok voltak, azt a Galatákhoz írt levéllel való összehasonlítás tanúsítja. Abban a levélben Pál ugyanúgy kimondja, hogy a keresztényt nem a törvény, hanem az Isten Lelkének szabadsága vezérli, és ugyanakkor – a Római levélhez hasonlóan – kétséget nem hagy az iránt, hogy az Isten Lelke nem egyeztethető össze a bűn szolgálatával. Azaz: Pál sosem akart

a pogányok számára könnyű, a kor léhaságával kiegyező kereszténységet teremteni. Ugyanakkor világos, hogy a zsidó csoportok szemszögéből nézve, könnyen megtámadhatónak tűnt: ha egyszer a mózesi törvényt nem követeli meg, akkor hogyan biztosítja pogányokból lett keresztényei erkölcsös életét? Ha egyszer kimondja a törvénytől való szabadság elvét, akkor hogyan védi meg magát a szabadosság vádjával szemben? Pált érthetően bántja álláspontjának eltorzítása. Ezért míg a galatákhoz írt levélben a keresztény ember lelki szabadságáról feszélyezettség nélkül ír, itt már más kifejezésekkel szól. A „szabadság/szolgaság" kifejezéseket mint relatív értékű fogalompárt kezeli. A szabadság önmagában való értéke elsikkad avval, hogy a hasznot nem hozó, tehát az embert fel nem emelő igazságtól való „szabadságot" (lásd 20. v.) is ehhez a fogalomhoz sorolja. E kérdésben tehát Pál tanításának egészét nem szabad csak a római levél *védekező* stílusú állításaiban keresnünk, hanem ki kell egészíteni a Galata levél 4. és 5. fejezetével.

Bár Pál meggyőzően és feltételezhetően bizonyos eredménnyel védte meg álláspontját a keresztény ember szabadságáról, állításai így is forradalmi erővel hatottak olvasóira. Hiszen az apostol továbbra is – bármilyen körültekintő megfogalmazással – csak úgy képes igazoltnak látni a bűntől való szabadságot, ha az a törvénytől is szabadságot jelent (vö. 8,2: „a lélek törvénye... fölszabadított téged a bűn és a halál törvénye alól"). Nem volna helyes ezt úgy magyaráznunk, hogy Pál csak a rituális mózesi törvényre gondol, a mózesi törvény erkölcsi parancsolataira nem. Egy ilyen megkülönböztetés azt feltételezné, hogy valamilyen módszerrel a keresztényeknek versről versre át kellene tanulmányozniuk Mózes öt könyvét, és szétválasztani az erkölcsi parancsokat azoktól, amiket *mi manapság* rituális törvénynek tartunk. Világos, hogy Pál gondolatainak ilyen értelmezése anakronisztikus és gyakorlatiatlan. Stanislas Lyonnet egy tanulmányában meggyőzően érvel az ilyen magyarázat ellen *(Christus: Cahiers spirituels,* no. 4 (1954) 6–27). Szerinte az apostol felfogásában a keresztény semmi más törvényhozást nem ismerhet el, csak azt a törvényt, ami a szívbe van írva és a Lélekkel azonos. Idézetek hosszú sorával igazolja, hogy Pált a legnagyobbak – beleértve Ágostont és Aquinói szt. Tamást – így értelmezték. Kevéssé tárgyalja azonban azt a kérdést, hogy Pál a maga jellegzetesen szélsőségekre hajlamos stílusában itt nem állít-e mégis olyan dolgokat, amelyek teológiai érvényességük dacára kiegészítésekre szorulnak. (Többet erről a nyolcadik fejezetben, lásd 96kk o.)

Az apostol tehát a vádak ellen nem úgy védekezik, hogy a mózesi törvények anyagának egyes részeit mint örökérvényű erkölcsi normát továbbra is kötelező módon előírja híveinek, hanem azt mutatja be,

hogy a törvénytől független megigazulás egy törvénytől független erkölcsiségre késztet. Ennek az erkölcsiségnek „belső mechanizmusa" a fenti szöveg tárgya. Aki a bűn és a halál szolgaságából megszabadult, az már a hit aktusában felvette az engedelmesség magatartását. Ez az engedelmesség utánozza azt, akiben hiszünk: a mindhalálig engedelmes Krisztust, aki engedelmességének gyümölcseként lépett át Isten dicsőségébe. Amikor keresztények leszünk, az isteni tanításnak egy meghatározott formáját (tüposz didakhész) mondjuk ki magunkra érvényesnek, átadjuk magunkat neki, alávetjük neki az életünket. A keresztség tehát egyszerre megszabadulást és „szolgaságot" (mai szóval helyesebben: elkötelezettséget) jelent. Életünknek ezt az átadását, amely a megtéréssel kezdődik, ki kell terjesztenünk tagjainkra, a testi élet, a viselkedés, a térben-időben lejátszódó emberi dráma minden részletére. Ami e fejezetben egyedülálló (a Galata levélben erre nincs párhuzam): Pál ezt a keresztény erkölcsi elkötelezettséget hajlandó gyökerében és megnyilvánulásaiban egyaránt a „szolgaság" címszó alatt elmondani. Igaz viszont, hogy a bűn és a kegyelem szolgasága között továbbra sem hajlandó minden további nélkül párhuzamot vonni, és siet kifejteni, hogy ami a bűn szolgálatában „szabadságnak" tűnhet, az nem meríti ki a szabadság fogalmát. Így ismét visszabillenti az egyensúlyt a Galata levélben kifejtett alapállása javára: Krisztus megigazulása szabadságot hoz, a bűn és a törvény szolgaságot jelent, vagyis az ő evangéliuma a krisztushivő embert a maga méltóságát tekintve is a törvényre hivatkozó, avval dicsekvő, abban Istennel közösségre lépni akaró zsidó fölé emeli. Végső fokon tehát Pál a Római levélben nem köt „kompromisszumot". Álláspontja, amit ezúttal a félremagyarázások ellen jobban megvéd, csak annál elfogadhatatlanabbá válik ellenfelei számára. Ő továbbra is „Krisztus Jézusban való szabadságunk" mellett (Gal 2,4) tör lándzsát.

5) A törvény szerepe (7,1–25)

a) Felszabadulásunk a törvény alól (7,1–6)

1 *Vagy nem tudjátok, testvérek – hiszen olyanoknak szólok, akik a törvényt ismerik –, hogy a törvény csak addig uralkodik az emberen, amíg életben van?*

2 *A férjes asszonyt törvény veti alá férjének amíg a férje él. Mihelyt a férje meghalt, érvényét veszti felette a törvény, amely férjéhez köti.*

3 *Amíg tehát a férj él, házasságtörőnek minősül, ha más férfié lesz. Ha viszont a férj már meghalt, szabad a törvénytől, és nem követ el házasságtörést, ha más férfié lesz.*

4 *Ugyanígy ti is, testvéreim, meghaltatok a törvénynek Krisztus teste által, hogy most már másé legyetek, azé, aki holtából feltámadt, hogy most Istennek hozzunk gyümölcsöt.*
5 *Mert amikor még a testben voltunk, a törvény szerinti bűnös szenvedélyek működtek tagjainkban, hogy a halálnak teremjünk gyümölcsöt.*
6 *Most azonban a törvény érvényét veszítette fölöttünk, mert meghaltunk annak, ami gúzsba kötött, úgyhogy most már a Lélek újdonságában, nem a betű elavult módján szolgálunk.*

Szövegjegyzetek

1 *„Vagy nem tudjátok":* a diatribé fordulata, új témát vezet be.
„akik a törvényt ismerik": ebben nem egy exegéta a római jogra való utalást lát (Jühlicher, Lagrange, Weiss), de ez *így* alig igazolható. Aligha feltételezhető, hogy a sok római kisember, akikből a keresztények nagyrésze kétségtelenül kikerült, a római jogban jártas legyen. Ugyanakkor az antik ember kétségtelenül hajlott a tipizálásra, amikor egy város lakóiról beszélt (vö. Csel 17,21 az athéniekről és Tit 1,12 közmondás-idézetét a krétaiakról). Tehát mint általános utalás a római jog tekintélyére és a rómaiak lokálpatrióta öntudatára, ez az értelmezés nem tekinthető kizártnak. Más kommentátorok jelzik, hogy a rabbinikus törvénymagyarázat tartalmaz mondásokat, amelyek a jogszabály érvényét az ember élettartamára korlátozzák. De persze az elv általánosan érvényes mind a büntető-, mind a házasságjog területén, és emiatt nem kellene egy speciális jogrendszerre való utalást keresnünk.
„uralkodik": Pál az előző fejezetben (6,7) már említett egy hasonló elvet, amely szerint a halott jogilag nem marasztalható el. Először úgy tűnik, hogy itt ezt fejti ki részletesen.

2 *„amíg férje él":* Mégsem marad meg a már elkezdett hasonlatnál, hanem a törvény halál utáni hatályon kívül helyezését az özveggyé vált asszony helyzetéből világítja meg. Tehát nem a kérdéses jogalany, hanem házastársa halálának esetét veszi szemügyre. Evvel azt a benyomást kelti, hogy az új témát ötletszerűen kapta fel, írás közben változtatta nézőpontját. Pálnál azonban a nézőpont hirtelen változása gyakori. Az ilyen „gondolattorlódás" szövegét gazdaggá, érzelmileg fűtötté teszi az olvasó számára, és feladatot jelent.

4 *„Ugyanígy":* hajlandók volnának a párhuzamot következetesen végigvinni, és allegóriává bővíteni ki. A patrisztikus exegézis ezt az utat járta. Pál azonban jogi hasonlattal él, hogy a törvény jelenlegi érvénytelenségét és a múltban való érvényét egyszerre világítsa meg. Van ilyen jogi példa a Galata levélben is: ott a törvényt „paidagogosz"-hoz, a görög–római világ büntető-fegyelmező nevelőjéhez hasonlítja,

akinek hatalma a gyermek felett csak a nagykorúságig tart (3,24–25). Itt a párhuzamot fokozza az a tény, hogy a törvény érvényének megszűnése, akárcsak a házassági köteléké, valóban halálhoz (Krisztus, illetőleg a férj halálához) kapcsolódik.

„hozzunk gyümölcsöt": az előző fejezetben a „gyümölcsözés" képe kétszer is megjelent: 6,21: „mi lasznát láttátok" (szószerint: „mi gyümölcsötök volt") és 6,22: „megvan a hasznotok" (szószerint „gyümölcsötök"). Az ott alkalmazott szó („karpon ekhein") „hasznom van", „előnyöm van" értelemben is vehető. Itt azonban és a következő versben Pál a „karpoferein" szót használja, ami a gyümölcstermést jelenti. A metafora tetteket jelent úgy, ahogy a kolosszeiekhez írt levélben szerepel: „minden jótettben gyümölcsözni" (Kol 1,10).

5 *„halálnak teremjünk gyümölcsöt":* a gonosz cselekedetek, amikről az apostol az előző fejezetben csak annyit mondott, hogy szégyenünket okozzák (6,21) más eredményekkel is járnak: növelik, kiterjesztik, véglegesítik a halál uralmát az ember felett. (Vö. 6,22: „az ilyesmi vége: halál".)

6 *„a törvény érvényét veszítette":* Pál végre egyértelműen kimondja, hogy mit ért a 4. versben a „törvénynek való halál" kifejezésen.

„gúzsba kötött": azaz megbilincselt, leláncolt, szabadságában gátolt. Tehát Pál számára a törvény nyűg és akadály: a szolgaság eszköze. A gondolat az előzők folytatása: a bűn szolgaságában (vö. 6,18) a törvény tartott bennünket fogságban.

„szolgálunk": mint már fentebb olvastuk, a törvény alóli felszabadulás ismét szolgává tesz. Pál szolgaságról dúleuein) beszél, nem egyszerűen szolgálatról, de ez másfajta szolgasors, mint ami alól felszabadultunk. Ezt a Lélek (a belénk öntött Szentlélek: vö. 5,5) határozza meg (tehát belső vezérelvből fakad), nem külsőleg megszabott szabályok és korlátok – a mózesi törvény betűje. Ahogy a „régi embert" az 5. fejezetben, ezt a betűt is a múlt részének tekinti. „Régi", nem olyan értelemben, hogy tekintélyes, mert ősi, hanem egy letűnt világ része: elavult. Evvel szemben a Lélek egy új korszak jellemzője. A régi és új között a válaszfal Krisztus feltámadása, amely két világot választ el egymástól minden fokozatos átmenet, oksági vagy logikai függés nélkül.

Magyarázat

Pál újabb szemszögből világítja meg, hogy a törvény letűnt, érvényét vesztette. Példája a jogi életből való. Ugyanazt fejezi ki vele, mind az előző fejezetben: a keresztségben Krisztus halálával és feltámadásával egyesültünk, ezért kiléptünk a régi kötelezettségekből. Aki ezt a alapvető lépést tette, maga Krisztus volt, ő halt meg és tá-

madt új életre. A háttérben meghúzódik Pál máshonnan ismert gondolata (2Kor 11,2) az Egyház és Krisztus jegyesi viszonyáról. Gyökerei visszanyúlnak az ószövetségi üdvtörténetbe, a prófétákhoz: Isten népe, mint megtisztított és megújult menyasszony lesz Uráé a messiási időkben (vö. Óz 2,16–22; Iz 54,6). Pál ezt a képet vegyíti a törvényesen jogos kétszeri házasság metaforájával.

A párhuzam elemeit az olvasónak kell részleteiben kidolgoznia, Pál a maga gondolattorlódásos stílusában csak éppen utal rájuk. Eligazítást elsősorban a „más férfie" kifejezés ad, ami a „másé legyetek"-kel párhuzamos. A keresztények helyzete tehát olyan, mint az özvegységre jutott, másodszor házasodó asszonyé: második házassága nem hűtlenség. Így a keresztény is, amikor Krisztusé lesz, nem követ el hűtlenséget. Persze „az első férj halála" logikusan a törvény valamiféle „halálának" felelne meg. Pál azonban Krisztus haláláról és új életéről, valamint a kereszténynek a törvényt illető haláláról beszél, ami a metafora szerkezetét bonyolítja. Úgy tűnik azonban, hogy gondolata mélyén még mindig a „régi ember" halála és az „új ember" megszületése van, ahogy ezt a 6. fejezetben már elmondta (6,6). Az „első férj halála" tehát Krisztus halálában valósult meg – Krisztus a maga testi halálával véget vetett a „régi embernek", így szüntetve meg a törvény érvényességét. Az új, második férj ismét Krisztus, az, „aki holtából feltámadt". A keresztények Krisztushoz csatlakozása tehát jelenti mindkettőt: csatlakozást a halálba menő Jézushoz (ez hasonlítható az első férjhezmenéshez), akinek halálán keresztül a törvény rájuk nézve is érvénytelenné válik, és csatlakozást a feltámadt Krisztushoz (a második férjhezmenés), amely már a törvénytől való szabadságban valósul meg.

Mint említettük, nem szabad a képben allegóriát keresnünk: a házasság, a két férjhezmenetel önmagában nem hordoz (legalábbis ebben a szövegben) jelképes értelmet. A hasonlat értelme a halál jogi következményeire irányul, amely, Krisztus halálára alkalmazva, feletünk is megszüntet egy jogrendet, és szabaddá tesz minket az új életre támadó Krisztus számára.

Szokásához híven azonban Pál szétfeszíti a hasonlat kereteit, és máris a *mi* halálunkról beszél, amely számunkra a törvénnyel való kapcsolat megszűnését, egy új egzisztencia születését, egy új életkörbe való belenövést jelent. Míg Krisztusnál az átalakulás a feltámadásban hirtelen és teljes, miránk kiterjesztve csak fokozatos és részleges: a tettek, az életstílus, az erkölcsi magatartás megújulásával apránként fejeződik ki és terjeszkedik ki egész énünkre. Ebből a szemszögből ellenpárja a bűn uralmának, amely ugyancsak apránként és fokozatosan termette a halál gyümölcseit. Nem nehéz látni a kapcsolatot Krisztus és a keresztények jegyesi viszonya és a gyümölcsö-

zés, mint termékenység hasonlatai között. De ez a szimbolizmus is inkább csak az apostol gondolatának margóján marad.

Az utolsó mondat ismét folytatja a törvény negatív szerepének témáját, amellyel már az 5. fejezetben találkoztunk (vö. 5,20). A törvény mint rabságunk köteléke jelenik meg; egy letűnt rendszer része, és a tőle való megszabadulás az ember javát szolgálja. A törvény helyébe a Lélek lép: míg az előbbi holt betű, amely csak kívülről kötelez és bűnösségünket fokozza (vö. 5,20), addig az utóbbi belülről, spontán módon kormányoz, s így a Krisztus feltámadásában elkezdődő új létrendet bennünk is felépíti.

Az apostol most végre szembenéz a kérdéssel, amelyet az előzőkben többször is érintett: akkor mire volt jó a törvény? mennyiben jó, mennyiben rossz? tekinthető-e Isten művének, és hogy lehet, hogy mégis romlásunkra szolgált? A korabeli zsidó olvasó számára valószínűleg a következő fejezetrész (7,7–13) jelentette a levél legvitatottabb, legkeményebb és legkritikusabb (mai magyarsággal „legrázósabb") részét.

b) A törvény és a bűn (7,7–13)

7 *Akkor hát mit mondjunk? Bűn-e a törvény? Semmiképp sem. Csakhogy a bűnről nem lett volna tudomásom a törvény nélkül, mert a kívánságról sem szereztem volna tudomást, ha a törvény nem mondja: „Ne kívánd!"*

8 *A bűn azonban alkalmat talált a tilalom által, hogy fölkeltsen bennem minden kívánságot. Mert a törvény nélkül a bűn halott.*

9 *Valamikor ugyan törvény nélkül éltem, de jött a tilalom, a bűn életre kelt,*

10 *én pedig meghaltam. Így a tilalom, amely önmagában az életet szolgálta, halálomra vált.*

11 *Mert a bűn a tilalomban alkalmat talált, hogy engem félrevezessen, és így az a halálomat okozta.*

12 *A törvény tehát szent és a tilalom is szent és igaz és jó.*

13 *Ami tehát jó, az vált halálomra? Semmiképp sem. Csak a bűn azért, hogy bűnös voltában megmutatkozzék, annak révén, ami jó, számomra a halált okozta. Így a tilalom által a bűn határtalanul bűnösnek bizonyult.*

Szövegjegyzetek

NB: A 7. fejezetnek ez a szakasza a levél egyik legnehezebb, legvitatottabb része. A legújabb irodalom azt mutatja, hogy az exegéták az egyetértés felé tartanak. Mi itt elsősorban S. Lyonnet *(Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains,* Paris 1969, 113–137) és

H. Schlier *(Der Römerbrief,* Freiburg 1979, 223-4) útmutatását követjük, akik viszont a katolikus Lagrange és Huby, illetőleg a német protestáns Michel, Lietsmann és Bauer munkáira építenek.

7 *„törvény":* e szó háromszor jelenik meg a versben. Az apostol kétségtelenül a mózesi törvénnyel kapcsolatban vetette fel a kérdést: mire jó a törvény, ha a hit által való megigazulás következtében elvetjük, hamisnak tartjuk (vö. 3,31). De az 5. fejezetben már kitágította a látóhatárt: Ádám bűnéről is mint törvényszegésről *(parabaszisz)* beszélt (vö. 5,14), azaz az Ádámnak adott parancsot a paradicsomkertben (Ter 2,16–17) ugyancsak a törvény fogalma alá sorolta. Pál itt is elsősorban Ádám bűnéről beszél. Az egyes szám első személy nem őt (Pált) jelenti egyénileg, de nem is általában egy fiatal zsidót, aki épp most kap bevezető oktatást a törvénybe. E két értelmezés valamilyen árnyalata vagy kombinációja (például: Pál egy fiatal zsidóról beszél általában, de saját gyermekkori élményeit vetíti belé) hosszú ideig meghatározta e szakasz exegézisét, és végső soron a múlt század végének nagy szent Pál-szakértőire (Deissmann, Cornely, Holtzmann) vezethető vissza. A közelmult klasszikusai közül is nem egy (a katolikus Prat, a protestáns Taylor és Dodd) hasonló véleményen van. Varga Zsigmond a *Jubileumi kommentár*ban ugyancsak így vélekedik: (Pál) „önmaga életének Krisztus előtti szakaszáról vall" *(A Szentírás magyarázata,* Budapest 1967, II, 185). Ez az értelmezés azonban megszakítja az üdvtörténeti keretet. Ezért próbálta már P. Benôit a szöveg „én"-jét, mint a Sinai hegy felé vándorló, de még a törvényben nem részesült zsidó nép megszemélyesítését magyarázni („La loi et la croix d'après saint Paul": Rm VII, 7 – VIII, 4": Revue biblique 47 (1938) 481–509). A „régi ember" azonban se nem Pál, se nem a törvényt tanuló zsidó, se nem a kiszabadult, de még törvényt nem birtokló választott nép, hanem az első Ádám (azaz a korábbi „ember": Pál sosem felejti el, hogy az „ádám" szó közös főnév!). Ő élt „törvény nélkül", nem pejoratív értelemben, hanem úgy, hogy cselekedeteinek irányító szabálya lelkébe volt írva, az Isten barátságát kifejezett parancsoló és tiltó jogszabályok nélkül élte és gyakorolta.

„Ne kívánd!" A kommentátorok helyesen utalnak a tízparancsolat utolsó két parancsára (Kiv 20,17 és MTörv 5,21), amelyben ez az ige szerepel. Ez azonban *nem jelenti,* hogy Pál a mózesi törvényről beszél. A bűnbeesés történetében is szerepet játszik a gyümölcs *kívánatos* volta (Ter 3,6) és – ami legfontosabb – a „kívánság" (a dolgok önző használatára irányuló élvezetvágy) az első századi rabbinikus irodalomban gyakran szerepel, mint Ádám és Éva bűnének főmotívuma. Lyonnet több szöveget idéz, az egyik legjellemzőbb a következő *(op. cit.,* 128–133): „Miért van a pogányokban bűnös kívánság? Mert ők nem voltak jelen a Sínai hegynél. A kígyó ugyanis amikor Évát meg-

környékezte, bűnös kívánságot oltott belé. De az izraelitákban, akik a Sínai hegynél jelen voltak, megszűnt a bűnös kívánság, míg a pogányok kívánsága, akik ott nem voltak jelen, nem szűnt meg." Pál szerint a kívánság, mint a bűn melegágya, csak az isteni parancs – a kívülről elénk adott tilalom – után válik tudatossá. A parancs vagy „törvény" Ádám esetében a tilalom volt, amellyel őt Isten az Édenkert egyik fájának gyümölcsétől eltiltotta. Ezt megelőzően Ádám a bűn lehetőségét sem fogalmazta meg magának. Az apostol szövegének ezt az értelmezését nehezítette a keresztény exegézisben a keresztény teológia „concupiscentia"-fogalma, amely Ágoston óta, mint szakkifejezés, a *bűnbeesés utáni* helyzetünket jellemzi, s ezért nem azonosítható avval, amit a páli szöveg kívánságnak nevez. Ugyancsak nehézséget jelent Ádámban a bűn előtt a „kívánság" megjelenése. Ez ugyanis azt jelentené, hogy nemcsak külső, de belső kísértés is ösztönözte az első bűnre. Ez utóbbira azonban a Genezis szövege is elég utalást tartalmaz: a gyümölcs kívánatos, és a kígyó sugallata azt a vágyat kelti fel bennük, hogy „olyanok legyenek, mint az Isten". E vágy felkeltésére a parancs (a törvény) adta meg az alkalmat.

8 *„minden kívánságot":* itt kiviláglik, hogy Ádám bűne nem mint egyedi esemény, hanem mint a bűn prototípusa áll az apostol szeme előtt. Ezért helyes az Ádámnak adott parancsot a későbbi törvény parancsolataival egységben szemlélni, a „ne kíván" egész sorozatával, amelyet a tízparancsolat utolsó sorai tartalmaznak.
A törvény a kívánság tudatosítására szolgál: mihelyt elénk van szabva, megjelenik az ellenmondás lehetősége és kísértése. Amíg a parancs nincs kimondva, „a bűn halott", azaz nincs ereje arra, hogy életünkbe behatoljon. Alighanem az apostol gondolata mélyén az áll, amit a filippi levélben is feltételez: az „alapbűn" a gőg, amellyel Istennel való egyenlőséget tulajdonítunk magunknak, és versengeni kezdünk vele. Ennek ellenkezőjét tette a második Ádám, Krisztus, aki „Istennel való egyenlőségét nem tekintette úgy, mint féltett zsákmányt", mint amihez ragaszkodnia kell (Fil 2,6).

9 *„életre kelt":* a görög „anazoein" nem jelenti szükségképpen azt, hogy újra feléledt" (Vulgáta: *revixit),* mert az *ana-* igekötő kezdetet, indulást is jelenthet. Az „újra feléledt" értelemben való fordítás miatt a múltban a legtöbb exegéta nem tudta az itt leírt történést Ádám első bűnével azonosítani, hiszen a bűn csak úgy éledhet fel, ha már előzőleg is életben volt.

10 *„én pedig meghaltam":* a törvény a kívánsághoz, a kívánság a bűn hatalmának életre keléséhez, az pedig „az ember" (elsősorban és prototipikusan Ádám, de rajta keresztül minden ember) halálához vezetett. Akárcsak az 5. fejezetben, itt is a lelki halállal fejezi ki Pál az

ember bűnös állapotát, nemcsak Ádámban, hanem az egész emberiségben.

„önmagában az életet szolgálta": Pál véleménye a parancsról itt kezd kiegészülni a pozitív oldalról. A tilalom nem a halált célozta, hanem az életet, hiszen azért adták, hogy engedelmeskedjünk neki. Mégis a bűn hatalomra jutásának kiindulópontjául szolgált. Pál itt megint a Genezis történetének logikáját követi: a bűnbeesés története valóban egy parancs megadásával kezdődik; parancs nélkül a bűnbeesés nem képzelhető el.

11 *„félrevezessen":* fordíthatnánk erősebb szóval is: „elcsábítson". A szó azonos a Hetvenes fordítás görög szavával, amellyel Éva a kígyóra hárítja a bűn okát: „A kígyó vezetett félre, azért ettem" (Ter 3,13).

12 *„törvény ... tilalom":* Pál megkettőzi az alanyt. Itt derül ki, hogy az első bűn története, amelyben a *tilalom* ad alkalmat a bűnre, arra szolgált számára, hogy nemcsak általában a bűn és a parancs közti viszonyt világítsa meg, hanem a mózesi *törvény* szerepét is kiértékelje. Ahogy a tilalom a paradicsomban, úgy a törvény a Sinai hegyen Istentől való, tehát az ő tulajdonságaiban részes: szent, igaz és jó.

13 *„hogy bűnös voltában megmutatkozzék":* azért, hogy kinyilvánítsa rossz voltát, vagy ahogy a vers utolsó része kifejezi, „hogy határtalanul bűnösnek" mutatkozzék, a bűn a jóból a rossz kiindulópontját, „ugródeszkáját" volt képes megalkotni. Mint látjuk, Pál az ószövetség isteni eredetét változatlanul tanítja, de ennek ellenére képes megmutatni, hogy a régi törvény a) nem vezet megigazulásra (üdvösségre), és b) Krisztus jöttével érvényét vesztette.

Magyarázat

Ha a megváltás a törvénytől való felszabadulást jelent, akkor a törvény béklyója rossz. Ezt a következtetést Pál végül is kénytelen szemtől-szemben felmérni, hogy az ószövetséget illető teológiai álláspontját igazolja. Módszere ismét a kezdetekhez megy vissza: a törvényadás szerepét vizsgálja az első bűnnek, Ádám bűnének történetében. Így tehát az eredeti bűn kérdését másodszor is tárgyalja, ezúttal a törvény szempontjából. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy az apostol figyelme most sem magára az eredeti bűnre összpontosul. A háttérben a mózesi törvény elbírálásának kérdése áll, annak üdvtörténeti szerepét akarja megvilágítani Ádám esetének példájával.

Mind a paradicsomban adott parancsra, mind a mózesi törvényre jellemző a tilalom: „Ne kívánd!". Mint láttuk, Ádám bűnének történetében két kívánság domborodik ki: a kívánatos, tetszetős gyümölcs

vágya és a a Kísértő szavaiban kifejezett nagyravágyás: „olyanok lesztek, mint az Isten" (vagy „istenek": a héber „elohim"" csak többesszámú alakban – plurale tantum – szereplő főnév, egyaránt jelenthet Istent és isteneket!). A „ne kívánd!" tilalom a tízparancsolatból még inkább ismert. Az isteni törvény tehát a tiltott vágyat tudatosítja, és így mintegy tilalomfát állít az ember elé. Az apostol nem azt mondja, hogy a tilalom gerjeszti fel a bűnös vágyat. Egyáltalán téves volna szavait lélektani vizsgálódás értelmében felfogni. Csupán azt állítja, hogy a törvény (illetőleg a tilalom) következtében az út elő van készítve a bűn felé, mert a tilalom kifejezetten és formálisan tiltja azt, amit az ember önző érzékisége vagy gőgje megkíván. A törvény nem ad az embernek erőt arra, hogy a rosszat kerülje, ellenkezőleg: a rosszról előzetes tudást ad, és így a felelősséget visszavonhatatlanul vállunkra rakja. Ami a kívánságot felkelti, az Pál szerint nem a törvény, hanem a bűn: itt nyilván a bűn hatalmának megszemélyesítéséről beszél, hiszen már az 5. fejezet elején is személyes hatalomként mutatta be (vö. 5,1). A bűnnek addig nincs működési területe, amíg a törvény – az Isten akarata – meghatározott konkrét tilalommá nem válik. Csak amikor törvényt kapunk, lesz a lázadásnak fogható tárgyi célpontja: a tilalom megszegése. Ilyen értelemben mondható: „jött a tilalom, s a bűn életre kelt."

A bűn hatalomra jutása az ember halálát okozza. Ez ismét az a halál, amely Ádám bűnével jött be a világba (vö. 5,12). Az „én" névmás használata erősen indokolt az egész szövegben, hiszen ami Ádámban végbement, az a mi kárunkra – a mi „halálunkra" – történt, és utána a mi bűneinkben is „ratifikálódott", „mivelhogy mindnyájan vétkeztünk" (vö. 5,12b).

Véleményünk szerint a 10–12. versben találja meg Pál a kiegyensúlyozott fogalmazást. Minden negatív állítást egy pozitívval kiegyensúlyoz, hogy a törvény a maga Isten adta méltóságában és kárhozatot hozó tragikus szerepében kidomborodjék:

– az életet szolgálta – halálomra vált
– a bűn a tilalomban alkalmat talált, hogy félrevezessen,

és így az (ti. a bűn) halálomat okozta – a törvény, a tilalom: szent, igaz és jó.

Az összkép tehát így alakul: a törvény jó, csak a bűnnel szemben erőtlen. Vagy ahogy Pál kifejezi: a bűn gonosz volta éppen abban nyilvánul meg, hogy a jót is a rossz szolgálatára fordítja. De persze végső fokon a törvény üdvtörténeti szerepe az, hogy a rossz (a bűn és a halál) diadalmeneténél statisztáljon, és a rossz hatalmának megnyilvánulását szolgálja. Pál evvel a törvény üdvözítő erejének „mítoszát" véglegesen lerombolja anélkül, hogy az ószövetség isteni eredetébe vetett hitet a legkisebb mértékben is csökkentené.

Mindamellett az apostol teológiai perspektívája olyan széles, hogy állításai az egész emberiség aktuális üdvtörténetére is vonatkoznak. Elvégre elsősorban a paradicsomi tilalomról beszélt: amit tehát a törvényről állít, az mindenféle tételes parancsra érvényes. Ez a szöveg tehát a római levél legerősebb tételeit foglalja össze mindennemű legalizmus ellen. Aki a keresztény etika és morális teológia történetét csak egy kicsit is ismeri, látja, hogy mennyire kétarcú hagyományok örökösei vagyunk. Míg az egyik oldalon a Lélek sugalmazó erejét tartjuk a lelkiélet mozgató, ösztönző és irányító erejének, a másikon az erkölcsi életet gyakran csak a törvényadó hatalom szemszögéből szemléljük, és a részletekig menő parancsok és tilalmak rendszerével akarjuk Isten szolgálatába állítani. Az apostol felfogása szerint azonban a keresztény élet általánosságban felszabadulást nyújt a törvény alól. Ő tehát elvet minden rendszert, amely az emberi üdvösséget tételes törvények alapján próbálja megszerezni, bebiztosítani, garantálni. Evvel szemben áll a kazuisztikát kidolgozó, az életet paragrafusokba sűrítő, az erkölcsi normák finom hálóját mindenre kiterítő moralista gondolkodása, amely minduntalan az emberi cselekedetek megrendszabályozásában keresi az üdvösség útját. Pál evvel a mentalitással teljesen tisztában van, nem hiába emlegeti a saját farizeusi múltját (Gal 2,14). Mégis kategorikusan kijelenti: a törvény, bármennyire is a jót írja elő és követeli meg, az emberből csak a belső meghasonlottság bizonyítékait hozza napvilágra, de belsőleg megváltoztatni nem képes. Szerinte tehát a törvény nem lehet a megszentelődés forrása sem a megigazulás előtt (7,14–25) sem az után (vö. 8,2). Így a törvényt és vele minden erkölcsi legalizmust a keresztény élet margójára űz. A páli üdvösségtan szempontjából egyszerűen elfogadhatatlan, hogy a keresztény élet elmélete bármilyen formában törvénymagyarázattá fajuljon.

c) A testi és lelki ember ellentéte (7,14–25)

14 *Tudjuk, hogy a törvény lelki, én azonban testi lény vagyok, és ki vagyok szolgáltatva a bűn hatalmának.*
15 *Magam sem tudom, hogy mit teszek, mert nem úgy cselekszem, ahogy szeretnék, hanem azt teszem, amit gyűlölök.*
16 *Ha viszont azt cselekszem, amit nem akarok, evvel beismerem, hogy a törvény jó.*
17 *De aki cselekszik, az már nem én vagyok, hanem a bennem lakó bűn.*
18 *Mert tudom, hogy a jónak nincs lakása bennem, azaz testemben; arra ugyanis, hogy a jót akarjam, készen állok, de arra nem, hogy megtegyem.*

19 *Mert a jót, amit akarok, nem teszem, de a rosszat, amit nem akarok, elkövetem.*
20 *Ha viszont azt teszem, amit nem akarok, akkor nem én vagyok, aki cselekszik, hanem a bennem lakó bűn.*
21 *Ezért ezt a törvényt találom magamban: bár a jót akarom tenni, a készség bennem a rosszra irányul.*
22 *Egyrészt, a belső ember szerint, örömöt lelek Isten törvényében,*
23 *másrészt tagjaimban más törvényt látok, olyat, amely értelmem törvénye ellen harcol, és foglyul ejt a bűn törvényével, amely a tagjaimban van.*
24 *Én nyomorult ember! Ki ment ki ebből a halálthozó testből?*
25 *Hála legyen az Istennek Jézus Krisztus, a mi Urunk által!*
Így tehát értelmemmel Isten törvényének szolgálok, testemmel azonban a bűn törvényének.

Szövegjegyzetek

14–15 *„én":* az alany továbbra is a régi ember, Ádám, a bűnbeesett ember, akit a törvény nem képes megmenteni.
„lelki – testi": a törvény az Isten alkotása, az Ő Lelkének műve. A bűnbeesett ember testi lény, ami nemcsak anyagi, földi testét jelenti, hanem azt, hogy a bűn hatalma alatt áll.
„ki vagyok szolgáltatva": szószerint „el vagyok adva", mint a rabszolga, akit áruba bocsátottak.

16–17 Nem szabad e két versben (sem a 20. versben) valamiféle pszichológiai elemzést látni. Nem arról van szó, hogy az ember – mintegy belső kényszer és gátlás áldozataként – képtelen végrehajtani a saját akaratát. Az itt használt kifejezések inkább csak az ember belső szétesettségét, a személyiség egységének hiányát, az ember önmagától való elidegenedését szemléltetik. A 17. vers ebben odáig megy, hogy a bűnt mint az emberben tulajdonképpen cselekvő alanyt tünteti föl. De ez az azonosítás nem arra szolgál, hogy az embert bűneiért való felelősségétől feloldozza, vagy felelősségét csökkentse. Csak képszerűen – a bűn megszemélyesítésével – megerősíti a 15. verset: az ember nem képes teljességgel azonosulni tetteivel, hiszen nem azt teszi, amit szeretne, és így nem képes vállalni, amit tesz. Ez a belső meghasonlottság egyrészt a bűn hatalmát mutatja az ember felett, másrészt kétségtelenül bizonyítja, hogy a törvény e konfliktus egyik fenntartója – egyik pólusa –, anélkül, hogy képes lenne az embert a bűn uralma alól kiszabadítani.

18 *„a jót akarjam": thelein* a szándékot, nem az akarati elkötelezettséget jelenti. Az ember nem úgy él, ahogy szeretne, eszménye és reális élete között szakadék van.

19 *„akarok – nem akarok":* ezt az igét itt is a szándék, a felfogás, nem az elhatározás értelmében kell vennünk.

20 Pál itt magyarázza, milyen értelemben gondolja, hogy „a bűn" az, ami a rossz tetteket végbeviszi, hiszen mi magunk mindig a jót keresve cselekszünk, még akkor is, amikor rosszat teszünk. Gondolatával nem azonos, de kongeniálisan közel áll hozzá a skolasztika felfogása az akaratról, amely mindig valami konkrét (de részleges) jó elérésére irányul, még a bűnben is pozitíven egy teremtett jót keres, de minthogy ezt az abszolút Jótól elfordulva teszi, a jót keresve rosszat követ el.

21 *„törvényt":* Pál itt a maga szokásos hajlékonyságával a „törvényt" tágabb értelemben veszi. A bűnbeesett ember belső életében *szabállyá* válik hogy a jót keresse és vágyja, de a rosszat spontán készséggel mégis elkövesse.

22 *„a belső ember":* nem az ember egyik alkotó része (a lélek szemben a testtel), hanem az ember, amennyiben szellemi, reflexív, gondolkodó és magasabb célokat követő lény.

23 *„tagjaimban":* jelenti az embert, mint testi funkcióhoz kötött lényt, akit testének igényei, vágyai és ösztönei befolyásolnak.
„értelmem törvénye": gyakorlatilag azonos az előző versben említett „Isten törvényével", amennyiben azt az ember értelmi képessége felfogja és magáévá teszi: „örömet lel benne".
„bűn törvénye": azonos „tagjaim törvényével", amennyiben az ember ösztönös lénye a bűn hatalmának hódol.

24 *„halálthozó testből":* szószerint „a halálnak a testéből". A bűn és a halál kapcsolatának értelme itt világosabban megjelenik. A test a bűn uralma alatt áll, hiszen a halált a bűn hozta, és a halál az elsősorban a test ledöntését célozza. A fenti versekben leírt emberi szituáció az emberi sors lényegéhez tartozik, ahogy azt a test és a halál felbonthatatlan kötelékei mutatják. E belső meghasonlottságból ugyan ki hozhat szabadulást? Hiszen életünk alaptörvényeiből senki nem képes kiszabadítani.

25 Az apostol megválaszolja azt, ami költői kérdésnek tűnt: a hála felkiáltásával jelzi, hogy Isten Krisztus által kiszabadított bennünket a megoldhatatlan belső szétesettség állaptából. E felkiáltás után azonban ismét higgadtan megfogalmazza a bűnös ember meghasonlott állapotát: a testtel nem a lelket (szellemet: *pneuma*), hanem az értelmet *(nusz)* helyezi szembe. Vagyis: nem a keresztény ember testi és lelki élete közti ellentétről van szó, hanem a bűnös emberi természet két létsíkja, vagy inkább létmódja közöttiről. Az ösztönember a bűn törvényének szolgál, az értelemmel megáldott, a jót megismerni ké-

pes szellemi lény viszont Isten törvényét kívánja követni. A bűn következtében az ember belső harmóniája elveszett, a maga szerencsétlen belső meghasonlottságában megváltásért kiáltozik. Pál az emberi lét egyetemes elesettségéről szóló fejtegetéseinek csúcsára jutott.

Magyarázat

Szövegünk szerepe az exegézis történetében rendkívül tanulságos. Luther nagyjelentőségű kommentárjában erre a szakaszra alapította azt a felfogását, hogy a megigazult ember a keresztség után egyszerre igaz és bűnös: „simul justus et peccator" (*Commentarium,* ed. Joh. Ficker, I, 65). Magyarázatát arra a feltevésre alapozta, hogy Róm 7, 14–25 a megigazult ember harcát írja le a testben lakozó bűn erőivel szemben. Ezt a magyarázatot a középkori exegézistől örökölte. Maga szent Tamás is így magyarázza szövegünket, bár ezt a magyarázatot nem tartja az egyedüli lehetségesnek (*Commentarium,* cap. 7, lectio 3). A középkori hagyomány mögött azonban Szent Ágoston nagy tekintélye áll, aki a pelagianizmus elleni vitában foglalta el ezt az álláspontot.

A pelagiánus hitvita kitörése előtt szent Ágoston maga is a 7. fejezet egészében a bűnös, még nem megigazult ember belső helyzetének leírását látta. Az élete végén írt *Retractationes*-ben maga mondja el, hogy a pelagiánusok elleni vitáiban fedezte fel: a fejezetet jobban megértjük, ha benne az apostol saját személyes tapasztalatának, keresztség utáni belső harcainak, vetületét látjuk. Ágostont ebben nyilván a saját belső tapasztalatai is vezették. De tárgyi bizonyítékot látott a galatákhoz írt levél hasonló kijelentéseiben:

> „Lélek szerint éljetek! Akkor nem fogjátok teljesíteni a test kívánságait. A test ugyanis a lélek ellen tusakodik, a lélek pedig a test ellen, s ellentétben állnak egymással. Így nem azt teszitek, amit szeretnétek" (Gal 5,16–17).

Fő célja persze mégis a pelagiánus álláspont megcáfolása volt. Róm 7,14–25 alapján azt akarta kimutatni, hogy még a megigazult ember sem képes a kegyelem nélkül bármi jót cselekedni a maga erejéből. Ezért exegéziséhez is a megigazulás utáni állapotot veszi alapnak. Talán azt is lehet mondani: Ágoston saját befelé forduló, autobiografikus bölcseleti módszere számára kézenfekvőnek tűnt, hogy a páli szövegben hasonló módon az apostol magára reflektáló felismeréseinek kifejezését találja. (Lásd S. Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains,* Paris 1969, 139–160.)

A modern exegézis becsületére legyen mondva, hogy művelőinek túlnyomó többsége felekezeti különbség nélkül korrigálta a nagy elődök – Ágoston, Tamás és Luther – idevonatkozó álláspontját. A ka-

tolikus exegéták belátták, hogy szent Tamás e szakasz exegézisében nem következetes. A század elején író Lagrange számára még az apologetikus szempont igen fontos volt. Az ő kommentárja szerint mind Ágoston, mind Tamás a doktrinát tekintve nem téved, csupán téves módon kapcsolta szentírási alapokhoz a kegyelemről szóló hagyományos tanítást. „Hiszen – mint mondja – nem képzelhető el, hogy a doktrinát magát illetően mind Ágoston, mind Tamás tévedésbe estek volna" *(Épître aux Romains,* Paris 1931, 172-3). Lyonnet ezzel szemben a hatvanas évek szabadabb és fesztelenebb légkörében nyíltan kimondja: a tamási exegézisből e kérdésben „hiányzik a teljes következetesség" (*op. cit.,* 152). Ugyanakkor a protestáns exegézis Luther álláspontját már nem szövegmagyarázati alapon képviseli. A már idézett *Jubileumi Kommentár*ban Varga Zsigmond világosan kimondja: „A reformátori exegézis a részletet a keresztyén ember belső harcára vonatkoztatta, de a 14. vers világossá teszi, hogy itt a bűn hatalma alatt élő emberről van szó." Majd a lutheri magyarázat mentségére a következőket hozza fel: „A reformátori álláspontot az teszi érthetővé, hogy a jellemzés itt a Krisztusban élő ember részéről hangzott el, és ha nem is jelent ‚elrajzolást' a megelőző állapotról, mégis a Krisztusban való hit sajátos nyelvén szól." (op. cit. II, 185). Általában elmondható, hogy a katolikus–protestáns hitvita emléke erősen elfakult e szövegrész mai magyarázataiban. Az új katolikus Biblia idevágó jegyzete talán a legjellemzőbb. Úgy látszik, hogy a magyarázó a második ágostoni exegézist követi, amennyiben szerinte az apostol a „természetes és kegyelmi rendről beszél", és a Pál által említett „bennünk lakó bűnt" *a bűn eltörlése után* is bennünk lakó bűnre való hajlammal (concupiscentia) azonosítja. Arra azonban egyáltalán nem is utal, hogy ez a magyarázat Luthernál a protestantizmust elindító megigazulás-tan megalapítására szolgált, és hogy talán a modern olvasó óvakodjék ilyen téves exegézistől. A megigazulásról szóló hitvita a modern teológiai irodalomban valóban szinte teljesen elcsitult, s így szövegünk exegézisét sem ez a gond irányítja. (A reformátori és tridenti megigazulástan viszonyáról lásd kissé részletesebben: Nemeshegyi Péter, *Jó az Isten,* TKK IV/5, Róma 1981, 85–90).

Csakugyan nincs okunk rá, hogy a szövegrész alanyában mást lássunk, mint ugyanazt a „régi embert", a bűnbe és halálba esett Ádámot, akiről az előző versek szólnak. Pál célja az, hogy a megváltást igénylő ember magatehetetlen helyzetét írja le, aki nem képes megszerezni önmaga számára a megigazulást, hiszen a bűn következtében nem ura életének. Az emberben létrejött kettősséget fejti ki, amely nem egyszerűen a test és lélek kettőssége, bár avval kapcsolatban áll. A megoldatlan konfliktus a jó és a rossz között áll fenn: az ember, mint a kettő harcának csatatere, mindkettő vonzókörében él.

Téves volna naív platonizmussal az emberi értelmet, mint a jó hatáskörét és a testet, mint a rossz uralma alatt álló részt szétválasztani. Pál sem ezt mondja, amikor az Isten törvényét az „értelem törvényével" azonosítja. Ő itt nem antropológiát tanít, hanem a törvényről értekezik. Azt mondja, hogy a törvény csak a jó *ismeretére* vezet, megtételét azonban nem tudja biztosítani. Így tehát az értelmet esetleg meggyőzi (ez világos a mózesi törvényhez ragaszkodó zsidó esetében), de az embert átalakítani mégsem képes. Az értelmet hiába látjuk el a törvény útmutatásaival, attól még a rosszra való készséget és a jóra való készség hiányát nem szüntetjük meg. Természetesen Pál ezt mondva feltételezi, hogy az emberben különböző létsíkok vannak: az értelem a magasabbrendű, a test („tagjaim") alacsonyabbrendűek, e létsíkok közti harmónia pedig megszűnt. Az értelem nem képes a testi életet uralma alatt tartani. Az ember Istentől való elidegenedése belső meghasonlottságban fejeződik ki. Mint sajátmaga foglya vergődik a bűn hálójában, hiszen nem képes a saját jól felfogott célkitűzései szerint élni. Helyesen *következtetünk* oda, hogy az ember az eredeti bűnben önmagától idegenedik el, a saját természetével kerül konfliktusba, de Pál maga ezeket a filozófiai következtetéseket már nem vonja le.

A 24. vers kiáltása tehát a megváltatlan ember szava, de főkép azé a zsidóé, aki felfedezi a törvényben kapott segítség haszontalan voltát: a törvény is csak a belső meghasonlottság tudatosodását, nem megoldását szolgálja. Nincs szabadulás!

Vajon helyes-e, lehetséges-e ennek a szövegnek az értelmét a keresztény ember belső életére is alkalmazni? A Galata levél párhuzamos részlete (5,16–17) mutatja, hogy Pál ezt az alkalmazást maga is megtette. A belső kettősség a keresztségben megigazult lélek számára is megmarad, hiszen „reményben kaptuk" a megigazulást: még teljességében nem valósult meg. Így találhatjuk meg azt a formulát, amely a lutheri lelki élményekből fakadó exegézisnek is eleget tesz. Csupán nem helyes ezt a pszichológiai konfliktust, a kettősség megtapasztalását a „justus et peccator" dogmatikai dualizmusáig szélesíteni. A keresztény ember belső harcának élményét helyesebb a remény nyelvén kifejezni: a Lélek által kapott megigazulás kiutat jelent számunkra a belső meghasonlottság reménytelenségéből. Isten Lelke az emberből ismét egészet és épet alkot, de ez nem máról holnapra történik, hanem folyamat, amely csak a végső feltámadásban csúcsosodik ki.

6) Élet a Lélek szerint (8,1–11)

8,1 *Azok számára tehát, akik Krisztus Jézusban vannak, nincs már semmi kárhoztató ítélet.*

2 *Mert a Krisztus Jézusban való élet Lelkének törvénye megszabadított engem a bűn és halál törvényétől.*
3 *Amire a törvény képtelen, mivel a test révén erőtlenné vált, Isten végbezvitte: saját fiát küldte el a bűnös testhez hasonló formában és a bűn miatt, és a bűnt kárhozatra ítélte a testben*
4 *azért, hogy a törvény rendelkezése beteljesüljön mibennünk, akik nem a test szerint, hanem a lélek szerint élünk.*
5 *Mert akik test szerint valók, testiekkel törődnek, akik a Lélek szerint, lelkiekkel.*
6 *A test törekvése halál, a lélek törekvése élet és béke.*
7 *Ezért a test törekvése szembeszegülés Istennel, mert nem veti magát az Isten törvénye alá, nem is képes rá.*
8 *Akik a test módján léteznek, nem lehetnek Isten tetszésére.*
9 *De ti nem a test módján, hanem a Lélek módján léteztek, amennyiben Isten Lelke lakik bennetek. Akiben nincs Krisztus Lelke, az nem az Övé.*
10 *Ha viszont Krisztus bennetek van, a test ugyan halott a bűn miatt, de a Lélek csupa élet a megigazulás révén.*
11 *Ha a Lélek, aki Jézust feltámasztotta a halottak közül, bennetek lakik, akkor aki Krisztust a halálból feltámasztotta, a ti halandó testeteket is életre kelti bennetek lakó Lelke által.*

Szövegjegyzetek

1 *„Krisztus Jézusban vannak":* vagyis keresztények. A helyhatározásra használt prepozíciónak természetesen átvitt értelme van; ne úgy képzeljük el, hogy a feltámadt Krisztus mint lelki valóság, mint valamiféle életközeg a keresztény embert körülveszi, ez még képletes értelemben sem felel meg Pál gondolatának. A kifejezés Krisztussal való bensőséges, állandó és meghitt kapcsolatot jelent, amely életünk egészét és minden részletét meghatározza, irányítja.
„ítélet": az apostol visszanyúl a levél elején hangoztatott témához: Isten haragja megnyilvánul, az emberiség megérett a büntető ítéletre (vö. 1,18 és 2,2). Az itt használt szó *(katakrima)* nemcsak ítéletet, de elítélést, tehát kárhoztató ítéletet jelent.

2 *„Az élet Lelkének törvénye – bűn és halál törvénye":* Pál folytatja a „törvény" szó kiterjesztett használatát. Eddig az isteni paranccsal szemben a test tagjaiban lakó törvényre utalt, most egy harmadik értelemben is törvényről beszél, a Lélek törvényéről. Ebben a genitivusban (tu pneumatosz) genitivus epexegeticus-t kell látnunk, vagyis olyan értelemben, ahogy „Budapest városáról" beszélhetünk: itt formailag Budapest a birtokos, de értelem szerint a várossal (a birtokkal) azonos. Itt is a „Lélek törvénye" az a törvény, amely a Lélekkel azo-

nosul. A megigazulásban Isten a Lelket a hivőbe önti (5,5). Az apostol szóhasználata nem véletlen, hanem egy ószövetségi hagyományt folytat és teljesít ki. Jeremiás írt az új szövetségről, amelynek megkötésekor Isten szívünkbe írja törvényét (Jer 31,31–34). Ezt követően Ezekiel a Lélek szívünkbe árasztását jövendölte meg: ez a megújult szív és az Isten Lelkének kiáradása fogja biztosítani, hogy a törvénytől nem térünk el. Pál tudja, hogy az Isten Lelke a Szentlélek, aki Krisztust feltámasztotta (vö. 1,4). Legkifejezettebben a második korintusi levélben dolgozza ki a párhuzamot a kőtáblára írt régi törvény és az élő Isten Lelkével (nem tintával) szívünk lapjaira írt krisztusi üzenet között (2Kor 3,3–6).

„megszabadított": ez a vers jelent választ az előző fejezet végén feltörő kérdésre: „ki szabadít meg?" (7,24) A következőkben tehát a bűn miatt meghasonlott ember belső ellentmondásainak keresztény feloldásáról van szó.

3 Ebben a versben a „bűn" *(hamartia)* szó háromszor szerepel, három szempontból jelezve a megtestesülés megváltó célzatát. A *„bűnös test"* (szószerint: „a bűn teste") a testet mint a bűn és halál uralmának sajátos terét és közegét jelöli meg. A *„hasonló formában"* (homoiómati) kifejezés itt jelenik meg harmadszor, értelme mindig „hasonulás", vagy a mai pszichológia szavával „azonosulás": azonosulásunk Ádámmal a bűn által (5,14), a keresztségben való azonosulásunk Krisztus halálával (6,5), és itt: a Fiú azonosulása a bűn súlya alatt nyögő emberi természettel. A *„bűn miatt"* küldte Isten a Fiút: Pál szerint a megtestesülés a bűnbeesés miatt történt, mint annak hatalmas ellenszere. Evvel nem dönti el a középkori tomista/szkotista vitát a megtestesülés okáról és értelméről, de mégis jelzi, hogy a konkrét üdvösségrendben a megtestesülés felelet az emberi bűn által teremtett helyzetre, amelyben az Isten puszta parancsoló és oktató szava (a törvény) képtelennek bizonyul az ember megmentésére.

„a bűnt kárhozatra ítélte a testben": az elítélés *(katakrima),* amit az emberi bűn kiérdemelt, akkor megy végbe, amikor a „bűn teste" lerombolódik Krisztus halálában, az a test, amit értünk, irántunk való szolidaritásból vett fel, s amelyben a végsőkig hagyja működni a bűn gyilkos hatalmát.

4 *„a törvény rendelkezése beteljesüljön":* könnyen félreérthető kifejezés. Pál nyomatékkal tanítja a levél korábbi szakaszaiban, hogy a törvény nem ad megigazulást (3. fej.), és a keresztény felszabadult a törvény alól (7. fej.). Most mégis azt mondaná, hogy a keresztény a törvény rendelkezésének beteljesítésére van hivatva, hogy a törvény valósul meg a keresztény ember életében? Ezt a nehézséget szinte megoldhatatlanná teszik azok a fordítások, amelyek a „dikaióma"

szót igazságnak fordítva, itt a „törvény igazságáról" beszélnek. A félreértések sorát a Vulgáta latin fordítása kezdi, amely itt *justificatio*ról beszél, ugyanazt a szót használja, amivel korábban a „megigazulást" (dikaioszüné) kifejezte. A Károli-bibliában „igazság" szerepel, a Békés-Dalos fordítás felbontja a kifejezést: „amit csak (a törvény) rendel", s evvel sikeresen megkerüli a problémát. Az új katolikus Biblia sajnálatos módon (sajtóhiba?) e szó fordítását kihagyja. A modern kommentárok azonban egyhangúan a törvény rendelkezését látják a „dikaióma nomú" kifejezésben; a modern nyugati nyelvű fordítások ezt a felismerést követik. Néhány példa: „commandment of the Law" *(New English Bible;* protestáns, angol), „the just demands of the Law" *(New American Bible;* katolikus, amerikai), „le précept de la loi" (Lyonnet a *Bible de Jérusalem*-ben; francia, katolikus). Schlier a német nyelv gazdagságával a „gerecht" (igaz) szóhoz rokonítva tud főnevet választani: „Rechtsanspruch des Gesetzes" *(Der Römerbrief,* 236). Mindenesetre Pál nem többesszámú főnevet használ (Békés-Dalos szövege és a *New American Bible* e pontban téved), de azért az, amit itt mond, lényegében nem különbözik az előzőleg már használt többesszámú kifejezéstől: *dikaiómata nomú,* amellyel azt állította, hogy a pogány lelkiismeretére hallgatva teljesíti a „törvény rendelkezéseit" (2,26). Mégis itt nem véletlenül van egyetlen parancsról szó: a törvény ugyanis Pál szerint egyetlen parancsban összegezhető: a szeretet parancsában. Szövegünk tehát pontos párhuzama annak amit a Galata levélben olvasunk: „Csak ne éljetek vissza a szabadsággal a test javára, hanem szeretettel szolgáljatok egymásnak. Az egész törvény ugyanis egyetlen mondatban teljesedik be: ‚Szeresd felebarátodat, mint önmagadat'." A páli tanítás ószövetségi alapjait már említettük (Jer 31,33–34 és Ez 36,26–27). Közvetlenül azonban az Úr Jézus evangéliumi tanítása áll mögötte a főparancsról (Mt 22,34–40 és párhuzamos helyek), valamint a hegyi beszéd mondása a törvény beteljesítéséről (Mt 5,17).

5–6 Pál felfogása szerint a világot kettősség jellemzi: a test és a Lélek ellentéte nem az emberi természet kettősségére (test és lélek) épül, hanem végső fokon az Isten ellen lázadó bűn és az isteni életet adó Szentlélek ellentéte. Ez a kettősség azonban kifejeződik az életmód, életcél, magatartás és törekvés kétféleségében. Test szerinti lét, testi célok követése, és a halál felé való irányultság az egyik oldalon – a Lélekből fakadó élet, lelkiek gondja és a Lélek célkitüzései: élet és béke a másikon.

„törekvése": a görög „phronéma" szó egyedül itt fordul elő az újszövetségben. Kevéssé irodalmi szóval „célirányultságot" jelent, azaz vágyat és erőfeszítést egy rajtunk kívül álló cél vagy tárgy felé. A német egzisztencialisták nyelvén, Schliernél „das Aus-sein auf" *(op. cit.*

244). A testnek a halálra való irányultsága nem egyszerűen a biológiai organizmusra vonatkozik, hanem az olyan emberi életre, amely az anyagi lét, az evilági életcélok, az érzékek és tapasztalás által elérhető valóságok szolgálatában áll. Az ember anyagi volta (a test mint organizmus) lényeges alkotóeleme a páli „test" fogalmának, de nem meríti ki. Helyesebben mondva a „test" Pál számára az emberi testet és annak a bűn szolgálatában játszott szerepét, önállító és önző magaakarását jelenti.

7 A *„test"* a fentiek értelmében a bűn csatlósa, és ezért Istennel ellenséges viszonyban áll. Mivel Istentől elidegenedett, nem képes az Ő törvényét készséggel elfogadni. Pál ismét azt bizonyítja, hogy a törvény és a „testi ember" között áthatolhatatlan szakadék van, ezt az űrt emberi erő nem képes áthidalni.

8 *„a test módján léteznek":* az apostol eredeti fogalmazása könnyen félreérthető. Szószerint: akik „testben vannak" (en szarki ontesz), létmód, amely a keresztény ember állapotának ellentéte. A keresztény „Krisztus Jézusban" van. Pál tehát a bűnös állapotot írja le ezekkel a szavakkal, nem a bűnös cselekvést; *lét*módot, nem a *cselekvés* módját. Aki a test módján létezik, Isten tetszésére nem lehet. Ez a felismerés ismét az előző fejezet kétségbeesett felkiáltását idézi: ki szabadít meg ettől az állapottól, amely a testi létet jellemzi?

9 *„a Lélek módján léteztek":* szószerint „a Lélekben" vagytok, nem „a testben". Vagyis a keresztény a Krisztussal azonosító hit által elhagyja a test szerinti létmódot és életmódot, bár — természetszerűen — a szó fizikai értelmében a testben marad. Számunkra talán logikátlannak vagy képtelenségnek tűnik, hogy a Lélek „bennünk" van és mi „a Lélekben". A két kifejezés ugyanazt jelenti, csak két szempontból: a mi „Lélekben való" életünk létmódot jelent (a „-ban, -ben" helyhatározó értelme teljesen eltűnik), míg „a Lélek bennünk való" lakása a mi testi egzisztenciánkat, mint a Lélek hatásterületét jelöli meg (a képes helyhatározói értelem megmarad). Ez szükségképpen a jánosi búcsúbeszéd szavaira emlékeztet: Krisztus bennünk van és mi Krisztusban (vö. pl. Jn 15,5).

Ez a vers a kereszténye ket szólítja meg. A kéziratok nagy része az általunk is követett változatot tartalmazza, amely szerint fent, a 2. versben az apostol önmagára utal („engem"), és csak itt megy át második személybe. Egyes tekintélyes kommentátorok szerint már a 2. vers szövege második személyben (de egyes számban) a kereszténye ket szólítja meg („téged"), úgyhogy az egész 8. fejezet kereszténye khez intézett beszédet tartalmaz. De még ez esetben is világos, hogy a 10. vers most újféleképpen fordul a római kereszténye khez: „amennyiben Krisztus Lelke lakik bennetek". A feltételezés ez: Krisztus Lel-

két a keresztségben megkaptuk; amennyiben bennünk maradt (lakik), egy új életmódban van részünk, de ez az életmód elveszíthető. Aki a Lelket kioltja, kiűzi (vö. 1Tesz 5,19), már nincs Krisztusban, nem az Övé.

10 *„Krisztus bennetek van":* ez a kifejezés világosan egyértelmű Krisztus Lelkének bennünk lakásával. Krisztus bennünk való életéről az apostol gyakran szól: 2Kor 11,10; 13,5; Gal 2,20 (vö. Ef 3,17 és Kol 3,15).
„a test halott": nyilván nem abban az értelemben, hogy testünk fizikailag halott. „A test" (Pál szövegében *szóma,* a *szarx* szóval szinoním értelemben) a bűn erőterét jelenti, amelynek egykor a keresztény is hatalmában volt, de a keresztségben meghalt számára.
„a Lélek csupa élet": nem az ember lelke, hanem az Isten Lelke és ereje, amely a bűn hatalmát megdöntve, életünket hatalma alá vette. A halott „test" és a Lélek, amely maga az élet, nem koegzisztáló hatalmak, hanem egymást követve uralkodnak az emberen.

11 *„a Lélek, aki Jézust feltámasztotta":* akár Jézusban, ugyanúgy bennünk is a Szentlélek jelenti a test halálát követő új élet principiumát. Ez a természetfeletti élet mibennünk is megújult testet fog gyümölcsözni: a bennünk lakó Lélek egy új életre keltett testet teremt. Itt látszik, hogy Pál egy bizonyos képletes értelemben testünket mostani halandó állapotában a régi emberhez tartozónak tekinti, amennyiben nem valósult meg még benne a Lélek ajándéka. A „bűn teste" és az „Isten Lelke" tehát mintegy implicit értelemben egy jelenleg is érezhető ellentétet fejez ki halandó testi létünk és halhatatlanságot ígérő isteni életünk között.

Magyarázat

A 8. fejezet új horizontot nyit meg, de mégis minden részletében az előző szövegek tanulságait vonja le és fejti ki a keresztény élet szemszögéből. A keresztény embert Krisztussal és a Lélekkel való bensőséges és – ne féljünk a szótól – misztikus kapcsolata jellemzi, amelynek révén felszabadul a törvény, a bűn és a halál uralma alól. Ez a felszabadulás egy tragikus, véres esemény árán valósult meg: a bűn és halál uralma alatt álló testben Isten Fia vitte végbe, azon a „hadszíntéren", amelyen a törvény erőtlennek bizonyult. A 3. versben Pál valóban úgy könyveli el a törvény működését, mint kudarcot: a test a maga belső mivolta miatt nem volt képes a törvényhez igazodni, és ezért a törvény erőtlennek bizonyult arra, hogy Isten tetszése szerint átalakítsa az embert. Az Isten ezért az üdvösségtörténet új szakaszában Fiát küldte, aki a törvényt hatástalanító test formáját magára vette, azaz a test révén belépett a bűn erőterébe. A bűn elítélése az ő testében történt meg, amikor a bűn martaléka és a halál áldozata

lett. Krisztus halála tehát véghez visz egy ítéletet, amelyet a bűnös emberiség érdemelt ki, de most már azokra, akik „Krisztus Jézusban vannak", nem érvényes, Pál az első és a 3. versben csak éppen érinti Krisztus helyettünk való szenvedését, de a témát tovább nem dolgozza ki. A Galata levél valamivel többet mond erről, bár röviden: „szeretett engem, és önmagát adta értem" (2,20). Hasonló értelemben szólt már az előző fejezetekben (4,25; 5,6) és a második korintusi levélben: Krisztus „mindenkiért meghalt" (5,15). Isten „a bűn hordozójává tette őt, aki bűnt nem ismert" (5,21). A bűn kivégzése Krisztus halálra szánt testében megvalósítja azt a célt, aminek elérésében a törvény kudarcot vallott. A Krisztusban átalakult, új életre támasztott ember eléri a törvény célkitűzését: az Isten Lelke a szeretet indulatával tölti el s így e belső indíték, megújult természete alapján a törvény foglalatának, a szeretet parancsának gyakorlójává válik.

Pál gondolatmenetében itt világosan megjelennek egy teológiai embertan (antropológia) körvonalai. A „Lélek" (pneuma) kifejezés használatával kétségtelenül elsősorban Isten Lelkéről beszél, akit Krisztus Lelkének, Krisztus feltámasztójának nevez. Ez a Lélek azonban – és ez a páli mondanivalóban központi – a mi cselekedeteink indítóokává válik, mert belénk költözik, bennünk vesz lakást. Az Isten Lelke „bennünk" egy bizonyos bensőséget jelent a mi részünkről is. Az Isten Lelke, amikor az ember belső életének forrásává válik, kiszabadítja az embert a test uralmából, azaz a megváltatlan ember törekvését, dinamizmusát (phronéma) egy új dinamizmussal helyettesíti. A test „törekvése" konkrét fizikai létünkkel kapcsolatos. Jelenti az állati lét önfenntartó, önállító, ideiglenes javakra és jólétre, érzéki módon megélt kiteljesedésre való „beállítottságát", amely testi létünkből folyó ösztönös, természetes adottság. Az ember azonban Isten képmása: amikor a test törekvésével azonosul, magát lealacsonyító életstílust vállal. Örök életre hivatott emberségét a halandó létsík szolgálatába állítja. Pál tehát a test *(szarx,* néha *szóma)* kifejezést nemcsak absztrakt és jelképes módon használja. Valóban testünk természetes dinamizmusával állítja szembe az Isten Lelkének „törekvését". A test és a Lélek törekvése között ellentétet, „ellenségeskedést" lát. A test „beállítottsága" egyszerre jelent létmódot és életstílust, szemben a Lélekével. Ez az ellentét azonban nem abszolút és nem filozófiai dualizmusban gyökerezik. Világos ez nemcsak abból, hogy a test is Isten teremtménye és a testi „beállítottságnak" Istentől eltérítő dinamizmusa csak mint a bűn következménye érthető meg. Ennél tovább menve az apostol állítja, hogy maga a test a halálon és feltámadáson túl a Lélek dinamizmusának megfelelően fog átalakulni, olyan módon, ahogy ez az átalakulás a feltámadt Krisztusban már megtörtént. Más szóval: az ember halála és megújulása még nem

mindenben teljes, mert halandó testünk még nem alakult át végérvényesen és tökéletesen a minket birtokba vett, belsőleg már irányító Lélek „törekvése" szerint.

Amikor Pál a test és Lélek dualizmusát kizárja, a test és Lélek relatív kettősségét, ellentétét, feszültségét nyilvánvalóan nem tagadja, sőt állítja. A testet azonban végső fokon nem lerombolni akarja, hanem a Lélek uralma alá állítani. A Lélek uralmának már most meg kell valósulnia, hiszen azt követeli, hogy testi életünk ezentúl a Lélek törekvéseinek legyen kifejező eszköze. Az eszkatológikus jövőben viszont Isten maga fogja a Lélek uralmát megszilárdítani és kiterjeszteni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a Szentlélek uralma egyben az ember belső életének uralmát is kell, hogy jelentse a testi ember cselekedetei felett. Implicit módon tehát Pál egy antropológiai rendről beszél: az embert a maga belső, szellemi életén keresztül kell az Isten Lelkének irányítania; csak így valósulhatnak meg bennünk a Lélek uralmának követelményei: a bennünk lakó Lélek dinamizmusa. Mindezt manapság különösen is fontos észbe venni, hiszen a teológia területén a test és lélek ún. plátói szétválasztása vagy dualizmusa ellen olyan fokú ellenhatás lépett fel, amely Pál *relatív dualizmusát* sem akarja látni és elfogadni. Az ugyan igaz, hogy a patrisztikus kor Origenész és Szent Ágoston nyomát követve Platón gondolataiból bőségesen merített, de nem tette félre a keresztény teológiai meggondolásokat sem, s ezért a görög hagyományokat a szó igazi értelmében megkeresztelte. A belső és külső ember ellentétét nem puszta platonizmus módjára, hanem szent Pál nyomdokaiban fogadta el, és a bensőség uralmát a testi élet fölött mint a keresztény antropológia követelményét állította fel. Sajnos a patrisztika felületes – vagy egyáltalán hiányos – olvasása következtében terjedhetett el az a vélemény, hogy az ún. „keresztény platonizmus" inkább plátói volt, mint keresztény, hatásában káros, és a keresztény gondolkodást elsősorban arra ösztönözte, hogy a testet és funkcióit lenézze, korlátozza vagy megvesse. A modern teológiának tehát egyik főfeladata, hogy a platonizmust kiirtsa a keresztény hagyományból, mint régi eltévelyedések visszamaradt nyomát. A történeti igazság ettől lényegesen eltér: a plátói hagyományt a keresztény tradíció csak nagy átalakításokkal, sőt kihagyásokkal és megszorításokkal engedte be tanításába. Továbbá meggondolandó, hogy – szent Lukács szerint – Pál az athéni beszédért nevetség tárgya lett, mert a test feltámadását hirdette, ami plátói és sztoikus alapokból kiindulva valóban értelmetlenség. (Vö. Csel 17,32–34). A szentatyák hagyománya az, amely a test (a fizikai test) feltámadásához valóban hűséges maradt, míg jelenlegi modern „optimizmusunk" a testi lét természetfeletti jövőjét illetően ugyancsak könnyen meginog. Így derül ki, hogy „abyssus abyssum

invocat": a test egyoldalú (görögökéhez hasonló) felmagasztalása hamarabb megérkezik a görög filozófia pogány életérzéséhez, ahhoz a hellenizmushoz, amelyet a testi élet jövőjéről feneketlen reménytelenség jellemzett. (Vö. 1Tesz 4,13.)

7) Istenfiúság (8,12–17)

12 *Akkor tehát, testvérek, nem vagyunk már adósai a testnek, hogy a test szerint éljünk.*
13 *Mert ha a test szerint éltek, halál vár rátok, ha azonban a Lélek által a test cselekedeteit megölitek, élni fogtok.*
14 *Akiket Isten Lelke vezérel, azok az Isten fiai.*
15 *Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét félnetek kelljen, hanem a fiúvá fogadás lelkét, benne kiáltjuk: „Abba, Atyánk!"*
16 *Maga a Lélek tanúsítja lelkünknek, hogy Isten gyermekei vagyunk.*
17 *De ha gyermekek, akkor örökösök is: Isten örökösei, Krisztusnak pedig társörökösei, amennyiben vele együtt vállaljuk a szenvedést, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.*

Szövegjegyzetek

12 *„adósai":* a 7,14-ben kifejezett hasonlat folytatása. A bűn révén ki vagyunk szolgáltatva a bűnnek, és így a test törekvéseinek szolgálatába állunk. Így a test mintegy „jogot formál" arra, hogy kívánságai szerint éljünk.

13 A vers megismétli a 6. vers tartalmát („a test törekvése halál"), majd tovább megy: a Lélek képes megölni a halált hozó test cselekedeteit, és ilyen módon *„a Lélek törekvése életre"* vezet. Pál a kulcsfogalmak szokásos többértelmű használatával most a Lélekből vezeti le a test halált hozó uralmának halálát. A test cselekedeteinek *„megöléseʺ* az ilyen cselekedetek elfojtását, megelőzését, gyökerükben való kiirtását jelenti. Ez a kép talán először a belső hajlamok önfegyelemmel történő leküzdését sugallja, de nem erről van szó. A Lélek, mint egy új életstílus bennünk működő élő forrása, spontán és isteni hatóerővel öli ki a bűn halált hozó törekvéseit.

14 *„Isten fiai":* az Isten Lelke, akit Pál Krisztus Lelkének is nevez (8,9), nemcsak Krisztus halálával és feltámadásával köt minket össze, hanem egyben Krisztus személyével is egyesít. Krisztus Lelkének birtokában Krisztus bennünk lakik és mi Krisztusban élünk, azaz Krisztussal életközösségbe lépünk. Ennélfogva részesedünk Istenhez való viszonyában. Pált a „fiúság" hímnemű korlátozottsága aligha zavarhatta; a kereszténység persze sosem zárta ki e fogalomból a nőket, akikre ez a szöveg ugyancsak vonatkozik. A mai kor szélsőségesen

érzékeny lett minden olyan szóhasználattal szemben, amely a női egyenjogúságot sértheti. Emiatt azonban helytelen volna Pál szövegét átírni. Helyes azonban, hogyha teológiai fejtegetésben Krisztus istenfiúságát a mi istengyermekségünkre vonatkoztatjuk. Főképp prédikációban ügyetlenség a híveket mint „Isten fiait" megszólítani.

15 *„szolgaság – fiúvá fogadás":* Gal 4,5–6 egészen közeli párhuzamban áll szövegünkkel. Ugyancsak összehasonlítja a rabszolga alárendelt voltát a gyermek helyzetével. De míg ott a hasonlóságot emeli ki (nagykorúságáig a gyermek „semmiben sem különbözik a rabszolgától": 4,1), itt az ellentétet hangsúlyozza. A rabszolgát a félelem készteti engedelmességre: ez a szolgai magatartás jellemzi a törvény alatt álló, büntetéstől félő, önmagával és Istennel ellentmondásban élő ember helyzetét. A fiúvá fogadás Lelke ezzel szemben szeretetet önt belénk, engedelmességünknek ez lesz az indítóoka.

„kiáltjuk": Schlier helyesen hangsúlyozza, hogy a *krazein* ige nem egyszerűen szenvedélyes vagy érzelmes kifakadást fejez ki, hanem sugalmazott imádságra utal *(op. cit.,* 253). A szívünkből kiáltó Szentlélek minden keresztényt Lélektől inspirált, prófétikus személlyé tesz. Lukács az Apostolok Cselekedeteiben ezt teszi Péter pünkösdi beszédének kifejezett témájává; Joel prófétára hivatkozva mondja: „Szolgálóimra és szolgálólányaimra kiárasztom Lelkemet azokban a napokban, hogy prófétai szót hallassanak" (Csel 2,18; vö. Joel 2,29).

„fiúvá fogadás": Izrael nem ismerte az örökbefogadás intézményét, míg a görög-latin világban a magánjog igen fontos intézménye volt. Pál tehát egy hellénista fogalommal világítja meg Krisztus fiúságának ránk való kiterjesztését. A hasonlat korlátait látnunk kell: az örökbefogadás külsőséges és fiktív, míg a mi Krisztusban való fiúságunk egy belső valóságra, az isteni Lélek bennünk lakására vonatkozik. Az Atya szeretete bennünk nemcsak jogi fikciót, hanem új lelki valóságot teremt. A jánosi teológia fogalmazása helyesen egészíti ki Pált: „Nézzétek, mekkora szeretet tanúsított irántunk az Atya! Isten fiainak nevét kaptuk, és *azok is vagyunk"* (1Jn 3,1).

„Abba": arám szó, eredetileg bizalmas megszólítást jelentett, mint a magyar „édesapa", sőt becézést. Jézus korában az apának a családi és társadalmi életben szokásos megszólítása, úgy, ahogy a mai amerikai angol nyelvben a „dad" vagy „daddy" a köznyelvben kiszorítja a hivatalos hangzású „father"-t. Joachim Jeremias szerint Jézus korában az Isten ilyen megszólítása hallatlan volt, Jézus merész újítása, amellyel Istenhez való teljesen egyedülálló viszonyát fejezte ki. Jézus jellemző kifejezése volt, az apostoli közösség nem szűnt meg idézni, és ezért arám formában maradt ránk. Megtaláljuk a getszemáni jelenet drámai leírásában: „Abba, Atyám, neked minden lehetséges. Vedd

el tőlem ezt a kelyhet . . ." (Mk 14,36). Krisztus fiúságának ezt a drámai kifejezését idézi az apostol evvel a formulával mind a római, mind a galata közösség számára. A krisztusi imádság szava tehát nyilván ismert volt a keresztény közösségekben szerte a világon. A szó *nem* a Miatyánk elejét idézi (az „abínú" lenne), hanem Jézus sajátos imaformáját ismétli, amely azonban ugyancsak a közös imádkozás része lehetett a keresztény gyülekezetekben. (Vö. J. Jeremias, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Göttingen 1966, 15–67.)

„Atyánk": az eredeti görög szöveg *(ho patér)* személyes névmás nélkül, de vocativus-szal fordítja az „abbá"-t. Magyarul ez csak a személyes birtokrag használatával fejezkető ki. Az „Atyá*nk*" tehát valamelyest meghamisítja a szöveget, mégis – exegetikailag is – elfogadható, ha meggondoljuk, hogy Pál idézete a keresztény közösség imádságára hivatkozik.

16 *„tanúsítja lelkünknek":* „szümmartürei", nem klasszikus értelemben *(„együtt* tanúskodik"), hanem az első századi ún. koiné köznyelv stílusában: „tanúskodik *számára".* Magyar fordításaink ezt elvétik; az új katolikus Biblia („tanúskodik lelkünkben") fordulata Békés/Dalost követi, a református Biblia („lelkünkkel együtt") a klasszikus görög jelentésre épít. De az értelem csak a helyes fordításban világos: azt, hogy Isten gyermekei vagyunk, lelkünk belső tapasztalásából, a minket sugalló és fiúi öntudattal eltöltő Lélek hatásából tudjuk. Lelkünk ennek a tanúságtételnek a befogadója, nem alanya. (Persze az igaz, hogy egymásnak és a világnak mi is a Lélekkel együtt működve tanúságot adunk, de Pál *itt* nem erről beszél.)

17 A jelen kegyelmi életből kiindulva most két irányba mutat az apostol. Istengyermekségünk ígéretet hordoz: Krisztus örökségében, a mennyországban fogunk mi is részesülni. Másrészt: létünk közössége Krisztussal sorsközösséget is kell, hogy jelentsen, mind a szenvedésben, mind a megdicsőülésben.

Magyarázat

Az apostol a testi ember reményvesztett helyzetével a keresztény élet legnagyobb méltóságát és boldogságát állítja szembe: Az Isten Lelke Krisztus misztikus jelenlétét, életének valóságát közli velünk: mi is részesedünk abban az istenfiúságban, amelyet Krisztusról hiszünk, és ami az evangélium (vö. 1,1–4) mondanivalója szerint a próféták írások beteljesülésével közöttünk megvalósult. Az istenfiúság, amely Jézusban, Dávid magzatában feltámadásakor egyedülálló módon megnyilvánult, nem maradt az ő kizárólagos féltett zsákmánya (vö. Fil 2,6), hanem a mi méltóságunkká is lett. A törvénytől megsza-

badult keresztény olyan, mint a fogadott gyermek, aki végre felismeri, hogy az Istenben nem rabszolgatartót, hanem édesapát talált. Krisztus Lelke, akit a keresztségben befogadtunk, tanít meg arra, hogy ne a bűntől-büntetéstől-kárhozattól való félelem alapján nézzük az Istent, hanem a Krisztustól kapott lelki rokonság révén felfedezzük, hogy édes gyermekei vagyunk. A Lélek, aki Pál szerint maga tanít meg bennünket imádkozni (vö. 8,26), belső élmények ajándékával tanítja meg, mit jelent Jézus viszonya az Atyához, hogyan szabad nekünk is a megújult élet birtokában mint édesapához fohászkodnunk hozzá. Ez az élmény egyrészt teljesen egyéni és Jézus legszemélyesebb élményére utal, ugyanakkor bennünk a közösség kebelén belül talál kifejezésre. Együtt kiáltjuk: „édesapa!"

Érdekes, hogy három másik arám szó, amelyet az újszövetség megőrzött számunkra (amen, alleluja, hozsanna), mind a mai napig megmaradt a liturgiában, és — kevés kivétellel — a keresztény népek ma sem fordítják le modern nyelvre. Az „Abba" felkiáltás, valamint a Jelenések könyvében található „Maranatha" ezzel szemben már nagyon hamar (egy évszázadon belül) kiveszett a liturgikus gyakorlatból. Míg a Maranatha eltűnését az eszkatológikus várakozás átalakulásaiból magyarázhatjuk, az „Abba" felkiáltás bizonyára a „Miatyánk" első sorával olvadt össze. A Miatyánk szövegéhez fűződő korai kommentárok ugyancsak világosan fejezik azt a tudatot, hogy ennek az imának a mondása Krisztus istenfiúságában való részesedésünket jelzi. Csak a kereszténynek van joga „isteni tanítással kioktatva így imádkozni" (a Miatyánk bevezetése a római liturgiában). Szent Ciprián szerint „az új ember, mihelyt újjászületett és Isten kegyelmébe visszakerült, rögtön azt mondja: ‚Atya', mivelhogy már fiú kezdett lenni". Majd ugyanebben az írásában hozzáteszi: „Mekkora az Isten jóindulata, milyen kegyes és jóságos! Azt akarja, hogy amikor imádságban Isten színe elé lépünk, akkor őt úrnak és atyának nevezzük, és ahogy Krisztus Isten Fia, úgy mi magunk is az istenfiúság nevét kapjuk" *(De oratione dominica* 9 és 11).

Ez az egyedülálló kapcsolat Istennel, amelyet csak mint adományt, ki nem érdemelhető kegyelmet tekinthetünk, teszi a keresztényt igazán szabaddá. Míg a rabszolgát a félelem vezeti, a gyermeket a szeretet. A jánosi teológia csodálatos összhangot mutat Pállal: „A szeretetben nincs félelem. A tökéletes szeretet nem fér össze a félelemmel" (1Jn 4,18). De valahányszor a keresztény élet és kegyelem a maga abszolút természetfelettiségében felragyog, az apostol kénytelen az eszkatológiára reflektálni: a teljesség még csak a jövőé. Így tesz János első levele is: „Szeretteim, most Isten fiainak hívnak, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mik leszünk" (3,2). Pál az örökbefogadás témája után ismét jogi képet használ: a fiúság igényt, joga-

lapot teremt az örökségre. Úgy mint Krisztus, mi is a mennyei birodalom részeseivé leszünk. De ez már nemcsak vágyálom, kívánság, hanem természetfeletti életünkre alapozott jussunk. A mennyország, az Isten boldogsága már jogilag a mienk. Isten nem csaphat be, ha egyszer ehhez megadta már a jogalapot; belénk lehelte saját Lelkét, és így saját Fia természetének részesévé tett.

8) Az eljövendő dicsőség (8,18–30)

18 *Én úgy hiszem, hogy a jelen időszak szenvedései nem mérhetők ahhoz a dicsőséghez, amely megnyilvánulni készül rajtunk.*
19 *Mert a teremtés sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását.*
20 *A teremtés ugyanis hiábavalóságnak van alávetve — nem önként, hanem amiatt, aki alávetette, — abban a reményben,*
21 *hogy maga a teremtés is majd fölszabadul a romlandóság szolgálata alól, és eljut az Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára.*
22 *Tudjuk ugyanis, hogy az egész teremtett világ együtt sóhajtozik és vajúdik mind a mai napig.*
23 *De nemcsak az, hanem mi magunk is, akik a Lélek zsengéit birtokoljuk, magunk is sóhajtozva várjuk a fiúvá fogadást, testünk megváltását.*
24 *Mert reményben kaptuk üdvösségünket. De a remény, ha már látható, nem remény. Hiszen hogyan remélhet valaki abban, amit már lát?*
25 *Ha viszont még nem látjuk, amit remélünk, akkor várakozunk türelemmel.*
26 *Hasonlóképpen a Lélek gyöngeségünk segítségére siet. Nem tudjuk ugyanis, hogy mit kérjünk, úgy, ahogy tenni kell. A Lélek azonban maga jár közben értünk szóban kifejezhetetlen sóhajokkal.*
27 *Aki pedig a szíveket kémleli, ismeri a Lélek szándékát, mert ő az Isten kedve szerint jár közben a szentekért.*
28 *Tudjuk, hogy minden javukra válik azoknak, akik az Istent szeretik: azoknak, akiket ő terve szerint a meghívottak közé sorolt.*
29 *Mivelhogy akiket előre ismert, azokat előre kiszemelte, hogy Fia képmásához hasonlóvá váljanak, hogy így Ő elsőszülött lehessen sok testvér között.*
30 *Akiket viszont előre kiszemelt, azokat meg is hívta, és akiket meghívott, azokat megigazulttá is tette, akiket pedig megigazulttá tett, azokat meg is dicsőítette.*

Szövegjegyzetek

18 *„jelen időszak":* Pál szótériológiája össze van kapcsolva az üdvösségtörténet szakaszokra való felosztásával:
a) paradicsomi állapot a bűn előtt: „Valamikor törvény nélkül éltem . . ." (7,8),

b) a bűnös állapot a mózesi törvényhozás előtt: „a halál mégis uralkodott Ádámtól Mózesig . . .“ (5,14),
c) Mózestől Krisztusig: „közbejött a törvény, hogy fokozódjék a bűnözés“ (5,20),
d) a „jelen idő“: Krisztus feltámadása és a világvégi feltámadás között: „ő, aki Krisztust halottaiból feltámasztotta, életre kelti a ti halandó testeteket is“ (8,11),
e) az eljövendő dicsőség (8,18).

„nem mérhetők“: Pál jellemző dialektikával halad előre szövegében. Először a szenvedést és dicsőséget hasonlóságukban nézi: *„amennyiben szenvedünk vele . . . meg is dicsőülünk vele együtt.“* Azonban a szenvedés és dicsőség mértéke nem mérhető össze. Ugyanígy haladt az 5. fejezetben: ahogy egy ember hozta a bűnt, úgy egy ember hozta a kegyelmet — de a kegyelem mértéke és ereje nem mérhető össze a bűnével.

„dicsőséghez“: a „doxa“ szó már szerepelt fontos összefüggésekben: a bűn az Isten dicsőségének elhagyása (1,23), a bűnös állapot az Isten dicsőségétől való megfosztottság, annak hiánya (3,23). A megigazulás az Isten dicsőségének reményével ajándékoz meg (5,2); Krisztus ezt a dicsőséget kapta, amikor az „Atya dicsőségének erejével“ feltámadt (6,4). Most az apostol ezt a számunkra már visszanyert, de még csak Krisztus számára megadott, általunk reményben birtokolt dicsőséget tárgyalja.

„megnyilvánulni“: a görög „apokalüptei“ szó jellegzetesen a végső időkre vonatkozik. Vö. 1Kor 1,7; 2Tesz 1,7 és Róm 2,5. Sok irodalmi kútfő tanúsítja hogy az első keresztény század idején a zsidóság körében divatos volt egy ún. apokaliptikus vallásos irodalom, amelynek szóhasználatában a végső dolgok megjelenése, kinyilvánulása — „apokalipszise“ — kedvelt téma. Pál ennek a szellemi iránynak a szókincsével él, elfogadva azt a feltételezést is, hogy a végső idők egy már most létező, de számunkra még rejtett világrendet fognak feltárni.

19 *„teremtés“:* e szöveg legvitatottabb szava. Már szent Ágoston megjegyezte: „Ez a fejezet homályos, mert nem elég világos, mit nevez az apostol „creatura“-nak.“ *(De octog. trib.* qu. 67,1). Görögül *„ktiszisz“* jelentheti a teremtés tettét és annak folyományát, az egyéni teremtményt, vagy a „teremtés“-t a magyar szó univerzális értelmében. Akárcsak magyarul „teremtés“ lehet egy teremtmény vagy maga a teremtett világ. Másutt (2Kor 5,17 és Gal 6,15) az „új teremtmény“ kétségtelenül csak az emberi teremtményeket jelenti, nem a személytelen anyagi világot. Azonban éppen a római levélben a „ktiszisz“ a teremtett világ egészére utal: vö. 1,20 és főképp e fejezet utolsó versével (8,39): „sem egyéb teremtmény nem lesz képes minket elszakítani

Krisztus szeretetétől". Lyonnet más katolikus exegétákkal szemben, akik Ágostont követve a „creatura"-ban csak az emberi teremtményt látják, a Bölcsesség könyvének szövegére utal, amely bizonyosan párhuzamos evvel a szöveggel (Bölcs 19,6) és a „paszé ktiszisz" szót „az egész teremtett világ" értelemben használja. *(Les étapes du mystére du salut selon l'épître aux Romains,* Paris 1969, 198–9). A 22. versben e kifejezés kétségtelenül ugyanazt a „creatura"-t jelenti, mint amiről itt van szó. Pál tehát a teremtett anyagi világ egészének sóvárgásáról beszél. Az mintegy megszemélyesítve kívánkozik az eszkatológikus idők után, hogy külsőleg is, tehát testi mivoltunkban is megnyilatkozzék istenfiúságunk dicsősége.

20 *„hiábavalóságnak van alávetve":* a görög „mataiosz" melléknév nem egyszerűen haszontalant jelent, hanem azt a bűn következtében létrejött tulajdonságot jelzi, amivel az ember önzésének szolgálatába állítja minden erejét és értékét. Róm 1,21 azonos tőből képzett igét használ a pogányok életstílusának leírására: „csődöt mondtak" (= hiábavalók lettek). (Vö. Ef 4,17.)

„aki alávetette": Ádám, akinek vétke a bűn és a halál uralmát okozta. A teremtett világ nem a maga természetéből, hanem az ember erkölcsi rosszaságából vált a halál szolgájává.

„maga ... is majd fölszabadul": a teremtett anyagi világ Ádámmal együtt elbukott, amennyiben Istentől kitűzött célját nem szolgálva a halál szolgálatába lépett. Az ember szabadsága az egész anyagi világnak reményt ad a felszabadulásra, hogy ugyancsak résztvehessen az istenfiúság dicsőségében.

„romlandóság": rokonértelmű a „halál"-lal, a „romlandóság szolgálata" a teremtett világ halálba hajló, pusztulást előkészítő és kereső jellegét jelenti. (Vö. 8,6: „a test törekvése halál".)

22 Ez a vers a teremtés „sóvárgását" akarja megerősíteni és tovább szemléltetni két másik igével. *„Sóhajtozik"* és *„vajúdik"* a szülés fájdalmaira utal, tehát egy új világ születésének reményéről és kínjairól beszél. Ez arra figyelmeztet, hogy az egész szöveg magyarázatából nem szabad kihagynunk az „új teremtmény"-ről szóló páli szövegek párhuzamos gondolatait, annak ellenére, hogy itt kétségtelenül szélesebb szemléletben az egész világról, nemcsak az emberről van szó.

23 *„mi magunk is sóhajtozva várjuk":* a sóvárgás, amely a teremtett világot jellemzi, a kereszténység is jelen van, hiszen a megigazulást ő is csak reményben birtokolja (vö. 5,2 és 8,24). A Lélek, amely szívünkbe kiáradt, még nem a Lélek teljessége ebben a teremtett világban, hiszen még várjuk a test feltámadását a Lélek által (8,11). A világ teljes felszabadulását illetően a keresztények lelki átalakulása – a

Szentléleknek a keresztények szívében, életében való jelenléte – csak kezdet, első termés *(aparkhé:* a termés első hozama).
„testünk megváltását": a test kiszabadulása a halál szolgálatából, azaz a halál törekvéseinek logikájából még nem teljes, még megváltásra vár. A fiúvá fogadás, ami 8,15 szerint már a Lélek kiáradásával megtörtént, a halandó test szempontjából még jövőbeli. (Érdekes megfigyelés: Pál a mi fiúságunkról is úgy beszél, mint Jézusról: ő már fiú, amikor megszületik, mint Dávid ivadéka, ugyanakkor „Isten fiává tétetett hatalomban a megszentelés Lelke által", amikor feltámad halottaiból (vö. 1,1–4). Következésképpen az első fejezet krisztológiai himnuszának inkonzisztenciája valamiképp a dolog természetéből adódik (vö. 3. l.), és nem lehet benne *csupán* egy zsidókeresztény himnusz és a páli krisztológia kettősségét látni!)

24 *„Mert reményben kaptuk üdvösségünket":* szószerint „üdvözültettünk", azaz Isten üdvözített, de csak remény erejében vagyunk az üdvösség birtokában. Úgy látszik, mintha Pál egy elvre hivatkoznék, amit a római keresztények is ismernek, és már ő is előzetesen felhozott (vö. 5,2).
„látható": szoros értelemben a remény tárgya az, amiről az apostol szól: a remény tárgya *per definitionem* még nem látható, nem tapasztalható

25 *„várakozunk":* kijelentő módban, nem felszólító módban. A Békés/Dalos szöveg hibás („várjunk csak", ilyen szövegvariáns nincs), az Új kat. Biblia nem világos („várjuk": lehet egyaránt kijelentő és felszólító). Az apostol érvelése: a remény szükségképpen a türelem erényét, magatartását követeli meg (vö. 5,3).

26 *„gyöngeségünk":* az első kifejezett utalás a keresztény, megigazult ember tökéletlenségére. Pál *gyakorlatilag* a legfőbb nehézséget a remény megélésében látja. Amit hiszünk Krisztusról és magunkról, még nem látható, s ezért a tapasztalati valóság ellenére kell élnünk. A türelem *(hüpomoné)* tehát nem egyszerűen vérmérséklet, neveltetés, jómodor dolga, hanem mélységesen teológiai erény: a lelkileg megvalósult szabadság és a még meg nem szabadított test közt kifeszített emberi egzisztencia feladata a „jelen időben".
„kérjünk": Pál ezt a gyöngeséget, amit a keresztény türelemmel kapcsolatban említ, nyomban az imádságos élet szintjére viszi át. A még meg nem váltott testben élve nem tudunk kellőképpen túlemelkedni a „test törekvésein", kilátásain, szempontjain, és még Isten előtti vágyainkban sem látjuk az eszkatológikus célt. A keresztény ember, akit a világ berendezkedése befolyásol, imájában is tehetetlenné, irányt tévesztővé, állhatatlanná válik. Ebből az állapotból segít ki minket az Isten Lelke rendszeres indításaival.

„a Lélek közbenjár értünk": a Lélekből forrásozik minden általa sugallt imádság. A sugalmazott imádság Pál szerint a Lélek adománya, valóságos jelenlétének és erejének érezhető jele. Párhuzamként felhozható, bár problematikájában erősen különbözik, az első korintusi levél nem egy szövege (1Kor 14). Akár a nyelvek adományáról, akár a prófétaságról beszél, azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a keresztények képesek inspirált imádságra.

„kifejezhetetlen sóhajokkal": a Lélek sugalmazása a keresztényt megtartja az örök élet vágyában és reményében még akkor is, ha fogalmakban, szavakban, elmondható konkrét képekben nem is tudja kifejezni az örök dicsőség elővételezett élményét.

27 *„szíveket kémleli":* ószövetségi kép, itt nyilván a zsoltárra utal: Zsolt 139,1. (Vö. 1Kor 4,5.) Az apostol a belső, ki nem fejezett, lelki élményekből álló sugalmazott imát, mint a Léleknek az Atyához való beszédét ábrázolja, amit az Atyaisten megért, és ami az ő számára kedves imádság. Ha tehát imánk emberi szemszögből tökéletlen, mert szótlan és nem fejez ki mély tartalmat, az Isten előtt a legszentebb és legtetszetősebb: maga a Lélek szól lelkünkből az Atyához.

„szentekért": a keresztények megnevezése, amivel már az első fejezetben találkoztunk (1,7). Itt különösképpen helyénvaló a használata, mert a megszentelő Lélek (vö. 1,4) hatásáról van szó, aki imádságainkat magáévá teszi, és úgy szenteli meg.

28 *„minden a javukra válik":* az apostol elsősorban a szenvedésekre, nehézségekre gondol, amelyek mind a keresztény ember lelki javát szolgálják.

„akik az Istent szeretik": a mondat általánosnak hangzik, de Pál a keresztényekre gondol, akik a bennük lakó Lélekben a szeretetet birtokolják. Míg az ószövetség a szövetség és a törvény megtartásához kapcsolta Isten ígéreteinek beteljesülését, Pál – eddigi gondolatainak logikáját követve – ezt tovább fejleszti: aki a benne lakó Lélek szavát követve a törvény teljességét, a szeretet parancsát teljesíti, annak számára az eszkatológikus ígéretek teljesülése nem kétséges. Isten őrködik élete minden részlete fölött.

„terve szerint": az exegéták nagy többsége szerint Isten örök tervéről van szó, nem a keresztény ember tudatos elhatározásáról, vagy állhatatos szándékáról (a „protheszisz" szó ezt is jelenthetné). Hasonló értelemben szerepel a protheszisz theú kifejezés 9,11-ben. A kifejezés a meghívással egybekötve üdvözítésünkben Isten abszolút kezdeményezését hangsúlyozza. A következő versekkel együtt az „eleve elrendelés" *(praedestinatio)* legfontosabb szentírási alapját képezi (l. erről 9. fej.).

29 Ebben a versben meglepő és szárnyaló fordulattal Pál a mi kis életünk mindennapi nehézségeit az Isten örök üdvösségtervének távlatába állítja. Kiválasztásunk, meghívásunk, Jézus Krisztushoz való hasonulásunk és vele való egyesülésünk mind az Isten előre kitervelt műve. Ne gondoljuk tehát, hogy egyéni sorsunk mit sem számít. Ellenkezőleg: ő a saját Fiának képmására még sok fiat akart alkotni, tehát a mi fiúságunk örök terveihez tartozik, s ezért gondviselő szeretettel fogja végső megvalósulásra segíteni. Pál itt ellensúlyozza azt, amit fentebb a megtestesülés motívumáról mondott. Nem csak és *végső soron nem* a bűn miatt küldte Fiát közénk (ez csak a „negatív" motívum), hanem azért, hogy az emberiségnek a fiúvá fogadást felajánlja, és Fia egy legyen sok testvér között. Krisztus mint „testvérünk" az evangéliumokban is megtalálható. Mt 28,10: „Menjetek, mondjátok meg testvéreimnek, hogy eléjük megyek Galileába." Ezt a verset nem kell szükségképpen a tanítványokra vonatkoztatni, amint a két újabb katolikus bibliafordítás jegyzeteiben olvassuk. Az új protestáns biblia „atyámfiai"-val fordít, ami a magyar protestáns egyházak szóhasználatában lelki testvériséget jelent. Ma nem egy exegéta arra gondol, hogy e versben Jézus az asszonyokat arra utasítja, hogy családját, azaz rokonait (Jakobot és többi „testvéreit") értesítsék. (Vö. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* Cambridge 1963, 147). Ez az értelmezés Mt 28,10 esetében valóban lehetséges, talán valószínű is. A párhuzamos hely Jánosnál azonban nem hagy kétséget: „Menj most testvéreimhez, és vidd hírül nekik: Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz" (Jn 20,17). Ezek a „testvérek" az apostolok, akiket Magdolna értesít.

30 A logikus lépéseknek ezt a láncolatát már előbb is megfigyelhettük, mint stilisztikai módszert egy következtetés elkerülhetetlen voltának bizonyítására. (Vö. 5,3–4.) A láncolat teológiai súlyát az adja meg, hogy üdvösségünk tervét az öröktől fogva való kiválasztottságtól a meghíváson és megigazuláson keresztül az örök dicsőség beteljesedéséig vezeti végig. A keresztény tehát a maga gyöngeségének és esendőségének tudatosítása mellett arra is emlékezzék, hogy istenfiúsága az örökkévalóságban gyökerezik, és az Isten örök életébe torkollik.

Magyarázat

A keresztény élet méltóságának leírásával két irányban bővül az apostol látóhatára. Az egyik oldalon az eszkatológikus jövő ígérete áll, amely mostani megszentelődésünk folytatása, a másik oldalon a „jelen idő szenvedései", a megigazult, de meg nem dicsőült élet bel-

ső-külső ellentétei és ellentmondásai. Ez a két szempont fogja közre a keresztény élet élményét, amelyet Pál itt mint istenfiúságunk helyzetét szemlél.

Az apostol ezeket a szempontokat már előzőleg röviden jelezte. Ami ebben a szövegrészben teljesen új, az az egész teremtett világ belevonása az üdvösségtörténetbe. A teremtett világ megszemélyesítése a 19. versben a felszínen irodalmi fogásnak tűnhet, de a valóságban túllép az egyszerű hasonlaton. Mint láttuk, Pál a „test"-ről, mint az emberi természet anyagi módon meghatározott belső dinamizmusáról és erőteréről beszélt. Ugyanígy a „teremtés" sem a lelketlen teremtmények összessége, hanem az egész anyagi világ, amely az ember testi létét meghatározza és hordozza. A „teremtés" tehát minket is felölel, a mi testi létünknek kozmikus kiterjedést ad. Míg a Lélek már lelkileg megvalósította bennünk az istengyermekséget, addig testi létünk az anyagi világgal való természetes egységében még a bűn következményei alatt kínlódik. A teremtett világ rendjét továbbra is a véges és halandó lét keresése (hiábavalóság) és a halálra ítélt jövőtlenség jellemzi (romlandóság szolgálata). Nehéz itt elkerülni a sok rokon téma felemlítését, amelyet az ún. „természetes vallások" vizsgálata a modern valláskutatásban felhozott. A Mircea Eliade által tanulmányozott „örök körforgás" témája különösképpen kézenfekvő. Már a primitív népek is mint egy ciklusos, cél és eszkatológia nélküli természetes körforgást kezdték nézni az emberi életet, amelyből kiszabadulni nem lehet. A zsidó üdvtörténet során a választott nép is szembesült a lét hiábavalóságának feneketlen pesszimizmusával. A Prédikátor könyvének bölcsessége éppen ennek a mindent átfogó, általános hiábavalóságnak a felismerése: „Az egyik nemzedék megy, a másik jön, de a föld örökre megmarad" (1,4). „Láttam mindent, ami csak végbemegy a nap alatt, és kiderült: minden csak hiábavalóság és szélkergetés" (1,14). Tudvalevő, hogy a hellenista görög világot teljesen áthatotta az örök körforgás hiábavalóságának tudata. A filozófiai irányok mind a testi léttől való megszabadulással próbáltak a hiábavalóság szolgálatából kimenekülni. Az „örök igazságok" szemlélése a test nélküli szellemi lét történelemtől mentes örökkévalóságába emeli az embert, és véget vet a testi lét rabságának: ez a platói megoldás. Nem csoda, hogy Pál üdvösségtörténeti szemlélete és főképp a test feltámadását hirdető evangélium a görög kultúrával ütközésbe került. E tekintetben az Apostolok Cselekedetei és Pál vallomása az első korintusi levélben lényegében egyet mondanak. Az Areopágoszon mondott beszédét, mihelyt a feltámadást említi, félbeszakítják, és kinevetik (17,32), mert a pogányoknak a kereszt evangéliuma (tehát a megváltás, amit halál és feltámadás hoz) „ostobaság", az ő bölcsességükkel nem egyeztethető össze (vö. 1Kor 1,18–24).

Az apostol azonban, aki a korintusi levélben bizonyos iróniával „Isten gyengeségét és oktalanságát" hirdeti, itt úgy adja elő tanítását, mint ami az egész teremtett világ vágyakozására választ ad. A hiábavalóság élménye csak a bűn eredményeként került a természetbe, az életbe. A Krisztus által hozott megváltás ezt a mély emberi konfliktust is megoldani hivatott. Avval, hogy Isten fiai vagyunk a Lélek által, mi is meg vagyunk híva, hogy részesedjünk a test feltámadásának dicsőségében. Ezáltal azonban az egész anyagi világ belevonódik a megváltás áldásaiba: nem a halálra ítélt emberi törekvések és vágyak (a test törekvései) szolgálatában áll már, hanem Istent szolgálja, ami a bűn és halál uralma alól felszabadulást jelent. Meglepő látni az újszövetségi teológia belső egységének és konzisztenciájának megnyilatkozását abban a tényben, hogy e pontban is mély egység található a páli és jánosi teológia között: nemcsak a gondolatok, de gyakran a képek is azonosak. A megváltás, mint *szülés* képe a János-evangéliumban többször előfordul: Jézus maga a tanítványok világban való sorsát a szülés gyötrelmeihez hasonlítja (vö. Jn 16,21). A szülés órája azonban maga a keresztáldozat kínja, amely feltámadáshoz: új élet születéséhez vezet. A szülés eredménye nemcsak Krisztus „újjászületett", feltámadt teste, hanem a bennünk megszületők istengyermekség, amit a kereszt alatt is szimbolizál a szeretett tanítvány „fiúvá válása" („Íme a te fiad": Jn 19,26) — Krisztus helyébe lépése. Vagyis a János-evangélium szerint is a világban való sorsunk a „vajúdás/sóhajtozás", ami által Krisztus megváltó „órájában" részesülünk, de Krisztus órájának eredménye az, hogy „Isten fiainak hívnak, és azok vagyunk" (1Jn 3,1). Az azonban még nem tűnt ki, hogy mik leszünk. Azaz ez az istenfiúság további kinyilvánulásra vár: „megjelenésekor hasonlók leszünk hozzá mert látni fogjuk őt úgy ahogy van" (1Jn 3,2). És éppenúgy, ahogy Pál szerint azok, akik a Lelket, a fiúvá fogadás Lelkét birtokolják, a Lélek szerint élnek, János levele szerint is, „aki igazságot cselekszik, tőle (az Atyától) született" (1Jn 2,29). Tehát istenfiúságunk egy egész erkölcsi életstílus alapja, amely kizárja a bűnt, és biztosítja az isteni szeretettörvény megtartását (1Jn 3,4). Mind Pál, mind János teológiájában istenfiúságunk reménnyel tölti el életünket, és megszentelődéshez vezet: „Mindaz, akit ez a reménység tölt el, megszenteli magát, amint ő is szent" (1Jn 3,5).

A keresztény felülemelkedik az emberi életérzés „hiábavalóságán", remény tölti el, mert a jövőt mint egyre növekvő beteljesülést látja, és ennek érdekében várakozásra és türelmes szenvedésre képes. Pál e pontban azonban túllép a remény és hosszantűrés ismert kategóriáin. Látja, hogy gyengeségünk az eszkatológikus várakozást is veszélyezteti, mert maga a látásmód, az Istennel való bensőséges viszony válik kérdésessé a testi élet törekvéseinek, evidenciáinak hatá-

sa alatt. A Lélek azonban imaéletünket is oltalmába veszi: kiegészíti, kisegíti, áthangolja belső magatartásunkat, sugallatokkal, Prohászka szavai szerint: „belső kikezdésekkel" gazdagítja lelkünket. A keresztény (mindenki, nemcsak a kiváltságosok) sugalmazott benső életet él, azaz a Lélek jelenlétét élményszerű módon megtapasztalja még akkor is, ha ezek az élmények alig vagy csak részlegesen nyilvánulnak meg szóban. A „keresztény élmény" mint teológiai téma csak a közelmultban lett újra teológiai reflexió tárgya, pedig a keresztény ókor és középkor — éppen a páli szövegek kiaknázásával — bizonyíthatóan nagy hangsúlyt fektetett feldolgozására. (Hadd említsük — főképp meg nem érdemelt elhanyagoltsága miatt — Jean Mouroux művét: *Expérience chrétienne,* Paris (Aubier) 1954, amely elsősorban a patrisztika inspiráló hatására akarta rendszerbe foglalni a keresztény ember belső életét, mint hitből fakadó, de az ember minden lelki képességét megmozgató élményt.) A „kifejezhetetlen sóhajok" az apostol levelében nem téveszthetők össze egy romantikusan felfogott misztikus élet csúcsélményeivel. Ilyesmivel aligha segítheti a Szentlélek a keresztény ember „gyöngeségét". Nem ilyenről, hanem az „átlagkeresztény" lelki életéről van szó (átlagos nem azért, mert lanyha, hanem mert mindennapi és esendő), akinek hitét és szeretetét a Szentlélek állandó hatása és irányítása kíséri, és aki a benne lakó Istent esendő, korlátolt és közvetett módon, de valóságosan megtapasztalja. A lelki élet mesterei e ténynek mindig tudatában voltak, csak a teológia elracionalizálódása tévesztette szem elől ezt a szempontot, és emelte a lelki tapasztalás minden fajtáját a misztika elérhetetlen magasságaiba. Fontos tehát tudatosítanunk, hogy Pál szerint a mi mindennapi imaéletünk indításai a Szentlélek tényleges hatása alatt állnak, még ha sem ékesszólás nem kíséri őket, sem különleges hatások a fogalmi, teológiai értés terén. Lelki életünk tehát a maga valóságában, értékében titok marad még saját magunknak is. A saját lelkünk (és egymás) istenfiúságának titka csak Isten előtt tárul fel, aki a szívek mélyét ismeri, s a Lélek sóhajait hallja és érti. Vagyis: önmagunk istenfiúsága sem evidencia, csupán részleges tapasztalat, amit a hit fényében tudunk meglátni. A magunk lelki életének értékét is hinnünk kell, és mint Isten művét tisztelnünk kell, akkor is ha lelki értékeinkről emberi evidenciával alig rendelkezünk.

Pál az emberi sors esendőségét a maga és mások viszonylatában valóban tisztán látja. Legjobb illusztrációt a második korintusi levél adhat: 11. fejezetében az apostol a maga gyöngeségének és Krisztus erejének nagyságáról mindennél meggyőzőbb erővel tesz tanúságot. „Dicsekvése" Krisztusban és életének sok-sok kudarca és üldöztetése egyszerre teszi félénkké és vakmerővé, büszkévé, öntudatossá és keserűvé. Az apostolnak ezt a hihetetlenül széles — mondhatnánk

szélsőséges – érzelmi skáláját az az elv fogja egybe, amit a 27. versben kifejez: jó és rossz, erő és gyöngeség, emberi siker és kudarc egyaránt része annak a műnek, amit Isten benne és általa véghez visz: minden javunkra válik, ha az Isten Lelke, a belénk oltott isteni szeretet dinamizmusa tölt el. Istenfiúságunk *fontossá* tesz Isten szemében és a Kozmoszhoz mérten is. Nem a véletlen, nem a környezet, nem a társadalom vagy az anyagi világ függvényeként alakul a sorsunk, hanem egy isteni terv valósul meg benne. E szempontból Pál világa épp oly borúlátó volt, mint modern korunk. A történelmi megrázkódtatások, a hirtelen sorsfordulatok, a hatalom és a természet szeszélyei avval az érzéssel töltötték el, hogy külső sorsa csupa bizonytalanság: a végzet vak erőinek játékszere. (Lásd pl. Flavius Josephus világfelfogását a *Zsidó háborúról* írt művében.) Ezért a kor lelki elitje a befelé fordulásban, a lélek örök értékeinek birtoklásában keresett biztonságot. Pál keresztény teológiája a földi, testi sorsnak gondviselés adta értelmet ígér, és a test számára feltámadt örök életet hirdet. Mindenkinél keményebben ítéletet mondott az egész világ felett, de mindenkinél bizakodóbb módon hirdeti meg az evangéliumából forrásozó reményt.

9) Az Isten szeretetének ereje (8,31–38)

31 *Mit mondjunk még? Ha Isten velünk, ki ellenünk?*
32 *Saját fiának nem kegyelmezett, hanem kiszolgáltatta őt mindnyájunkért. Akkor hát hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?*
33 *Ki fog az Isten választottai ellen vádat emelni? Talán az Isten, aki megigazulásunkat adja?*
34 *Ki fog minket elítélni? Talán a Krisztus, aki meghalt és főképp feltámadt, ő, aki Isten jobbján van és értünk közbenjár?*
35 *Ugyan ki választhat el Isten szeretetétől? Megpróbáltatás vagy szorongattatás vagy üldözés vagy éhezés vagy ruhátlanság vagy veszedelem vagy fegyver?*
36 *Ahogy meg van írva:*
„Miattad adnak halálra egész nap,
ölésre szánt juhok közé soroltak.“
37 *De mindezek felett diadalmaskodunk őáltala, aki minket szeret.*
38 *Mert meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet,*
sem angyalok, sem uralkodók,
sem a jelen, sem a jövő, sem a hatalmak,
sem magasság, sem mélység, sem más teremtmény
nem lesz képes minket elszakítani az Isten szeretetétől Krisztus Jézusban, a mi Urunkban.

Szövegjegyzetek

31 A kérdés átmenet a fejezet utolsó szakaszához, amely új témát vet fel. Értelme: „még a következőket is hozzátehetjük".
„Ha Isten velünk..." közmondásszerű lapidáris rövidséggel jelzi a keresztény ember biztonságát: „Isten az én oldalamon van." Ez minden félelmet el kell, hogy némítson.

32 *„Akkor hát":* Pál kedvelt érvelési módja: „a kevésből a többre" következtet. Amint az előző versek az 5. fejezet első verseit bontották részleteire, itt 5,8–9 témája és logikája tér vissza: avval, hogy Isten a fiát halálra adta értünk, a szeretet olyan mértékét tanúsította, hogy semmi más kegyelmi adományt nem fog megtagadni. Isten tehát szeretetét folytonosan „bizonyítja" (jelen időben: 5,9) avval, hogy Fia áldozatát folytonosan elénk helyezi.
„mindent": Krisztus az Isten felülmúlhatatlan adománya. Ha ezt a mondatot valóban komolyan vesszük, mögötte a szentháromságtan mélységeit fedezzük fel. Krisztus az Atyaisten legteljesebb önközlése, benne az Istenség teljességét (vö. Kol 2,9) adta nekünk.

33 *„vádat emelni":* ti. hogy bűneikért ítélet sújtsa őket. A római levél egészének összefüggésében minden ember megérett az ítéletre, de a keresztényt Krisztus halála és feltámadása igazzá tette, és Isten védelmében teljes biztonságot élvez. Aki megigazulásunkat adta, nem fog vád alá helyezni.

34 A végítélet Bírája Krisztus. Szent Pál areopágoszi beszéde is nyomatékkal Krisztust – „egy arra kiszemelt férfit, akit föltámasztott halottaiból" – nevezi meg, mint a fenyegető ítélet bíráját (Csel 17,31).
„Isten jobbján": a halált és föltámadást a Credo szerint a mennybemenetel követi. Pálnál ezzel egyenértékű Krisztus trónra emelésének leírása, amit az újszövetségi iratok szokásszerűen Zsolt 110,1 szavaival fejeznek ki: „Az Úr uramhoz szólott: foglald el helyed jobbomon." (Vö. Ef 1,20; Kol 3,1.)

35 *„ki választhat el Isten szeretetétől?"* Mivel Isten és Krisztus szeretetének bizonyossága minden kétséget kizár, minden egyéb hatalom, erő vagy erőszak semminek bizonyul. Az apostol stílusa himnikus magasságot ér el. A mellérendelt főnevek sorozata fejezi ki ezt az áradó győzelmi örömöt, amely egy ellenséges világgal szemben a keresztény üdvösségtudat és kitartás erejét ünnepli. A jánosi teológiában a megfelelő szöveg 1Jn 5,4: „A győzelem, amely diadalt arat a világon: a mi hitünk."

36 Az apostol Zsolt 44,22 idézetével jelzi, hogy az üldöztetés állapota megfelel Isten szándékának. Hasonlóképpen Csel 2,25–27 szerint az első keresztényellenes hatósági intézkedésekkel szemben a közösség

Zsolt 2,1–2 verseit imádkozza. Az ószövetségi szövegeknek ez az „aktualizáló" használata tehát apostoli hagyomány. Az „egész nap" értelmezése Pál szerint bizonyára „állandóan". Közel áll e vershez 2Kor 4,11: „Életünk folyamán váltig (*aei*: mindig) halálra szánnak minket Jézusért."

37 A keresztény hit diadala egyúttal Isten *irántunk való* szeretetének győzelme. Pál itt bepillantást nyújt a vértanúságról szóló gondolataiba: Isten szeretete először a mi bűneink gonoszsága fölött győzött azáltal, hogy Krisztus hajlandó volt engedelmességből szenvedni és meghalni. Az Isten szeretetének ezt a győzelmét terjesztjük ki mi is, amikor hajlandók vagyunk elvállalni a szenvedést és üldöztetést.

38 Ennek a diadalhimnuszos versnek a távlata az egész kozmosz. Amint már a 30. versben láttuk, az apostol ismét szembesíti a keresztény megigazult voltát, egyéni istenfiúságát, Isten szeretetében való részesülését a világ minden erejével, hatalmával. A kozmosz leírásában Pál kora képzelete szerint beszél. Az „élet és halál" mellett, amely egy mai szövegben is ugyanígy megjelenhetne, az „angyalok és uralkodók" a jó és rossz szellemi erőket jelentik, „jelen és jövő" az idő és a sors erejét, „a hatalmak" valószínűleg ide kapcsolódnak, mint az idő forgását-változását befolyásoló erők összessége: a „magasság és mélység" a tér (csillagvilág és alvilág) teljességét jelzi, és az utóbbiakhoz kapcsolódik „minden más teremtmény", a térben létező minden más lény említése.
„Krisztus Jézusban, a mi Urunkban": előzőleg is használt lezárása egy hosszabb résznek (vö. 5,21; 6,23). Itt a levél első nagy témakörének befejezésére szolgál.

Magyarázat

E rövid nyolc versben az apostol himnikus magasságokat ér el. Ehhez a szakaszhoz szárnyalásban csak az első korintusi levél szeretethimnusza hasonlítható (1Kor 13,1–13). Itt is a szeretet a főtéma, de nem mint embernek adott lelki adomány (a *mi* szeretetünk), hanem Isten irántunk való szeretete.

A kereszten vérző Istenfia ennek a határtalan szeretetnek örök dokumentumaként végsőkig bizonyítja a világnak, hogy Isten jósága teljesen és fenntartás nélkül kiáradt felénk. Aki ezt a szeretetet hitben elfogadta, annak az élete minden félelemtől megszabadult. A feltámadt és mennyben ülő Krisztus azonban még inkább bizalomra indít: ő, akinek Lelkét szívünkben birtokoljuk, aki bennünk lakik, és akiben mi élünk, ő fog bíráskodni a világ felett, üdvösségünk tehát biztonságban van. Evvel a Krisztussal együtt mindennél erősebbnek kell érezni magunkat, hiszen hozzá való tartozásunk sem a mi erőnkre épül: Isten

szeretete vonzott minket magához – nincs erő, amely elválaszthatna Tőle.

Az apostol, akit egyébként a világgal szemben nemcsak az első két fejezet pesszimizmusa, de a római birodalom iránti tisztelet és bizonyos csodálat magatartása is vezet (vö. Róm 13,1–6), nyilvánvalóan látja, hogy a keresztény sors újra meg újra az üldöztetés és létbizonytalanság viharába kerül. Saját tapasztalata bőségesen meggyőzhette erről és talán itt valóban főképp önmaga sorsára utal. (Vö. 2Kor 4,7–12; 5,3–10; 11,22–29.) Amikor tehát ez a győzelmi himnusz az ő szájából hangzik el, a levél olvasói tudhatják, hogy belső tapasztalat igazsága beszél belőle. Evvel Pál azt is jelzi, hogy az általa hirdetett evangélium – ami miatt általában, de különösképpen az ellene szervezkedő zsidó csoportok részéről az üldöztetések érték – képes felülemelkedni minden erőn, és legyőzhetetlen. Pál evangéliumának teológiai kifejtése tehát ennek az evangéliumnak győzelmi himnuszával végződik. Az egykori keresztényüldöző mondja mindezt, ő, aki maga is azt hitte, hogy Krisztust üldözéssel – az emberi hatalom eszközeivel – le lehet győzni. Most már saját belső életében tapasztalja meg, hogy itt Isten művéről van szó, amely minden teremtett hatalommal szemben kinyilvánítja erejét: a szeretet mindent meghaladó erejét.

JEGYZET A SZENTHÁROMSÁG TEOLÓGIÁJÁRÓL

A későbbi dogmatörténet szempontjából fontos kiemelnünk ezeknek a fejezeteknek „trinitárius" (szentháromságot idéző) szerkezetét és fordulatait. Az apostol a keresztény hit fogalmainak tárgyalásánál Istent újra és újra mint teremtőt, bírót, kegyelemforrást és végül Atyát ábrázolja, akihez az út Krisztuson keresztül vezet, és akinek (illetőleg akiknek: az Atyának és Krisztusnak) lelki adományait, jelenlétét és erejét a ránk kiáradó Szentlélek révén birtokoljuk. A gondolatmenetnek ez a „szentháromságos körforgása" már az első versekben is megjelent, de csak az ötödik fejezettől fogva válik intenzívvé:

5,1–5: békességünk *Isten*nel *Jézus Krisztus* által . . .
: *Isten* szeretete kiömlött szívünkbe a nekünk juttatott *Szentlélek* által
5,8: *Isten* bizonyítja szeretetét (amely a *Szentlélek* által szívünkbe ömlött) avval, hogy *Krisztus* meghalt értünk
5,15: *Isten* kegyelme és az egy *Jézus Krisztus* kegyelméből jövő *ajándék* (= végső fokon a *Lélek)*
7,25–8,2: Hála legyen az *Isten*nek *Jézus Krisztus* által . . .
a *Krisztus Jézus*ban való élet *Lelk*ének törvénye megszabadított

8,9: ti a *Lélek* módján vagytok, amennyiben, *Isten Lelke* lakik bennetek. Akiben nincs *Krisztus Lelke,* az nem az övé.

8,15: a *fiúvá* fogadás *Lelkét,* benne kiáltjuk: *Atyánk*

8,16–17: a *Lélek* tanúsítja: *Isten* gyermekei vagyunk, Isten örökösei és *Krisztus* társörökösei.

8,23: a *Lélek* zsengéit birtokoljuk... várjuk a *fiúvá* fogadást (ti. *az Atya részéről)*

8,27–29: *(Isten)* ismeri a *Lélek* szándékát, aki közbenjár a szentekért, akik *Fia* képmásához lesznek hasonlókká.

8,38: *Isten* szeretetétől (amely a *Lélek* által szívünkben él) *Krisztus Jézus*ban.

Ezek a szentháromságra utaló helyek mutatják, hogy Pál szótériológiai összefoglalása egy szentháromságos istentan fogalmaira vagy helyesebben *természetfölötti tényeire és élményeire* van kifeszítve, „ráerősítve", mint egy ontológiai vázra, amely az egészet létrehozza, fenntartja és hordozza. A római levélnek ez a része tehát egy krisztológia és szentháromságtan csíráit is magában hordozza. (Lásd e gondolat kifejtését és Pál más leveleiből való dokumentálását Nemeshegyi Péter művében: *A Szentháromság,* tkk II/3 Róma 1974, 30–42.)

A levél további fejezeteiben is találunk példákat a szentháromságos istenkép kifejezésére:

14,17–18: az Isten országa... öröm a Szentlélekben. Aki ezekben szolgálja Krisztust...

15,7–13: Fogadjátok el tehát egymást, amint Krisztus is elfogadott benneteket Isten dicsőségére...
A remény Istene töltsön el titeket minden örömmel és békével a hitben, hogy a Szentlélek ereje által a reményben bővelkedjetek.

15,30: Intelek... Jézus Krisztus által és a Szentlélek szeretetével: küzdjetek velem együtt imáitokkal, Istenhez folyamodva értem.

MÁSODIK RÉSZ

IZRAEL SORSA (9,1–11,36)

A következő három fejezet világosan különálló témát tárgyal. Miután az apostol egy átfogó szóteriológiát tárt elénk, szembesülnie kell egy részletkérdéssel, ami azonban a maga módján a sorai mögött meghúzódó szenvedélyes és ádáz vita és az ellene folyó személyes hajsza tulajdonképpeni főkérdése: mi lesz a választott néppel? Abból, amit előadott, nyilvánvalóan következik az ószövetség zsidókra összpontosuló üdvösségtanának felszámolása, vagy legalábbis beolvasztása egy mindent átfogó, mindenkiről gondoskodó általános üdvösségrendbe. A római levél megírásakor azonban már történeti tény, hogy a zsidóság vezetői és a nép túlnyomó többsége nem fogadja el Krisztust, vagyis hogy a zsidóság tömbje nem hajlandó kereszténnyé válni. Mivel ugyanakkor a pogányok közti missziók növekvő sikerrel folytatódnak, a történelmi átalakulás iránya már felismerhető: a krisztusi hitközösség már csak zsidó szektának sem minősülhet, hiszen a zsidó eredetű keresztények száma és súlya csökken. Ezt ki láthatná jobban, mint Pál maga, aki ennek a folyamatnak fő hajtóereje a maga pogányok közti missziójával.

A valóság tehát nem csupán annyi, mint amit Pál levelének első része feltételez: zsidók és pogányok egyforma módon és ugyanazon az alapon igazulnak meg. Ez a teológiai értelmezés sok mindent megmagyaráz, de a tények már ezen is túlmentek: a zsidóság nem fogadta el a felkínált üdvösség útját, míg a pogányok részéről egyre erősödő pozitív válasz jelentkezik az evangéliummal szemben. Pál ennek a pogánykeresztény missziónak további kibontakozását akarja előmozdítani Rómában és Rómán keresztül a birodalom nyugati részeiben. Felelnie kell tehát a végső kérdésre: *gyakorlatilag* nem arról van-e szó, hogy a zsidóság elhagyta a választott nép szerepét, kizárta magát a felkínált üdvrendből, és szerepét egy új, pogányokból toborzott nép vette át? Pál tehát saját népével és az ószövetségi örökséggel szemben renegát. Amit az általa hirdetett kereszténység végbevisz, megtagadja az ószövetséggel való folytonosságot és saját őseivel való azonosságát. — E kérdésben állást kell foglalnia, különben súlyos teológiai ellenérvekkel találhatja magát szemben, és a pogány missziók gyakorlati jogosultsága kérdéses marad a zsidókeresztény csoportok előtt.

Természetesen feltehető a kérdés: mit jelent mindez a római keresztények számára, ha egyszer — mint állítottuk — többségükben pogány eredetűek, és feladatuk úgyis a pogánykeresztény missziók

további támogatása. Válaszunk: e kérdés éppen Rómában égetően fontos. A zsidók Claudius általi kiűzése Rómából Kr. u. 49 körül, amiről az Apostolok Cselekedeteiben és Suetoniusnál egyaránt olvasunk, minden bizonnyal a Krisztus-hit körüli zavargások miatt történt (vö. fent: III. o.). A római zsidó közösség tekintélyes száma miatt is feltehető, hogy a zsidókeresztények megosztott véleménye Pál tanításáról lényegesen befolyásolta a római kereszténység felfogását. Pál maga is feltételezi, hogy működésének és teológiájának kritikája eljutott Rómáig. Ha tehát álláspontját teljes mértékben meg akarja védeni a római keresztények előtt, akkor a zsidó nép hivatásáról és jövőjéről is számot kell adnia. Így e három fejezetben végre válaszol arra a kérdésre, amely az előző fejezetek mélyén is valahogy mindvégig meglapul: mi lesz a választott nép üdvösségével?

1) A választott nép (9,1–18)

9,1 *Igazat mondok Krisztusban, nem hazudom, lelkiismeretem tanúsága*
szerint a Szentlélekben:
2 *nagy az én keservem, és szívem fájdalma meg nem szűnik.*
3 *Azt kívánnám, hogy inkább én magam legyek elszakítva Krisztustól*
testvéreimért, akik rokonaim a test szerint.
4 *Izrael fiai ők, övék a fiúság és a dicsőség és a szövetségek és a tör-*
vényhozás és az istentisztelet és az ígéretek.
5 *Övék az ősatyák, tőlük származik a Krisztus test szerint – ő, aki*
Isten mindenek fölött: legyen áldott örökre. Ámen.
6 *Nem mintha az Isten szava megdőlt volna. Mert nem mindaz, aki*
Izraeltől származik, tartozik Izraelhez.
7 *És hasonlóképp: azért, mert Ábrahám leszármazottai, attól még nem*
mind az ő gyermekei. Hanem: „Izsákból támasztok neked ivadékot."
8 *Azaz: nem mindaz, aki a test gyermeke, gyermeke Istennek, hanem*
az ígéret gyermeke minősül ivadéknak.
9 *Mert az ígéret szava ez: „Abban az időben eljövök, és Sárának fia*
lesz."
10 *De nemcsak ekkor történt így. Rebekka, egyazon terhességben*
11 *Izsáktól, a mi atyánktól, még mielőtt a gyermekek megszülettek és*
jót vagy rosszat tehettek volna, csakhogy az Isten terve az ő szabad
12 *választása szerint érvényben maradjon, nem a tettek, hanem a meg-*
hívás alapján, ezt a szózatot kapta:
„Az idősebbik fog szolgálni a fiatalabbnak."
13 *Úgy, ahogy meg van írva:*
„Jákobot szerettem. Ézsaut pedig gyűlöltem."
14 *Mit mondjuk tehát? Lehetséges-e igazságtalanság az Isten részéről?*
Szó sincs róla!

15 *Mózesnek is ezt mondja:*
„Irgalmazok, akinek irgalmazok és könyörülök, akin könyörülök."
16 *Így hát nem azon múlik, aki igyekszik, vagy aki erőlködik, hanem az irgalmazó Istenen.*
17 *Mert az Írás is azt mondja a Fáraónak: „Arra támasztottalak, hogy kinyilvánítsam benned hatalmamat, és így nevem híre elterjedjen az egész földön."*
18 *Így tehát akinek akar, irgalmaz, és akit akar, megátalkodottá tesz.*

Szövegjegyzetek

1 *„Igazat mondok . . ."*: Pál hármas állítással „erősködik", hogy amit mond, színigazság. Nyilvánvalóan ellenfeleinek vádaskodásait akarja megcáfolni, különben nem volna szükség az esküvel egyenértékű bizonykodásra. (Vö. Gal 1,20.) Pál igenis szívén viseli Izrael üdvösségének kérdését.

2–3 *„én magam legyek elszakítva Krisztustól":* az apostol a maga szívfájdalmát szélsőséges módon fejezi ki. Tévesen értelmeznénk, ha azt hinnénk, hogy saját üdvösségünk feláldozását erkölcsileg helyesnek tartja. A mondat értelme inkább ez: Izrael üdvösségének ügyét a sajátjáénál is fontosabbnak tartja, és erősebben érzi. Pál magatartása Mózesre is emlékeztet: vö. Kiv 32,32.

4–5 E két vers a választott nép kiváltságainak listáját tartalmazza. Ezekről már a harmadik fejezetben említést tett (vö. 3,1–4), de csak most tárgyalja őket részletesen. A kiváltságok mind az ószövetségi üdvtörténetben gyökereznek:
(1) *„fiúság":* Isten Izraelt, mint elsőszülött fiát hozta ki Egyiptomból (vö. Kiv 4,22 és főképp Óz 11,1, amit Mt 2,15 is idéz).
(2) a *„dicsőség":* jelenti elsősorban Isten jelenlétét a pusztai vándorlásban (Kiv 16,10; 24,16; 40,34 stb.) és a jeruzsálemi templomban (Iz 6,1).
(3) *„szövetségek": többesszámban* szerepel a Bölcsesség könyvében (18,22) és Sirák fiánál (44,12.18; 45,17) is. Már Noéval szövetséget köt Isten, majd Ábrahámmal, Izsákkal, Jákobbal; végül a Sínai hegyen. A többesszám nyilván a szövetségkötések sorozatára utal.
(4) *„törvényhozás":* jelenti a Sínai hegyen elhangzott kinyilatkoztatást. A zsidó hagyomány az egész mózesi törvényhozást a pusztai vándorlásnak ehhez az eseményéhez kapcsolta.
(5) *„az istentisztelet":* a görög *latreia* szó egyenes fordítása a héber „abóda"-nak (szolgálat), amely technikus értelemben a templomi szolgálatot jelentette. A *Pirke Abot* („Az Atyák mondásai") talmudi mondásgyűjtemény szerint az egész világ három dolgon alapszik: a Törvényen, a templomi kultuszon és a jócselekedeteken (I,2). A jeruzsálemi istentisztelet Izrael kincsein belül különleges szerepet foglalt el.

(6) *„az ígéretek":* Izrael a messiási ígéretek hordozója, s így különleges méltósága van. Ezek az ígéretek Ábrahámtól kezdve a próféták hosszú során keresztül újra és újra kinyilvánították Isten különleges szeretetét és hűségét népe iránt.

(7) *„ősatyák . . . Krisztus test szerint":* ez a sorozat csúcspontja. Krisztus az ígéretek szerint „Ábrahám ivadéka" (vö. 4,14 és Gal 3,16). Mint láttuk, Krisztus test szerinti származása része Pál evangéliumának (vö. 1,3).

A privilégiumok sorozata mindennél meggyőzőbben mutatja, hogy az apostol teljesen elismeri Izrael kimagasló, egyedülálló üdvtörténeti szerepét. Végső fokon azonban egy jottányit sem enged álláspontjából, amely – mint látni fogjuk – ezt az egész örökséget a Krisztushitre alapuló Egyház közösségének követeli.

„Isten mindenek fölött": közbevetett áldás, amilyennel már 1,25-ben találkoztunk. Itt azonban, úgy látszik, Krisztusra vonatkozik, akit ilyen közvetlen és egyenes módon Pál más szövegben nem mond Istennek: „Isten" rendszerint az Atyaistent jelenti nemcsak Pál, de az egész újszövetség használatában (vö. K. Rahner, „Theos im Neuen Testament": *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln, 1956, 91–168). Ezért az exegéták jelentős része (pl. Jülicher, Lietzmann, Dodd, Käsemann) így fordítja: „Áldott legyen Isten örökre mindenek fölött" (ti. a fenti adományokért). Érveik nem győznek meg egészen. A páli doxológiák stílusában az alany itt Krisztus, „aki Isten . . ." A levél elején levő krisztológiai himnusz is, mihelyt a „test szerinti Krisztust" említi, ezt az „Isten Fiának" címével ellensúlyozza (Róm 1,1–4). Ez a párhuzamos szöveg a levél elején tehát nem hanyagolható el. Egyébként is szövegünk logikája olyan, hogy a felsorolt kiváltságokat most Pál a 6. verstől kezdve rögtön Isten új népe, az Egyház számára követeli, ehhez volna átmenet a „test szerinti" Krisztus után Krisztus istenségének említése. Magyarázatunk jelentős katolikus (Lagrange, Schlier) és protestáns (Zahn, Cullmann) exegéták véleményét követi.

6 *„nem mindaz, aki Izraeltől származik":* ez az elv már a levél elején is feltűnt (2,28). A választott néphez való tartozás nem egyszerűen fizikai tény, ahogy Pál a körülmetéltséget is – a próféták hagyományát követve – lelki értelemben fogja fel.

7 Az apostol érvelése a Genezis szövegére támaszkodik. Ábrahámnak nem minden leszármazottja lett egyben örököse is (azaz *ilyen* értelemben is gyermeke), hiszen míg Izsák, Sárától született fia, a választott nép ősévé vált, addig Izmael, aki a szolgálótól, Ágártól született, nem lett az ígéretek hordozójává. Pál e tényből már a Galata levélben levezette: már az üdvtörténet elején nem a testi származás volt az Isten ígéreteiben való részesülés egyetlen feltétele. (Vö. Gal 4,21–28.)

8 A Genezisből idézett verset (Ter 21,12) az apostol a rabbinikus exegézis módszerével elemzi. A szent szöveg kulcsszava „ivadék" vagy „magzat" (görögül: szperma), amelyet Pál később mint „gyermeket" vagy „fiat" magyaráz. Mivel csak Izsákból támasztott Isten Ábrahámnak „gyermeket" és Izmaelből nem, tehát Ábrahám „fiának" vagy „gyermekének" lenni nem pusztán fizikai leszármazás kérdése. Evvel Pál a fiúság kiváltságát, amit fent, a kiváltságok listáján elsőként említ, lényegében átteszi egy új, lelki síkra. Ez lényegében megegyezik –bár fogalmazásban óvatosabb – avval, amit a Galata levélben ír: „Ti, testvéreim, mint Izsák, az ígéret fiai vagytok" (Gal 4,28).

10–12 Ami Izsák születésekor történt, még világosabban kitűnt Jákob születésekor. Izsák és Izmael legalább két különböző anyától származtak, sorsuk különbözőségét tehát még lehetne a fizikai származás alapján magyarázni. Jákob és Ézsau azonban nemcsak édestestvérek, hanem ikrek voltak: ugyanattól az anyától, ugyanegy terhességből. Sorsuk mégis homlokegyenest eltért egymástól. Ter 25,21 és Ter 25,23 világosan mutatja, hogy Isten szabad választása érvényesült. Kétségtelen tehát, hogy nem érdem alapján történt az a kiválasztás, amely már születésük előtt elhangzott.

14–15 Kiv 33,19 idézete közvetve újabb bizonyítékot szolgáltathat a 3. és 4. fejezetben már kifejtett tételhez: a megigazulás nem a mi tetteink gyümölcse. Pál azonban itt másra összpontosítja figyelmét: Izraelnek, mint választott népnek a helyzetére. Istené a kiválasztás kezdeményezése, és ő ebben mindvégig szuverén marad. Lám, sem Izsák, sem Jákob esetében nem kötelezte a fizikai leszármazás ténye. A konklúzió kézenfekvő, de Pál még nem mondja ki: nincs alapunk azt állítani, hogy a mostani időszakban Isten köteles az ő szabad üdvözítő kegyelmét testi leszármazás alapján biztosítani.

16 *„Így hát":* Pál egyelőre általános következtetést von le: Isten megváltó irgalma nem emberi teljesítménytől és erőfeszítéstől függ.

17 A fenti elvet még jobban elmélyíti a kivonulás története, amelyből Kiv 9,16-ot idézi. Még a megátalkodottság is Isten terveit szolgálja. Tehát az is elképzelhető, hogy Izrael majd negatív módon járul hozzá Isten terveinek megvalósításához és dicsőségének kinyilvánításához. Ezzel mintegy viharfelhőként kezd gyülekezni az evidencia Izrael jelen magatartásával szemben. Az, hogy Izrael többsége most elveti Krisztust, nem érv az Egyház pogány/zsidó struktúrája ellen, hanem inkább odamutat, hogy a megátalkodott Izrael az egyiptomi fáraó színvonalára jutott: annak módjára játszik szerepet Isten terveinek megvalósításában. Megátalkodottsága is az isteni akarat megvalósulását mozdítja elő.

18 Az elv szélsőséges kifejezése azt a benyomást teszi, hogy Isten maga tesz bennünket megátalkodottá, mintha ő maga volna közvetlenül az elkövetett rossz oka. Ez azonban tudvalevőleg prófétai stílussajátosság (vö. pl. Iz 6,9–10 szövegét), amely az egyén felelősségét nem zárja ki.

Magyarázat

Pál a lehetetlent próbálja meg. Meg akarja győzni olvasóit arról, hogy népe iránti hűsége töretlen: Izrael üdvösségének érdekében a legszemélyesebb áldozatra is hajlandó volna. Ugyanakkor álláspontja az üdvösségtörténet értelmezésében az előző fejezetekben elmondottakra épül, és végső fokon olyan következtetésekhez vezet, amelyeket a korabeli zsidóság csak egy áruló nemzetgyalázásának képes felfogni.

A 4. és 5. versszak főnevek halmozásával összefoglalja az ószövetségi kiválasztottság nagy hagyományait. Ezekről azonban mindaz, aki Pál gondolatait ismeri, tudja, hogy az apostol felfogása szerint máris Krisztus Egyházához, mint az egyetlen jogos örököshöz tartoznak. Itt Pál nem fejti ki őket, de levelei, beleértve a római levelet is, tele vannak a megfelelő transzpozíciókkal. A „fiúság", mint az előző fejezetben láttuk, a Szentlélek által minden keresztény személyes privilégiuma, a „dicsőség" ugyan ott volt a pusztában és a templomban, de hiányzott az emberekből, zsidókból és pogányokból egyaránt (3,23). Most azonban a feltámadt Krisztuson keresztül mindnyájunknak, akik őt hittel elfogadtuk, utunk nyílt „az Isten dicsőségéhez" a fiúság Lelke által (5,2; 6,4; 8,21). A törvényhozás értelme a keresztényekben érte el célját, akik a „törvényt beteljesítik", mert a törvény értelme a szeretet, és a keresztény a szeretet Lelkét hordozza (8,4). Az „istentiszteletről" Pál eddig még nem szólt, de a 12. fejezetben felhozza azt is: a keresztény ember élete lelki értelemben hajtja végre azt az áldozati istentiszteletet, amelyet a régi törvény külsőséges formában a templom számára előírt (12,1). A szövetség „átértékelésére" a római levél nem tér ki, annál erőteljesebben megtaláljuk a Galata levélben, amely szerint az ígéret fiai, akiket Izsák jelképez, mi keresztények vagyunk, míg a Krisztust elvető és törvényhez ragaszkodó zsidók a szolgaság fiai, úgy, ahogy Izmael a szolgálólány fia volt, és nem részesült az ígéretekben. Pál szerint ez a két asszony, Sára és Ágár, „a két szövetséget" jelenti (Gal 4,24). Ez a gondolatmenet nyilvánvaló módon sérti a zsidók büszkeségét; Pál talán azért hagyja ki a római levélből, hogy érvelését valamelyest letompítsa. Az ígéretekről már volt szó (4,18–25): azok mind Krisztusban valósulnak meg. A választott nép kiváltságainak felsorolása tehát nem Izrael nemzeti

büszkeségét mozdítja elő, hanem azoknak a kincseknek tára, amelyekre most már Krisztus új népe tart igényt. Hiába tartozik kizárólag Izraelhez – a szó testi és szűk értelmében – „Krisztus a test szerint". Ő „Isten mindenek fölött". Az apostol tehát Izrael privilégiumainak seregszemléjét Krisztus istenségét magasztaló doxológiával zárja le. Az egy néphez tartozó földi Krisztussal szembeállítja a feltámadt, istenségében megdicsőült Krisztust, aki mindenkihez tartozik, hiszen Isten nemcsak a zsidóké, hanem a pogányoké is (vö. 3,29).

Itt Pál visszanyúl ahhoz az elvhez, amit a levél elején már használt: az Izrael népéhez való tartozás nem puszta testi leszármazottság kérdése. Senkinek sincs joga arra, hogy pusztán származása alapján bejelentse igényét Isten különleges kegyelmeire, és üdvösségét mint a neki kijáró részt követelje. Pál itt újabb szövegeket hoz elő a pátriárkák történetéből, amivel tulajdonképpen a felsorolt zsidó kiváltságok közül a legutolsót ellenérvre változtatja. Igen, „övék az ősatyák", de már az ősatyák története mutatja, hogy pusztán a leszármazás még nem jelent kiváltságot és kegyelmi igényt Isten előtt. Ahogy Izmael és Ézsau hiába voltak Ábrahám, illetőleg Izsák leszármazottai, úgy az ősökre hivatkozó zsidók is tévesen értelmezik származásuk privilégiumát. Isten szuverén marad a maga kegyelmi adományaiban. E téren Mózes is az isteni transzcendencia hirdetője. Pál álláspontja a kiváltságokat illetően egybehangzó avval, amit a megigazulásról mond: a megigazulás kegyelmét nem lehet kiérdemelni, nem lehet akár külső akciók (a törvény megtartása), akár fizikai tulajdonságok (leszármazás) alapján magunkénak követelni. Senki nem formálhat jogot a kegyelemhez: az minden vonatkozásban ingyenes ajándék marad. Az isteni transzcendenciának ez a következetes állítása azonban félelmetes, mihelyt fonákjára fordul: aki elvetendőnek bizonyul, aki megátalkodott, az is Isten dicsőségét szolgálja a maga negatív módján. Ezt Izrael már a kivonulás történetéből megtanulta. Így tehát a hitet megtagadó Izrael is *isteni terv szerint* hitetlen. A jóra való szabad kiválasztás fonákja a kárhozatra való eleve elrendelés lenne: ez a megdöbbentő kérdés tolul fel az érvsorozat végén, amit Pál a következő versekben (19–23) fog tárgyalni. Ismét egy misztérium küszöbére érkeztünk: ha az üdvösség az isteni kegyelem szabad ajándéka, akkor talán a kárhozat is az ő szabad elhatározásának folyománya? Pál az isteni szuverénitáson elmélkedve valóban eljut a távlathoz, amelyből az ember kicsinynek, bizonytalannak és kétségbeejtően törékenynek tűnik: örök jövője egyedül az isteni irgalomtól függ.

2) Isten üdvösségterve (9,19–33)

19 *Azt mondod erre nekem: „De akkor miért rója fel? Hiszen akaratának ki tud ellenállni?"*

20 *Ember! Ki vagy te, hogy az Istennel feleselj? Mondhatja-e az alkotás*
az alkotónak: miért csináltál ilyenre?
21 *Vagy tán nincs a fazekasnak hatalma az agyag felett, hogy ugyanabból*
a gyurmából az egyik edényt díszesre, a másikat pedig közönségesre
formálja?
22 *És ha az Isten abból a szándékból, hogy megmutassa haragját és*
kinyilvánítsa hatalmát, nagy türelemmel elviselte a harag eszközeit,
23 *amelyek megértek a pusztulásra? És ha ugyanakkor dicsőségének*
gazdagságát akarja kinyilvánítani az irgalom eszközein, amelyeket
dicsőségre alkotott?
24 *Ezek közé hívott meg minket is nemcsak zsidókból, hanem pogányok-*
ból is,
25 *ahogy Ózeás mondja:*
„Amelyik nem népem, népemnek hívom,
a nem szeretettet szeretettnek.
26 *Így lesz: ahelyett, amit mondtak nektek: „Nem vagytok népem",*
én az élő Isten fiainak foglak hívni titeket."
27 *Izajás pedig ezt kiáltja Izraelről:*
„Ha Izrael fiainak száma olyan, mint a tenger homokja,
csak egy maradék talál üdvösséget."
28 *„Az Úr az ő szavát betöltve és megrövidítve valósítja meg a földön."*
29 *És ahogy megmondta előre Izajás:*
„Ha a seregek Ura nem hagyott volna magzatot,
olyanná lettünk volna, mint Szodoma
és hasonlóvá váltunk volna Gomorrához."
30 *Mit mondjunk tehát? Azt, hogy a pogányok, akik az igazságra nem*
törekedtek, megigazulást nyertek, megigazulást hitből.
31 *Izrael viszont, amely a megigazulás törvényét törekedett elérni, nem*
jutott el a törvényhez.
32 *Miért? Mert nem a hitből, hanem a tettekből akarta elérni. Megbotlott*
33 *a botlás kövében, amint írva van:*
„Íme Sionba a botlás követ helyezem és botránykövet:
aki hisz benne, meg nem szégyenül."

Szövegjegyzetek

19 *„Miért rója fel? Hiszen akaratának ki tud ellenállni?":* Pál az isteni szuverénitást állította, és most kénytelen az eleve elrendelés problémájával szembenézni. Ha egyszer mind a jó, mind a rossz Isten terveit viszi végbe, akkor senkinek nincs szabadsága, hogy Isten szándékait keresztezze. Pál azonban ezt mint problémát hozza fel, az emberi szabadságot nem tagadja, nem is vonja kétségbe. Válaszában is elkerüli a kérdést, amely mégis évszázadok óta foglalkoztatja a keresz-

tény teológusokat: hogyan egyeztethető össze az ember felelőssége (tehát felelősségrevonásának alapja, szabadsága) az Isten minden teremtett okságtól mentes és független, mindent végső fokon meghatározó hatalmával? Pál ezt a filozófiai kérdést nem válaszolja meg, szavai mégis intenek: itt misztériummal állunk szemben, a teremtmény ezt a Teremtőtől nem kérheti számon, és nem is próbálhatja megérteni.

20 Mint általános érv, világos: a teremtmény teljesen függ az alkotótól, csak hálával és engedelmességgel nézhet rá, nem tarthatja igazságtalannak, ha az egyik többet kap mint a másik. A kérdés azonban megmarad: vajon Pál szerint az Alkotó csinálja az emberi alkotást bűnösnek, kárhozatra szántnak? Ez természetesen annyit jelentene, hogy Isten bennünk a rossz oka, ami Pál elveivel teljesen összeegyeztethetetlen. Vagyis az elv, amit az apostol kimond, általánosságban érvényes: mint Isten teremtményei, nem lehetünk bírái annak, hogyan osztotta ki kegyelmi javait.

21 A szöveg nagyon hasonlít Bölcs 15,5-re: „A fazekas ugyanabból az anyagból olyan edényeket formál, amelyek tisztes célra szolgálnak és olyanokat, amelyek az ellenkező célra valók, mind ugyanolyan módon. Ám hogy milyen célra használja őket, a fazekas dönti el" A Bölcsesség könyve más tárgyról beszél, Pál csak a képet veszi át. Az ő gondolatmenetében a teremtő Isten olyan, mint a fazekas, aki nem tartozik művének számot adni arról, hogy mit tesz vele.

22 A mondat befejezetlen ún. „anakoluthon", talán így kellene befejezni: „akkor is ki emelhet ellene vádat?" Az „eszközeit" szó görögben kétértelmű, *„keué"* jelenthet edényt és eszközt. Az első értelemben megfelel a fazekas-hasonlatnak, átvitt értelemben viszont azt fejezi ki, hogy az ember egyéni sorsa eszközzé válik Isten kezében nagyobb célok elérésére. A „harag eszközeivel" haragját nyilvánítja ki, az „irgalom eszközeivel" viszont irgalmát mutatja meg. A pusztulásra jutó bűnös és a dicsőségre vezetett megigazult ember egyaránt Istent nyilvánítja ki. Pál ennek a kétféle istenszolgálatnak, amely végső fokon Isten szuverén hatalmától függ, a jogosságát hangsúlyozza anélkül, hogy az igazságosság kérdését részletezné. Nincs okunk feltételezni, hogy az Isten szuverén hatalma mellett az ember szabadságában is ne hinne, hiszen más szövegben is a bűnt mint az embernek felelősen betudható szabad cselekményt írja le. A teremtett szabadságnak és a Teremtő egyetemes okságának filozófiai összehangolásáról Pál nem beszél. Ez a kérdés fontos és jogosult, de exegetikus módszerekkel nem oldható meg. Pál csak a probléma adatait hozza fel, de a bölcseleti kérdést nem mélyíti el.

24 A „dicsőség eszköze" Isten új népe, az Egyház, „mi, akiket nemcsak zsidókból, hanem pogányokból" választott ki az Isten. Itt világos, hogy Pál semmiféle kompromisszumra nem hajlandó evangéliumát illetően. Az eszkatológikus Isten-népe Krisztus-hivőkből áll; akik tehát a felkínált kegyelmet elutasítják, azok a harag eszközeivé válnak, még ha az ószövetség intézményeit a lehető legnagyobb büszkeséggel vallják is magukénak.

25–26 Pál ószövetségi idézetekkel támasztja alá a fentieket. Legfontosabb az Ózeás-idézet, amely két részletből (2,25 és 2,1; a Hetvenes fordításban 2,23 és 1,10) van összeforrasztva. Értelme: a pogányokat, akik nem tartoztak Isten népéhez, Isten a maga teremtő szuverénitásában népévé teszi, és részt ad nekik is a „fiúságból": „az élő Isten fiainak foglak hívni titeket."

27–28 Izajástól is két idézetet hoz az apostol. Az első, 10,22–23, az Ábrahámnak adott ígéretet („olyan lesz ivadékod, mint a tengerpart homokja") visszájára fordítja, mert azt mondja: hiába lett Ábrahám utóda olyan nagyszámú, csak egy maradék üdvözül. A „maradék"-nak ez az ószövetségi témája a prófétáknál jelent meg akkor, amikor már világossá vált, hogy a nép nagyrésze nem hajlandó atyái hitén járni. Pál ezt a témát kora zsidóságának „megátalkodottságára" – Krisztusban hinni-nem-akarására alkalmazza. Az idézet második sorát (23. v) különös módon értelmezi. Az eredeti héber szöveget mai fordítások így hozzák: „A végpusztulást, amelyet elhatározott, véghezviszi a seregek Ura a földön". Pál azonban a Hetvenes fordítás alapján a szövegben arra lát utalást, hogy Isten a maga ígéreteit „megrövidítve" – azaz csak egy maradékra vonatkoztatva, jó magyar kifejezéssel „sommásan" teljesíti be. Azaz úgy, ahogy az izajási szöveg előző sora mondja: a temérdek izraelitából csak egy hivő kisebbség marad meg az üdvösség útján.

Izajás szavainak ez a változata nagy sikerre tett szert az ókori és középkori exegézisben. Már Origenész Jézusban látja a „verbum abbreviatum"-ot, Isten szavainak rövid összefoglalását. Clairvaux-i szent Bernát a középkori karácsonyi misztikát tükrözi, amikor a szólni sem tudó betlehemi gyermekben az Isten picire zsugorított önkifejezését, de mégis mondanivalójának teljességét imádja.

29 A második izajási idézet (1,9) ismét a „maradék"-ról szól, amely nélkül a választott nép teljesen kipusztult volna. Elképzelhető, hogy ezek az idézetek egy ún. testimonium-listából, – azaz az ősegyházban elterjedt ószövetségi idézetgyűjteményből valók: Óz 2,23 ugyanis Péter első levelében is megjelenik (1Pét 2,10).

30–31 *„nem törekedtek . . . törekedtek":* nehéz visszaadni magyarul a pontos képet. A pogányok, akik nem loholtak az igazság után *(„diákó"* jelenti

a törekvést, amivel valaminek a nyomában járunk), a hitből megigazultak; Izrael viszont, amely a megigazulást kínáló törvény után loholt, képtelen volt a törvényt elérni. Az üdvtörténet Pál szerint paradoxont mutat: aki igyekezett, hoppon maradt, aki még csak nem is tudta, hogy mi után igyekezzék, az a kegyelmet váratlan ajándékként nyerte el. Felmerül emlékezetünkben az evangéliumi példabeszéd ugyanerről a témáról: a szőlőmunkások, akik a nap hevét és terhét viselték, nem kapnak többet, mint azok, akik csak a nap utolsó órájában dolgoznak (Mt 20,1–16). De Pál szerint – ahogy a példabeszédet magyarázó Úr Jézus szerint is – ebben nincs igazságtalanság: az Isten ingyen irgalmát élvezi minden megtérő bűnös, már pedig „mindnyájan vétkeztek" (3,26).

33 A végső idézet ismét Izajástól van: 28,16 Pál számára kedves idézet (vö. Róm 10,11; 1Kor 3,11), az efezusi levélben is előfordul (2,20), és Péter első levele kétszer idézi (2,4; 2,6). Itt majdnem bizonyosan olyan szakasszal van dolgunk, ami a keresztény ószövetségi „florilégiumok"-ban mint messiási kulcsszöveg járt kézről kézre. Pál itt az egész szöveget nem elemzi, de világos, hogy a botránykő Krisztus, aki a maga kereszthalálával botránnyá vált a zsidóknak (vö. 1Kor 1,23), és ezért megbotlottak benne, mert megbotránkozva nem fogadták el. Aki azonban hittel elfogadta őt, az „meg nem szégyenül": üdvösséget talál.

Magyarázat

Az üdvösségtörténet végső mozgató erőin elmélkedő Pál eljut egy olyan távlathoz, amelyen túl már csak az Isten misztériuma van. Az üdvösség és kárhozat végső fokon nem az Isten sikere és kudarca, hanem az Isten sikere és az ember kudarca. Isten mindvégig úr és győztes. A kárhozatban is, mert a bűn is az ő terveit szolgálja. Ezen túl már nincs érvényes „miért": a fazék és a fazekas párbeszéde vagy főleg vitája értelmetlenségbe torkollik.

Természetesen nem szabad Pál sorait az eleve elrendelésről szóló traktátusnak minősíteni. A bűn, amiért kárhozat jár, azért bűn, mert értelemmel és szabad akarattal rendelkező lény követte el. Amikor Pál a „harag eszközeiről" mint Isten teremtményeiről, az ő előretudásában haragra szánt alkotásairól beszél, nem zárja ki, de még csak le sem szűkíti az emberi szabadság és felelősség terét. Azt nem tárgyalja, hogy Isten előre látott és szándékolt terve hogyan egyeztethető össze az egyén szabad döntésének valóságával, de föltétlenül ez irányba fordítja gondolatainkat. A keresztény teológia története során az előre elrendelés problémája újra és újra felütötte a fejét: vajon Krisztus meghalt azokért is, akikről eleve tudta, hogy elkárhoznak? vajon akiket Isten előre nem szemelt ki az üdvösségre, azokat

előre kiszemelt-e a kárhozatra? vajon az eleve elrendelés tudatában beszélhetünk-e arról, hogy Isten mindenkit üdvösségre teremtett? mi a szükséges és elégséges kegyelem közti különbség: miféle az a „felkínált" kegyelem, amiről Isten tudja, hogy nem fogadjuk el, egyáltalán beszélhetünk-e az ilyen kegyelem „felkínálásáról" stb. Ezeknek a kérdéseknek tárgyalása mindig megfelelő logikai világosságot, azaz a kérdésfeltevés tisztázását és a bölcseleti fogalmak rendszerezését kívánja meg. A kérdés végső fokon filozófiai: hogyan teremthet a végtelen, minden okságot okozó Isten szabadon cselekvő lényt, akinek szabadsága őt nem korlátozza, és akit az Ő mindenhatósága nem csak látszólag tesz szabaddá? Vagyis: hogyan lehetséges, hogy Isten a legszemélyesebb, legszellemibb mivoltában – szabadságában – részt képes adni a tőle mindenben teljesen függő teremtménynek? A titok veleje, amely felfoghatatlan és megoldhatatlan, maga az Isten, akinek létgazdagsága oly nagy, hogy szellemi létezőket: önálló tudat-és akaratközpontokat képes létrehozni anélkül, hogy a saját mindentudását és mindenhatóságát korlátozná. E titokra vezethető vissza a bűn lehetőségének titka, valamint az eleve elrendelés titka is. A misztérium épen hagyásával e kérdésről úgy kell gondolkoznunk és beszélnünk, hogy se az emberi akarat szabadságát, se az Isten fölségét vagy szentségét ne csorbítsuk. Más szóval: mi szabad elhatározással (testi létünk, körülményeink, pszichológiai adottságaink korlátai között) választunk rossz és jó között, ugyanakkor Isten előretudását és rendelkezéseit nem mi határozzuk meg. Az ő szándéka öröktől fogva áll, ami azonban nem azt jelenti, hogy ő a rosszat akarja vagy okozza, csupán megengedi. Ha ezen túl kérdezzük: miért engedi meg, hogy ez az ember kárhozatba menjen és miért okozza a másik ember üdvösségét, válaszunknak Páléval kell megegyeznie: ki vagy te, hogy az Istent felelősségre vond? Az üdvösség és kárhozat kettős lehetősége az Isten szabadságának misztériumába olvad bele.

Pált ezek a későbbi teológiát annyira érdeklő kérdések csak röviden foglalkoztatják. Halad tovább, hogy a maga érvelését befejezze. Az ószövetségből idézetek egész fegyvertárát sorakoztatja fel:

1) Már Ózeás megmondta, hogy Isten a „nem-nép"-ből (a pogányok közül) fog magának fiakat és népet toborozni.
2) Már Izajás megmondta, hogy a választott népből csak egy maradék talál üdvösséget: az isteni ígéretek csak „röviditve" (a nép lecsökkentésével) valósulnak meg.
3) Már Izajás megmondta, hogy a nép olyan kiirtást érdemel, mint Szodoma és Gomorra: csak egy maradék fogja megmenteni a teljes pusztulástól.
4) Ahogy Izajás meghirdette, a nép megbotlott, amikor a törvény szélsőséges tiszteletében nem ismerte fel a felkínált Krisztus-hitet.

A végkövetkeztetés tehát egyáltalán nem hízelgő. Izrael népe avval, hogy Krisztust többségében elvetette, magát zárta ki az ígéretek közül. Isten tervei, szava, ígérete nem csorbul meg ezáltal. Az Írás ezt is bizonyíthatóan előre megmondta. Ez nem az első eset a választott nép történetében, hogy egy többség „megátalkodottá válik", és egy kisebbség lesz az ígéretek hordozójává. Egy valami mégis egyedülálló Pálnál, ami a korabeli zsidó szekták számára egyaránt elfogadhatatlan. (Ne felejtsük el, hogy az olyan szekták, mint például a Qumrán a pusztában, ugyancsak az Izajás-féle „maradéknak" hitte saját kis közösségét!) Ez pedig az, hogy Pál az Isten eszkatológikus népét az egész emberiségből látja összetoborozódni: „nemcsak zsidókból, hanem pogányokból is" (9,24).

3) A hitből való megigazulás és a zsidók (10,1–21)

10,1 *Testvérek! Szívem szándéka és imádsága Istenhez üdvösségüket kívánja.*
2 *Mert tanúsítom, hogy buzgóság tölti el őket Istenért, csak nem a helyes felfogás szerint.*
3 *Félreismerik ugyanis a megigazulást, amely Istentől származik, és avval, hogy a sajátjukat akarják helyébe állítani, nem vetik alá magukat az Istentől jövő megigazulásnak.*
4 *Mert a törvény végcélja Krisztus mindenki megigazulására, aki hisz.*
5 *A törvényből eredő megigazulásról ugyanis Mózes ezt írja:*
„az ember, aki megcselekszi, élni fog általa."
6 *A hitből folyó megigazulás viszont így beszél:*
Ne mondd a szívedben: Ki fog felszállni az égbe?
(ti. hogy a Krisztust lehozza),
7 *Ki fog leszállni a mélységbe?*
(ti. hogy a Krisztust a halottak közül felhozza).
8 *Hanem mit mond?*
„Közel van hozzád az ige: ajkadon van és szívedben", —
ti. a hit igéje, amelyet hirdetünk.
9 *Hogyha ajkaddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta a halottak közül, üdvözülni fogsz.*
10 *Mert szívünkben van a hit, amely a megigazulásra vezet, és ajkunkon a hitvallás, amely üdvösségre visz.*
11 *Azt mondja ugyanis az Írás:*
„Aki csak hisz benne, meg nem szégyenül."
12 *Mert nincs különbség zsidó és görög között, hiszen ő mindenki ura,*
13 *és bőkezű mindahhoz, aki segítségül hívja. Mindaz ugyanis, „aki segítségül hívja az Úr nevét, üdvözülni fog".*

14 *Viszont hogyan hívják segítségül, akiben nem hittek? És hogyan higgyenek abban, akiről nem hallottak? És hogyan halljanak róla, ha nincs, aki hirdesse?*
15 *És hogyan hirdessék, ha nem kapnak küldetést? Amint írva van:*
„Milyen kedves azok lépte, akik jó hírrel érkeznek!"
16 *Csakhogy a jó hírnek nem mindenki engedelmeskedett. Mert Izajás mondja:*
„Uram, ki hitt a tőlünk hallottaknak?"
17 *A hit tehát hallásból ered; amit pedig hallanak, Krisztus szavából.*
18 *De kérdem én, valóban nem hallották? Dehogynem, hiszen*
„Az egész földre elhat szózatuk,
a földkerekség széléig szavuk."
19 *De kérdem, talán Izrael nem értette meg? Elsőként Mózes szól:*
„Féltékennyé teszlek azokra, akik nem népem,
egy értetlen nép ellen támasztok bennetek haragot."
20 *Izajás pedig nyíltan kimondja:*
„Azok találtak meg, akik nem kerestek,
akik nem jártak utánam, azoknak jelentem meg."
21 *Izraelhez pedig így szól:*
„Egész nap kitártam karom
egy engedetlen és ellenszegülő nép felé."

Szövegjegyzetek

1 Pál ismét visszatér a 9. fejezet első verseinek szenvedélyes és személyes stílusához. Az előző versek alapján azt hihetnénk, hogy Izrael iránti aggodalma és tisztelete nem őszinte. Most tovább „erősködik": szíve tele van imádsággal, hogy ők is üdvözüljenek.

2 *„buzgóság tölti el őket":* az apostol elismeri a zsidók vallásos buzgalmát, odaadását, áldozatkészségét.
„nem a helyes felfogás szerint": első olvasásra azt hinnénk,hogy félreértésről van szó, a zsidók felvilágosításra szorulnak, nem értik az Isten terveit.

3 *„Félreismerik":* a görög *„agnoiein"* nemcsak tudatlanságot, hanem helytelen tudást is jelenthet, itt az utóbbi értelemben szerepel. A zsidók a saját maguktól jövő megigazulást akarják az Istentől jövő megigazulás helyébe állítani. Amikor az Isten szándékát félreismerik, nemcsak elméleti tévedésről van szó. Önmagukra akarják alapozni azt, ami csak Istentől jöhet, saját maguk akarják elérni azt, ami csak ajándékként lehet az övék. A törvényből jövő megigazulás az „önüdvözítés" módszere, amit a magát felmagasztalni, önnön erkölcsét és létalapját megteremteni akaró ember választott magának. A „félreismerés" tehát nemcsak elméleti vagy elvi.

4 A törvény azonban nem ezt a célt szolgálta. Pál a „telosz" szót használja, ami egyszerre jelent végpontot és célt (vö. a latin „finis" szóval). Az exegéták többsége az első értelemben magyarázza a szöveget: Krisztus a törvény végét, azaz befejeződését: hatályának megszűnését jelenti, hogy ezentúl – a törvénytől függetlenül – mindaz, aki hisz, megigazulást nyerjen. A zsidók nem hajlandók elfogadni, hogy a törvény korszaka véget ért. Pál a Galata levélben a törvényt „paidagogosz"-nak, nevelőmesternek nevezi, akinek hatalma és feladata végetér, mihelyt a gyermek felnőtt korba jut. Nehéz azonban a „telosz" szó második értelmét kizárni, mert a törvény nemcsak „kimúlik", hanem Krisztusban célját is eléri (vö. 8,4), ahogy a paidagogosz művének is célja, nemcsak határa a gyermek felnőtté válása.

5 Pál újból a szentírásból idéz, hogy álláspontját igazolja. Igazából egy idézetsorozatba kezd, amellyel a zsidók sorsának megértését akarja megvilágítani. Az első idézet, Lev 18,5 a törvényből fakadó megigazulás módját írja le: aki az előírásokat megtartja, „élni fog". Meg kell jegyeznünk, hogy már a levél elején a Habakuk-idézetben „élni fog" lelki értelemben szerepel (1,17, amely Hab 2,4-et idézi), majd az 5. fejezetben a bűnös állapot a lelki „halál" nevet kapja. A mózesi törvény „életet ad", ha megtartjuk, de Pál már részletesen bizonyította, hogy megtartására az elbukott ember nem volt képes.

6–8 Evvel a törvényből (tehát cselekedetekből) fakadó, de meg nem valósítható megigazulással állítja szembe a hitből való megigazulás rendszerét, amelyet újból Mózes szavaival jellemez. Az idézet (MTörv 30, 12–14) alanya az ószövetségi szövegben a törvény (a Hetvenes görög szövegében *hé entolé*). Pál azonban Krisztusra alkalmazza. (Az új kat. Biblia sajnálatos módon többesszámot használ: „törvények"-ről beszél, amelyek „nem az égben vannak" stb., és így még nehezebb megérteni a szöveg *páli* exegézisét.) Mintha csak ő is az isteni Logoszról beszélne, mint szent János (Jn 1,1). Az idézet értelme tehát ez: nem lehetetlen feladatot kell megoldanunk; az isteni Igét lehozni az égből, vagy felhozni a halál országából nem volnánk képesek. Krisztus azonban már mindkét utat megtette a megtestesülésben és a feltámadásban. Az Isten személyes igéje ott van az ajkunkon és a szívünkben: elénk van adva a „hit igéjében", amit az apostolok, így Pál is, hirdetnek. (A „hirdetünk" többesszám jelzi, hogy Pál nem magányos igehirdetőnek tartja magát, hanem itt is, mint a Galata levélben (2,6–10), egy apostoli csoport tagjának vallja magát.) A 8. versben Pál kifejezetten „igét" mond „törvény" (entolé), helyett, de nem a jánosi „logosz" szót, hanem annak szinonímáját, a *„rhéma"* szót használja. Mégis úgy tűnik, hogy gondolata rendkívül hasonlít a szentjánosi prológushoz: kezdetben volt az Isten Igéje az Istennél, aki le-

jött, és így számunkra megközelíthetővé, elérhetővé tette az Isten gondolatait. Pál ezt azonban nyomban összekapcsolja a halál és feltámadás témájával: az Isten igéje megtette az utat az alvilágba (a halál mélységeibe) és onnan győztesen visszatért. Evvel az igével egyesülünk a hit belső és külső aktusaiban, ajkunkkal és szívünkkel.

9 *„Jézus az Úr":* minden bizonnyal egy hitvallási és liturgikus formula cseng vissza e mondatban, amelyben az ősegyház hite fejeződik ki. Jézus az Úr, ti. a feltámadt Üdvözítő, a megdicsőült Istenfia, – kyrios abban az értelemben is, ahogy a korabeli római császárok akartak „küriosz"-ok lenni: élet és halál, a történelem Ura. Ez a formula másutt is megjelenik a páli levelekben: 1Kor 12,3; 8,6; Ef 4,5. Ennek a hitnek megjelenése szívünkben és ajkunkon azt jelenti, hogy Krisztus uralma a magunk „mikrokozmoszában" megvalósul. Ez tehát nemcsak szívbeli érzelmet és liturgikus imádságot jelent, hanem Krisztus uralmát belső és külső életünk felett. Krisztus uralma véget vet a bűn és a halál uralmának, és örök életet biztosít. Ezt jelenti az „üdvözülni fogsz" Pál mondatában.

10–12 Az apostol ezekben a versekben összefoglalja a hit üdvösségének útját, de most már nem feltételes mellékmondatokban és nem második személyben, hanem mint a keresztény közösség közös aktusait és élményét. Szívünkben a hittel, ajkunkon annak megvallásával járjuk az üdvösség útját. Az Írás maga biztosít, hogy az Isten ítélőszéke előtt nem szégyenülünk meg. (Pál Iz 28,16 idézésével mutatja, hogy még mindig a „fenyegető ítélet" elkerülése jelenti számára a levél gondolatmenetének keretét, amelyre újra és újra visszatér.) Nincs különbség zsidó és görög között az üdvösség útját illetően, ahogy nincs különbség a bűnnek való alávetettség szempontjából sem (lásd 3,9; 3,22–23). Ahogy közös úton jutottak a halálba, most közös út nyílik számukra az üdvösségre. Az Isten „mindenki ura" – az apostol megint egy fenti érvet idéz vissza: az egy Istent nem lehet csak a zsidók számára kisajátítani: az egy Isten egyetlen, egységes és egyetemes üdvtörténetet követel meg minden ember számára (vö. 3,29–31).

13 Ez az egy Isten mindenki iránt nagylelkű és bőkezű – aki tehát „az Úr nevét hívja" (mint láttuk, „Jézus az Úr" jelenti a keresztény hit megvallását), üdvösséget talál. Pál itt Joel 2,32-t idézi, amely teljesebb szövegében Péter pünkösdi beszédében szerepel. Feltehetően fontos ószövetségi idézet volt az ősegyház számára, esetleg ugyancsak része volt azoknak az ószövetségi idézettáraknak, amiket a mai szakirodalom „Testimonia" címmel emleget, és feltételezhetően az első keresztény hithirdetők birtokában voltak.

14 Egyetlen logikai láncolat köti össze a négy dolgot. A hitvallás hitet, a hit hithirdetést, a hithirdetés a misszionáriusok küldését feltételezi.

Pál sorban rájuk kérdez, hogy így felépítse érvét a zsidók „megátalkodása" ellen.

15 A feltételek mind létrejöttek. Izajás szövege beteljesült: a jó hírt hirdetve megérkeztek a zsidósághoz Isten küldöttei. Pál Iz 52,7-et idézi: többesszámot használ, hogy az evangélium hirdetőire való utalás világosabb legyen. Ez az idézet kedvelt a páli irodalomban, de ilyen formában csak itt szerepel. (Másutt a vers második felére találunk utalást: Krisztus apostolai „a békét hirdetik": 2Kor 5,20; 2,17; 6,15. Vö. Csel 10,36.) A hangsúly itt az *„euangélizomenon"* szón van, amely nyilván az evangélium hirdetésére alkalmazható.

16 Pál az euangélion-ra az engedelmesség válaszát várja (vö. 1,5: hüpakué piszteósz), amire azonban a zsidók zöme nem volt hajlandó. Ez is Izajás szavainak beteljesedését jelenti. Érdekes módon az apostol idevágó idézete (Iz 53,1) egybevág avval, amit a János-evangélium idéz, amikor a zsidók hitetlenségét kiértékeli (Jn 12,38). Minden bizonnyal Iz 53,1 ilyen értelmezése közkincs az apostoli egyházban, segít megoldani az első keresztény generáció nagy botrányát: a megígért Messiás megjött, de „övéi nem fogadták be" (Jn 1,11).

17 Pál végül is levonja a hit és hitetlenség vizsgálatának eredményeit: a hit alapja *Krisztus szava,* amit ő az apostoli hithirdetéssel azonosít. Krisztus szava a kifejezés globális értelmében: szó, amely Krisztustól jön és Krisztusról beszél, sőt Krisztus erejében hirdetik. Ezt a szót emberi közvetítők, küldöttek (görögül „aposztoloi") viszik szét a világban.

18 Az apostoli szó elér mindenüvé: Pál a zsoltárokból idéz (Zsolt 19,4), ezt az idézetet azóta is előszeretettel alkalmazzuk az apostoli igehirdetésre, főképp a liturgiában. A zsoltárszöveg eredetileg a teremtés művére vonatkozik, nem a kinyilatkoztatásra:

„Isten dicsőségét az egek hirdetik,
zengi az égbolt keze műveit . . .
Szó nélkül, beszéd nélkül
hangot se hallani,
bejárja híre mégis a világot
s a föld szélét elérik szavai."

Pál azonban itt is az egek mindent elérő, egész világot átfogó hithirdetésével hasonlítja össze a keresztény prédikációt. Ezt az összehasonlítást a keresztény utókor egy ezredéven át nagy szeretettel ápolta, és benne a keresztény evangéliumhirdetés egyetemességét, erejét és természetfeletti eredetét látta kifejezve. (Nagy Szt. Gergely a hithirdetőt „ég"-nek nevezi, mert szavával az isteni harmatot és eső hullatja mindenkire. A zsoltár használatának ilyen elterjedése azonban valószínűleg szt. Ágoston zsoltárkommentárjának köszönhető

(Enarrationes in Psalmos Ps 18, sermo 2, CCL 38), amit az apostolok ünnepeire alkotott liturgikus szövegek is bőséggel használtak.)

19 *„De kérdem":* Pál kérdései tisztán retorikusak („költőiek"). Az apostol óvatosan nem maga fogalmazza meg a vádat Izrael hitetlensége ellen, hanem Mózes és Izajás szájába adja. Elsőként Mózes válaszol (MTörv 32,21): a zsidó nép nem fogadta el Krisztust, nem azért, mintha nem hallotta vagy nem értette volna a neki szóló prédikációt, hanem mert féltékeny volt a „nem-népre": nem volt képes elfogadni Isten új üdvrendjét, amely a pogányokkal is egyenrangú módon akart bánni, akárcsak velük.

20–21 Az Izajás-idézet (65,1–2) két részből áll. Az első mondat az üdvtörténet jelen szakaszának nagy paradoxonát mondja ki; azt, amit már Pál is kifejezett az előző fejezet végén (9,30–31): akik nem keresték az Urat, rátaláltak, míg a zsidóság utat tévesztett. Az idézet második fele Istennek és régi népének tragikus viszonyát ábrázolja: „Egész nap" (azaz: állandóan, vö. 8,36, ahol az „egész nap" ugyancsak „folyvást", „állandóan" értelemben szerepel) kitárja karját, hívását újra és újra kiterjesztve feléjük, de ők engedetlenek és ellenségesek maradnak. Ez a hívás azonban továbbra is megmarad, Isten még nem tekinti régi népe ügyét elveszettnek, befejezettnek. Ezt a reményt, ami a folytonos, még mindig meglevő isteni hívásra – a kitárt karok tényére – alapszik, vizsgálja Pál a következő fejezetben.

Magyarázat

Az apostol egyrészt igazi szívfájdalmat, aggódást, érzelmi agóniát mutat a zsidóság helyzetével szemben. A másik oldalon minél tovább elemzi a Krisztus-hitre épülő teológiai álláspontját, annál mélyebben tátong az a szakadék, ami őt a hivatalos zsidó álláspontól elválasztja. Ezért van az, hogy bár elismeri népének igazi vallásos buzgóságát, felfogásukat megbélyegzi, mint Isten akaratának végzetes félreismerését. Nem hajlandók az Isten által diktált új üdvrendet elfogadni: saját megigazulásukat állítják szembe avval, ami az Isten szándékai szerint épült fel. Minthogy Isten szándékai az Írásban jutottak kifejezésre, Pál rögtön bibliai úton bizonyítja állításait. Két üdvrendről beszél Mózes is. Az egyik a törvényé, ami cselekedeteken épül. Hogy ennek nem volt sikere – nem is lehetett –, Pál az előzőkben részletesen előadta. Ezt az üdvrendet helyettesíti az, amely a hitből fakad, és amelyre az apostol a Deuteronómium 30. fejezetében is utalást talál. Exegézise légből kapottnak tűnhet, ha meggondoljuk, hogy a mózesi szöveg éppen a törvényről beszél: a törvény az, ami már nem elérhetetlen az izraeliták számára, sem az égbe nem kell érte felszállniuk, sem a tengeren túlra nem kell hajózniok, hogy megszerezzék, hanem

leírva, összegyűjtve Mózes könyveiben kézhez kapták ... De ne tételezzük fel, hogy Pál félreismeri az eredeti szöveget. Ő éppen azt mutatja meg, hogy a Második Törvényhozás szövege a mózesi törvényről – amely sajnálatos módon nem volt képes beváltani a hozzá fűzött reményeket – Krisztusban megvalósult. Elvégre a törvény végcélja Krisztus (10,5): amit Isten a törvényhozásban célul tűzött ki, az most a krisztusi üdvösségrendben megvalósult. Pál tehát ezt az elvet használja, amikor a „parancsolat" (entolé) helyett Krisztust helyettesíti be a mózesi szövegbe: íme nem kell a *Messiásért* felmenni az égbe, mert „Isten elküldte nekünk Fiát" (8,3), nem kell a *Messiásért* az alvilágba szállni (itt Pál ismét alakít a mózesi szövegen, kihasználva azt, hogy a tenger a szentírás nyelvén „a mélységet" is jelentheti, mint pl. Zsolt 106,27-ben), mert Isten őt halottaiból feltámasztotta. Az „ige" tehát (ez itt a Krisztust hirdető evangéliumi igét, sőt gyakorlatilag magát Krisztust jelenti, nem a törvényt), itt van az ajkunkon és a szívünkben, ha hittel elfogadjuk. A hit, amit a szívnek és szájnak kell magáévá tenni, lényegében csak egy mondat: „Jézus az Úr". De micsoda mondat! Jelzi hitünket az értünk meghalt és feltámadott Krisztusban, kifejezi azt, hogy Az, aki számunkra az ószövetségben „Adonáj" (Úr) néven szerepelt, most a feltámadt Krisztussal dicsőséges egységben uralkodik felettünk. Kimondja azt is, hogy amit a római imperátorok a maguk világot átfogó hatalmi törekvéseikben megvalósítani akartak, az számunkra Krisztus mindenek fölötti uralmában megvalósult: ő az a kűriosz, akitől minden más uralom jogosultságát és létét kapja. Egyszóval: ez a hitvallás megvalósítja felettünk az Isten uralmát Krisztus által, és bevezet bennünket Fia országába (vö. Kol 1,13). Most értjük meg igazán, miért jelenti az ünnepélyes formula: „Jézus Krisztus a mi Urunk" Pál számára a keresztény hitet magát mintegy dióhéjban – jelenti azt az Istenhez fordulást, Istennek azt a „segítségül hívását", amely az Írás tanúsága szerint nem enged megszégyenülni, nem engedi, hogy az üdvösség közösségéből kirekesztődjünk.

Pál ebben a nagy panorámában megint csak az egy Isten közös és átfogó üdvösségtervének kifejeződését látja, és újra kimondja azt az elvet, amely a római levelet keresztény szempontból oly naggyá és a korabeli zsinagógák számára annyira elfogadhatatlanná teszi: nincs különbség zsidó és görög között. Az Isten az emberben vagy Ádámot, vagy Krisztust látja. Aki Krisztust hordozza ajkán és szívében és az ő uralmához tartozik, „üdvözülni fog".

Az apostol látja, hogy álláspontjának megfogalmazása az evangélium hirdetéséről most már elkerülhetetlen. Az utolsó nyolc versnek talán azt a címet adhatjuk, amelyet egy 1974-ben megjelent angol nyelvű politikai irat választott: „How Izrael Lost Its Soul" – Hogyan

vesztette el a lelkét Izrael. (Maxim Ghilan könyve nem érinti a mi tárgyunkat, csupán híressé vált címe miatt idézzük.) Vagyis: nem félreértésről, nem elnézésről, nem a krisztusi üdvösséghír meg nem hallásáról van szó. Az Isten elküldte követeit, azok el is jutottak a szétszórtságban (diaszporában) élő nép minden csoportjához szerte a birodalomban. Hirdetik az igét „a földkerekség széléig". Itt talán Pál tudatosan túloz: tudja, hogy a Birodalom nyugati felén még sok munka vár, de a zsidó missziók szempontjából ez alig érdekes. A palesztinai anyaország, a nagy kolóniák Egyiptomban, Mezopotámiában, Kisázsiában már megkapták a „jó hírt".

És vajon megértették-e? Pál a próféták szájából mondja el ítéletét. A pogány népeknek felkínált üdvösség ténye botrányként érte a zsidó közösségeket. Nevezhetjük túlzó nacionalizmusnak, féltékenységnek, szűkkeblűségnek, politikai vallásosságnak, önzésnek vagy szűklátókörűségnek, a végeredmény ugyanaz marad. A „mai" helyzet (tehát a Pál korát jellemző vallásos helyzet) egy paradoxonnal terhelt tragédia. Az istentelenségben és bálványimádásban tévelygő pogány tömegek egyre növekvő számban mondanak igent a krisztusi igazságnak: azok, akik nem vártak Messiást, Messiásra találtak Jézusban. Ugyanakkor az Isten kitárt karja makacs szeretetben hiába hívja választott népét, amely durcásan, kemény szívvel, sértett önérzettel egyre csak nemet mond.

A tragédia nem az első a választott nép történetében. A szentatyák exegézise figyelmeztet: itt nem egy különösen „keménynyakú nép" lelkületéről van szó. Mi magunk, akik hívők vagyunk, újra és újra szembekerülünk evvel a első magatartással. Elvégre az Úr Jézus példabeszédei sem csak a zsidó népre vonatkoznak. A nagyobbik fiú szerepe a *tékozló fiú* történetében (Lk 15,11–32) nemcsak a zsinagógát jelenti, amely nem képes befogadni testvéröccsét: a pogányokból, elesettekből, bűnösökből és vámosokból toborzott megtérő fiakat. Jelentheti a kereszténységükben gőgös, kiváltságaikra féltékeny, hagyományaik fellegvárába bezárkózott, magukcsinálta „választottakat", akik az Isten kitáruló szívét nem képesek elfogadni, nem tudnak hasonló kitárulkozásban az isteni kitárt karok felé kinyílni. Egyáltalán nem téved az az exegézis, amely az engedetlen nép felé tárt karokban konkréten a megfeszített Üdvözítő kiszegezett karjait látja. Ezek a véres karok történelemfeletti módon, vagyis minden időkre érvényes hívással egyszerre hirdetnek szeretetet és ítéletet. Mindkettőt „egész nap" – az egész emberi történelem során. Ilyen értelemben igaza van annak a misztikus látásmódnak, amely eredetileg Origenész tollából származik, de a keresztény misztikában újra és újra megjelenik, mint valami makacsul megrögződött látomás, amelyet nem tudunk elfelejteni. „Az én Üdvözítőm még mindig siratja bűneimet, s mind-

addig megmarad gyötrelme, ameddig fel nem hagyunk a bűnnel" *(Homiliae in Leviticum* 7,2). Origenész középkori követője és „lelki rokona", clairvaux-i szent Bernát átveszi a gondolatot *(Sermones de diversis* 34,1), majd Blaise Pascal ismét felújítja *(Le mystère de Jésus: Pensées et Opuscules* (éd. L. Brunschwicg), fragment 553, p. 575) a maga módján: „Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là." (Jézus haláltusája a világ végéig tart: nem szabad, hogy aludjunk ezalatt.) A mai időkben a teológiai hagyományok egyik jeles őrzője ismét felidézte a gondolatot (H. Urs von Balthasar, *A Theological Anthropology,* New York (Sheed and Ward) 1967, 277), és arra int, hogy vegyük komolyan. Mindezek a szerzők nem a feltámadás valóságában kételkednek, hanem azt a meggyőződésüket fejezik ki, hogy a kereszt a tér és idő korlátain túl valóság és jelenvalóság minden kor embere számára. Minden kor emberének hirdeti, mert minden ember bűnére és üdvösségvágyára vonatkozik az, amit Isten Krisztusban tett és hajlandó most is tenni érte. Az Izajás által kimondott „egész nap" a hozzá kapcsolódó jelen idővel tehát minden ember saját üdvtörténeti jelen idejét fejezi ki.

4) Izrael maradék népe (11,1–10)

11,1 *Azt kérdezem akkor: talán az Isten eltaszította népét? Szó sincs róla! Hiszen én is izraelita vagyok, Ábrahám ivadéka Benjamin törzséből.*
2 *Az Isten nem taszította el népét, amelyet előbb magáénak elismert. Vagy nem tudjátok, hogy mit mond az Írás Illésről, hogyan emelt vádat az Isten előtt Izrael ellen?*
3 *„Uram, prófétáidat megölték, oltáraidat lerombolták,*
egyedül én maradtam meg, de engem is halálra keresnek."
4 *De erre mit mond az isteni szó?*
„Meghagytam magamnak hétezer férfit, akik nem hajtottak térdet a Baalnak."
5 *Ugyanígy a mostani időszakban is van egy maradék a kegyelem kiválasztása szerint.*
6 *Ha viszont kegyelemből, akkor már nem a cselekedetek alapján, mert abban az esetben a kegyelem már nem volna kegyelem.*
7 *Hogyan van akkor? Amit Izrael keres, nem érte el. A kiválasztottak viszont elérték, míg a többiek megátalkodtak.*
8 *Amint írva van:*
„Isten a kábultság lelkét bocsátotta rájuk,
hogy szemük ne lásson, fülük ne halljon mind a mai napig."
9 *Dávid is azt mondja:*
„Legyen asztalukból csapda és háló,
botlásukra és büntetésükre,

10 *szemükre homály szálljon, hogy ne lássanak,*
hétrét görnyeszd a hátuk."

Szövegjegyzetek

1 Az előző állítások ereje jogosulttá teszi a kérdést: a kritikus órában Izrael hűtlennek bizonyult, akkor „talán Isten eltaszította népét"? A kérdést magát azonban Pál egy szentírási utalással teszi fel. Ugyanis Zsolt 94,14-ben ezt olvassuk (a Hetvenes fordítás Pál görög szövegével szószerint megegyezik): „Az Úr nem taszítja el népét, és nem árulja el örökségét." A kérdés tehát máris a nemleges választ adó szentírási idézetre utal. Pál hozzáteszi a korábbi diatribé-stilusából jól ismert szenvedélyes tiltakozást: „Szó sincs róla!" Az első érv személyes: ő maga is izraelita, továbbra is annak vallja magát, és így önmagában bizonyítékot lát arra, hogy a nép egésze nem tért tévútra.

2–4 A következő érv jól ismert a prófétikus irodalomból: egy maradék hűségén keresztül Isten beteljesíti terveit. Különös azonban, hogy Pál nem Izajásnak fent már annyiszor használt idevonatkozó szövegeihez fordul, hanem a Királyok könyvéből Illés próféta történetét idézi (1Kir 19,10.14). Evvel alighanem két célt ér el. Egyrészt a prófétai hagyomány legrégibb rétegeihez nyúl vissza, hogy így bizonyítsa: ez mindig így volt! Másrészt nem nehéz felfedezni személyes azonosulását Illés felkiáltásával: „egyedül én maradtam meg, de engem is halálra keresnek." (Ahogy Karl Barth mondja a Római levél kommentárjában: „a próféta mindig egyedül marad".) Az „isteni szó" tehát nemcsak egyedül a prófétára vonatkozik, hanem egy nagyobb számú (szimbolikusan 7000, tehát isteni kiválasztás szerint szent számmal megjelölt) maradékról tesz Illésnek ígéretet.

5 *„Ugyanígy a mostani időszakban":* ez ugyanaz az eszkatológikus „most" – a beteljesülés végső korszakának jelen ideje –, amiről 3,21-ben már szó volt. Fontos látni Pál ószövetségi exegézisét. Az illési történet paradigma, aminek az üdvtörténeti „most" számára mondanivalója van: Isten az ószövetségi szent történetben már megmutatta az ő „stílusát", üdvözítő „munkamódszerét", azt is mondhatnánk: gondolatvilágát. Az ószövetségből a jelent úgy értjük meg, ha észben tartjuk: ugyanevvel az Istennel van dolgunk, ő ilyen módon cselekszik, amikor az emberrel való üdvösségdrámáját végső céljához juttatja. Mindig szuverén és mindig nagy tiszteletben tartja az ember szabadságát. Pált itt a „kegyelem kiválasztásának" általános törvényszerűsége érdekli.

6 Ismét a levél már előzőleg annyiszor említett főtémája tér vissza: nem a cselekedetek, hanem a kegyelem adja az üdvösséget. Vö. 4,4; 9,12.

De szorosan idetartozik 3,21–31 is, különösképpen 3,24, amely a hitből való megigazulás ingyenes, kegyelmi jellegét hangsúlyozza.

7 Így Pál módosítja azt amit fentebb 9,30–31-ben mondott. *Egy rész* igenis elérte azt, ami Izrael célja volt: az Isten eszkatológikus népébe való felvételt, mert hitt. Az ellentét tehát nem egyszerűen a 9. fejezet paradoxona: amire a zsidók törekedtek, a pogányok elérték. Nem, mert a zsidók egy része hittel elfogadta Krisztust, s ez a maradék máris beteljesítette a nép hivatását. A probléma azonban még ebben a „szelídebb", javított kiadásban is katasztrofális: a zsidóság hivatalos többsége „megátalkodott". (Illés idézése teljesen helyén való volt!)

8–10 Pál két idézettel támasztja alá ezt a tragikus konklúziót. Az első MTörv 29,3 és Iz 29,10 kombinációja, a második a kor szokása szerint Dávidnak tulajdonított 69. zsoltárból való (22. és 23. vers). Mindkét szöveg tipikusan ószövetségi: a modern keresztény olvasó fülét sérti. Az elsőben Isten mint a megátalkodottság közvetlen oka szerepel; a második az ún. átokzsoltárok problémáit idézi. A prófétai irodalom az isteni büntetést – rossz tetteink következményeit – gyakran valóban mint Isten által okozott rosszat mutatja be. Izajásnál gyakori ez a téma. Leghíresebb a templomi látomást követő szózat: „Hallván halljatok, de ne értsetek ... Tedd érzéketlenné e nép szívét ... s így meg ne térjen, meg ne gyógyuljon" (Iz 6,9–10). Az ilyen mondások sorozata nemcsak stílusban különbözik mai beszédmódunktól, a látásmódban is van különbség, amelyet nem szabad egyszerűen mellőznünk. Maga az erkölcsi rend és az Istentől származó üdvösségtörténet belső logikája vezeti a bűnös népet ahhoz az érzéketlenséghez, amelyből már nincs kiút, legföljebb az isteni kegyelem csodája révén. Az átokzsoltárok problémáival másutt foglalkoztunk *(Zsoltároskönyv,* Eisenstadt (Prugg) 1975[2] 15–17). Pált nyilván a „csapda" és „háló" hasonlata ragadta meg: az ószövetségi nép a saját kiváltságos helyzetéből, ami üdvösségére kellett volna, hogy szolgáljon, önmagának csapdát készített. Mert íme: Isten szavát (a törvényt) hallgatva, idézve, aggályosan megtartva érzéketlenné vált az Isten újabb üdvösséghozó tettei és szavai befogadására.

Magyarázat

Pál most is egy bizonyos dialektikával halad előre. A zsidók és pogányok korábbi szembeállítása, ha radikálisan értelmeznénk, az első vers ellenvetéséhez vezetne: igen, Isten eredeti népe elvetést érdemelt. A zsidók *helyébe* most Isten a pogányokból új népet toboroz. Pál ennek a téves következtetésnek a logikáját a levélben újra

és újra felfedezi, majd kizárja. A második században az eretnek Markion olyannyira radikalizálta Pál teológiáját, hogy ezt a végkövetkeztetést elfogadva elvetette az Ószövetséget. Úgy tűnik, Markion valóban hitte is, hogy Pál „igazi álláspontját" követi, s ezért a Galata levél és a Római levél minden olyan állítása, amelyben az ószövetség érvényességét mégis csak elfogadja – Markion szerint – hamisítvány.

Markion azonban téved: Pál felfogása olyan dialektikát tartalmaz, amelynek alapján az Ószövetség túlszárnyalását és igazolását egyszerre tudja állítani. Úgy látja, hogy őt az Ószövetség is igazolja. Hiszen újra és újra olvassuk a prófétai szövegekben a nép „maradéká"-ról szóló állításokat. A hitet semmi sem helyettesíti: a hit kríziseiből mindig csak egy „maradék" menekül meg, övék az ígéretek öröksége.

Illés próféta történetének felidézésével Pál ugyanazt teszi, mint Ábrahám vagy Ádám nevének említésével. Illés is valamiféle „kezdet"-et jelképez, a próféták sorozatának első nagy alakja, ahogy Ádám az első embert, Ábrahám pedig egyszerre az első zsidót és az első hívőt jelképezi. Pál tehát ismét egy *prototípust* mutat be nekünk, hogy igazolja: az ő álláspontja képviseli az üdvösségtörténet belső logikáját, Isten népével szemben követett cselekvésmódjának eredeti stílusát. Ugyanakkor a keresztények üdvösségét elválaszthatatlan egységben szemléli az Ószövetséggel. Az 5. vers „most"-ja az egész újszövetségi történelemre vonatkozik. Ez az az időszak, ahol az isteni cselekvés a maga előre bejelentett (prófétailag már meghirdetett) módján (vö. 1,2) végleg beteljesül. Hogy az isteni tettek és szavak az Ószövetségben egymással megegyeztek, a 8.–10. vers idézete van hivatva bizonyítani.

Téves volna arra a következtetésre jutni, hogy Pál szerint „Isten nem taszította el az ő népét" *olyan értelemben,* mintha a nép egésze, mint etnikus és politikai testület, garantált biztonsággal birtokolná az eljövendő üdvösséget. Amint alább, a 25–28. vers tárgyalásánál látni fogjuk, „Izrael egészének" megtérése a „pogányok teljességének" megtérésével kapcsolódik össze az apostol tanításában, azaz olyan végső eszkatológikus állapot része, amelyben „minden nép", tehát az Ádámban megkezdett üdvtörténet, eléri a teremtés célját. Így értelmezi ezt a II. Vatikáni zsinat nyilatkozata a nem-keresztény vallásokról. Egyrészt szembeszáll a szenvedéstörténet (főképp Mt 27, 24–25) minden olyan értelmezésével, amely a zsidó népet „istengyilkosság" vádja miatt kollektív átok alá helyezné, másrészt a zsidóság végső üdvösségét „minden nép" üdvtörténetének beteljesülésével köti össze.

5) Pogányok és zsidók kölcsönös szerepe az üdvösségrendben (11,11–24)

11 *Kérdem tehát: azért botlottak el, hogy felbukjanak? Szó sincs róla! Hanem az ő botlásukból üdvösség támad a pogányok számára, hogy ez őket féltékenységre serkentse.*
12 *Ha pedig botlásuk gazdagság a világnak, és megfogyatkozásuk gazdagság a pogányoknak, mennyivel inkább az lesz beteljesedésük!*
13 *Nektek pedig, pogányok, ezt mondom: Amennyiben én a pogányok apostola vagyok, szolgálatomat dicsőítem.*
14 *Bárcsak féltékenységre serkenthetném testi rokonaimat, és némelyeket közülük üdvösségre vihetnék!*
15 *Mert ha elvettetésük a világ kiengesztelődésére szolgál, felvételük mi más lehet, mint feléledés a halálból?*
16 *Mert ha a búzaliszt zsengéje szent, akkor a kenyér tésztája is az; ha szent a gyökér, akkor az ágak is.*
17 *De ha egyesek az ágak közül letörtek, téged pedig, mint vadolajfahajtást közéjük oltottak, és részesévé váltál az olajdús gyökérnek,*
18 *ne dicsekedj az ágakkal szemben. De ha dicsekedsz is, nem te tartod a gyökeret, hanem a gyökér téged!*
19 *Mire azt mondod: letörtek ágak azért, hogy engem helyükbe oltsanak.*
20 *Helyes: ők hitetlenségük miatt letörtek, te pedig a hitben szilárdan állsz. Ne légy fönnhéjázó, hanem inkább félelmet érezz.*
21 *Mert ha az Isten a természetes ágakat nem kímélte, téged se kímél majd.*
22 *Vedd tekintetbe az Isten jóságát és szigorát: szigorát azok iránt, akik felbuktak, irántad viszont jóságát, ha ugyan kitartasz jóságában, mert különben téged is lenyesnek.*
23 *Ők maguk is, hacsak meg nem maradnak a hitetlenségben, majd be lesznek oltva ismét. Mert az Istennek megvan a hatalma, hogy újra beoltsa őket.*
24 *Hiszen ha téged onnan, ahová természet szerint tartozol, a vad olajfáról lenyestek, és a természet ellenére beoltottak a nemes olajfába, mennyivel inkább fogják beoltani őket oda, ahová természet szerint valók, a saját olajfájukba?*

Szövegjegyzetek

11 *„Kérdem ... hogy felbukjanak?"* A kérdés célhatározó értelmű: **mi célból történt Izrael botlása/bukása. Vajon csak azért, hogy végképp elveszítse – legalábbis többségében – a messiási ígéreteket? Az apostol tagadja, hogy Izrael bukása üdvösségtörténetének utolsó szakaszát jelentené.**

„hibájukból": félrelépésük, rossz útra térésük következtében (vö. Schlier kifejezéseit: „Fehltritt, Verfehlung, Vergehen")
„féltékenységre": először a versengést említi a pogányok és zsidók viszonyában. Ez nyilvánvalóan már tapasztalható Pál és a kortársak számára, hiszen a Pál körül létrejövő viták mutatják, hogy a pogányok felvétele az üdvközösségbe milyen versengést és féltékenységet kelt a zsidók körében. Pál ezt a versengést pozitív módon is képes látni.

12 A zsidók hibájából a világ gyarapszik, de ez nem azt jelenti, hogy „a világ", vagy a „pogányok" csak a zsidók hibája révén gyarapodhatnak. Pál ismét a „kevésről a sokra" következtet (vö. 56 o.): ha a zsidók megfogyatkozása ennyit segít a pogányokon, mennyivel inkább lesz a világ javára a zsidók „beteljesedése", azaz teljes számú megtérése. Pál tehát a zsidóság megtérését is mint a pogányok számára kívánatos és lelkileg előnyös célt mutatja be. A „beteljesülés" *(pléróma)* eszkatológikus értelmű fogalom, ezt a dimenziót a 15. vers bontakoztatja ki.

13 *„Nektek tehát, pogányok . . .":* az apostol ünnepélyes fordulattal a pogányok felé fordul. A gesztus szónoki, s ezért a pogányok összességét, nemcsak a római közösség pogány eredetű híveit kell szem előtt tartani.
„pogányok apostola": Pál ezt a feladatkört, mint a saját hivatását a Galata levélben is jelezte (Gal 2,7–9). Ez a kifejezés a római levélből ment át az egyházi szóhasználatba és a köztudatba: Pál, „a népek apostola" (apostolus Gentium), nem egyszerűen mint misszionárius, hanem mint a nem-zsidó missziók kezdeményezője és szervezője.
„szolgálatomat dicsőítem": az apostol különleges hivatásában örömöt és jól megalapozott büszkeséget talál, míg a zsidók egy része ezt népe elárulásának tekinti és becsmérli.

14 Pál szerint azonban az ő apostoli működése a pogányok között az isteni terv szerint közvetve a zsidók üdvösségét is szolgálja. Itt mindenesetre csak „némelyek" üdvösségének kieszközléséről szól, nem a nép egészének megtéréséről.

15 *„elvettetés – felvétel"* az ellentétpár legkézenfekvőbb magyarázata a 13. versben található: „megfogyatkozás – beteljesedés". Az „elvettetés" a nép egészének jár ki, mert a hitet visszautasítja, s így az ószövetségi próféciák kárhoztató ítélete alá kerül (lásd fentebb a 9. és 10. versben), a „felvétel" ismét az *egész* nép visszatérése az üdvösség közösségébe. Pál ez utóbbit, mint eszkatológikus eseményt kilátásba helyezi. Hogy ezt csak ilyen történelmen túli távlatban látja biztosítottnak, kitűnik abból, hogy a végső, eszkatológikus feltámadást („feléledés a halálból") összekapcsolja a zsidó nép megtérésével.

16 Két különböző hasonlat van e versben. Az elsőt csak röviden említi, de a második további gondolat kiindulópontjává válik. A mózesi törvény (Szám 5,17–22) előírta, hogy a friss termésből az első cipót áldozatként Istennek ajánlják fel. Mivel a termés zsengéje Istené (azaz „szent"), az első cipók tésztája is az övé, és nem költhető el profán étkezés céljára. A második hasonlat alapja is szentírási: Jeremiás szerint Izrael „szépnövésű termékeny olajfa" (Jer 11,16). Pál ezt a hasonlatot tovább fejleszti, amikor gyökeret és ágakat különböztet meg. A gyökér nyilván a pátriárkákat, elsősorban Ábrahámot jelenti, akik miatt a nép egésze szent. Pál azonban az allegóriát nem fejti ki teljesen. Számára az a fontos, hogy megmutassa a megtért pogányok helyét az üdvösségtörténetben: ők már egy előzőleg megindult történetnek váltak részeseivé.

17 A hasonlat központja: egyes ágakat letörtek (a zsidók egy része kiesett az üdvközösségből), míg a pogányok mint máshonnan származó ág (vadolajfahajtás) másodlagosan váltak részeseivé a gyökér tápláló nedvének.

18 Pál hasonlatának éle van: a pogánykeresztényeknek nincs jogalapjuk arra, hogy a maguk kiválasztottságát lelki gőggel, kihívó felsőbbséggel kezeljék, legalábbis nem „a gyökérrel", a zsidó elődökkel szemben. Az elv már előbb elhangzott a levélben: előbb a zsidóknak ajánlja fel Isten az üdvözítő kegyelmet, és csak másodlagosan a pogányoknak; vagy ahogy a János-evangéliumban olvassuk: „az üdvösség a zsidóktól való" (Jn 4,22).

19 Pál itt ellenvetést fogalmaz meg. A pogánykeresztény végleges helyzetként tüntetheti fel azt, amit saját egyházában (elsősorban Rómában) tapasztal: a zsidók többsége nem hajlandó elfogadni az evangéliumot, s ezzel, mint ágak, letörtek az üdvközösség fájáról, a pogányok viszont a helyükbe kerültek. Pál azonban éppen ebben a tényben lát okot arra, hogy minden fennhéjázást elfojtson az ítélő Isten igazságának tudata.

20–21 Az ágak letörése nem lelki gőgre, hanem istenfélelemre kell, hogy vezessen bennünket. Az üdvtörténet még nem fejeződött be, az újonnan kiválasztott nép tagjai éppúgy eleshetnek, mint a régi nép. Pál erre másutt is hivatkozik. (Vö. pl. 1Kor 10,1–13, ahol a pusztában vándorló nép példáját idézi ugyanilyen célzattal.)

22 Ez a vers összefoglal: Isten egyrészt jóságát, másrészt szigorát mutatja ki; az irántunk tanúsított jóság ingyenes, ami hálára kötelez, a megfogyatkozott zsidóság iránti szigor pedig félelemre kell, hogy indítson. A lelki gőgnek nem lehet helye.

23–24 Pál azonban tovább megy: nem tud belenyugodni a letört ágak sorsába. Az *„Istennek van hatalma"*, hogy az üdvtörténet során kegyelmének további csodáit végrehajtsa; miért ne tehetné meg, hogy a zsidóság egészének végső fokon mégis visszatérést tegyen lehetővé? A végső „teljesség" gondolata tehát ismét előtérbe kerül, jelezve, hogy az apostol még nem mondta ki reményéről az utolsó szót.

Magyarázat

Szent Pál gondolatmenete egyre mélyebben vizsgálja az üdvtörténet belső logikáját. Itt látjuk, mennyire őszintén beszélt „nagy szomorúságáról" és „szüntelen szívfájdalmáról" a kilencedik fejezet elején. Ő, aki olyan szélsőséges egyszerűséggel „a pogányok apostolának" mondja magát, és ebben dicsőségét találja, ugyanakkor szorongással vizsgálja a messiási jövetelt fel nem ismerő, elvakult népének jövőjét. A felszínen az események tragikusnak tűnnek. Pált azonban az isteni szándék érdekli, nem az emberi sorstragédia. Irónikus módon a zsidó nép éppen azzal töltötte be hivatását, hogy nem fogadta el Krisztust. Hiszen a hithirdetők ennek következtében fordultak olyan hamar és olyan nagy számban a pogányokhoz. Ez a páli gondolat vetődik ki az Apostolok Cselekedeteinek majdnem minden lapjára, amikor bemutatja, hogy Pált a kisázsiai és görögországi városokban mindenütt a zsidók előtt elszenvedett kudarc fordítja a pogányok közti apostolkodás felé. A könyv tulajdonképpen ennek az elvnek leszögezésével végződik. Lukács elbeszélése szerint Pál Rómában összehívja a zsidók vezetőit, s mikor azok az evangéliumot nem hajlandók elfogadni, így nyilatkozik: „Vegyétek tehát tudomásul, hogy Isten üdvözítő szándéka a pogányoknak szól majd, s azok hallgatni fognak rá" (Csel 28,28). A mai bibliakritika sokszorosan megkérdőjelezte a hagyományos tételt, amely szerint Lukács, az Apostolok Cselekedeteinek szerzője, Pál személyes tanítványa és útitársa volt. E kérdésben a végső szó még aligha hangzott el. Azt azonban éppen a római levél gondolatmenete mutatja, hogy Lukács műve messzemenően a páli missziós tervek gondolataihoz igazodik, azaz ha Lukács nem is ismerte volna személyesen Pált, elgondolásaiban és teológiájában igazi páli tanítvány.

Pál üdvösségtörténeti szemlélete olyan, mintha két veszekedő testvér között akarna békét teremteni. Míg a második fejezetben mindent elkövetett, hogy a zsidók „választott" öntudatának lelki gőgjét letörje, most az ellenkező irányban érvel. Az a súlyos vád, hogy a zsidók elvesztették üdvtörténeti szerepüket, mert a messiási beteljesülés nagy pillanatában testületileg és hivatalosan nemet mondtak Istennek, a pogányságból megtérő kereszténytnem jogosítja fel sem-

miféle fölényeskedésre. A frissen beültetett vadolajfahajtás, amely a nemes fa törzsének és gyökerének javaiban dúskál, ne felejtse el, hogy minden, amit kapott és kap, csak másodlagosan, csak a gyökerektől való függése folytán az övé. A gyökér szent, és ezért szent mind a természetes, mind a beoltott ág: mindnyájan Ábrahám fiai vagyunk (vö. Róm 4,17). A zsidóság elbukása ne fennhéjázást, hanem félelmet sugalljon: évszázados isteni nevelés sem veszi el az ember szabadságát, sőt hajlamát arra, hogy letévedjen az üdvösség útjáról. Az Isten jósága, amellyel a zsidóság botlásából alkalmat készített a pogányok megtérítésére, hálát sugall; az Isten szigora, amellyel lenyesi a száraz ágat és tűzre veti (vö. Mt 3,10; Mt 21,18–22), vagyis a megátalkodott népen ítéletet tart, a mi számunkra is az elbukás lehetőségét kell, hogy felidézze. Itt látjuk, hogy Pál számára a megigazulást hozó hit nem egyszerűen felszínes és kockázat nélküli formális igent jelent, amellyel Krisztust elismerjük, de anélkül, hogy az életünkön változtatnánk. A keresztény Pál szerint is „félelemben munkálkodik" üdvösségén (vö. Fil 2,12), bizalmát és biztonságát nem a saját oldalán – még csak nem is a saját hit-aktusa alapján – találja meg, hanem egyedül az isteni ígéretekbe kapaszkodik. De ha ebben a távlatban vizsgáljuk a saját végső üdvözülésünk reményét, akkor semmi okunk arra, hogy a „letört ágak" tragédiája miatt kétségbeessünk. Ha mibelőlünk tudott Isten nemes olajágat szelídíteni (úgy is mondhatnánk: ha a mi kőkemény szivünkből tudott Ábrahámnak fiakat támasztani: vö. Mt 3,9), akkor semmi okunk sincs kételkedni abban, hogy a letört olajágakat képes ismét beoltani. A zsidó nép végső üdvözülésének kérdése ugyanahhoz az eszkatológikus reményhez tartozik, amelynek jegyében a saját végső állhatatosságunkat (kitartásunkat a jóban: lásd a 22. verset) vagy végső feltámadásunkat (vö. a 15. verset) reméljük.

6) Az isteni kiválasztás titka (11,25–32)

25 *Azt akarom, testvérek, hogy e titkot illetően ne maradjatok tudatlanok, és az önteltség el ne uralkodjék rajtatok. Mert a vakság csak részlegesen éri Izraelt mindaddig, amíg a pogányok teljessége meg nem valósul.*

26 *Akkor majd Izrael egésze üdvösséget talál, ahogy írva van:*
„Szabadító támad Sionból,
ő majd véget vet Jákob gonoszságának.
27 *És az lesz az én szövetségem,*
ha majd eltörlöm bűneiket."

28 *Az evangélium szempontjából ugyan ellenségek ők a ti érdeketekben, de a kiválasztás szerint a szeretet részesei atyáik miatt.*

29 *Mert Isten kegyelmi ajándékai és hívása nem vonhatók vissza.*
30 *Amint ugyanis ti egykor engedetlenek voltatok Isten iránt, most pedig, az ő engedetlenségük idején, irgalmat nyertetek,*
31 *ugyanúgy ők most, amikor ti részesültök irgalomban, engedetlenekké lettek, de csak azért, hogy ők is most kegyelmet nyerjenek.*
32 *Az Isten ugyanis mindenkit az engedetlenség foglyává tett, hogy végül mindenkin könyörüljön.*

Szövegjegyzetek

25 *„Azt akarom, testvérek . . . ne maradjatok tudatlanok":* jellegzetes páli fordulat, amely a következő kijelentésnek ünnepélyességet kölcsönöz (vö. Róm 1,13; 1Kor 10,1; 12,1; 2Kor 1,8; 1Tesz 4,13).

„titkot illetően": a görög müsztérion szó aránylag gyakori a páli szövegekben (vö. 1Kor 2,1; 2,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; továbbá az efezusi és kolosszei levélben *passim,* bár ez utóbbiak páli hitelessége vitatott; hasonlóképp 2Tesz 2,7 és Róm 16,25 feltehetően nem az apostol tollából származik). Eszkatológikus „titok" kinyilvánításáról van szó. Pál szóhasználata Dániel próféciáira emlékeztet (2,18.27.30.47) és, akárcsak 1Kor 15,51-ben, az apostol mint az eszkatológikus idők prófétája tesz kijelentést.

„önteltség": a prófécia célja nemcsak Isten titkának kinyilvánítása, hanem lelkipásztori gond: a pogányságból megtért keresztényeknek nem szabad „negatív érzelmeket" táplálniuk a „megátalkodott" szívű zsidóság iránt. Ez a lelki gőg a saját üdvösségüket is veszélyeztetné. *„részlegesen":* amennyiben a zsidók egy része, köztük Pál is, elfogadta Krisztust.

„a pogányok teljessége": nem jelenti minden pogány nép teljes megtérését, inkább azt a számot, amit egyedül Isten tud, azaz a kiválasztottak teljességét. (Lásd a „teljesség" hasonló fogalmát a Jelenések könyvében: 7,3–9; 14,6). Ez azonban nem mond ellent Mk 13,10 kijelentésének, inkább feltételezi: „Előbb azonban minden népnek hirdetni kell az evangéliumot." Ez az evangéliumi mondás a parúziát az evangéliumnak az egész világon való elterjedésétől teszi függővé.

26 *„Izrael egésze":* nem abban az értelemben, hogy minden kor minden izraelitáját jelentené, hanem Izrael egészét egy eljövendő időpontban, akkor sem az egyének összességét kivétel nélkül, hanem a népet, mint testületileg azonosítható egészet. Csak ilyen értelmezés mellett – amely sem nyelvileg, sem másképp nem kifogásolható – illik bele ez az állítás Pálnak a megigazulásról szóló tanába.

Az ószövetségi idézet Izajás két versének ötvözete (Iz 59,20 és 27,9), amely a messiási megváltást a szövetség megújításával és a bűnök

eltörlésével köti össze. Pál a Hetvenes szöveget megváltoztatva „bűnük" helyett „bűneiket" ír.

28 Ez a vers aforizmaként hangzik: a zsidók az evangélium miatt a keresztények ellenségei. Pál nyilván azokra a tapasztalatokra gondol, amelyekre már az első tesszalonikai levélben célzott: „akik az Úr Jézust és a prófétákat is megölték", Krisztus követeivel ellenségesen bánnak. Nemcsak az Apostolok cselekedetei, hanem Pál saját beszámolói (vö. főképp 2Kor 11,22–29) is igazolják, hogy ennek az ellenséges magatartásnak az evangélium miatt maga is nem egyszer céltáblája volt. Ugyanakkor „atyáik miatt" a zsidók, mint kiválasztottak Isten szeretetének részesei.

29 Pál a kegyelem ingyenességét hangsúlyozva látja, hogy az isteni szeretet nem a mi viselkedésünk függvénye. Ezért nem lehet a zsidóságot egyszerűen „leírni" az üdvtörténetből.

30–31 A zsidók és pogányok kölcsönös viszonyában különös dialektikát fedez fel az apostol: a pogányok „engedetlenségének" (az igaz Istentől való eltévelyedésének: vö. Róm 1,18–23) időszakában Isten a zsidók között biztosította egyetemes üdvözítő szándékának megvalósulását. Most, az üdvtörténet új szakaszában, a zsidók engedetlensége idején, a pogányok nyernek irgalmat. Ám ez a korszak is egy újabb korszakot kell, hogy előkészítsen: a zsidók üdvözülésének idejét. A kegyelem működésének ez a dialektikája az a „titok", amibe Pál betekintést kapott, s amit a keresztények lelkére köt: az Isten utolsó szava: irgalom.

32 *„mindenkit az engedetlenség foglyává tett":* természetesen abban az értelemben, ahogy a Békés/Dalos fordítás, a szöveget kissé kibővítve, visszaadja: „hagyta, hogy mindnyájan hitetlenségbe merüljenek" – megengedő, nem okozati értelemben. Pál itt a bűn egyetemességéről szóló előzetes fejtegetéseire támaszkodik (vö. 3,19–20).

Magyarázat

Bár szent Pál az apostoli és prófétai karizmák között rendszerint különbséget tesz (vö. 1Kor 12,27, valamint Ef 4,11), itt apostol létére prófétaként lép föl. Dániel próféta stílusában titkot nyilvánít ki a végső időkről: a zsidók részleges „megátalkodottsága", amely a pogányok egyre terjedő megtérését eredményezte, nem végleges. Majd ha a pogányok „teljessége megvalósul", vagyis ha az isteni előretudás és kiválasztás alapján kijelölt pogány-keresztény megtérések száma betelt, Izrael is eljut „a teljességre" – testületileg és közösen Krisztushoz fordul. Ez a prófécia „titkot" tartalmaz két értelemben is. Egyrészt egy jövő eseményt hirdet meg, amelynek részletei és idő-

pontja továbbra is az Isten kormányozta jövő rejtettségében maradnak, de bekövetkezéséről az apostol biztosít bennünket. Másrészt a zsidók végső megtérésének ténye fényt vet az isteni üdvösségterv belső dialektikájára, az Úr útjainak titokzatos és sajátos törvényeire. Ő a rosszból is, a bűnből is képes jót alkotni. A pogányok vegyék úgy a megtérés kegyelmét, mint azt a jót, amit Isten különös gondoskodása a zsidók hűtlenségéből a javukra származtatott. De Istennek ez a működési módja továbbra is folytatódni fog: a pogányok közti missziók befejeztével a zsidók megtérése fogja lezárni az üdvtörténet menetét. Természetesen ez a végső (eszkatológikus) szakasz a jövendő ködébe vész: mind a „pogányok számának teljessége", mind Izrael egészének Krisztushoz találása azok közé az események közé tartozik, amelyek a világtörténelem végkifejletét, az irgalom és az ítélet utolsó tetteit jelentik.

Az apostol – bizonyos értelemben – most jut el üdvösségtanának teljes víziójához. Ahogy az első fejezetekben bemutatta, hogy minden emberi lény bűnös és ezért az ítélet várományosa, most végre képes lett szemléltetni, hogy ugyanakkor minden emberi teremtmény a kegyelemnek is részese, akár zsidó, akár görög, akár már elfogadta Krisztust, akár még tévutakon jár. A 32. vers utolsó szakaszában Pál végre megtalálja a szót arra, hogy „univerzalizmusát" – az egyetemes megváltás gondolatát – két szóba sűrítse: „mindenkin könyörüljön". Ebben a mondásban nemcsak mélységes hitet és eszkatológikus reményt fejez ki, nemcsak Krisztus halálának egyetemes értékét hangsúlyozza, nemcsak a feltámadás diadalának teljességét elővételezi. E szakaszban feloldódik az a szorongó gond és fájdalom, amit népe sorsa miatt érez, kitisztul és a remény sugarában felszívódik minden keserűség, amit a zsidóktól ért üldözés és rágalomhadjárat miatt a szívében érez. A teológiai mondanivalóját befejezni készülő Pál önmagával, népével és sorsával kibékülten szemléli az isteni üdvösségterv egészét, amely végső soron a kegyelem diadalához visz, s amelynek távlatában minden kudarc, csőd, elárultság vagy vereség csak mint átmeneti időszak, mint a keresztben való részesedés üdvösségszerző eseménye jelenik meg.

7) Az isteni titkok mélysége (11,33–36)

33 *Ó, az Isten gazdagságának, bölcsességének és ismeretének mélysége! Mennyire beláthatatlanok az ő ítéletei és kifürkészhetetlenek az ő útjai.*

34 *Mert „ki ismerte az Úr elméjét,*
vagy ki az, aki tanácsot adott neki?

35 *Ki adott neki kölcsön,*
hogy visszakövetelhetné tőle?"
36 *Mivelhogy tőle és általa és érte van minden: legyen neki dicsőség minden időre. Ámen.*

Szövegjegyzetek

33 A három birtokos eset „genitivus subjectivus"-ként értendő: Isten az, aki gazdag, bölcs és ismeretben mindenki mást felülmúl. E hármas tagozódásnak megfelel a 34–35. vers három kérdése és a záró sor (36. v.) hármas szerkezete. Érthető módon a keresztény hagyomány trinitárius értelemben használta ezeket a verseket, a Szentháromság ünnepének liturgikus szövegei között ma is szerepel. Ez az alkalmazott értelmezés túllép Pál aktuális mondanivalóján, de semmiképp sem mond neki ellent, legfeljebb csak a nézőponton változtat.

„beláthatatlanok ... kifürkészhetetlenek": Pál dialektikus gondolatmenetelére jellemző, hogy Isten terveinek megismerhetetlen voltát akkor említi, amikor már terveinek megértéséről értekezett. A párhuzamos szöveget (és a látszólagos ellentmondás kulcsát) 1Kor 2,9–10 szolgáltatja: „Szem nem látta, fül nem hallotta... nekünk azonban Lelke által kinyilatkoztatta az Isten, mert a Lélek mindent átlát, még az *Isten mélységeit* is." Pál tehát ujjongva magasztalja Isten titkos bölcsességét, amelybe neki és híveinek íme betekintést adott.

34–35 Az első két kérdés idézet Iz 40,13-ból, a harmadikhoz aligha találunk ószövetségi alapot (Käsemann Jób 41,3-ra gondol, de a párhuzam aligha igazolható: *An die Römer,* Tübingen 1980, 308). Úgy tűnik, hogy az izajási kérdések után Pál a maga megfogalmazásában teszi fel a kérdést, ami különlegesen idevágó: ugyan kinek tartozik a szuverén módon üdvözítő Isten? E harmadik kérdés tehát specifikusan a kegyelem ingyenességére vonatkozik.

36 A kommentátorok egyhangúan felismerik a hármas prepozíciós szerkezeteben a sztoikus bölcselők panteisztikus stílusát. Legjobb példát Marcus Aurelius *Soliloquia*-ja adja: tőled van minden, benned van minden és érted van minden". Pál – nyilván a panteista értelem kizárását célozva – benne" *(en autó)* helyett azt mondja: „általa" *(dia autú),* s így a Teremtő és a teremtmény távolságát megtartja. Az „en autó" kifejezést Istenre vonatkoztatva nem találjuk meg a páli levelekben, csak Krisztusra alkalmazva jelenik meg egyszer Kol 1,16-ban. A mondatot lezáró doxológia a harmadik (és utolsó, amennyiben 16,25 eredetiségét kétségbevonjuk) a levélben. Az előző kettő (1,25 és 9,5) ugyancsak lelkesült hangulatból fakadt és Ámen-nel végződött.

Magyarázat

Pál a levél érdemleges elvi mondanivalóját a 11. fejezettel lezárja. Az utolsó két fejezet a zsidók sorsáról visszájára fordítja mindazt, amit a második fejezetben a zsidók bűnösségéről mondott: az ő sorsukat is az üdvösség reménye világítja be, még ha ugyanúgy „nélkülözik" is „Isten dicsőségét", mint az általuk gyakran megvetett pogányok. Ugyanakkor a pogányok, akik között Krisztus evangéliuma növekvő sikerrel terjed, ingyenes kegyelemnek tekintsék kiválasztottságukat. A zsidók példája egyszerre szent félelemre, hálára és hitből fakadó reményre kell, hogy ihlesse őket: Isten a maga titokzatos, de számunkra már kinyilatkoztatott módján munkálkodik minden ember és minden nép megtérésén.

Elgondolkoztató, hogy Pál szövegének két része (33–35 és 36) egészen különböző, mondhatnánk ellentétes hagyományokra támaszkodik. Az első részben az Isten kimondhatatlan, felfoghatatlan és átláthatatlan mélységeiről van szó, úgy, ahogy azt az ószövetség gyakorta kimondta. Még ha Jób könyvére nincs is szószerinti utalás, mégis csak ezt az ószövetségi könyvet juttatja eszünkbe. Jób szövegei szemléltetik legerőteljesebben azt, hogy az embernek nincs joga bármit is felróni vagy jussaként megkövetelni, amikor Teremtője elé áll. Ez az ószövetségi hagyomány segíti Pált, hogy az Isten és az ember közti távolságot, összemérhetetlen különbséget, filozófiai szóval az „isteni transzcendenciát" hangsúlyozza. Az utolsó sorban ezzel szemben a sztoikus hagyományra támaszkodva hangoztatja Isten közelségét. A sztoikusok különös hangsúllyal tanították Istennek a világban való immanens létét, sőt panteista módon a világgal való azonosságát állították. Pál, mint láttuk, a panteizmust elkerüli, amikor a „benne" kifejezést helyett az „általa" szót használja. De a 36. vers így is azt jelenti, hogy Isten minden lét, minden esemény és sorsfordulat okát, célját és lefolyását közvetlen gondoskodásával befolyásolja, azaz hogy a világ sorsának folyásában közvetlenül és személyesen részt vesz. Hogyan képes szent Pál az ősi mózesi transzcendens istenképet a hellenisztikus világban annyira dívó immanens istenképpel összeboronálni? Hogyan volt képes itt a római levélben is azt tenni, amit az Apostolok Cselekedeteinek tanúsága szerint athéni beszédében tett: a minden képzeletet, emberi antropomorfizmust meghaladó Istenről azt állítja, amit a sztoikus költők: „Benne élünk, mozgunk és vagyunk" (Csel 17,28)?

Számára az Isten nemcsak a „láthatatlan örök erőt és isteni mivoltot" (Róm 1,20) jelenti, hanem az Isten Fiát is, aki „test szerint Dávid utóda", aki Ábrahámon és Mózesen keresztül egészen a „test szerint" közénk jövő Krisztusig (vö. Róm 9,5) az ószövetségi történetnek

belső értelmet, célt és irányt kölcsönöz, és aki Lelkét belénk adva minket is Isten fiaivá tesz (vö. Róm 8,14–16). A szentatyák és a liturgikus bibliahasználat tehát egyáltalán nem járt téves utakon, amikor a 36. versben trinitárius tartalmat fedezett fel: „tőle", a Teremtő Atyától, „általa", a megtestesült és megdicsőült Fiú által, és „érte" (vagy „őfelé"), vagyis azért, hogy a Lélekben mi is részesei legyünk az isteni életnek, történik minden a teremtéstől a parúziáig. Pál nem azért fejezi be a római levél doktrinális részét egy istendicsérő himnusszal, mert íme eljutott a titkok küszöbéig, amin túl csak homály és kifürkészhetetlen rejtelem lakik, hanem mert a kifürkészhetetlen bölcsességű Isten felfedte neki és általa mindnyájunknak az üdvösségtörténet törvényeit. Így most már nem mint az elérhetetlennel és kimondhatatlannal állunk Vele szemben, hanem titkai részesévé, életének sorsosává tett azáltal, hogy életünk részesévé lett maga is. A páli liturgikus záradék ujjongása nem magának a kifürkészhetetlen mélységnek szól, hanem annak, aki e mélység és titokzatosság ellenére betöltötte nagy emberi vágyunkat: most végre látjuk és tudjuk, hogy minden a világon tőle, általa és az ő dicsőségére, és a mi egyetemes megdicsőülésünkre történik.

HARMADIK RÉSZ

BUZDÍTÁS A KERESZTÉNY ÉLETRE (12,1–15,13)

Szent Pál leveleinek nagy részében megtalálható az itt is megjelenő szerkezet: a levél első részét elméleti vagy elvi kérdések tárgyalása foglalja el, míg az utolsó fejezetekben erkölcsi utasítások és irányítások (parainézis, vagy páli szóval élve paraklézis: intelmek vagy buzdítás) találhatók. Ezt a felépítést találjuk a Galata levélben (5,16–6,10), az első tesszalonikai levélben (utolsó két fejezet: 4–5), valamint a kolosszei (3,1–4-6) és az efezusi levélben is (4,1–6,20). A két korintusi levél és a filippi levél felépítése más; azok célja kevésbé elméleti. Főképp a korintusi levelek megírásának célja elsősorban gyakorlati és közösségi problémák megoldása volt, s ezért e kettős felosztás nem tűnik kézenfekvőnek. A mai teológia nyelvén azonban bátran mondhatjuk, hogy Pál leveleinek jelentős része kettős felosztást mutat: a doktrinális vagy „dogmatikus" részt egy „erkölcstani", „morális" rész követi. Nem szabad ezt merev értelemben vennünk: a doktrinális rész is tartalmaz utalásokat a keresztény életmódra, és a „morális" rész is tartalmaz elvi állításokat. Az elhatárolás azonban a Római levélben különösképpen szembetűnő. Az első nyolc fejezet egy jól megszerkesztett szótériológiát tartalmaz, amely az Isten üdvösségtervét az ószövetségi (sőt alkalomadtán legősibb emberi) kezdetektől a keresztény beteljesülésig áttekinti, megvitatja és fogalmi kategóriákba sorolja. Az ezt követő két fejezet különleges kérdést tárgyal, de mégis szervesen az előzőkhöz kapcsolódik. Isten ószövetségi népének sorsa, üdvtörténeti szerepe, mai és jövőbeli helyzete mint izgató „alkérdés" igazodik az első nyolc fejezet általános témájához. Mint láttuk, a 9. és 10. fejezet adja meg igazából a végleges választ az első három fejezetben felvetett problémákra. Az a tény, hogy mindenki a bűn és az ítélet égisze alatt kapta és élte természetes emberi életét, ellenpontját csak a 11. fejezet végén kapja meg: mindenki Isten irgalmának hatósugarában él.

A harmadik részt alkotó több mint három fejezet sem teljesen önálló kompozíció. Jelentősége éppen abban áll, hogy a páli szóteriológia egyházközösségi, szociológiai, állampolgári és általános etikai következményeit kibontja, helyenként részleges parancsokban „apró-pénzre váltja", s gyakorlati következményeiben újra és új szempontokból megvilágítja.

A páli leveleknek ez a belső struktúrája valószínűleg üdvösen befolyásolhatná a mai katekézis és teológiai tanítás gyakorlatát. Nem valami esetleges vagy felszínes egymásutánról van szó: a keresztény erkölcstan és lelki tanítás lényegében a keresztény hittételek hirde-

téséből kell, hogy következzék. Az ókori és középkori teológia hűségesen megőrizte ezt a hagyományt, amikor a szentírási szövegek értelmezésében a szöveg betűjének (litterális értelmének) magyarázata után az ún. „allegorikus" (igazában hittani, főképp krisztológiai) értelmet vizsgálta, és csak ezután kutatta a morális vagy gyakorlati értelmet. (Vö. Farkasfalvy D., *Bevezetés a szentírástudományba,* tkk I/6, Róma 1976, 35–38.) Csak amikor ez a tradíció elhomályosult és kiesett a teológiai köztudatból, akkor jelent meg az „új", Tridentinum utáni morális teológia felépítése, amely első és alapvető kérdésekként nem a kinyilatkoztatás anyagát, hanem egy filozófiai etika meggondolásait dolgozta fel. Az a tény, hogy még a legutóbbi idők keresztény morális kézikönyvei is az „actus humanus" (a felelős emberi cselekvés) fogalmát és feltételeit tárgyalják, és aránytalanul nagy részt szentelnek a természettörvénynek, eléggé megvilágítja a fenti állítást. Egyben felkelti a gyanút: az utóbbi évszázadokban meglehetős egyoldalúsággal pusztán filozófiai, tehát emberi ész-alapon próbáltuk rendszerbe foglalni a keresztény erkölcstan alapszabályait. Így módszertanilag csak tágítottuk a szakadékot az erkölcsi életről szóló tanítások és a keresztény misztériumok tételei között. Ezen aligha segít (valószínűleg csak ront) az a sajnálatos változás, amely a Második Vatikáni Zsinatot követően a modern morális teológiában észlelhető. Míg az ún. biblikus teológia csak avval volt képes a morálisnak anyagot szolgáltatni, hogy összegyűjtötte és rendszerezte a szentírási könyvek *kifejezett* erkölcstani anyagát, addig a morális teológia művelői között forrongásszerűen felbomlott az egyetértés a természettörvény és általában a bölcseleti etika kérdéseit illetően. Ugyanakkor nem alakult ki semmiféle olyan irányzat, amely a keresztény erkölcs, bűn- és erénytan egészét, mint az üdvösségtörténet tényeinek következményét dolgozta volna fel. Abban a viszonylagos vákuumban, ami a mai morálist jellemzi és a teológiai perpatvarok – sőt sokszor komoly viták – nagy tömegéért felelős, mi sem fontosabb, minthogy a keresztény erkölcstant a maga végső alapjaiig elmélyítsük. Ezek a „végső alapok" nem a hegyi beszédben, nem a páli levelek morális kérdésekre vonatkozó idézeteiben, még kevésbé az arisztotelészi ismeretelméletben vagy egy több-kevesebb modernséggel megalkotott bölcseleti embertanban találhatók. A keresztény cselekvés és felelősség a Krisztus-hit, a krisztusi létmód, a feltámadt életet szerző kereszthalál, a Krisztus által ajándékozott Lélek tényeiből kell, hogy táplálkozzék. Az ember életéről és tetteiről szóló isteni ítélet (elítélő kárhoztatás vagy felmentő bocsánat) keresztény alapon csak mint a krisztusi megváltás következménye érthető meg. Röviden: a morálist a „dogmatikus" (de üdvtörténetileg megértett) tanítások függvényeként kell tárgyalnunk.

Amikor tehát a Római levél erkölcsteológiai fejezeteit vizsgáljuk, különös gondunk lesz arra, hogy a megelőző szótériológiai anyaghoz való kapcsolatukat kiemeljük, s így szentírástudományi alapokat gyűjtsünk a morális teológia megújításához. Ami a teológiára áll, *mutatis mutandis* ugyancsak alkalmazható a hitoktatásra és a prédikációra is. Röviden azt mondhatnánk: veszélyes a morális tanítást a sajátos keresztény üdvösségtantól elválasztani. (Vajon nem azért bölcselkedünk-e olyan erőtlenül a a keresztény házasság és szexuális élet parancsairól, mert érveink között alig található meg az a tény, hogy a Szentlélek templomai vagyunk?) Ugyanígy nem teljes és nem kiegyensúlyozott az a hithirdetés, amely csak erkölcsi parancsokat fogalmaz meg, anélkül, hogy a kegyelmi valóságra, a csak hitben felismerhető távlatokra hivatkoznék. De elégtelen az olyan is, amely a hittételekről szól, vagy biblikus tanítást foglal össze anélkül, hogy a benne rejlő kötelmeket – a cselekvést és magatartást meghatározó szempontokat megvilágítaná. Nem a szakszerűség és a specializálódás mellett vagy ellen kell lándzsát törnünk, hanem a teológiai gondolkodás fő területei között a szerves kapcsolatot – hasonlattal élve: a „vérkeringést" – kell megindítanunk, megújítanunk, meggyorsítanunk. Felfogásunk szerint az ezt a „vérkeringést" szabályozó és felgyorsító „szívdobogás" a kinyilatkoztatás forrásaihoz való állandó és megismételt visszatérés.

1) Alázat és egység (12,1–8)

12,1 *Most tehát, testvérek, az Isten irgalma révén buzdítlak titeket, ajánljátok fel testeteket élő, szent és Istennek tetsző áldozatul: ez legyen a ti lelki istentiszteletetek.*
2 *Ne igazodjatok már ehhez a világhoz, hanem alakuljatok át a szellem megújulásában, hogy meg tudjátok állapítani, mi az Isten akarata: mi jó és neki tetsző és tökéletes.*
3 *Ezt a kegyelem által mondom, amelyben részesültem, mindenkinek, aki köztetek él: ne tartsátok magatokat többre a kelleténél, hanem gondolkozzatok magatokról józan ítélettel, mindenki úgy, ahogy Isten a hit mértékét neki kiszabta.*
4 *Mint ahogy egy testben sok tagunk van és a sok tag nem mind azonos szerepet tölt be,*
5 *ugyanúgy sokan egy test vagyunk Krisztusban, egyenként pedig egymás tagjai.*
6 *A nekünk jutott kegyelem szerint különböző lelki adományaink vannak: ha prófétaság, végezzük a hitnek megfelelően,*
7 *ha szolgálat, szolgálattal, aki tanít, tanítással,*
8 *aki buzdít, buzdítással, aki adakozik, egyszerűségben, aki elöljáró, odaadással, aki irgalmasságot gyakorol, derűs kedvvel.*

Szövegjegyzetek

1 *„Most tehát":* a görög *'oûn* szó egyik tipikus használata Pálnál: bevezetés az erkölcsi intelmekhez, amelyeket mint a megelőző tanítás következményeit ad elő. Parafrázisszerű fordítása: „annak alapján, amit eddig mondtam", „a fentiek alapján" stb.

„testvérek": ugyancsak az erkölcsi intelmek páli szókincséhez tartozik, meleg gondoskodást, emberi és lelki közelséget fejez ki. Saját maga által alapított keresztény közösségeit néha mint „atyjuk" (1Tesz 2,7), sőt „anyjuk" (Gal 4,19) halmozza el szeretetével és intelmeivel. A római hívekhez így nem fordulhat; a *testvérek* megszólítás azonban hét ízben szerepel, rendszerint amikor az apostol személyes kérést vagy figyelmeztetést vezet be ezen a módon: 1,13; 7,1; 10,1; 11,25; 12,5; 15,30; 16,7.

„Isten irgalma révén": a *„dia tón oiktirmón"* kifejezést aligha szabad latin szövegként fordítani („per misericordiam Dei" – „az Isten irgalmára kérlek"). A szöveg értelme: Isten irgalmától indíttatva, az Isten hatása alatt. Amint Karl Barth írja: „Az intelem soha nem jelent egyszerűen parancsot vagy követelményt, az intelem a kegyelem érvényesülése követelmények formájában." *(Kurze Erklärung des Römerbriefes,* München 1959.) Pál a buzdításait és parancsait mint az isteni irgalom kifejeződésének következményeit adja elő.

„buzdítlak": mint e versben minden szó, ez a kifejezés is gazdagabb, mint amennyit egyetlen magyar szó vissza tud adni. Jelenti elsősorban az intelmet, lelkesítő buzdítást és parancsoló felszólítást, de ugyanakkor vigasztalást, lelki erősítést is. Itt elsősorban az „intelem" és „lelkesítés" szempontjai domborodnak ki, amelyeket a magyar „buzdítás" szó elég jól visszaad.

„ajánljátok fel testeteket": Pál a görög *„szóma"* szót használja, amely az ember testi életének egészét foglalja össze, nemcsak szorosan vett fizikai aktusait.

„élő, szent és Istennek tetsző": a három jelző összetartozik. Arról a keresztény életről van szó, amit a bűnnek való halál után „Jézus Krisztusban" kaptunk a keresztségben (vö. Róm 6,11). Ez az élet, amelyet a Lélek jelenléte lehetővé tesz (8,4), „szentekké" (vö. 1,7) és „fiakká" (8,12–17) tesz bennünket. Így részesülünk abban a „tetszésben", amit az Atya egyszülött Fiával szemben érez (vö. Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22: a szinoptikusok az „eudokein" igét használják; Pál szövege itt az „euarisztosz" jelzővel él.)

„lelki istentiszteletetek": a *latreia* szó általános értelme „szolgálat", de akárcsak az angol *service* vagy német *Dienst* szó *(Gottesdienst),* speciális értelemben a liturgikus istenszolgálatra vonatkozik. Az „áldozat" kifejezés mutatja, hogy itt a szövegösszefüggés ez utóbbi ér-

telmet kívánja meg. A görög „logiké" szót fordítjuk a magyar „lelki" jelzővel, a jelentésbeli különbség azonban nem elhanyagolható. A görög szó főképp a sztoikus filozófia révén lett Pál korában divatos, eredeti értelmében „szóbeli", „értelmes", „logikus", de éppen a sztoikus filozófusoknál vallásos és erkölcsi csengést kap: lelki, szellemi, az ember belső és ezért valódi énjéhez tartozó. A „lelki istentisztelet" kifejezést a misztériumvallások használták, jelentette a hivő bensőséges, misztikus imádságát, amelyben a Logosszal, az isteni világszellemmel egyesült, és önmaga legbelső, igazi énjével találkozott. Pál szóhasználatában azonban az értelem szinte ellenkezőjére fordul: a *ti* lelki istentiszteletetek a testi élet áldozatszerű átadásából áll, tehát éppen a mindennapi fizikai egzisztencia vállalásából, és – amint a szöveg a továbbiakban kifejti – a szeretet aktusaiból, amire az isteni irgalom megnyilatkozásának megváltó eseményei kötelezik.

2 *„Ne igazodjatok":* a görög szó töve „szkéma", amit ma is használunk. Értelme: ne szabjátok magatokat a világhoz, azaz értékítéletben és felfogásban ne éljetek konformista módon *(nolite conformari* – mondja a latin fordítás) a világban.

„hanem alakuljatok át a szellem megújulásában": a görög szöveg a szó szoros értelmében „metamorfózist" kíván, belső átalakulást az értelem, érzelem és életfelfogás terén. A görög *núsz* szó a belső élet tudatos rétegeit foglalja össze általánosságban, tehát a gondolkodás és ítélet megújulását kívánja.

„mi az Isten akarata": a megújult belső ember nem a világhoz, hanem az Istenhez igazítja magát. Belehatol Isten szándékaiba, és aszerint látja és ítéli meg élete helyzeteit. A három jelző („jó, neki tetsző és tökéletes") az Isten akaratának megfelelő, tehát erkölcsileg helyes cselekvés és magatartás további jellemzését szolgálja. A kifejezések általánosak és hagyományosnak hatnak. Hosszabb, hasonló jelzősorozatot találunk Fil 4,8-ban.

3 *„a kegyelem által . . . , amelyben részesültem":* visszautalás az első fejezet állításaira Pál apostoli hivatásáról (vö. 1,5: „kegyelmet és apostoli küldetést"), amely őt arra készteti, hogy „gyümölcsözzék" a római közösség körében is (1,13).

„ne tartsátok magatokat többre": az apostol nem a gőg veszélye ellen beszél általánosságban, hanem – folytatván az előző fejezetek problémáit – a zsidóságot és zsidókeresztény közösségeket illető „józan ítéletről".

„Isten a hit mértékét kiszabta": itt nyilvánvalóan kiderül, hogy a hit is kegyelmi ajándék, ezért önbecslésünk, önértékünk felmérése csak hálához vezethet, nem hetyke felsőbbrendűségi tudathoz.

4 *„ahogy egy testben":* Pál klasszikus hasonlathoz nyúl, amelyet az első korintusi levélben is használ (1Kor 12,12–30). Eredete visszanyúlik a sztoikus filozófiába, sőt azon túl az általános vallástörténetbe. Nem szükséges azonban túl messze menő spekulációkba bocsátkoznunk. Menenius Agrippa egykori története, amit a Mons Sacerre kivonult lázadó rabszolgáknak előadott, Livius közvetítésével ma is széles körben ismert, és jól jellemzi az ókori felfogást, amely az államot, egy emberi közösséget, vagy magát az egész társadalmat egyetlen testhez hasonlítja. A hasonlat érdeme: egyszerre követel egységet és különbözőséget a tagok között. Pál is ezt az „alaphasonlatot" használja fel. Figyelnünk kell azonban mindarra a változtatásra, amit az apostol egy ókori fogalom vagy hasonlat keresztény transzpozíciójánál rendszerint eszközöl. Annál is inkább, mert az egyházi közösség testhez való hasonlításának ótestamentumi gyökerei is vannak. Az egy őstől származó nép (Ábrahám leszármazottai) vagy emberiség („Ádám fiai") a közös ősre való utalással is „egyetlen testnek" tekinthető. Ez a zsidó eredetű „egy fő – egy test" kép minden bizonnyal jelen van a kolosszei (Kol 1,18–25) és efezusi levélben (Ef 1,22–23). E két utóbbi levél páli eredetisége azonban vitatott. Ezért van az, hogy az Egyháznak, mint Krisztus testének hasonlata 1Kor és Róm szövegeiben vita tárgyát képezi mind pontos történeti hátterét, mind filozófiai alapszkémáját illetően. De azért a teológiai értelmezés lényeges pontjaira aránylag kevés kétely árnyéka vetődik.

„a sok tag nem mind azonos szerepet tölt be": a hasonlat első alkalmazása az egyházi funkciók („szerep" = „praxis") sokféleségét támasztja alá.

5 *„sokan egy test vagyunk":* ez a második szempont (amit az első feltételezett, tehát, bizonyos szempontból, Pál gondolkodásában elsőrendűnek mondható): a tagok sokfélesége egységet alkot „Krisztusban". Ez utóbbi kifejezést a maga páli gazdagságában kell vennünk: minden egyes keresztény a keresztség (hit és kegyelem) folytán „Krisztusban" létezik (vö. fent Róm 6,5–8 magyarázatával, 69 és 70 o.).

„egyenként pedig egymás tagjai": ez a harmadik szempont; a keresztény közösség tagjait, akiket különbözőségük szétválaszt, de a közös kegyelem Krisztusban egyesít, éppen a különbözőség rendeli egymáshoz, egymás szolgálatára.

6 *„A nekünk jutott kegyelem szerint":* visszautal a 3. versre, amelyben Pál a neki juttatott kegyelemről beszél (azonos kifejezések a görög szövegben). Az apostol maga e szempontból nem egyedülálló példa a keresztény közösségben: mindenkinek megvan a saját kegyelmileg megszabott helye és szerepe.

„lelki adományaink": az eredeti szövegben „kharizma"; a szó az utolsó évtizedek egyházi, sőt világi szóhasználatába újra utat talált. Ma a karizmákon elsősorban „rendkívüli" (régiesebb szóhasználattal „misztikus") kegyelmi adományokat értünk, bár újabban – az ún. karizmatikus mozgalmak hatása alatt – a lelkiélet vagy lelki tapasztalás mindenféle fajtáját hajlamunk van „karizmának" nevezni. Sokszor a mai világi szóhasználatban a „karizma" nem-intellektuális lelki tehetséget, érzéket vagy hajlamot jelent. Pál szóhasználata más. Ő a Szentlélek kegyelmi adományairól beszél, amely az egyént a keresztény közösségen belül meghatározott feladatok és szolgálatok végzésére képesíti, illetőleg készteti. Az apostol a test és tagok viszonyának hasonlatát ezeknek a karizmáknak a gyakorlására alkalmazza. Tanítása részletesebben megtalálható 1Kor-ban, a Római levél azonban e téma terén is bizonyos tárgyilagos kiegyensúlyozottságról tanúskodik. Mivel nem egy konkrét közösség belső feszültségeit és problémáit tárgyalja, Pál kevesebb személyes szenvedélyességgel beszél.
„prófétaság . . . a hitnek megfelelően": Pál felsorolásaiban a prófétaság mindig a legelső a karizmák között. Ez rangsort jelent (vö. 1Kor 12,10; 13,2.8 stb., 1Tesz 5,20). Jelenti a tanítás, vigasz, lelki dolgokban való felvilágosítás funkcióit, nemcsak egyesek számára, hanem közösségileg „az Egyház épülésére" (1Kor 14,3kk.24–25,31). Pál szó szerint a „hit arányáról" (analógia piszteosz) beszél. A kifejezés nyilván a fent már említett tényre utal: mindenkinek más mértékben-arányban jut ki a kegyelem és a hit; annak korlátai között végezze egyházi funkcióit, és gyakorolja különleges adományait.

7 A szolgálat *(diakonía)* és tanítás *(didaszkália)* meglehetősen általános feladatok, amelyek sokféle módon nyilvánulnak meg. Nemcsak a legkülönbözőbb testi és lelki szükségletben való segítés tartozik a diakonia-hoz, hanem a szervezés, sőt vezetés különböző funkciói is. (A diakonía ilyen általános értelmét tanúsítja többek közt: 1Kor 12,5; 16,15; Ef 4,12 és Kol 4,12). A tanítást is valószínűleg nem egy specializált csoport végzi, hanem azok, akiknek erre „karizmájuk" (Isten adta képességük, készségük és ihletük) van. Maga az apostol is „tanít": 1Kor 4,17; Kol 1,28; 3,16. Még a biztosan későbbi pasztorális levelek is ezt a helyzetet tanúsítják: 1Tim 2,12; 2Tim 2,2. Ez utóbbiakban azonban hangsúlyt kap a „tanítás"-ban az apostoli hagyomány megőrzésének és továbbadásának feladata, amely a második-harmadik keresztény nemzedéknek lett fő gondja és feladata.

8 A *„buzdítás"* a mai „lelkigondozás" feladatai közé tartozik: intést, lelkesítést és vigaszt jelent az itt használt főnév *(paraklészisz).* Míg három feladat gyakorlására elég csak az illető szóval utalni, az *„adakozás"*-ra vonatkozólag Pál különleges figyelmeztetést tartogat: *„egy-*

szerűségben", azaz mellékes érdek szempontja, hátsó szándék nélkül.

Az *„elöljáró"* nem jelent szükségképpen feljebbvalót, hanem valószínűleg a helyi közösség vagy gyülekezet tehetősebb patrónusát, akinek házában találkoztak (vö. Róm 16,2). Pál végül kiemeli azt a szolgálatot, amely a közösség különböző rászorult tagjainak testi szükségletein segít: a betegek, szegények, fogságot szenvedők felkarolását *„derűs kedvvel"* kell végezni: „Isten a jókedvű adakozót (nemcsak alamizsnát, de szolgálatot adót) szereti", ahogy ezt – Péld 22, 8-at idézve – a korintusiaknak mondja (2Kor 9,7).

Magyarázat

Az egész levél eddig Isten irgalmáról – megváltó szándékának általános, minden időre és emberre kiterjedő gondjáról beszélt. Szemben a zsidók korabeli felfogásával, Pál evangéliuma szerint Isten ingyenes irgalma jelenti minden üdvösség egyedüli forrását: ez némít el minden dicsekvést, minden faji, nemzeti vagy kulturális gőgöt, jöjjön az akár a görögök, akár a zsidók részéről. Ez szünteti meg drasztikusan és véglegesen a törvénytartó üdvösségkeresők legalizmusát, de nem azért, hogy a helyébe egy korlátok és szabályok nélküli, érzelmileg felajzott, de erkölcsi normák nélküli, szabados kereszténységet állítson.

Pál a maga erkölcsi követelményeit – a szeretet egyszerű és egyetlen, de mindenre kiterjedő és mindent átalakító szabályát – úgy adja elő, mint az Istentől kapott irgalomra való természetes és elkerülhetetlenül kötelező választ. Amit kifejt, nem valami új legalizmus: nem külső magatartási szabályzat, nem az érdemszerző vagy bűnös cselekedetek gondosan felmért és rendszerezett összegezése, hanem egy belső lelki hozzáállás és felfogás jellemzése. Az egész testi élet – a maga legkülönbözőbb természetes, társas és egyéni vonatkozásaiban – váljék Istennek adott áldozattá. Itt nem annyira csak a belső önátadásról és a szándékok megszenteléséről van szó. Pál is, hívei is tudják, hogy koruk nyelvén és fogalmai szerint az „áldozat" méltó adományt kíván. Az az emberi élet, amit Istennek adok, olyan kell, hogy legyen, mint amilyen az Isten: jó, tetszetős, tökéletes. A keresztény tehát, aki megismerte az Isten irgalmát, minden igyekezetével a megújulás útjára lép: belső világát akarja ehhez a megismert isteni stílushoz alakítani. Magyarul: „lelki életre" szánja magát, mert nem a világhoz alakul – még csak nem is az a fő gondja, hogy a világot a maga felismeréseihez hozzáalakítsa, hanem az, hogy előbb a maga belső érzés- és értékvilágát az Isten akaratához hasonítsa. A világgal szemben „non-konformistává"-talán különccé, talán csak különössé,

de mindenképpen valamilyen formában *mássá* válik. Nem azért, hogy feltűnősködjék, vagy hogy tiltakozzék, nem puszta önállításból, nem mert „önmaga akar lenni" és nem akar többé úszni az árral, nem az egzisztencialista önteremtő igyekezetével, nem is a sztoikus vagy kanti etika önbirtokló énközpontúságával, hanem a felismert isteni irgalom imádó, hálás, önmagáról elfeledkező, örömteli elfogadása alapján.

Ez a kiindulási alap a szeretethez, aminek iskolája és művészete a keresztény morális és a keresztény életszentség. Amikor Pál ezt az életstílust elkezdi boncolgatni, elsősorban a gőgöt vagy fennhéjázást: önmagunk értékének és érvényének túlbecsülését kezdi lenyesni. Nyilván az általa vezetett közösségek megtanították arra, hogy akár a különböző hátterű csoportok ellentétét (zsidók és görögök különféle hagyományait), akár a „karizmatikus" lelkesedéssel működő és szolgáló egyének dinamizmusát szemlélte, az önállító gőg volt a legfőbb probléma, amely a keresztény közösségek megszentelő és átalakító erejét gyengítette. A korintusi levelek grafikusan tanúsítják bizalmatlanságát azok iránt, akik karizmák alapján nem ismernek korlátot sem felfogásuknak, sem működésüknek. A „józan ítélettel való önismeret" *(szóphronein),* amely azonban nem pszichológiai reflexió, hanem a hit fényében történő magunkra ébredés forrásából fakadt, Pál erkölcsi rendszerében is alapvető. Különben az ember téves belső életet alakít ki, amelyben a dolgok arányát nem a valóság szerint látjuk: magunk előtt nagyobbnak és jobbnak látszunk, mint kellene *(„hüperphronein"* – mondja Pál), és a világot nem szolgálni akarjuk, hanem uralmunk alá keríteni és kihasználni, vagy erőszakkal átalakítani.

Evvel szemben a páli eszmény a valóság józan megragadása. Látnom kell a magam helyét mind a kozmoszban, mind az Isten tervében: abban az organikus egységben, amely Krisztushoz tapadva alakuló félben van. A sztoikus bölcsességnek megvan a maga keresztény áttétele: Krisztusban Isten egy emberi sokféleséget olvaszt magába, anélkül azonban, hogy elvenné a teremtett emberi sokféleség értékeit és korlátait. Ez a sokféleség a másikhoz, mint másikhoz rendel, és magamat korlátaim között, nemcsak *azok ellenére,* de *azok miatt,* értékesnek bizonyít. Avval, hogy *más* vagyok és egyedülállóan önmagam vagyok az Isten tervében, különleges értékem van, de ugyanezen oknál fogva az Egész rajtam messze túllép mind mértékben, mind gazdag sokféleségben. Korlátaimon át a Krisztushoz tartozást tapasztalom meg, és mint az ő tagja, a teljességben részesedem. Ez a vízió egyszerre tesz szerénnyé és öntudatossá. Korlátaim tudata nem rontja le boldogságomat, mások értékei nem irigységre vagy versengésre, hanem hálaadásra ösztönöznek.

Pál eszménye hihetetlenül magasröptűnek látszhat. De mélységében is egyszerű és általánosan érvényes. Aki Krisztussal egyesült a keresztségben, akit a hitben elfogadott kegyelem a kereszt és a feltámadás részesévé tett, az a maga emberségével is kibékült, s ezért képes úgy látni azt, úgy alakítani és úgy élni, mint áldozatot, amely Krisztuséval egyesíthető. Nemcsak a krisztusi megalázkodásra hajlandó, hanem annak dicsőséges fényében, isteni hasonlóságában is részesedik. Maga a konkrét életmód, az egyházban és emberi közösségben elfoglalt hely másodrangú kérdés. Egyesekben felszínre kerül a kegyelemtől megihletett szellem ereje: ez az, aki prófétál. Nem „jövendőt mond", ahogy a prófétálást sokszor a szó mindennapos értelmében felfogjuk. A jövendő eseményeit Isten szükség nélkül aligha nyilatkoztatja ki: a dolgok természetének ez ellentmondana, azt pedig Isten adta. A prófétálás az isteni kinyilatkoztatás és az emberi életsors megértésének, megmagyarázásának képességét jelenti. Ez az adomány nem egyféle módon és mértékben jelenik meg a közösségben. Két évezred kereszténysége sok szentet látott, – népszerűt és kevéssé ismertet egyaránt –, akik ezt a prófétai feladatot végezték. Ugyanakkor a hamis próféciára is van bőven példa minden időben. Ezért kell, hogy a „hit arányában" történjék. Amit nem a hit ellenőriz, vezet és igazol, az a prófécia az emberi szellem „táltoskodása", vagy a Gonosz Lélek lélekvezető (félrevezető) tevékenységének megnyilvánulása. De minden más szolgálat, tanítás, az „adás" minden formája csak a nekünk adott kegyelem mértékében történhet. A különféle karizmák mind valami formáját mutatják az emberi adásnak. Akkor autentikusak, ha mögöttük az isteni „adás" van: végső soron az az egyetlen ADÁS, amellyel az Atya Egyszülött Fiát nekünk és értünk feláldozta. Így válik a páli teológiában minden adás liturgikusan hangszerelt áldozati visszaadásává mindannak amit Krisztusban kaptunk: lelki istentiszteletté, amelyben nem a földtől távolodunk el, hanem, életünket a földön fölemésztve, porrá válunk, de csak azért, hogy közben Krisztus lelki megújulását is magunkévá tegyük. Amikor tehát testünket, mint áldozatot felajánljuk, Krisztus feltámadt testének válunk részesévé, és felemésztődő testünk az ő feltámadásának válik jelöltjévé, választott részesévé, biztosított örökösévé.

2) A szeretet szabályai (12,9–21)

9 *A szeretet legyen képmutatástól mentes. Iszonyodjatok a rossztól, ragaszkodjatok a jóhoz.*
10 *A testvéri szeretetben legyetek egymás iránt gyöngédek, előzékenyek*
11 *egymás iránt a tiszteletben, a buzgóságban lankadatlanok, lángoljon szívetek a Lélekben. Szolgáljatok az Úrnak, örüljetek a reménységben,*

12 *tartsatok ki a megpróbáltatásban, legyetek állhatatosak az imádságban.*
13 *Vállaljatok közösséget a szentekkel szükségleteikben; gyakoroljátok a vendégszeretet szolgálatát.*
14 *Áldjátok üldözőiteket, áldjátok őket és ne átkozzátok.*
15 *Örüljetek az örvendőkkel, sírjatok a sírókkal.*
16 *Egyazon érzület kössön össze egymással: ne törjetek magasra, inkább igazodjatok az alacsony sorsúakhoz, ne legyetek önfejűek.*
17 *Senkinek rosszért rosszal ne fizessetek; a jóra legyen gondotok minden emberrel szemben.*
18 *Ha lehet – amennyiben rajtatok áll –, minden emberrel éljetek békében.*
19 *Ne álljatok bosszút magatokért, szeretteim, hanem adjatok helyet a haragnak, mert írva van:*
„Enyém a bosszú, én majd megfizetek, mondja az Úr."
20 *Ehelyett, „ha ellenséged éhezik, adj neki enni; ha szomjazik, adj neki inni, mert ha ezt teszed, égő parazsat gyűjtesz fejére."*
21 *Ne hagyd, hogy a rossz legyőzzön: te győzd le jóval a rosszat.*

Szövegjegyzetek

9 *„A szeretet":* az *agapé* szó az erkölcsi utasítások elején valóban meghatározza azok tónusát. Helytelen volna azonban ezt a szakaszt az előzőtől elválasztani. Az egyházi szerepekről, karizmákról, a tagok különleges funkcióinak gyakorlásáról volt szó. A következőkben e funkciók *módjáról* beszél az apostol. Míg a karizmák különbözők és mindenkinek más-más mértékben jutnak ki, addig a szeretet terén ilyen megkülönböztetések nincsenek.
„képmutatástól mentes": azaz tettetés nélküli, valódi, nemcsak színlelt.
„Iszonyodjatok . . . – ragaszkodjatok": a szavak nemcsak a skolasztika hideg logikáját ölelik fel (aversio a malo – conversio ad bonum), hanem az érzelmi élet hevességével állítják szembe a rossztól való elfordulást a jó szenvedélyes szeretetével.

10 *„testvéri szeretet":* hellenisztikus kifejezés *(philadelphia),* ami itt keresztény színezetet nyer a hozzá tett jelző alapján.
„gyöngédek": a szó a családtagok egymás iránti szíves, meghitt és tapintatosan szerető magatartására utal. A keresztény Egyház tagjai „egy testhez tartoznak", kapcsolatuk tehát intim, bensőséges.
„előzékenyek egymás iránt": a latin fordítás tévesen a „tiszteletben egymással versengve" fogalmat vezette be, amit szent Benedek Regulája is átvett. (Cf. *Regula Benedicti* cap. 63.) A szó értelme nem annyira azt jelenti, hogy egymáson „túltegyünk" a tiszteletadásban,

hanem hogy ezt a tiszteletet egymásnak előlegezzük: azaz a másik ember tiszteletadását nem várva meg, önként ajánljuk fel.

11 *„a Lélekben":* fordítható úgy is, hogy az ember lelkét jelentse: „lelkileg", azaz a lelki buzgóságban „legyetek lángolók". A következő mondat azonban Krisztusra vonatkozik, és nincs kizárva, hogy az Ő Lelkéről, a Szentlélekről van szó, akiben „lángolva" Krisztust szolgáljuk.

12 A három rövid mondat egybetartozik: remény – kitartás – imádság: a keresztény ember türelmes állhatatosságát jellemzi nehézségek között.

13 *„Vállaljatok közösséget":* a görög szó (koinonúntesz) nemcsak segítést jelent („segítsetek": Békés/Dalos), hanem részvételt, a közösség szolidáris elfogadását.

„vendégszeretet": különös fontosságú erény az ókorban, mert sem az utak biztonsága, sem a vendégfogadók hálózata nem volt kielégítő még a római birodalmon belül sem.

14 *„üldözőiteket":* az utolsó hét versszak elsősorban egy ellenséges világgal való kapcsolatokról ír. A „kereszténységüldözések" kérdésében két szélsőséges véleményt kell elkerülnünk. Pál korában a kereszténység még nincs *általános és hivatalos* üldözésnek kitéve, erre – a közhiedelemmel szemben – Néró uralkodása alatt egyáltalán nem kerül sor. Túloznak azonban azok, akik éppen ezért bagatellizálják a keresztények korai üldöztetésének tényét és mértékét. A legkorábbi páli levél (1Tesz 3,14–16) keserű hangon számol be arról, hogy a zsidó csoportok mind Júdeában, mind Görögországban üldözik a keresztényeket. Ez a tény azonban nemcsak a zsinagógától való elszigetelődést és a zsidó közösségtől való elszakadást vonta maga után. A keresztények jogi státusa a római birodalomban az első két keresztény nemzedék idejében szorosan a zsidóság helyzetétől függött. Minthogy a hivatalos közegek szemében mint egy zsidó szekta szerepeltek, élvezték a zsidók privilégiumait: vallásos összejöveteleik nem estek a „tiltott vallás" gyanuja alá. Ők maguk mentesek voltak a pogány vallásgyakorlatokkal összekapcsolt állampolgári aktusok kötelezettsége alól. Ez a helyzet akkor változott meg gyökerében, amikor a zsidóság és kereszténység közötti szakadás véglegessé és nyilvánossá vált. A zsidók ellenszenve tehát előzőleg is már a közelgő állami üldözés előszeleként hatott. Ha ehhez hozzátesszük a tényt, hogy befolyásos helyzetben álló zsidó vezetők mindent megtettek az „új zsidó szekta" – a keresztény mozgalom – elfojtására, akkor megértjük, hogy Pál nem túloz, amikor „megpróbáltatásokról" és „üldözőkről" beszél.

15 *„Örüljetek ... sírjatok":* ezt a szép mondást a következő vers értelmezi, amely végső soron az alázatban találja meg a közösségi élet békéjének alapját.

16 Azonos *„érzület"* jelenti a közösségen belüli otthonosság, családiasság, az érzelmi azonosulás élményét. Ennek biztosítéka Pál szerint az „alacsony sorsúakra" való tekintet és társadalmi nagyratörés elkerülése.
„önfejűek": Pál a lelki gőg, a mindennap dolgaiban való önzés és a saját ítéletünkbe vetett makacs és öntelt hit ellen óv.

17 *„minden emberrel":* az apostol világosan a kereszténveknek a világhoz való viszonyáról beszél. Szavai a Hegyi Beszéd erkölcsét tükrözik: lényegében a megbocsátást és az ellenségszeretetet írja elő (vö. Mt 5,38–48).

18 *„amennyiben rajtatok áll":* a közbevetett mondat engedmény a realitásnak. Neki magának is sok ellensége volt: az evangélium tisztasága, védelme miatt nemcsak zsidókkal és pogányokkal, de alkalomadtán apostoltársaival is összetűzött: Gal 2,11–14.

19–20 E két vers két ószövetségi idézettel támasztja alá az ellenségszeretet követelményét. Az első, MTörv 32,35 a végső isteni ítéletre utal, amelynek a keresztény „helyet ad", azaz elsőbbséget ad avval, hogy kivárja, és nem előzi meg saját megtorló intézkedésével. Figyelembe kell vennünk, hogy a levél egésze feltételezi: Isten elhalasztotta ítéletét, mert irgalmat akart gyakorolni, annak ellenére, hogy minden ember ítéletet érdemelt ki magának (vö. 1,18; 2,1.9; 3,19–20). Az Isten „igazságának megnyilvánulása" éppen ebben az irgalmas ítélethalasztásban hozza létre az emberi megigazulást. A keresztény hit, mint a megigazulás oka szükségképpen magában foglalja az isteni irgalommal való együttműködést, tehát az ellenségszeretetet.

A második idézet Péld 25,21–22-re utal. Az ehhez fűzött zsidó Targum-kommentár szerint: „parazsat gyűjtesz fejére, és Isten őt átadja neked, vagy barátoddá teszi". E szöveg szerint tehát az ellenséggel végbevitt jótett célja nem valami eszkatológikus bosszúállás (hogy a végítéletkor ne lehessen kifogása, és az én jótettem miatt csak annál súlyosabb legyen a büntetése), hanem megtérésre való felhívás, az isteni irgalom hívó szavának tettekkel való továbbadása és kiterjesztése.

21 Ez a mondat lezárja az ellenségszeretet témáját, és programot ad, amelynek nehézsége és szépsége egyaránt szembetűnő: *„győzd le jóval a rosszat".* A Hegyi Beszéd erkölcsi magaslatait alig lehetne rövidebben vázolni.

Magyarázat

Pál szövege a szeretet szabályairól se nem rendszeres, se nem kimerítő. Kitűnik azonban abban, hogy a gyakorlatias tanácsokat a legmélyebb teológiai meglátásokkal kapcsolja össze. A szeretet elsősorban valódi legyen: mintha Pál első gondja az volna, hogy az erkölcsi élet belső magatartásból és külső tettekből álljon, ne csak etikai „elvek" és hangzatos szavak képviseljék. Ezt a belső *valódiságot* fejezi ki, amikor a rossztól való szenvedélyes elfordulást („iszonyodást") és a jóhoz való belső „ragaszkodást" – ugyancsak érzelmileg fűtött lelkes odaadást – hangsúlyozza. Pál szavai azt az érzelmileg felszabadult emberi egyéniséget fejezik ki, amelyet más levelei is híven tükröznek. Amikor „gyöngéd" testvériességre biztat, a filippi levél melegszívű szavai jutnak eszünkbe: „tegyétek örömömet teljessé avval, hogy egyetértetek, egymást szeretitek, együtt éreztek, egyet gondoltok" (Fil 2,2); „szeretett testvéreim, kedveseim, örömöm és koronám" (4,1). A „lankadatlan buzgóság" és a „lelki lángolás" ugyancsak Pál önarcképéhez tartozik. Az ő szenvedélyesen végletes stílusa, akár elveket hangoztat („számomra az élet Krisztus, a halál nyereség" Fil 1,21), akár dicsér, akár korhol vagy vádol („Végük a pusztulás, istenük a has, dicsőségük az, ami a gyalázatuk" Fil 3,19), rendszerint olyan belső életről tanúskodik, amelyben az óvatoskodó félmegoldások, az értelmi és érzelmi szféra közötti elhatárolás vagy merevség elképzelhetetlenek. Pál szenvedélyessége nem *csak* erény, ő azonban *itt ennek* a dinamikus belső életnek a pozitív oldalait mint követelményt állítja fel. Azt mondhatnánk – ismét a filippi levél szavaival élve –, hogy a saját belső tapasztalatán átszűrve állítja fel a keresztény szeretet szabályzatát: „Kövessétek példámat, testvérek! Figyeljetek azokra, akik úgy élnek, ahogy példámon látjátok." Ezekben a kijelentésekben se csak a merész önállítás hevességét, hanem a belső meggyőződés lendületéből fakadó hihetetlen erőt lássuk.

Pál gondolataiban a közösség belső összetartása és egy ellenséges világban való kitartó, reményteli élniakarása együtt jelentkezik. A megpróbáltatások közepette nemcsak reményről, imáról és kitartásról beszél, hanem azokról a konkrét szolgálatokról, amelyek a keresztényeknek közösségi tudatot, szociális biztonságérzetet adnak: a szükséget szenvedő hittestvérek felkarolása és az úton levő keresztények testvéri befogadása éppen olyan fontos, mint a remény és az imádság. Pál kereszténysége a szeretetet elsősorban a testvéri közösségen belül gyakorolja: ez a belső összetartás, tevékeny karitatív gondoskodás és melegség adja meg az érzelmi hátteret ahhoz, hogy egy ellenséges világ gyűlöletére a béke és öröm üzenetével válaszoljanak.

A mai keresztény könnyen abba a hibába esik, hogy szent Pál közösségeinek ezt a belső világát „túlhaladottnak" tartja: egy világméretekben gondolkodó többszázmilliós vallás már kinőtte az idillikus kezdetek gyerekcipőit. Hogyan várhatjuk el a mai világvárosok mammut-plébániáitól, hogy a páli keresztény közösségek életmódját és magatartását utánozzák? De a ténylegesen *mai* keresztények talán jobban látják, mint valaha, hogy kisméretű, de bensőséges és tevékeny szeretetet megvalósító közösségek kiépítése a legsürgetőbb gyakorlati feladat. Nevezhetjük ezt „grass-root community" vagy „communità di base" vagy „kisközösség" névvel, de mindenképpen éppen a mai világméretű elidegenedés századában fedezzük fel újra, hogy a kereszténység számára nem marad élettér, nincs „atmoszféra" normális élettevékenységre, ha nem képes élő, konkrét, valódi kapcsolaton és közös aktusokban megnyilvánuló hiten alapuló közösségeket formálni. A páli közösségek – akár Korintusban, akár Filippiben, akár Rómában – egy sodródó és gyökértelen embertömeg közepette alkottak valódi, hitre és szeretetre épült egyházcsoportokat. Példájuk talán az Egyház legégetőbb mai problémáira ad választ. Meg kell jegyeznünk talán azt is, hogy a szerzetesrendeken belül is az egyház és a világ mai helyzete a közösségalkotás új, kisebb méretű, de bensőségben és a hitélet kölcsönös tapasztalatcseréjében sokkal intenzívebb formáit követeli meg. Éppen a szerzetesközösségeknek kellene úttörő példát adni arra, hogy a kereszténység ma minden más emberi kezdeményezésnél jobban képes a hit és elkötelezettség élményéből közösségalkotó erőt teremteni, a személyes találkozás igényének kielégülést adni, a személy tiszteletét és kiteljesülését az individualizmus eltévelyedése nélkül és a közösségi szempontok elsőbbségének keresztülvitelével szolgálni. Ezek nagy mai kérdések: szociális és bölcseleti problémák egész sorát vetik fel. Mégis fejezetünkhöz tartoznak: az őskeresztény közösségek s az őket tápláló hit képesek voltak gyakorlati példaképeket állítani számunkra. Példájukat nem mellőzhetjük, s a páli eszménynél magasabb célokat aligha tűzhetünk ki.

Feltétlenül fel kell figyelnünk arra a tényre is, hogy a páli kereszténység feszültségben él. Egyrészt mindent megtesz („amennyiben rajtatok áll!"), hogy minden emberrel békében és egyetértésben éljen. Ugyanakkor egy bűnben fogant és bűnökre épült világrend összes belső viszályával szembe kell néznie. A „rosszal" való állandó szembenézés szövegünk utolsó hat versének (15–21) alaptémája. Itt Pál elvi megoldása mélyebb, mint amit felületes olvasás a szövegben fel tud fedezni. Már az előzőkben éreztette ezt a feszültséget: „Ne igazodjatok ehhez a világhoz" (12,2) – mi talán úgy folytatnánk: hanem próbáljátok a világot átalakítani. Ez azonban csak egy felületes

„szociális mozgalomnak" vagy ideológiának lehetne a programja, nem Krisztus Egyházának. A világban való „rossz" – a bűn– mibennünk is megtalálja talaját, maradványait, a visszaesésre való hajlamot. Pál tehát így folytatja: „hanem alakuljatok át". Most is, egy bűnnek hódoló világ rosszindulatával szemben, Pál a jónak, tehát a megbocsátásnak és szeretetnek önmagunkban és saját közösségünkben való megvalósítását tűzi ki célul. Ami minket a világtól elválaszt, kiemel, „jó"-vá tesz, az az Isten ingyenesen kapott és hitben elfogadott irgalma. Ha ez a hit bennünk élő, akkor a bűnei közt vergődő emberiséggel szemben nem az ítélet és bosszú, a keserűség vagy átok érzelmeit tápláljuk, hanem egyesülünk az ítéletét még halasztó és bűnbánatra alkalmat adó Isten szeretetével. A bosszúálló, rosszat rosszal viszonzó keresztény saját magával kerül szembe, amikor az ítélet kezdeményezését Isten kezéből kiragadja. „Enyém a bosszú, mondja az Úr" – ezért vagyok én is, mint keresztény abban a helyzetben, hogy büntetés helyett irgalmat találtam! Itt ismét Jézus példabeszédeinek sziklatalajához találunk vissza: nem kérheti számon szolgatársától az adósságot az a szolga, akinek magának is temérdek adósságát engedte el hitelező ura. (Vö. Mt 18,21–35.) Amikor ellenségének „enni és inni ad", a keresztény nem a bosszú napját készíti elő, hanem Krisztust követi, tarthatatlanná akarja tenni az ellenség további gyűlöletét, és a jót a maga igazi erejében akarja kibontakoztatni, megjelentetni a világ előtt. Ezért van az, hogy „az ellenségszeretet", bármilyen képtelennek, nehéznek, „hősiesnek" tűnik, a kereszténység lényegéhez tartozik. Ha nem prédikáljuk, nem *próbáljuk* újra meg újra gyakorolni, akkor elsikkasztottuk azt, amit a magunk megigazulásában egyedülálló isteni ajándékként kaptunk: Isten szeretetét, amit úgy bizonyított, „hogy amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk". Az ellenségszeretet nem az erény képtelen akrobatikája, hanem a magunk megváltott életének kérlelhetetlenül logikus követelménye. Kereszténységünk gyökeréből fakad és lényegéhez tartozik. A keresztény erkölcstan a szótériológiában rejlő „imperatívusz"-okból áll.

3) Engedelmesség a világ hatalomnak (13,1–7)

13,1 *Minden ember vesse alá magát a felsőbb hatóságoknak. Mert nincs*
hatalom, amely ne Istentől volna: mindazt, ami van, Isten rendelte el.
2 *Ezért aki szembeszegül, Istentől rendelt hatalomnak áll ellen. Aki*
ellenáll, ítéletet von saját magára.
3 *Hiszen a vezetők nem a jó, hanem a rossz cselekedetek elijesztésére*
valók. Nem akarod, hogy a hatóságtól félned kelljen? Ha a jót teszed,
dicséretet kapsz tőle.
4 *Mert számodra az Isten szolgája ő a te javadra. Ha viszont rosszat*

teszel, csak félj, mert nem ok nélkül visel kardot. Hiszen az Isten szolgája ő, hogy végrehajtsa a haragot azon, aki rosszat követ el.
5 *Így hát alá kell vetni magunkat: nemcsak a harag miatt, hanem lelkiismeretben.*
6 *Ezért fizettek adót is: hiszen Isten szolgálatát végzik, akik evvel foglalkoznak.*
7 *Adjátok meg tehát mindenkinek azt, amivel tartoztok:*
akinek adóval, adót, akinek vámmal, vámot,
akinek félelemmel, a félelmet, akinek tisztelettel, a tiszteletet.

Szövegjegyzetek

1 *„Minden ember":* a görög kifejezés *(pasza pszükhé)* szószerint fordítja az ótestamentumi formulát: *kol nefes,* azaz mindenki kivétel nélkül (vö. Róm 2,9; Csel 2,43; 3,23; Jel 16,3).
„vesse alá . . . felsőbb": nem szolgalelkűség fejeződik ki ebben a szóhasználatban. Az egész bekezdés stílusa a profán államigazgatás szókincsére emlékeztet, ahogy ezt az utóbbi évtizedek idevágó irodalma kimutatta. (A szöveg exegézisének újabbkori gazdag irodalmáról kiváló összefoglalást ad Schlier kommentárja (386–393) és főkép E. Käsemann, *An die Römer,* Tübingen 1977, 338–347, az utóbbi különös hangsúllyal a vitás kérdéseken.)
„nincs hatalom . . . ami van": a két ellentétes állítás különleges hangsúllyal kizár minden kivételt. A „hatalom" gyakorlati értelemben veendő: a tényleges – akár jogos, akár jogtalan – hatalomról van szó, amelynek tényét a keresztények mint Istentől kapott sorsuk részét, az élet realitásának fontos összetevőjét kell, hogy szemléljék. A szöveg nem egy „keresztény államelmélet" körvonalait tartalmazza, hanem egy adott helyzet értelmezését kísérli meg.

2 *„Ezért":* a mondat a fenti elvek gyakorlati következményét tartalmazza. A „szembeszegülő" az, aki a maga alávetettségét el nem ismerve a hatósággal szemben fellázad. Az „ítélet", amelyről Pál beszél, nem emberi ítélet, hanem az Istentől jövő elmarasztalás, hiszen a hatalomnak való engedelmesség lelkiismeretben kötelez (lásd 5. v.).

3 *„A vezetők nem a jó, hanem a rossz"* üldözését kapták feladatukul. Míg egyesek ebben a mondatban ismét egy keresztény „jogelmélet" alapigazságát fedezik fel, mások a mondást gyakorlati értelműnek tekintik, a „jó"-t nem annyira metafizikai, mint gyakorlati és politikai értelemben veszik. Nehéz elkerülni azt a benyomást, hogy Pál itt „in sensu obliquo", a hatalom kötelezettségeit lefektetve, a hatóság és a polgár viszonyában egy bizonyos kölcsönösséget feltételez. Szemben Käsemannal azt kell mondanunk: a páli mondat igenis feltételezi a hatalommal való visszaélés lehetőségét (amennyiben pl. a jó csele-

kedetek üldözésére használják) s ennek megfelelően a vers második részének konklúziója is az ellenkezőjére változhat. Pál azonban „in sensu directo" elsősorban a hatalom helyes gyakorlatát tartja szem előtt. Következtetése: a jó élet a hatalommal harmóniába hozza a polgárokat. Ezt az eszményt kell, amennyire csak lehet, megvalósítani.

4 *„Isten szolgája":* a kifejezés túlzónak tűnhet, mégis kétszer is mondja ebben a versben, majd a 6. versben ugyanezt a fogalmat tovább is kiterjeszti. Szándéka nem kétséges: az állami hatalom gyakorlóit a maguk Isten adta kötelességeik síkján, mint Isten szolgáit, a jó előmozdítóit, a keresztény közösség javának szolgálóit írja le. A „kard" a „jus gladii"-ra, a halálbüntetés és kivégzés jogára utal, tehát az államhatalmat a maga kényszerítő és büntető erejével ábrázolja. *„végrehajtsa a haragot":* szószerint „a harag számára végrehajtó". Valószínűleg az isteni haragról és ítéletről van szó, akárcsak a 2. versben. A bűnözők ellen fellépő államhatalom az isteni harag képviselője.

5 Ez a mondat ismét általános következtetést von le, mégsem szabad érvényét a kontextuson túl kiterjeszteni. Az első versben meghirdetett engedelmesség kötelessége ne csak a félelemre, hanem erkölcsi, lelkiismereti alapokra épüljön. Ez azonban, mint láttuk, csak a 3. és 4. versben leírt feltételek alapján következhet, amennyiben a hatalom a jó elkövetésére kényszerít és a rosszat, ha kell, erőszak alkalmazásával megakadályozza.

6 Itt az apostol konkrét példára utal: a keresztények a fenti elveket gyakorlatilag elismerik, amikor adót fizetnek és az adószedőket *„mint Isten szolgáit"* (leiturgoi theú) tisztelik. A szakrális hangzású kifejezés túlzásnak tűnik: Pál magát is Krisztus „leiturgosz"-ának nevezi a levél végén (Róm 15,16); a szó azonban meglehetős széles értelmű ahhoz, hogy profán értelemben – nem „liturgikus" szolgálatként – is értelmezhető lehessen.

7 *„adjátok meg":* a görög szó *(apodidomai)* „leadást" jelent, jellegzetes adózási kifejezés. A felsorolás józan mértéket tart, nem lelkesedést vagy szeretetet, hanem – mai kifejezéssel – „korrekt" magatartást követel a keresztény állampolgártól, miközben a hatóságok „korrekt" kötelességteljesítését is feltételezi.

Magyarázat

Ez a hét vers látszólag megszakítja a szövegösszefüggést, hiszen előtte és utána a keresztény szeretet szabályairól van szó, míg az államhatalomhoz való viszony kérdésében Pál a szeretet szabályára

nem hivatkozik. Egyesek (Kallas, Barnikol és Pallis; vö. Käsemann, *An die Römer*, 339) ezért kételyeket támasztottak a szöveg eredetiségét illetően; de sem külső, sem belső kritériumok ilyen következtetéshez nem adnak alapot. Elképzelhető, hogy Pál maga egy későbbi meggondolás alapján toldotta be ezt a hét verset. Käsemann szerint azonban az apostol szándéka mindenképp világos: óvja a római közösséget a karizmatikus túlzások ellen, amelyekkel már a korintusi tapasztalatok megismertették. A keresztény öntudat, az eszkatológikus Isten országába vetett hit és a karizmatikus lelkesedés könnyen az evilági rend megvetését vagy elvetését eredményezte a korakeresztény közösségekben. Minthogy az egész 12. fejezet a karizmák túlzott értékelése és a keresztény öntudatban felbukkanó önteltség ellen irányul, az államhatalomhoz való viszony is logikusan idetartozó téma.

Käsemann magyarázata lehetséges, bár a korintusi levelekben párhuzamos szövegeket nem találunk. Ugyanakkor más oldalról aktuálisnak tűnik az apostol témaválasztása. Hiszen a birodalom fővárosának közösségéhez küldi levelét. A hatóságokhoz való viszony problémája mindennél kényesebb lehetett a római közösség számára. Aligha kétséges, hogy a Suetonius által feljegyzett „Chrestos miatti zavargás" (vö. Bevezetés, III. o.) a római közösséget már annak idején, azaz 49 körül, a levél megírása előtt mintegy kilenc évvel, kényes helyzetbe hozta. Pál maga is nem egy esetben hasonló módon, azaz a zsidó közösségen belül kitört zavargások következtében konfliktusba került a pogány római hatóságokkal (vö. Csel 17,1–9.13; 18,12–17). Könnyen elképzelhető, hogy a Római levélben a kereszténység „hivatalos" álláspontjának akar dokumentumot állítani, hogy minden vádaskodás ellen bizonyítsa: az általa terjesztett hit nem jelent állásfoglalást az állampolgári kötelességekkel szemben, sőt a híveket a hatóságokkal szemben törvénytiszteletre és engedelmességre neveli. Egy ilyen állásfoglalás írásos lefektetése azért is fontos volt, mert a kereszténység központi alakja, Krisztus – profán szemmel nézve – mégis csak a római helytartótól halálra ítélt politikai fogoly volt, akit római katonák végeztek ki. Mind a három szinoptikus evangéliumban, de főképp Lukács szenvedéstörténetében világosan kifejezésre jut, hogy Jézus Pilátus általi tényleges elítéltetését az első keresztény nemzedék rendkívül kellemetlen és kompromittáló ténynek érezte, és mindent megtett annak hangsúlyozására, hogy a halálos ítélet valódi oka a helytartó gyengesége és politikai megfélemlítése volt. Lukács evangéliumában *háromszor* olvassuk, hogy Pilátus Jézust ártatlannak találta (Lk 23,4.14.22). Nincs tehát semmi okunk kételkedni: Pál számára a római hatóságok iránti lojalitás kérdése a hithirdetés és az Egyház jövője szempontjából meglehetősen fontos.

Aligha kételkedhetünk azonban állításainak őszinteségében. A Római Levél és az Apostolok Cselekedetei Pált egybehangzóan mint a birodalom hűséges, sőt lelkes öntudatú polgárát ábrázolják, aki büszke arra, hogy római polgár (vö. Csel 22,28), és a hatóságok iránt mindenütt tiszteletet tanúsít. Nem elég tehát csak arra utalni, hogy Kr. u. 58-ban, a Római levél megírásakor Néró császár még nevelője, Seneca hatása alatt van, így tehát *az* a Birodalom, amely iránt az apostol hűségének ad kifejezést, viszonylag igazságos és méltányos kormányzat alatt áll. Pál magatartása minden bizonnyal általánosabb meggondolásokat tükröz: az ő személyes tapasztalatában, meggyőződésében és keresztény öntudatában a Krisztus-hit és a római állampolgári kötelességek között nincs elvi ellentmondás, amennyiben a római állam is, a maga eszményeit követve, a közjót mozdítja elő, és hatalmát a gonosztevők megbüntetésére használja. Természetesen tragikus iróniának mondható, hogy az a kard, amit Pál szerint Isten juttatott a császári Róma magisztrátusainak kezébe, a Római levél megírása után néhány évvel éppen Pált fejezte le, éspedig magában Rómában. Ez a tény persze nem változtat Pál álláspontjának elvi helyességén. Mégsem felejthetjük el, hogy a páli Róma-hűség antitéziseként az Újszövetségben megjelenik egy másik magatartás is: a jánosi iratok, főképp a Jelenések Könyve, amely minden bizonnyal a Domitianus alatti keresztényüldözések idejében íródott, a római államhatalmat már mint a Sátán eszközét, a rossz megtestesülését, az Isten szolgáinak könyörtelen gyilkosát mutatja be. Mint minden újszövetségi könyvet, Pál leveleit is a *kánon egészében* kell olvasnunk és magyaráznunk. Pál a keresztény tapasztalatnak csak egyik oldalát tükrözi, a másik oldalon áll a vértanúk egyháza, amely olyan államhatalommal is találkozott, amelyik az Isten adta hatalommal visszaélve, a kardot és a megfélemlítést nem a jó előmozdítására, hanem a Krisztus-hit eltiprására használta fel. Ebben a komplex háttérben kell a Római levél mondanivalóját értelmeznünk. Különben megoldhatatlan problémákat állítunk fel magunknak, mint ahogy azok a német protestáns exegéták tették, akik a maguk egyoldalú Pál-kultuszával a hitleri Németország hatalmát is egyszerűen az Istentől származó hatalommal és annak „kardjával" azonosították.

Mi tehát a páli tanítás teológiai magva? Minden hatalom Istentől van. Ez a közös pont a Római levél és a jánosi irodalom egyébként ellentétes szemlélete között. Ahogy a Pilátus előtt álló Jézus mondja a János-evangéliumban: „Semmi hatalmad sem volna felettem, ha nem felülről kaptad volna" (Jn 18,11). Még a szavak is megegyeznek: mindketten a világi „exúsziá"-ról, erőben kifejeződő hatalomról, fennhatóságról beszélnek. A jánosi „felülről" (anóthen) és a páli „Istentől" (apo Theú) a két szerző egyéni szókincséhez tartozik, de

ugyanazt jelenti. Csak míg a jánosi írások – még az evangélium is, amely Pilátus felelősségét próbálja felmérni: „annak, aki neked engem kiszolgáltatott, nagyobb a bűne" (uo.) – a hatalom gyakorlóinak bűnét és visszaéléseit mérlegelik, és ítélik el, addig Pál az alattvalók kötelességeiről beszél, feltételezve, hogy a hatalom gyakorlói a közjó érdekében élnek vele. Így persze gondolatmenete hiányos és egyoldalú marad. *„Nem akarod, hogy a hatóságtól félned kelljen?"* Ilyen kérdést röviden csak akkor válaszolhatunk meg, ha a hatóság törvényes és igazságos működését feltételezzük. Nem kétséges, hogy a „császárhoz fellebbező", s a szanhedrin bosszújától félő Szt. Pál (vö. Csel 23,16–22; 25,11–12), az a Pál, aki a filippi levélben ügye kimeneteléről ír, miközben „bilincseit Krisztusért" viseli (Fil 1,13), a problémát bonyolultabb módon fogta fel.

Ezek a megszorítások nem változtatnak Pál alapelvének szilárdságán, és nem vonják kétségbe álláspontjának őszinteségét. Az 5. vers ezt világossá teszi: a hatóságokkal szembeni korrekt, törvénytisztelő magatartást nem egyszerű politikai érdek vagy félelem diktálja, hanem a lelkiismeret. Az állam iránti kötelességek elismerése „implicite" benne foglaltatik az adók és vámok becsületes fizetésének tételeiben is, ahogy ezt a keresztények rendesen és rendszeresen végrehajtják. E pontban megint kissé meghőkölve torpanunk meg, mert eszünkbe jut a Jézus környezetét foglalkoztató kérdés: „Szabad-e adót fizetni a császárnak?" Jézus maga ebből a csapdából csak egy lakonikus és salamoni bölcsességű mondással menekült ki. A zsidók politikai helyzetében a római adófizetés ténye nem egy hithű farizeus számára a hazaárulást és Isten messiási országának megtagadását jelképezte, csak a szadduceus párt látott a császárhűségben politikai bölcsességet. Az adószedők – a „vámosok" – mindenképpen a megvetett opportunisták közé tartoztak. Most Pál az adószedést magát „istenszolgálatnak" nevezi. Vajon csodálkozunk-e azon, hogy amikor a Római levél megírása után rövidesen (nem egészen egy évvel később) Jeruzsálembe érkezik, a zsidó vezető körök gyűlöletének céltáblájává lesz? Pál magatartása a Római Birodalommal szemben is egy újfajta, pogányokból, kozmopolita polgárokból toborzódó keresztény jövőt készít elő. Bármennyire is vértanúsorssal zárul élete és konkrét egyéni sorsában mind a zsidó, mind a római hatóságok áldozatává válik, tanítása, felfogása és magatartása egy olyan keresztény gyakorlatot tanít, amely nemcsak „a mennyei haza" (Fil 3,20) vágyát és reményét, hanem a földön élő emberi közösség iránti hűséget is megkívánja. Pál személyes életpályájának tragikuma és paradox volta legvilágosabban akkor nyilvánul meg, ha meggondoljuk: szenvedélyesen szerette fajtáját és népét, Izraelt (vö. fent Róm 9,1–5), lelkes híve volt a Római Birodalom valóban egyedülálló civilizációjának, és ezért

Krisztust akarta adni, a legtöbbet, a legdrágább ajándékot akarta áthagyományozni zsidóknak és pogányoknak egyaránt. Akárcsak mestere, aki a Császárnak a Császárét, Istennek Istenét — a világnak pedig az isteni élet teljességét akarta adni, politikai és vallásos hatóságok összefogása alapján lett áldozata azoknak a hatalmaknak, amelyekhez hűséges akart maradni. Amikor a római hatalom kardja Pálra sújt, s amikor a zsidó vezetőség féltékenysége először börtönbe, majd kivégzésre juttatja, a keresztény, Krisztust követő mártíromság iskolapéldája jön létre, amelynek emléke mélyen belevéződik az Egyház későbbi tudatába.

Véleményünk szerint 2Tim, mint deuteropaulinus levél, azaz nem páli szerzemény, de Pál neve alatt írt mű, töltötte be a feladatot, hogy az apostolnak mint vértanúnak irodalmi emlékművet állítson, és a mártíromság ideálját az apostol lelki hagyatékához sorolja. Talán ebből a szempontból jobban megértjük, miért volt szükség az újszövetségi kánonban ilyen Pál utáni, de Pálnak tulajdonított, őt képviselő művekre, amelyek az apostol lelki hagyatékát megfelelő keretbe állítva kiegészítették.

4) A szeretet: a törvény teljessége (13,8–10)

8 *Ne tartozzatok senkinek semmivel, csak avval, hogy egymást szeressétek. Mert aki a másikat szereti, teljesítette a törvényt.*
9 *Az ugyanis, hogy „ne paráználkodj, ne ölj, ne lopj, ne gerjedj bűnös kívánságra" és minden más parancs, ami létezik, össze van foglalva ebben a mondatban: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat."*
10 *A szeretet nem cselekszik rosszat a felebarátnak: ezért a szeretet a törvény teljessége.*

Szövegjegyzetek

8 *„Ne tartozzatok":* a kifejezés megismétli a 7. vers elejét, de úgy, hogy a parancsból tiltás lesz. Különböző kommentátorok más és más szempontból fedeznek fel nehézséget a mondatban. Véleményünk szerint Pál a maga jellegzetes modorában ellenkezőjére fordítja a túlságosan is abszolút parancsot: „Adjatok meg mindent, amivel tartoztok" — „ne tartozzatok semmivel". Az utóbbi nem azt jelenti, hogy „fizessetek meg mindent, és következésképpen ne tartozzatok semmivel", hanem: „míg az állam iránti kötelezettségben azt mondtam, hogy tegyetek eleget minden kötelezettségnek, addig a felebaráti viszonyban semmi kötelezettség nem terhel, csak ez az egy: a szeretet". Ez az értelmezés megfelel a páli dialektikus gondolatfűzésnek, és ugyanakkor pontosan visszaadja a görög szöveg nyelvtani formáját. Nincs szükség az *„ei mé"* szócskák arám kötőszóra hivatkozó értelmezésé-

re (Schlier). Bár lehet, hogy Pál az „ei mé"-t *hanem* értelemben is használja (lásd 1Kor 7,17), *itt* az értelme a modern kommentátorok szerint: „kivéve, hogy". A mondat értelme tehát ez: semmi adósság ne terheljen, *kivéve* a szeretetet; ez az egyetlen adósság, amelyet sosem róhatunk le teljesen, mindig kötelezettség, tartozás marad. (Vö. Käsemann, *An die Römer*, 348.)

„teljesítette a törvényt": egyes kommentárok nehézséget találnak abban, hogy Pál a törvény teljesítését itt mint célt tűzi ki, hiszen előzőleg a törvényt érvénytelennek mondta ki. Csak felületes értelmezés vezethet ilyen következtetésre. Pál sem a jócselekedetek alól, sem a morális élet törvénye alól nem oldja fel a keresztényt – minden ilyen állítás abszurd meghamisítását jelentené a páli gondolatmenetnek. Ugyanakkor világos, hogy a mózesi törvényről van szó, hiszen a következő vers a tízparancsolatra utal. Legvilágosabb megoldást a 8. fejezet ad, amely „a Lélek törvényét" mint a keresztény élet irányító elvét mutatja be (8,3). Ez a törvény a szeretet, hiszen a Lélek által „Isten szeretete áradt ki a szívünkbe" (vö. 5,5). A mózesi törvényt nem úgy teszi fölöslegessé, hogy erkölcsi normáit érvényteleníti, hanem amennyiben a törvény rendelkezése beteljesül bennünk, akik „nem a test szerint, hanem a Lélek szerint élünk" (8,4).

9 Hogy a felebaráti szeretet összefoglalja a törvény rendelkezéseit, az része a zsidó rabbinikus tradiciónak, amely Lev 19,18-hoz kapcsolódik. Pál gondolatmenete e pontban visszatér a zsidó hagyományhoz, de nem szabad elfelejtenünk, hogy a törvényre vonatkozólag gyökeresen más álláspontot képvisel, amit itt sem ad fel: a szeretet követelménye a feltámadt Krisztus által szívünkbe adott Lélek működésének jele, és nem a mózesi törvény tökéletességére vágyó emberi erőfeszítés eredménye. Pál szerint a törvényt úgy „töltjük be", hogy teljességét, vagy pontosabban beteljesülését megvalósítjuk a nekünk adott Szentlélek által. Ez „a teljesség" túlszárnyalja az írástudók és farizeusok igazságát. (Vö. Mt 5,17–20.)

10 *„a felebarát":* a héber rea' szó fordítása szent Pálnál *(plésziosz);* már a Hetvenes fordítás ugyanevvel a szóval fordít. Értelme általános, nemcsak a hitsorsost, vagy a zsidó nép tagjait jelenti. Pál univerzalizmusában a klasszikus kérdés: „Ki az én felebarátom?" (vö. Lk 10, 29–37) már túlhaladott.

Magyarázat

Az apostol utolsó szavai az állampolgári kötelességekről aggályos módon hangzanak: felsorolta mindazt a kötelmet, amelyet a keresztényeknek el kell fogadniuk, és amelyeknek eleget kell tenniük. Ezért meglepő – bár a szentpáli stíluson belül egyáltalán nem kivételes –

az a fordulat, amely a 8. versben minden kötelességet egyetlen egyre vezet vissza, mintha csak ez az egy volna kötelező és érvényes: szeressétek egymást. Az őskeresztény teológián belül ez azonban aligha meglepő. A Római Levél minden modern kommentátora felhozza a rabbinikus párhuzamokat, amelyek Pálhoz hasonlóan a szeretet parancsában látják a törvény összefoglalását. Lev 19,18 ilyen értelmezése sem hiányzik az egykorú zsidó irodalomból. Mégis Pált a keresztény tanítás összefüggésében és a saját tanításának bővebb mondanivalójához viszonyítva kell szemlélnünk.

Jézus tanítása a főparancsról egyedülálló módon fonja egybe az Isten és a felebarát szeretetének követelményét. Ugyanakkor az ellenségszeretet parancsa mutatja, hogy követelményei messze túlmennek nemcsak a természetes erkölcs határain, hanem a zsidó törvénymagyarázat kívánalmain is. Pál szeretetparancsát sem szabad az itt tárgyalt három versre korlátoznunk. Az első korintusi levél fenséges szeretethimnuszán is túllépve, magán a római levélen belül kell felfedeznünk az idevágó és lényegileg összefüggő mondanivalót. Valójában e három vers a 12. fejezet szerves folytatása, tehát a tettetés nélküli, mindenkire, üldözőkre és ellenségre is kiterjedő szeretet egyetlen nagy parancsának általánosítását mondja ki. Ez a szeretet nemcsak missziós buzgóságból, nemcsak Isten parancsa iránti engedelmes tiszteletből fakad, hanem része, vagy inkább központi lényege — szíve! — annak az „Istennek tetsző" élő áldozatnak, amely az egész keresztény életstílust kell, hogy jellemezze. Ahogy tehát a nagyobb összefüggés mutatja, messze túlléptünk a zsidó törvénymagyarázók emberileg bölcs, de törvényre és emberségre összpontosuló távlatán. A háttérben a *krisztusi* főparancs, a Hegyi Beszéd szerinti ellenségszeretet és törvénybetöltés, és főképp a krisztusi példa áll. Az Isten irántunk való szeretete mint az ellenségszeretet legszélsőségesebb példája egyszerre váltja ki belőlünk az Isten és a velünk együttszeretett emberiség felé a szeretet és szolgálat válaszát. Pál szeretetparancsa új moralitást jelez, ugyanúgy, ahogy a jánosi szöveg is „új parancsról" (Jn 2,8 és Jn 13,34) beszél, amely azonban oly régi, mint a az üdvösségtörténet maga, hiszen az „Isten szeretet" (1Jn 4,16).

Egy ilyen „körültekintő" (az újszövetségi kánon egészére figyelő) exegézis képes csak megragadni a krisztusi erkölcstan alapgondolatait, belső szerkezetét, dogmatikus gyökereit és potenciálisan minden kérdésre kiterjeszkedő általánosságát. A Római levél „erkölcstani fejezetei", a Hegyi Beszéd szövege és a jánosi szeretet-teológia (vö. főképp 1Jn 2–4) kell, hogy alapul szolgáljanak egy olyan rendszerező morális teológiának, amely a keresztény cselekvésnek a krisztusi üdvösségadó tények alapján állít fel szabályokat, és a filozófiai etikán már kezdeteiben túlmutat. Csak így leszünk képesek az Egyház szol-

gálatában olyan erkölcstant kidolgozni, amely egyszerre mutatja meg, hogy a keresztény *valóság* (a kegyelem életének, a Szentlélek működésének realizmusa) hősöket képes nevelni, és ugyanakkor „parancsai nem nehezek", hiszen az, aki Istentől született, már a hite által győzelmet aratott a világon (1Jn 5,4–5).

5) Az üdvösség órája (13,11–13)

11 *És főképp mivel tudjátok az időt. Mert itt az óra, hogy felkeljetek az álomból. Hiszen most közelebb van üdvösségünk, mint amikor hívők lettünk.*

12 *Az éj tovatűnt, a nappal elérkezett. Vessük le hát a sötétség tetteit, és vegyük magunkra a fény fegyverzetét.*

13 *Ahogy napközben illik, éljünk tisztességesen, nem evés-ivásban, nem paráznaságban és mértéktelenségben, nem haragban és versengésben, hanem öltsétek magatokra az Úr Jézus Krisztust, és ne kövessétek a test hajlamait, nehogy bűnös vágyakra adjátok magatokat.*

Szövegjegyzetek

11 *„az időt":* a görög *„kairosz"* ugyanabban az értelemben szerepel mint 8,18-ban. Nem egyszerűen a „mai idők"-ről (Békés/Dalos) van szó, hanem „az idő felismerésé"-ről (Új katolikus Biblia), ahol az idő inkább időszakot, mint időpontot jelent. A jelen „kairosz" Krisztus feltámadását követi, de a végső idők várásával viselős.
„itt az óra": ugyanazt a „kairosz"-t jelenti költői formában. Kommentátorok a 11. és 12. vers szövegének elemeiben egy keresztségi himnusz töredékeit vélik sejteni. Schlier a himnuszt így rekonstruálja:

„Itt az óra immár, hogy álomból felkeljünk,
az éjjel tovatűnt, a nappal elérkezett,
vessük le magunkról a homály tetteit,
öltsük fel magunkra a fény fegyverzetét."

A költői képek mindenképpen a keresztségre vonatkoznak. Ezért semmi kétség, hogy a „hívők lettünk" kifejezés sem csak a hit belső aktusára, hanem a keresztség szertartására vonatkozik. A hit és a szentség egysége végigvonul a szövegen.

12 A fény és sötétség ellentéte általános költői kép mind a hellenisztikus vallásos irodalomban, mind az első század zsidó irodalmában (jellegzetesen megtalálható a qumrani tekercsek irodalmában). A „sötétség tettei" és a „fény fegyverzete" ezt az ellentétpárt az erkölcsi élet síkjára vetíti át. A „fegyverzet" jellegzetes páli kép; már fent (6,13) találkoztunk vele, megtalálható más páli szövegekben is: 1Tesz 5,8, Ef 6, 11–17. Az efezusi levél szövege részletesen kibontja és alkalmazza.

13,11–13

13 A rövid „bűnkatalógus" az éjszaka tetteit jellemzi. Nem véletlen, hogy a tivornyázás és a kicsapongás példáin van a hangsúly, amelyek az ókorban és manapság egyaránt a szó szoros értelmében az éj tetteihez tartoznak. A *„harag"* és a *„versengés"* ugyancsak fontos, hiszen a fejezet elsősorban a szeretetről szól. Az *„öltsétek magatokra"* kifejezés, amely az előző vers „vessük le" képét követi, minden bizonnyal kapcsolatban áll a keresztség szertartásával. A vízbe merítés szertartása miatt a levetkőzés és felöltözés szükségképpen hozzátartozott a szentség kiszolgáltatásához, és mint a liturgia része, már Pál idejében szimbolikus értelmet nyert. Ez elmondható az éjszakáról is, amennyiben a keresztség ősi kiszolgáltatása húsvét éjjelén — vigilia kapcsán — ment végbe. — Ez az a szöveg, amely Szt. Ágostont a *Vallomások* szerint (VIII, 12) a végső megtérésre késztette, amikor egy játszó gyermek hangját hallva: „Tolle, lege" (Vedd,olvasd), kinyitotta a páli levelek gyűjteményét, és ezeken a verseken akadt meg a szeme.

Magyarázat

A rövid eszkatológikus zárószöveg két szempontból fontos. Egyrészt az erkölcsi parancsok mögé még egy indítóokot állít: a parúzia — a krisztusi ország eljövetele — a keresztény várakozása és reménye. Kell, hogy ez a remény önfegyelemre serkentsen. A 8. fejezet végén Pál már részletezte a keresztény megváltás eszkatológikus távlatát, most abból kiindulva állítja szembe a keresztény életstílust a pogány világ élvezetkereső életmódjával. A második szempont ugyancsak nem hanyagolható el: a földi lét rendjére és fegyelmére vonatkozó szabályokat a közelgő vég tudatában kell alkalmaznunk. Ez elsősorban az államrendre vonatkozó gondolatokat helyezi keresztény távlatba. A földi jó előmozdítása, a társadalmi rend és közjó fontos, de nem öncélú, hiszen egy múló világ része. Pál végső fokon a keresztényeket egy eljövendő ország polgárainak tekinti.

A hajnalvárás, a parúzia reménye, a keresztségi szertartás képei ezt a szövegrészt különös húsvéti tartalommal töltik el, hiszen az ősegyház — már talán Pál idejében is — a húsvét vigiliáját virrasztásban a keresztség kiszolgáltatásával töltötte. Érdekes módon a későbbi liturgiában Róm 13,11–13 az ádventi első vasárnap szentleckéje és mottója lett, ami a keresztség témáját ugyan elhomályosította, de az erkölcsi javulás és a Krisztus-várás összekapcsolását még jobban kiemelte a szövegben.

6) A hitben gyengék felkarolása (14,1–12)

14,1 *Karoljátok fel azt, aki gyenge a hitben: nem szabad, hogy a nézetek közt összetűzésre kerüljön sor.*
2 *Az egyik úgy hiszi, hogy mindent ehet, a másik, aki gyenge, csak zöldséggel táplálkozik.*
3 *Aki eszik, ne vesse meg azt, aki nem eszik, aki nem eszik, ne ítélje el azt, aki eszik, — ha egyszer az Isten felkarolta őt.*
4 *Ki vagy te, hogy a más cselédje fölött ítélj?*
Saját urának áll vagy bukik. De állni fog, mert az Úr elég erős ahhoz, hogy állva tartsa.
5 *Az egyik különbséget tesz a napok között, a másiknak minden nap egyforma. Legyen mindenki meggyőződve a saját felfogása szerint.*
6 *Aki a napokra ügyel, az Úr kedvéért teszi, aki eszik, az Úr kedvéért eszik, hiszen hálát ad Istennek. Aki meg nem eszik, az Úr kedvéért nem eszik, és szintén hálát ad Istennek.*
7 *Egyikünk se éljen magáért, és egyikünk se haljon meg magáért.*
8 *Ha élünk, az Úrnak élünk, ha meghalunk, az Úrnak halunk meg Életben és halálban egyaránt az Úré vagyunk.*
9 *Krisztus ugyanis azért halt meg és kelt életre, hogy az élőkön és a holtakon egyaránt uralkodjék.*
10 *Te akkor miért ítéled el testvéredet? Vagy miért veted meg testvéredet? Hiszen mindnyájan Isten ítélőszéke előtt fogunk állni.*
11 *Írva van:*
„Esküszöm, mondja az Úr, hogy nekem fog hódolni minden térd, és minden nyelv magasztalni fogja Istent."
12 *Így tehát mindegyikünk számot fog adni önmagáról Istennek.*

Szövegjegyzetek

1 *„Karoljátok fel":* ismerjétek el, mint testvért, fogadjátok el. Fontos a párhuzam a 3. verssel: ahogy Isten felkarolta a hitben gyenge keresztényt (hiszen csak gyenge, de hívő!), úgy nekünk sincs jogunk őt elvetni, tehát mint nem hívőt kezelni.

„Aki gyenge a hitben": nem a keresztény meggyőződésében ingadozó, bizonytalanná vált hívőt jelenti. Pál az alábbiakban részletezi a „gyengék" jellemzését: olyan hívők, akik bizonyos étkezési és kultikus szokások nélkül nem érzik hitéletüket biztonságban. Az ilyen ember, Pál szerint, „gyenge a hitben", mert nem látja eléggé, hogy a Krisztus-hit ezeket a szabályokat feleslegessé tette.

„összetűzések" belső vitákat, veszekedést, a közösségnek a külsőséges obszervanciák miatti szétesését jelentik. Pál, mint látni fogjuk, az étkezési és kultikus szokások relativizálását kívánja előmozdítani,

az „összetűzések" viszont elvi kérdést csinálnak ezekből a külsőséges szabályokból.

2 *„zöldséggel táplálkozik":* nyilván vegetariánus csoportokról van szó. Ilyenek létezéséről a hellenista társadalmon belül számos adatunk van (vö. Schlier, 404–5).

3 *„ne ítélje el":* Pál a veszélyt egymás kölcsönös megítélésében látja. Amennyiben hivőkről van szó, adjanak egymásnak elég szabadságot, hogy különböző módon éljenek.

4 *„más cselédje":* a hasonlat az egykori társadalmi rendből van véve. Senkinek sincs joga más szolgája felett ítélkezni. A második mondatban a hasonlatból az alkalmazásba csúszik át a kép: mi mindnyájan Isten szolgái vagyunk, tehát csak Őrá tartozik az ítélet.
„állni fog": jelzi az apostol meggyőződését, hogy Isten a gyengék hitét képes megtartani az ilyen társadalmi szokásokban, sőt esetleg babonákban gyökerező gyengeségek, aggályok ellenére is.

5 A *„napok közti különbség"* zsidó ünnepekre, vagy a hét, vagy az év egyes napjainak babonás szokásaira vonatkozhat. Ismét nem világos, miféle csoportokkal állunk szemben. Pál a kérdést *itt sem elvi síkon* akarja tárgyalni, hanem mint olyat, ami alapjában véve a hit szempontjából lényegtelen.

6 *„az Úr kedvéért":* Pál ezt a „liberális álláspontot" a keresztények jóhiszeműségére alapozza. A különböző vallásos szokások és gyakorlatok *indoka* mindenképpen helyes, amíg a hit megvan. Így tehát minden esetben a hit kifejeződéséről van szó, amit kölcsönösen tiszteletben kell tartanunk.

7 Ami az előző versben feltételezés, itt már parancs: az Úrért *kell,* hogy tegyünk mindent. Pál most maga megy át elvi síkra, stílusa költőivé válik. A 7.–9. vers egy rövid kis költeményben bontja ki ezt az elvi távlatot, amelyen belül az étkezési szabályok kicsinyesnek és lényegtelennek tűnnek.

8–9 *„az Úrnak . . . az Úré":* itt logikai a kapcsolat. Amint már a 4. versben is állította: mindnyájan Isten rabszolgái, tulajdona vagyunk. Így tehát mindannyiunkat ugyanaz a szándék és cél kell, hogy áthasson. A hit közössége tehát minden cselekedet indítóokában gyökerezik, és az élet fontos, nagy dimenzióiban nem engedhető meg a szakadás a közösségen belül: életben és halálban egyaránt Krisztusnak éljünk, akinek halálát és életét a keresztségben magunkévá tettük. Az „élőkön és holtakon uralkodó" Krisztus képe logikusan előkészíti utolsó érvét egymás elítélésével szemben.

10 *„Isten ítélőszéke":* közösen egy és ugyanazon ítélet alá esünk, azaz nem egymás ítélői, hanem az ítéletben egymás társai vagyunk. Aki

elítél, az ezt az ítélőszék előtti közösséget tagadja meg. Az itt megnyíló eszkatológikus távlat újabb érv a közösség testvéries összetartására.

11 Az idézet Iz 45,23 és Iz 49,18 kombinációja, amit zsidó esküformula vezet be. A héber szöveg alapján Pál görög szövege is az esküt szószerint adja vissza: *„Élek én"* — azaz életemre, vagyis önmagamra hivatkozva mondom: „úgy igaz, ahogy élek". Az idézet értelme: minden ember meghódol Isten előtt, és kivétel nélkül, mind mint alattvalója, ítélet alá esik.

12 Az utóbbi következtetést vonja le a 12. vers: minden ember — bármilyen módon próbálja is hitét gyakorolni — végső fokon nem emberi, hanem isteni ítélet alapján kap elismerést vagy elmarasztalást.

Magyarázat

Pál szövege nehezen értelmezhető, mert kevés adatunk van azokról a gyakorlati kérdésekről, amelyekre figyelmeztetései vonatkoznak. Aligha valószínű, hogy csak a zsidó étkezési szabályok és vallásos ünnepek megtartásáról van szó. A hellenista Rómában a legkülönbözőbb vallásos és „quasi-vallásos" (népi vallásos vagy többé-kevésbé babonás) hagyományok diktálták a különböző csoportok étkezési szabályait, napok és napszakok iránti előítéletét. Pál, aki a törvény megtartását megkövetelő „zsidózókkal" oly kíméletlen nyelven tud beszélni, itt egyszerre óvatosnak és szabadelvűnek tűnik. Vajon köpönyegforgatás ez, vajon a római közösség jóindulatát úgy akarja megnyerni, hogy az étkezési szabályok kérdését „magánügynek", lényegtelennek, egyéni lelkiismereti döntéshez tartozónak vallja? Valójában Pál itt kifejeződő logikája megegyezik a Galata levélben vallott felfogásával. Ő csak azokkal a keresztényekkel szemben türelmetlen és állítja élére a kérdést, akik a mózesi törvény megtartását mindenkire ki akarják terjeszteni. Csak azok iránt kérlelhetetlen, akik maguk is merevek, és mindenkit a maguk szabályzatára akarnak kötelezni. Egyébként a böjtölés, ünneplés, vallásos gyakorlatok és szokások kérdésében a pluralizmus alapelveit szögezi le, amelyekre az Egyház mai helyzetében jobban kellene figyelnünk, mint valaha.

A lényeges kérdések a hit területére tartoznak. Aki a Krisztus-hit kegyelmében részesült, azt „az Isten felkarolta", magáévá tette, kell tehát, hogy minden keresztény tiszteletére és szolidaritására számíthasson. A vallásos gyakorlatok terén sem a magunk felfogásának kényszerű kiterjesztése, sem a másik különbözőségének elítélése nem helyes. Fontos azonban a szándék tisztasága, az őszinteség, a hit uralma cselekedeteink, egész életmódunk felett. A szándék tiszta-

ságát legjobban az önzetlenség bizonyítja: az Úrnak, ne magunknak éljünk és haljunk. De pontosan e kérdést – a belső magatartás helyességét – külső tettekre alapuló ítélet nem képes eldönteni. Amikor Pál az „obszervanciák" kérdését relativizálja és a belső szándék fontosságát hangsúlyozza, az egymáson való ítélkezés méregfogát akarja kihúzni: a szíveket egyedül Isten ismeri, az emberi ítélet tehát merészség, mert az ember evvel önmagának olyan tudást és hatalmat tulajdonít, ami csak az Urat illeti meg.

Nem kétséges, hogy Pál ismerte a római közösség csoportjait, megoszlását, belső villongásait, hiszen a római hívekről sok mindent kellett tudnia, még akkor is, ha sosem látogatta meg őket. Ugyanakkor érthető, hogy tanácsaiban a mértékletesség, a különbözőségek elfogadása mellett foglal állást és nem akar egyik csoport mellé sem állni. Nem kell meglepődnünk, hogy a saját maga által alapított egyházak vitás kérdéseiben ennél tovább megy és gyakorlati kérdésekben, külsőséges dolgokban is (a nők fátyolviselése: 1Kor 11,6) félreérthetetlen szabályokat ír elő. A pluralizmus tehát nem jelentheti a vezetés igényének feladását, vagy a vitás kérdések elintézetlenül hagyását akkor, amikor a közös élet vagy istentisztelet döntéseket igényel. Pál tehát maga is komplex helyzetnek volt része. Míg a hit alapelveiben hajthatatlan maradt, és csakis „egyetlen evangélium" jogosságát fogadta el (vö. Gal 1,6–8), gyakorlati és főképp külső dolgokban kész volt arra, hogy egy pluralista világ igényeihez alkalmazkodjék. Ma, amikor egy világegyház pluralizmusa a viták és surlódások tömkelegére ad alkalmat, újra és újra fel kell tennünk a kérdést: mennyi különbözőséget bír el az Egyház egy adott kérdésben, egy adott helyi közösségben, egy nép, egy világrész, vagy csak egy kis szerzetesközösség határain belül? És nyomban felötlik a másik kérdés: mik a határai és korlátai az ökumenizmusnak, azaz mennyi különbözőséget volna képes megtartani egy hitben egyesült, de szokásokban és hagyományokban megoszlott kereszténység?

7) Ne botránkoztasd a gyengét (14,13–24)

13 *Így hát már ne ítéljük el egymást, hanem ügyeljünk, hogy testvérünknek botlást vagy botrányt ne okozzunk.*

14 *Tudom és bizonyossággal hiszem az Úr Jézusban, hogy önmagában semmi sem tisztátalan – csak annak tisztátalan valami, aki tisztátalannak tartja.*

15 *Ha tehát étel miatt testvéred bánkódik, akkor már nem a szeretetnek megfelelően jársz el. Ételed ne okozza vesztét annak, akiért Krisztus meghalt!*

16 *Ne érje tehát káromlás a jót, amit kaptatok.*

17 *Hiszen az Isten országa nem evés vagy ivás, hanem megigazulás és*
béke és öröm a Szentlélekben.
18 *Aki ezekben szolgálja Krisztust, tetszésére van Istennek, és jó hírben*
áll az emberek előtt.
19 *Ezért hát a béke ügyét és egymás épülését mozdítsuk elő.*
20 *Étel miatt ne rombolódjék le Isten műve.*
Hiszen minden tiszta, de mégis kárára van az olyan embernek, aki
botránkozással eszi.
21 *Helyes nem enni húst, vagy nem inni bort, vagy elkerülni bármit, ha*
a testvért megbotránkoztatja.
22 *A hitet, amely neked kijutott, csak tartsd meg magad számára Isten*
előtt.
23 *Boldog, aki nem ítéli el önmagát avval, amit helyesnek tart.*
24 *Az olyan viszont, aki meggyőződése ellenére eszik, ítélet alá esik,*
mert nem hitből fakad, amit tesz. Mert bűn mindaz, ami nem hitből
fakad.

Szövegjegyzetek

13 *„testvérünknek":* Pál a vallásos szokások és fegyelmi szabályok kérdését tovább folytatja, de most az egyén szempontjából vizsgálja a kérdést. Szempontja az „erősé": én, aki a hitben megfelelő megvilágosítást nyertem és látom, hogy az ilyen szokások értéke relatív, hogyan bánjak a „gyengével", aki lelkiismeretben úgy érzi, hogy étkezési vagy egyéb szabályok kötelezik.

14 *„Tudom . . . hiszem az Úr Jézusban":* a formula ünnepélyes, tehát nemcsak véleményt, de hitre alapított meggyőződést fejez ki, amelyben Pál nem ismer megalkuvást. Ha nem az lenne a meggyőződése, hogy önmagában, *per se* semmi sem tisztátalan, akkor a zsidó étkezési szabályoknak legalább egy részét kötelezőnek tartaná ő is. Az étkezési szabályok tehát nem tárgyi, hanem alanyi alapúak, egyéni felfogástól függenek.

15 *„testvéred bánkódik":* nem egyszerű rosszkedvről, szomorúságról van szó, hanem belső botránkozásról, amely a testvér üdvösségét veszélyezteti. Pál nem említ példát, de az Apostolok Cselekedetei (Csel 15,20) és az apostol korintusi tapasztalatai (1Kor 8,1–13) alapján aligha kétséges, hogy elsősorban a pogány isteneknek felajánlott áldozati hús megevéséről van szó. Pál ugyan a korintusi hívőkkel szemben is kifejezi: a bálványistenek nem léteznek, tehát a nekik szentelt hús megevésének önmagában nincs akadálya. Mégis, ha valakit, aki úgy érzi, hogy egy ilyen cselekedet Krisztus elárulását jelenti, a másik példája arra viszi, hogy lelkiismeretével ellentétben járjon el, akkor „a mi szabadságunk" a mások vesztét okozza.

„akiért meghalt Krisztus": Pál szószerint ugyanígy érvel 1Kor 8,11-ben. Jelzi, hogy Krisztus megváltó halálát rendszeresen mint személyes tettet szemléli: „ő szeretett *engem* (Pált is, engem is, pedig földi életében sosem találkoztunk vele!), és önmagát adta értem" (Gal 2,20).

16 *„a jót":* azt „a szabadságot" és azt „a tudást", amire a párhuzamos szövegben (1Kor 9,11) az apostol utal.

17 *„nem evés vagy ivás":* Pál a keresztény élet távlatát akarja megadni; nem testi, hanem lelki javakból áll az *Isten országa.* Ez utóbbi kifejezést Pálnál aránylag ritkán találjuk meg, de párhuzamos értelemben szerepel 1Kor 4,20-ban: „Isten országa nem szavakban, hanem erőben áll", azaz nem szavak, hanem erő (belső lelki valóság) dolga. *„a Szentlélekben"* nemcsak az örömre vonatkozik, hanem mindhárom fogalomra: a megigazulás és a belőle származó béke és öröm egyaránt a Lélekben, azaz a Szentlélek kiáradásával lesz a keresztény osztályrésze.

18 Pál a 16. vers gondolatmenetét folytatja: ha „étel és ital" miatt nincs vita és civakodás (nem éri „káromlás" a keresztények szabadságát), akkor a keresztény név nemcsak Isten, hanem az emberek előtt (a közéletben) is becsületet szerez. Modern kifejezéssel: a keresztény „public relations" érdekében aggódik. Ha igaz az a feltevés, hogy Rómából a zsidókat (és zsidókeresztényeket) Claudius alatt a Krisztus körüli villongások miatt űzték ki, akkor aggódásának minden alapja megvan. Hiszen a keresztények Krisztusban szerzett szabadsága elsősorban a zsidó étkezési törvényeket sértette.

19–20 Pál ismét rendkívül szelíd: a közösségi békét,az egyén javát fontosabbnak tartja, mint az elvek maradéktalan gyakorlati megvalósítását. A gyenge, aki csak lelkiismerete ellenére volna képes magát bizonyos étkezési tabukon túltenni, megoldhatatlan belső konfliktussal találja magát szemben, ha az erősek a maguk felfogása szerint kényszerítik élni a közösséget. Gyakorlatilag itt a közösségi szeretetlakomákra kell gondolnunk, ahol az asztalközösség miatt az „erőseknek" tekintettel kellett lenniük a „gyengékre".

21 Pál tehát helyesli bizonyos szabályok önkéntes vállalását, ha avval a „gyengéket" segítjük.

22 *„tartsd meg magad számára":* nem arról van szó, hogy a „hit magánügy", hanem hogy mindenki a saját „hitének mértéke szerint" (vö. Róm 12,4), a saját lelkiismerete alapján fog Istennek számot adni.

23 *„Boldog, aki . . ."* a biblikus irodalomban jólismert formula, ún. „makarizmus", amely általános érvényű erkölcsi elvet mond ki: az cselek-

szik helyesen, akinek nem kell belsőleg, a lelkiismerete alapján elmarasztalnia önmagát.

24 Ez a vers a fenti szabályt megismétli megfordított értelemben: aki lelkiismerete ellen tesz, az kárhoztató ítélet alá esik, mert tette „nem hitből fakadt". Pál tehát a lelkiismeret szerinti cselekvést a „hitből fakadó" tettel azonosítja. Evvel ismét a megigazulást adó hit és az erkölcsi élet szerves összefüggésére mutat rá.

Magyarázat

Az apostol az előző témát tovább boncolja, és ismét néhány részletet közöl a római közösséget zavaró gyakorlati nehézségekről. A vegetariánus megtartóztatás mellett nyilván a hústól és alkoholtól való tartózkodásról is szó van. Feltételezhető, hogy zsidókeresztények vagy zsidó befolyás alatt álló hellenisták különböző módon ítélték meg az áldozati hús fogyasztásával kapcsolatos gyakorlati nehézségeket. A bor fogyasztásával kapcsolatban is gondolhatunk az aggályok különböző fokozataira: a teljes önmegtartóztatás és a részegeskedés között, akárcsak manapság, az ókorban is sok lépcsőfok létezhetett. Ha az összejövetelek (amelyek rendszeresen közös étkezést is magukba foglaltak) feszült légkörben folytak, és veszekedésnek, botrányos viselkedésnek lehettek kiindulópontjai, akkor az apostol valóban joggal félti a kereszténység jóhírét a társadalom előtt. Korintusi tapasztalatai (e levelet Korintusból írja!) feljogosítják arra, hogy óvatosságra intse a római közösséget, és a „konfrontáció" helyett az áldozatkész tapintatot, a másik érdekének figyelembe vételét hangsúlyozza.

Nehéz elkerülni azt a benyomást, hogy az apostol a lehetetlent kísérli meg, hiszen szinte hősies fokban kívánja, hogy a hitből levont meggyőződésünket félretegyük, és a másik ember belső lelkiismereti nehézségei szerint alakítsuk a közösség életformáját. Az egyháztörténelem meglehetősen igazolja, hogy a külső formák azonossága nem hanyagolható el, és ahol az eltérő lelkiismeret ellentétes álláspontokat diktál, az Egyház egysége is krízisbe jut. Vannak azonban helyzetek, amikor nincs jobb megoldás, mint hogy a vitás gyakorlati kérdést az egyéni lelkiismeretre bízzuk, és a magunk számára elfogadjuk a közös együttélés és összeműködés áldozatait. Pál „morális pluralizmusa" ugyanakkor nem azonosítható az olyan felfogással, amely a lelkiismeret szuverénitására hivatkozva egy isteni vagy egyházi tilalom kötelező voltát vitatja. A jelenlegi morális vitákban (lásd pl. a fogamzásgátlás kérdését) sokszor felmerül az az álláspont, hogy gyakorlatilag az egyén lelkiismeretének kell döntenie a kérdésben, az egyházi tilalom csak „anyagot" szolgáltat a lelkiismereti döntéshez.

A párhuzam csak akkor volna elfogadható, ha önmagában közömbös cselekedetről volna szó, mint amilyen a húsevés vagy borivás kérdése. A mai viták azonban rendszerint nem ilyen közömbös fizikai cselekedetekre vonatkoznak, hanem a vita éppen a tett belső erkölcsi milyenségéről folyik.

Pál utolsó két mondata mégis általános erkölcsi szabályokat mond ki, amelyeket három pontban foglalhatunk össze.

a) Függetlenül a külső tekintélytől, lelkiismeretben kell meggyőződnünk arról, hogy tettünk erkölcsileg nem tiltott, nem helytelen. A külső „engedély" vagy bátorítás, még hogyha törvényes egyházi tekintélytől is jön, nem helyettesítheti az egyén belső meggyőződését, amikor a lelkiismeret egy cselekedetet tilt, tehát valami okból erkölcstelennek ítél meg. A elmúlt évtizedek nem egy példát szolgáltattak arra – gondoljunk a nürnbergi perekre a második világháború után –, hogy a bűnténnyel megvádolt személy a felsőbbség parancsára hivatkozva védte magát. Amennyiben kényszerről vagy a felsőbbség erőszakos nyomása miatt csökkent felelősségről van szó, az ilyen védekezés – bizonyos korlátok között – érvényes. Arról azonban szó sem lehet, hogy az állami vagy egyházi felsőbbség parancsa vagy engedélye helyettesíthetné a lelkiismeret ítéletét.

b) A külső, emberi fórum által megfogalmazott parancs tehát sosem lehet az erkölcsi cselekvés közvetlen szabálya. A tekintély és a lelkiismeret különböző síkokon mozogva határozzák meg cselekedeteink erkölcsi értékét. A közvetlen normát mindig a lelkiismeret jelenti, de pontosan lelkiismeretben vagyunk kötelezve arra, hogy a törvényes felsőbbséget elismerjük, jogos parancsaira figyeljünk, és lelkiismereti meggyőződés alapján kövessük őket. Ahol azonban a lelkiismeret tilt, ott a cselekvést fel kell függesztenünk, mindaddig, amíg legalábbis gyakorlatilag biztos ítéletre neu tudunk jutni. Ezeket a szabályokat ugyan a hagyományos morális teológia részletesen tárgyalja, de a „lelkiismereti szabadság" nem egyszer egyoldalú felfogása miatt ma gyakran feledésbe merülnek.

c) Pál a „hitből fakadó" cselekvést a „lelkiismeret szerintivel" azonosítja. Hasonló álláspontot fejezett ki már a levél elején, de ellenkező oldalról: a lelkiismeret szerinti életet a pogány számára érvényes törvényként kezelte a második fejezetben (2,14–16). Pál álláspontját helyesen rekonstruáljuk és terjesztjük ki, ha a lelkiismeret szerinti cselekedetekben a hit implicit aktusát látjuk megvalósulni azok részéről is, akik egyébként a hit ismeretében vagy elfogadásában tárgyilag akadályozottak. Azaz: a jelen fejezet is bizonyítékot szolgáltathat arra, hogy a modern „anoním kereszténység" fogalma, ha nem is minden részletében, de alapelgondolásában megfelel a páli szintézisnek (vö. fentebb 48–49 o.).

8) Másokért élni (15,1–6)

15,1 *Mi, az erősek, kötelesek vagyunk az erőtlenek gyengeségeit hordozni, és nem szabad a magunk kedve szerint élnünk.*
2 *Mindegyikünk a felebarátja kedvét keresse: annak javára, annak épülésére legyen.*
3 *Hiszen Krisztus sem a maga javával törődött, hanem, amint írva van: „Szidalmazóid szidalma engem ért."*
4 *Mindazt ugyanis, amit előre megírtak, a mi tanításunkra írták, hogy a türelem és az Írások vigasztalása révén megőrizzük a reményt.*
5 *A türelem és a vigasztalás Istene adja meg nektek, hogy azonos érzület kössön össze benneteket egymással Krisztus Jézus szerint,*
6 *és így egy szívvel és egy szájjal dicsérjétek az Istent, a mi Urunk, Jézus Krisztus Atyját.*

Szövegjegyzetek

1 *„Mi, az erősek . . .":* a stílus és tartalom egyaránt mutatja, hogy ez a szakasz még az előző témához tartozik. A kéziratok egy része azonban a levél végén szereplő doxológiát itt hozza, más kéziratok a 15. és 16. fejezetet elhagyják. Bár a kérdés nem minden szempontból tisztázott (vö. Bevezetés, VII. o.), a 15. fejezet elhagyása mindenképpen Markion önkényes műve volt, amit a mai exegétának nincs oka követni.
Bár az első mondat még az erősek és gyengék közti ellentétet tárgyalja, a következő mondatok már általános ekkleziológiai következtetéseket vonnak le.

2 A felebarát *„kedve"*, *„java"* és *„épülése"* nem felszínesen értendő, mintha az apostol az elvek feladását és mások tetszésének követését kívánná előírni. A felebarát igazi javáról, olyan épüléséről (oikodomé) van szó, amely az Egyházat építi; a közösségben és közösség számára kapott üdvösség előmozdítását írja elő minden egyes személy számára. A kereszténység éppen abban különbözik egy világmentő eszmétől, hogy nem az elv, hanem a személy elsőbbségét hangsúlyozza.

3 *„Krisztus sem, . . . ":* a példakép ebben is Krisztus, aki magáról elfeledkezve, vállalta mások java érdekében a saját kárát. A szentírási idézet Zsolt 69,9-ből való, a szenvedő igaz ember széles ószövetségi témáját éppen hogy csak megérinti.

4 A zsoltáridézet újabb felhozása alkalmat ad arra, hogy Pál általános elvként kimondja az egész ószövetségi szentírás keresztény érvényét és értékét. A *„mindaz"* az ószövetségi történet és Írás teljességét jelenti, de nem azt, hogy az apostolnak pontosan körülírt álláspontja volna az ószövetségi kánonról. A Tórah (Mózes öt könyve), a prófétai

és egyéb iratok nagy részének kánoni elfogadása Pál korában már befejezett tény, de egyes iratok körül a palesztinai zsidóságon belül is még különbözők az álláspontok. A kereszténység azonban Páltól kezdve, úgy látszik, készségesen átvette a hellenista zsidóság által kedvelt, görög eredetiben írt könyveket is (Makkabeusok két könyve, Bölcsesség könyve stb.), mert mindebben az irodalomban Krisztust, nem az ószövetségi történet önmagában való megértését kereste. (Vö. Farkasfalvy Dénes, *Bevezetés a Szentírástudományba,* tkk I/6, 9–14.) Markion volt az első keresztény eretnek, aki az ószövetségi örökségtől meg akart szabadulni. Ezért hagyta el fejezetünket is a Római levél általa használt példányaiból.
„az Írások vigasztalása" 1Makk 12,9-re emlékeztet (Käsemann, *op. cit.* 370).

5 Míg az előző vers az Írásokat mint a vigasztalás forrását említi, itt a „vigasztalás Istené"-ről van szó. Ez az Isten, aki az ószövetség egészében jelen volt és működött, most is türelmet és vigaszt ad. Jelenléte tehát nemcsak közvetett (az Írások által), nemcsak a történelmi közelmúltból szól hozzánk (Krisztus példájában), hanem most is, „közös érzületet" teremtve a szivünkben, cselekvőleg formálja az Egyház testét Krisztus mintájára.

6 *„egy szívvel és egy szájjal":* az egységbe forrt keresztény közösség elsősorban liturgikus közösség. Az Isten közös dicsérete csak a lelki egység megteremtése alapján lehetséges. A rövid doxológia felépítésében és elhelyezésében jelzi, hogy Pál ebben a közösségi istentiszteletben látja az egyház egységének megvalósulását és célbajutását.

Magyarázat

Pál a közösségi ethosz középpontjába az önzetlenség elvét teszi: a másik java kell, hogy viselkedésünket irányítsa, korlátozza és tettekre indítsa egyszerre. A „felebarát" említése a főparancsot juttatja eszünkbe, de a közvetlen szövegösszefüggés elsősorban az egyházi közösséget tartja szem előtt. Az „épülés", mint cél, nem annyira individuális értelemben szerepel, azaz nem a felebarát egyéni és belső épüléséről van szó, hanem az Egyház kollektív épületének megerősítéséről és kiterjesztéséről. Az ókeresztény irodalom szívesen hasonlítja az Egyházat épülethez, amelynek alapköve Krisztus (1Pét 2,4–7), alapzata „az apostolok és próféták" (vö. Ef 2,20) és amelybe az egyének mint az épület kövei beépülnek, egységbe fonódva, egymást tartva és támogatva. Ez a metafora, amely a második század irodalmában széles körben használatos volt (legjobb példát a római szerző, Hermász műveiben találunk: Vanyó L., *Apostoli Atyák,* Budapest, 1980, 259–272), a liturgiában továbbra is jelen van, elsősorban a templom-

szentelés ünnepének szövegeiben. Legszebb költői kifejezésre talán az *Urbs Jerusalem* kezdetű himnuszban talált (VI.–VIII. sz.), amely az új római breviáriumban ismét eredeti szépségében szerepel:

„Jeruzsálem, boldog város,
neve: béke-látomás,
élő kövek anyagából
épül mennyek magasán,
mint menyasszonyt koronázzák
égi angyalseregek.

Vágják-vésik és simára
csiszolják a köveket,
az építész keze által
kapják végső helyüket,
beillesztve ott maradnak
szent falaknak részeként."

Ez az önzetlen, egymást tartó-építő lelkület Krisztus önzetlenségének másolása, folytatása, kiterjesztése térben és időben. A 3. vers kifejezetten Fil 2,7kk krisztológiájára emlékeztet: Krisztus sem a maga ügyében jött közénk, élt és szenvedett. Az ószövetségi idézet csak felvillantja a Krisztus szenvedésére vonatkozó ószövetségi tanúságok gazdagságát. Pálnak itt sürgősebb azt hangsúlyozni, hogy ez a téma az Írásokban bőven megtalálható, és a mi jelen helyzetünk megértésére, a mi javunkra került oda. A 4. vers fontosságát nem lehet eléggé hangsúlyozni, különösen a mai Egyházban, amelynek még óriási feladatai vannak az ószövetség megújult birtokba vétele körül. Pál kétségtelenül az ószövetségi könyvek széleskörű gyűjteményére gondol, amikor azokat, mint a türelem és remény forrásait a római hívek figyelmébe ajánlja. Az a tény, hogy közvetve a Makkabeusok könyveire utal, szintén nem hanyagolható el. Az ő szemében az ószövetség szentjei, belértve az ószövetségi vértanúkat, példaként és megerősítésül szolgálnak a kereszténveknek, akik az írások jogos tulajdonosai és magyarázói. Figyelemre méltó, hogy röviden kifejtett elve mennyire hasonló felfogásban szerepel a Zsidó levél utolsó fejezeteiben, ahol az ószövetségi szentek sorozata, mint a hit és kitartás példaképei sorakoznak (Zsid 11,1–12,24). Az ószövetségi könyvek *ilyen* olvasása „Ábrahámtól Jézusig" az, ami a mai keresztény lelkiségből majdnem teljesen kiveszett, és a bibliaolvasást archeológiai ízűvé teszi.

Az 5. vers trinitárius tartalma figyelemre méltó: minden vigasz és türelem forrása az Atya („Isten" rendszerint az Atyára vonatkozik Pál szövegeiben), Jézus a közvetítő és példakép, aki által és akinek hasonlóságára egy érzület – közös belső élet: a Szentlélek ajándéka – alakul ki bennünk, mint az Egyház épületének cementje.

Az egyházi közösség célja maga a közösség, amely belevonja az embert Isten egységébe, és „liturgikus közösséget" hoz létre: az Isten dicséretének és megtapasztalásának közös formáit és élményét. Pál itt világosan az Egyház legfontosabb céljául jelöli meg ennek az imádó-dicsőítő közösségnek kialakítását, ahogy ezt a II. Vatikáni Zsinat dekrétuma is állította: „a liturgia az a csúcs, amelyre az Egyház

tevékenysége irányul; ugyanakkor az a forrás, amelyből minden ereje fakad" (Konstitúció a szent liturgiáról, „Sacrosanctum Concilium" 10: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása,* Budapest 1975, 108.).

9) Zsidók és pogányok fogadják el egymást (15,7–13)

7 *Fogadjátok el tehát egymást, amint Krisztus is elfogadott benneteket Isten dicsőségére.*
8 *Állítom, hogy Krisztus a zsidóság szolgájává lett Isten igazságáért, és az atyáknak tett ígéretek megvalósítására.*
9 *A pogányok viszont irgalma miatt dicsőítik Istent, amint írva van:*
„Ezért magasztalni fogom őt a nemzetek közt,
és dalt mondok nevednek."
10 *Másutt pedig ezt mondja:*
„Örvendezzetek, nemzetek, az ő népével együtt."
11 *Majd másutt:*
„Dicsérjétek az Urat minden népek,
őt dicsőítsék mind a nemzetek . . ."
12 *Izajás pedig másutt ezt mondja:*
„Jesszének sarja támad,
és felemelkedik, hogy a nemzeteket kormányozza:
a nemzetek benne fognak bízni."
13 *A remény Istene töltsön el titeket minden örömmel és békével a hitben, hogy a Szentlélek ereje által a reményben bővelkedjetek.*

7 *„Fogadjátok el egymást":* ugyanez a szó szerepel a „gyengék és erősek" témájáról szóló rész legelején (14,1). Pál tehát összefoglalja mondanivalóját, és egyben új témát vezet be.
„amint Krisztus is": a közösségen belüli kölcsönösség Krisztus példájának közös követésén alapszik.

8 *„Állítom":* ünnepélyes deklaráció vezeti be a legfőbb érvet arra, hogy a közösségen belül egységnek kell uralkodnia. Az üdvtörténet fő „egységet teremtő" tette akkor történt, amikor Krisztus mind a zsidók, mind a pogányok üdvösségéért vállalta a halált. Ez a tette kötelez bennünket. Pál ezt az igazságot drámai módon szemlélteti: *„Krisztus a zsidóság szolgájává lett"* – azaz „felvette a szolga alakját" (ismét a párhuzam Fil 2,7kk-kel!). Az *„Isten igazsága"* – jóllehet a görög szövegben *alétheia,* nem *dikaioszüné* áll – kétségtelenül ugyanaz a fogalom, amely a 3. fejezetben szerepelt először: Isten szavainak és ígéreteinek igazolása és beteljesítése érdekében lett Krisztus a zsidóság szolgája a halálban. A vers utolsó mellékmondata tehát azt magyarázza, amit az „Isten igazsága" mint a kereszthalál motívuma Pál szerint jelent.

9 *„A pogányok viszont“:* a szöveg bizonyos ellentétet fejez ki: míg a zsidóknak Isten az ígéretek értelmében – saját elkötelezettsége miatt – „tartozott“ a megváltással, a pogányok felé ilyen értelmű biztosítékot nem adott. A pogányok üdvössége tehát közvetlenül irgalomra épül. Ennek ellenére az Írás tanúsítja, hogy Isten tervei a pogányokat is bevonták az üdvösség művébe. Az első idézet Zsolt 8,50 (= 2Sám 22,50). A „magasztalni fogom“ alanya valószínűleg nem Krisztus, hanem az egyes hivő, akinek szájába adva ez a vers úgy hangzik, mint egy pogányokból és zsidókból álló közösségben felhangzó ima.

10 Az apostol folytatja a szentírási idézeteket, az elkövetkező három vers valójában a zsidó szentírás mindhárom részéből (Torah: Törvény, Nebiim: Próféták és Ketubim: Írások) idéz. Az első idézet MTörv 32,43, Mózes énekének záróverse.

11 Az idézet Zsolt 117,1: a zsoltárkönyv legrövidebb, de univerzalizmusában legkifejezőbb költeményének kezdő verse. A népek sokaságát – a pogányokat – hívja fel dicséretre, hálából azért a kegyelemért, amelyet „mi“, ti. a zsidó nép kapott.

12 A harmadik idézet Izajástól való (11,10). A Jesszétől támadt sarj a feltámadt Krisztus, akinek megdicsőülése trónra emelésben csúcsosodik ki: feltámadása az egész világ kormányzó urává, messiási királlyá tette.

13 Ez a vers ismét liturgikus imádságra emlékeztet, és implicite trinitárius tartalmú: a remény Istene (az Atya) eltölt bennünket Krisztus hitével, és a Szentlélek erejével képessé tesz, hogy a nehézségek ellenére bővelkedjünk a reményben.

Magyarázat

Az egység szellemét szent Pál krisztológiai alapon akarja biztosítani az Egyházban. Ahogy a levél elején, úgy itt, az utolsó fejezetben is a zsidók és pogányok közti megosztottság témája lép előtérbe, mint az egyházi egységet fenyegető legnagyobb veszély. Pál teológiai álláspontja mindkét irányban félreérthető és félremagyarázható. Egyrészt ő maga is zsidó, és minden tézisét az ószövetségi írásokra alapítja. Másrészt az isteni üdvösségtervet úgy mutatja be, mint amely már túllépett a zsidóság vallási és kulturális keretein, és egyetemesen, az egész emberiség számára azonos módon és mértékben válik valósággá. Pál Krisztusa most megdöbbentő erővel lép előtérbe, mint a „zsidóság szolgája“, aki az Isten „igazságá“-nak érvényt szerez avval, hogy az ígéretek értelmében beváltja mindazt, amiért a zsidó nép létrejött, küszködött és szenvedett. De ugyanez a Krisztus, aki kétségtelenül azonos az izajási „Jessze sarjával“ (Jessze Dávid ki-

;ály őse) (12. vers), amikor „felemelkedik" – feltámadásában megdicsőül –, a pogány nemzetek örömének szerzője, ura és reményforrása lesz. A kép, amely így kialakul, egyrészt a zsidóságot mint a világ üdvösségének szolgáját ábrázolja, s ha ez nem tetszik, ha ez nem elfogadható a zsidókeresztények számára, íme nézzék: Krisztus pedig „a szolga alakját" úgy veszi fel, hogy a zsidóság szolgálatára szegődik. A 7. versben felmerülő „dicsőség" tehát a „szolgálat" útján érhető el. Ez a gondolat egyrészt Pál krisztológiájának magva, másrészt morális tanításának alapja: az egymásért áldozatot hozó keresztényeket nem jogi meggondolások, nem a „jól szervezett közösség" igénye, nem is a tekintéllyel tanított és feltétel nélkül elfogadott igazság köteléke tartja egybe, hanem az a konkrét példa, amely Krisztust először rabszolgává, majd a világmindenség királyává tette. Ez a *krisztológiai etika* kapcsolja egybe Pál elméleti és gyakorlati tanítását, és jelöli ki azt az utat, amely egy világot átfogó és belső egységbe forrt egyházhoz kell, hogy vezessen.

Pál „remény"-fogalma nem egyszerűen eszkatológikus sóvárgás. A már beteljesült ígéretek alapján vetődik ki a jövő képernyőjére Isten új, minden emberfajt és országot átfogó népének reménye. A feltámadás fénye az, amelyben az egyház bajainak és gyötrelmeinek ellenére továbbra is ragyog a remény. Pál kereszténysége „bővelkedik" ebben a reményben: a reményre bőséges indok és érv merül fel, s ezért a keresztény hangulat vagy életérzés nem a reménytelenség tudata, nem az emberi rosszaság miatti katasztrófavárás, nem az ember elesettségének könyörtelen feltárása, hanem a szerető Isten nagy műveinek tudatából fakadó béke és öröm.

BEFEJEZÉS (15,14–33)

1) Pál missziós tudata (15,14–21)

14 *Részemről, testvérek, meg vagyok győződve, hogy ti magatok is tele vagytok jósággal, gazdagon részesültetek minden tudásban, és képesek vagytok egymást is inteni.*
15 *Egyes dolgokban meglehetősen merészen írtam nektek, mintegy emlékeztetve titeket a nekem juttatott kegyelem alapján,*
16 *amit azért kaptam, hogy Krisztus Jézus szolgája legyek a pogányok számára, és papi szolgálatot teljesítsek Isten evangéliumának – hogy így a pogányok kedves és a Szentlélektől megszentelt áldozattá váljanak.*
17 *Van tehát mivel dicsekednem Krisztus Jézusban az Isten előtt.*
18 *De csak olyasmit teszek szóvá, amit Krisztus vitt végbe általam a pogányok megtérítésére szóval és tettel,*
19 *jelek és csodák erejével, a Lélek hatalmával. Így azután én széles körben, Jeruzsálemtől egészen Illíriáig kiterjesztettem Krisztus evangéliumának hatását.*
20 *Mindamellett becsületbeli dolognak tartottam, hogy ne ott hirdessem az evangéliumot, ahol Krisztus neve már ismert, nehogy idegen alap-*
21 *pokra építsek, hanem amint írva van:*

„Akiknek nem hirdették meg, látni fogják őt,
s akik hírét sem hallották, értésére jutnak."

Szövegjegyzetek

14 *„Részemről, testvérek . . .":* új fordulat, amely világosan a levél befejező részét kezdi meg.
„magatok is": az apostol, aki e levél alapján elsősorban apostoli jogát és tekintélyét hangsúlyozta, itt elhatárolja magát a római közösségtől: nem akarja az ő saját önkormányzó, önmagukat lelkileg ellátó funkcióikat helyettesíteni.

15 *„merészen":* Pál elismeri, hogy a levél tónusa túllépett egy kívülálló személy jogain, hiszen mind elméleti, mind gyakorlati kérdésekben határozottan és parancsolóan oktatta őket. Ez azonban érthető kell, hogy legyen a közösség számára: Pál különleges módon érzi a „neki juttatott kegyelem" erejét és méltóságát, tehát minden zsidónak és pogánynak adósa, így a rómaiaknak is. Mint „Krisztus Jézus szolgája" szólította meg őket ilyen módon a levél elején, erre emlékezeteti őket, amikor hatáskörének határait elismeri.

16 *„papi szolgálat":* az újszövetség nyelvén a papi szolgálat elsősorban ilyen értelemben jár ki az apostoloknak: a hívek életáldozatát ők hoz-

zák létre a térítés, keresztelés, egyházszervezés és egyházvezetés munkájával. (Vö. 12,1.) Így tehát Pál, amikor az evangéliumot hirdeti, papi szolgálatot teljesít: szolgálata, amit az első fejezetben „dúlosz" szóval (rabszolga) fejezett ki, liturgikus szolgálat: „leitúrgosz" ő, aki az újszövetség papi funkcióit végzi („hierún").

17 Pál a saját működésének, hivatásáról alkotott véleményének (a modern pszichológia angol szaknyelvén „self-concept") adott kifejezést az előző versben. Pogányok apostolának mondta magát fentebb is 11,14), ez a hivatás állandó büszkeséggel tölti el.

18 Jellegzetes páli stílus: az előző állítás büszke önbizalmát relativizálja – kiegészíti és ellensúlyozza –, mert *csak* olyasmiről beszél, ami Krisztus műve, nem a saját dicsőségének bizonyítéka.
„jelek és csodák": ószövetségi kifejezés, amely az isteni tettek leírására szolgál. Pál apostolsága nemcsak szó, hanem tettek, az isteni erő és hatalom jeleinek megnyilatkozásában ment végbe. Vö. 1Tesz 2,1.13; Gal 3,15; 1Kor 2,4. Szent Márk evangéliumának kanonikus zárósorai ugyanígy írják le az apostoli működést: „Az Úr együttműködött velük, és tanításukat csodákkal kísérte és hitelesítette" (Mk 16,20).

19 *„Jeruzsálemtől egészen Illíriáig":* Pál a saját eddigi működésének földrajzi határait írja le. Az akkori idők viszonyai között ez hatalmas területet ölel fel, a Közel-Kelettől a Balkán-félsziget közepéig. Illíria említése nem jelenti azt, hogy az apostol a tengerparton is végzett apostoli munkát. Az Apostolok Cselekedetei csak Makedónia és Achája területén végzett térítéséről számol be. Ugyancsak kétséges, hogy – Gal 1,15–2,14 értelmében – Pál végzett-e térítő munkát Jeruzsálemben. De talán helytelenül értelmezzük mondatát. Jeruzsálemből indulva az evangéliumot elvitte egészen Illíriáig (ez utóbbi területét nem szükségképpen beleértve), s evvel kis-ázsiai és balkáni működését foglalja össze.

20 *„becsületbeli dolognak tartottam":* Pál működésének egyik alapelve; mutatja az apostoli egyház felépítésének és missziós gyakorlatának személyhez fűződő jellegét. Ez a személyes hatáskörben történő egyházépítés magyarázza meg az újszövetségben található egyházkép viszonylagos sokrétűségét, szervezeti és doktrinális pluralizmusát. Csak a második század végére lesz az egyház szervezetileg „világegyház". Ugyanakkor az a tény, hogy Pál a rómaiaknak – akiket személyesen sosem látogatott meg – így képes írni (ennyi közös alapot, meggyőződést, egyöntetű tanítást feltételez), azt mutatja, hogy az egyházi pluralizmus nem olyan messzemenő, mint ahogy egyes mai szerzők feltételezik. A második század gnoszticizmusa által létrehozott sokféleség mindenképpen sokkal tarkább képet mutat, mint amit Pál korában jogunk volna feltételezni.

21 Az idézet Izajástól van (52,10) a Hetvenes fordítás szövege szerint. Jelzi ismét az apostol evangéliumának egyetemességét. Apostoli terveit ezen az alapon dolgozza ki.

Magyarázat

A levél első fejezetét egészíti ki ez a szakasz, amennyiben az apostoli hivatás páli teológiájára vonatkozik. Az apostol a maga szerepét nem tartja kizárólagosnak: a keresztény hívők egymást is képesek inteni, oktatni, bátorítani. A Szentlélek gazdagságának birtokában a „laikus" keresztény is részt vesz azokban a funkciókban, amelyek az apostol életét hivatásként betöltik. Ennek ellenére „a neki kijutott kegyelem alapján" (15. v.), amely különleges és meghaladja az egyes hívek közösségi funkcióinak körét és erejét, az apostol kivételes „merészséggel" írhat, vitás kérdésekben útmutatást ad, a saját munkakörén túl is az Egyház építését szolgálja. „Papi" hivatása – amennyiben az emberiséget Istennek tetsző, Szentlélektől megszentelt áldozattá alakítja át – mindenkire kiterjed. De amikor „merészen" ír, azaz tekintéllyel és hatalommal lép fel, akkor is „emlékeztet", azaz nem merőben új tanítást ad elő, hanem az eredeti krisztusi kérügma tartalmát és alkalmazásait idézi fel a címzettek emlékezetében. Az apostoli leveleknek ezt az „emlékeztető" szerepét bőven megtaláljuk az újszövetség legkésőbbi könyveiben: 2Pét 1,12 *(hüpomimnészkein),* 3,2 *(mnészénai),* Júd 17 *(mnésztéte),* 2Tim 2,8 *(mnémoneue)* Tit 3,1 *(hüpomimnészke).* Ez a szóhasználat igen fontos. Egyrészt mutatja azt, hogy Pál nem a saját külön kereszténységét próbálja terjeszteni, hanem a mások hirdette igére épít. Másrészt világos, hogy az ún. pszeudoepigrafikus újszövetségi levelek ezt a páli magatartást utánozzák, amikor az első apostolok tanítását fiktív levelekben írásba foglalják, hogy „örök emlékezetül" megmaradjon az eljövendő nemzedékeknek. A római levél avval, hogy Pál apostol egyetlen levele egy nem általa alapított közösségnek, példaként és serkentő erőként hatott a pszeudoepigrafikus irodalom létrejöttében. (Erről az irodalomról vö. Farkasfalvy D., *Bevezetés a szentírástudományba,* tkk I/6, Róma 1975, 19–20.)

A pogányok közti apostoli hivatása Pált igazi keresztény büszkeséggel tölti el. A 17.–19. vers kifejezései és hangulata egyaránt mutatják, hogy a neki kijutott üdvtörténeti szerepben öntudattal és lelkesen „dicsekszik", de ugyanakkor minden művét, amit „szóval és tettel" végbevisz, Isten erejének tulajdonítja. Működése Krisztus működése, szavai és tettei a „Lélek hatalmával" érik el hatásukat, ezért dicsekvése nem önteltség és nem önámítás: Isten előtt dicsekszik. (Érdemes megjegyezni ismét a páli gondolatmenet trinitárius szerkezetét: Isten

(az Atya) előtt – Krisztus működése – a Lélek hatalmával.) Ez az apostoli öntudat elsősorban a még nem evangelizált területek felé fordítja, amit „becsületbeli dolognak" tart. Nem szabad e kérdést csak úgy felfognunk, hogy Pál nem akart „belekontárkodni" a többi apostol munkájába, tehát földrajzilag rendszeresen másutt működött, mint a többi hithirdető. Amit első korintusi levelében olvasunk Péter és Apolló korintusi híveiről (vö. 1Kor 1,12), aligha felel meg az ilyen elképzelésnek. Valószínű az is, hogy az efezusi közösséget sem ő alapította (vö. Csel 18,24–19,7). Pál missziós utainak megszervezése nyilván sokrétű szempontokra támaszkodott. Ezek *egyike* volt az a szándék, hogy működésével az evangéliumot minél szélesebb körben tegye ismertté. Nem lehetetlen, hogy az Úr második eljövetelének siettetése – saját szerepének eszkatológikus jelentősége – ugyancsak ösztönözte, hogy az evangéliumot minél messzebb és még szűz területeken hirdesse. Vö. Mt 24,14: „Isten országának ezt az örömhírét hirdetik majd az egész világon, bizonyságul minden nemzetnek. Csak akkor jön el a vég." Izajás szövegének idézése a 21. versben ugyancsak erre enged következtetni: az apostol a saját működésében az üdvtörténet fontos szakaszát látja, hiszen őáltala hatol be úttörő módon Krisztus megváltó műve azok közé, akik annak „hírét sem hallották".

2) Útiterv (15,22–33)

22 *Ezért történt, hogy hozzátok menetelem annyi sok akadályba ütközött.*
23 *Most azonban már nincs számomra errefelé működési terület, s ugyanakkor hosszú évek óta él bennem a vágy, hogy hozzátok menjek.*
24 *Azt remélem, hogy Hispániába menet átutazóban titeket is láthatlak, s hogy ti tovább segítetek oda, miután egy időre megleltem örömöm a veletek való együttlétben.*
25 *Most azonban Jeruzsálembe utazom, hogy a szentek szolgálatára legyek.*
26 *Ugyanis Makedónia és Achája jónak látta, hogy gyűjtést rendezzen a jeruzsálemi szentek szegényei számára.*
27 *Így látták jónak, de tartoznak is nekik evvel: ha egyszer a a pogányok részesültek lelki javaikban, akkor kötelesek testi javak terén szolgálatukra lenni.*
28 *Ha ezt bevégzem és az adományokat lepecsételve átnyújtom nekik, rajtatok át fogok Hispániába utazni.*
29 *Tudom, hogy ha hozzátok érek, Krisztus áldásának teljességével érkezem.*

30 *Intelek titeket, testvérek, a mi Urunk Jézus Krisztus által és a Szentlélek szeretetével: küzdjetek velem együtt imáitokkal, Istenhez folyamodva értem,*

31 *hogy Júdeában megmeneküljek a hitetlenektől, és Jeruzsálemnek szánt szolgálatom a szentek előtt kedves legyen.*

32 *És így azután Isten akarata révén örömmel érkezhessem hozzátok, s felüdülésre találjak köztetek.*

33 *A békesség Istene legyen mindnyájatokkal. Ámen.*

Szövegjegyzetek

22 *„Ezért":* az utóbbi versekre utal, és egyben a levél elején említett akadályokat (1,13) tovább magyarázza. Az apostol sok tevékenysége „Jeruzsálemtől Illíriáig" nem engedte meg, hogy Rómába utazzék, holott már régóta hajtja a vágy, hogy nyugat felé tovább terjessze működési területét. Persze Rómában már mások „alapot vetettek", ami miatt most mintha ellentmondana a 20. v.-ben leszögezett elvnek.

23 *„nincs ... működési terület":* ez az állítás csak növeli az apostol céljait illető homályt. Aligha hihető, hogy „Jeruzsálemtől Illíriáig" valóban mindenüvé elvitte a keresztény evangélium hírét. Pál azonban nem az a vérmérséklet, hogy fogalmazásában – főképp amikor komplex indítóokokról van szó – szavait mérlegelje és csiszolja. Lényegében bejárta már működésével a birodalom keleti felét, azok a közösségek, amiket Kis-Ázsiában és a Balkánon hátrahagyott, maguk is apostoli tevékenységgel sugározzák az evangélium jóhírét. Amennyiben nagy arányokban értelmezzük szavait, látjuk, hogy távlatai most már a birodalom nyugati felére terjednek ki.

24 *„Hispániába":* a spanyol tartomány meghódítása Krisztusnak logikusan csak a római közösség segítségével képzelhető el. Pál római tervei tehát nem jelentenek mást, mint „átutazást", persze nemcsak földrajzilag, hanem abban az értelemben is, hogy további terveihez segítőtársakat, felvilágosítást, személyes kapcsolatokat szerezzen.

25 *„Jeruzsálembe":* a római utazás két út közé esik. Pál egyelőre jeruzsálemi útját készíti elő. Kérdéses, hogy *jeruzsálemi* útja előtt miért Rómába írt levelet. Feltehető, hogy a kérdés bonyolult, bár a római közösség Jeruzsálemhez való viszonyát nem ismerjük. Az azonban kétségtelen, hogy Pál jeruzsálemi útja keresztény egyházainak szempontjából igen fontos. Az apostol útitervének belső logikáját csak úgy érthetjük meg igazán, ha e három út tervének egymásutánját figyelembe vesszük.
„Szentek": a kifejezés a keresztények eszkatológikus öntudatával kapcsolatos; lehet, hogy elsősorban az anyaegyház, Jeruzsálem keresztényeit jelenti.

26 *„Makedónia és Achája jónak látta“:* ebből a mondatból úgy tűnik, mintha a jeruzsálemi kereszténynek való adomány a görögországi közösségek önkéntes fölajánlásának volna az eredménye, és az ő kezdeményezésükből eredne. Ez azonban semmiképp sem közli az *egész* igazságot. Gal 2,10 szerint a jeruzsálemi vezetők feltételként szabták meg, hogy Pál pogányok közti működése során „ne feledkezzék meg a szegényekről“, ami nyilvánvalóan a kis-ázsiai egyházakra is vonatkozott. A korintusi levelek szerint Galácia egyházaiban is folytatott ilyen gyűjtést (1Kor 16,1), és a gyűjtés megszervezése nagy erőfeszítéseket jelentett (2Kor 8,1–9,5).

27 A lelki és testi javak közti csere gondolata Szent Pál leveleiben másutt is megjelenik (vö. 1Kor 9,11). Pál a lelki javakért a testi javakban kifejeződő hálát kötelezőnek tartja. Így a 27. vers helyreigazítja az előző versből származó benyomást. Amit Makedónia és Achája „jónak láttak“, kötelességük volt megtenni.
„szolgálatukra lenni“: a görög *leiturgészai* kultikus tónusú; a szolgálat egyben liturgikus szolgálatot is jelent, tehát nemcsak a jeruzsálemi szenteket segíti, hanem Isten dicsőítésére is szolgál.

28 *„lepecsételve“:* a szó mögött meghúzódó pontos jelentés vitatott. Egy nagyobb összeg hivatalos átnyújtásáról van szó, amely nyilván bizonyos jogi formákat is magában foglalt. A kommentátorok többsége a szónak nemcsak átvitt értelmet, hanem jogi jelentést is tulajdonít, anélkül azonban, hogy a pontos jogi formát meg tudnák állapítani. Hispánia ismételt említése a 24. versben megkezdett gondolatmenetet ún. inklúzióval zárja le: mintegy keretbe foglalja.

29 *„Tudom“:* Pál általános érvénnyel beszél útitervéről. Ez az ünnepélyes és bizakodó stílus éles ellentétben áll a tragikus tényekkel, amiket az Apostolok Cselekedetéből ismerünk: két éves késéssel, mint fogoly és vádlott fog Rómába érkezni!

30 *„Intelek“:* a görög *„parakaló“* szó a levél erkölcsi intelmeinek bevezető szava volt (12,1). Itt a következő három vers kezdőszavaként a végső befejezést indítja el. A vers trinitárius formulát tartalmaz, amely az őskeresztény imádság ilyen szerkezetére vet fényt.
„küzdjetek velem“: Pál a közös imádságban is küzdelmet lát. Vö. Kol 4,12.

31 *„Júdeában . . . Jeruzsálemnek“:* itt derül ki, hogy az apostol előre látja jeruzsálemi útjának veszélyeit. A „hitetlenek“ itt konkrétan azokat a zsidókat jelenti, akik az evangéliumot nem hajlandók elfogadni (vö. Róm 11,31 és 10,21; az utóbbi Iz 65,2-t idézi).
„megmeneküljek“: azonos szóhasználat és értelem található 2Kor 1,10 szövegében. Pál tudja, hogy sokak szemében mint a zsidóság ellen-

sége érkezik Júdeába. Ugyanakkor a jeruzsálemi közösségnek vitt ajándékai, amelyek a páli közösségek és a jeruzsálemi anyaegyház közti kapcsolatot vannak hivatva megerősíteni, esetleg visszautasítást vagy visszatetszést kelthetnek. Ez a vers talán a legkifejezettebb jele annak, hogy a római közösségnek küldött levél a jeruzsálemi út előkészítésére *is* szolgál: az apostol júdeai útjának támogatására kéri fel a római híveket.

32 *„örömmel érkezhessem":* Pál reménye az, hogy római megérkezése, mint valami „happy end", örömöt és megnyugvást vált ki. Ez a megérkezés, mint az isteni akarat gyümölcse ismét visszautal a levél elejére (1,10), ahol Pál római utazását teljesen Isten akaratára bízta.

33 A levél tulajdonképpen evvel a köszöntéssel fejeződik be. Még amennyiben a 16. fejezet az eredeti levél része volt is, mindenképpen függeléknek kell tekinteni.
A régi kéziratok egy része az „Ámen" helyébe sorolja a 16. fejezet utolsó verseit (16,25–27), és annak többi részét elhagyja.

Magyarázat

A levél tulajdonképpeni szövegének ez a végső darabja értékes utalásokat tartalmaz Pál missziós terveire, a levél megírásának indokaira és az apostolt körülvevő viták, nehézségek és veszélyek természetére vonatkozólag.

Jelenlegi helyzetében Pál mindenekelőtt a jeruzsálemi anyaegyházzal való kapcsolatainak megerősítésén fáradozik. Az apostolvezetőknek tett ígéretei szerint (Gal 2,10) megszervezte a jeruzsálemi egyház anyagi támogatását: ezt a pénzt kell Jeruzsálembe eljuttatnia, és hivatalosan átadnia. Az adományok „lepecsételt átadása" – jogilag befejezett és elfogadott aktusa – fogja lezárni azt az apostoli működést, amelyet az utolsó évek során Kis-Ázsiában és Görögországban folytatott. Ha terve sikerül, akkor ez a nagyszabású gyűjtés egyszersmindenkorra kézzelfogható bizonyítékul szolgál, hogy Jeruzsálemet a keresztény mozgalom központjának és bölcsőjének ismeri el, attól elszakadni nem akar, és általában a fiatal egyház zsidó gyökereit nem kívánja eltépni. Ha ez az akció sikerrel jár, akkor a pogányok közti misszióját tovább terjesztheti nyugatra: nem kell attól tartania, hogy míg Krisztus nevét szerte a birodalomban terjeszti, saját tanításának szavahihetőségét a jeruzsálemi közösség vezetői, vagy azok képviselői kétségbevonják. A jeruzsálemi út tehát mindenképpen egy „hátbatámadástól" (a Galata levél alapján mondhatjuk: *újabb* hátbatámadástól) van hivatva megóvni az apostolt. Útjának végső célja a birodalom (és az akkor ismert világ) nyugati határa, a spanyol félsziget, de előbb Rómában akarja megszerezni azt a támogatást és támaszpontot, amely

egy ilyen ismeretlen területen való működéshez elengedhetetlenül szükséges. Hispániában is nyilván a zsidó közösségeken keresztül akarja működését megkezdeni. Ezekhez a római zsinagógák és zsidó csoportok ajánlását kell megszereznie.

A teljes igazság azonban nem látszik ilyen egyszerűnek. Róma és Jeruzsálem között sűrű a kapcsolat. Könnyen elképzelhető, hogy a római keresztények segítsége jeruzsálemi útját is előmozdíthatja. Ha tanításának, a pogányok közti működésének és a törvényre vonatkozó álláspontjának a római közösség támogatását is megszerzi, Jeruzsálemben is több kilátása van a sikerre. Egyes exegéták odáig mentek, hogy azt állították: Pál a római levél tanítását igazában a jeruzsálemi kereszténynek szánta, a római közösséget csak közvetítőül használta arra, hogy felfogásának érvényt szerezzen. (Vö. J. Jervell, „The Letter to Jerusalem": *The Romans Debate,* ed. K. P. Donfried, 1977, 61–74.) Ez az álláspont valószínűleg túlzott, az azonban valószínű, hogy Pál Rómában a jeruzsálemi út számára nemcsak az imádság, hanem az erkölcsi támogatás és tekintélyi közbenjárás segítségét is keresi. A közös küzdelem, amelyhez fegyvertársakat keres, nemcsak az imádságra korlátozódik (30. v.), hanem elméleti és gyakorlati síkon egyaránt az „evangélium igazságának" megvédését célozza (vö. Gal 2,5) mindazokkal szemben, akik a törvényben és nem Krisztusban keresik üdvösségüket.

Az apostol tehát jól látja, hogy élete és tevékenysége fordulóponthoz érkezett. A jeruzsálemi és római út sikerétől függ, hogy a keresztény mozgalom képes-e azonosulni avval a felfogással, amelynek hirdetésére hivatását kapta. A római levél tehát mindenképpen csak Pál egész életművének távlatában és egy Jeruzsálemtől Rómáig terjedő kereszténység születési és növekedési krízisének összefüggéseiben érthető meg. A távlat nem teljes így sem. Az apostol tragikus sorsa, jeruzsálemi fogságba esése, cezáreai raboskodása, római útja és vértanúsága avatja levelünket egy világegyház – egy mártírsorsba induló világegyház – dokumentumává, amelynek igazát végül is nem a jeruzsálemi zsinagógák, sem a római keresztény csoportok, hanem a keresztény évszázadok visszhangzó hegyvonulatai döntötték el.

AJÁNLÓLEVÉL (16,1–23)

16,1 *Ajánlom nektek Főbé nővérünket, aki egyben a kenkreai egyház diakónusa.*
2 *Fogadjátok őt az Úrban szentekhez méltó módon. Legyetek segítségére, ha bármi ügyben szüksége van rátok. Hiszen ő is segítségére volt sokaknak – köztük nekem magamnak is.*
3 *Üdvözöljétek Priszkát és Akvilát, munkatársaimat Krisztus Jézusban:*
ők az én életemért a nyakukat tették kockára. Nemcsak én vagyok nekik hálás, hanem minden egyház a pogányok között.
5 *Üdvözöljétek a házukhoz tartozó egyházat. Üdvözöljétek szeretett Epainetoszomat, aki Ázsia első áldozati ajándéka Krisztusnak.*
6 *Üdvözöljétek Máriát, aki értetek oly sokat fáradt.*
7 *Üdvözöljétek Andronikoszt és Júniászt, véreimet és egykori fogolytársaimat: kimagaslanak ők az apostolok között, és már énelőttem Krisztusé lettek.*
8 *Üdvözöljétek szeretett Ampliátuszomat Krisztusban.*
9 *Üdvözöljétek Urbánuszt, munkatársunkat Krisztusban és szeretett Sztakiszomat.*
10 *Üdvözöljétek Apellészt, a kipróbált Krisztus-hivőt. Üdvözöljétek Arisztobulosz házanépének tagjait.*
11 *Üdvözöljétek véremet, Héródiont. Üdvözöljétek Narkisszusz embereit, akik az Úrhoz tartoznak.*
12 *Üdvözöljétek Trüfainát és Trüfózát, akik az Úrban fáradoznak. Üdvözöljétek a szeretett Perziszt, aki sokat dolgozott az Úrért.*
13 *Üdvözöljétek Rúfuszt, az Úr választottját és anyját – aki nekem is az.*
14 *Üdvözöljétek Aszünkritoszt, Flegont, Hermészt, Patrobászt, Hermászt és a velük levő testvéreket.*
15 *Üdvözöljétek Filologoszt és Júliát, Néreuszt és nővérét, és Olümpászt és a velük levő összes szentet.*
16 *Köszöntsétek egymást szent csókkal. Köszönt titeket Krisztus minden egyháza.*
17 *Testvérek, intelek benneteket, ügyeljetek azokra, akik széthúzást és botrányt okoznak, ellentétben a tanítással, amelyet kaptatok: kerüljétek őket!*
18 *Mert az ilyenek nem Urunknak, Krisztusnak szolgálnak, hanem a saját hasuknak. Behízelgő és hangzatos beszéddel félrevezetik a gyanútlanokat.*
19 *Hiszen a ti engedelmességetek híre mindenhová eljutott. Örömöm van benneteket. Azt akarom, hogy bölcsek legyetek a jóra, és ne legyen közötök a rosszhoz.*
20 *A békesség Istene majd összetapossa a Sátánt lábatok alatt hamarosan. Urunk Jézus kegyelme legyen veletek.*

21 *Üdvözöl titeket munkatársam, Timóteusz és Lúkiosz meg Józon, meg Szozipatrosz, véreim.*
22 *Üdvözöllek titeket az Úrban, én, Terciusz, aki a levelet irtam.*
23 *Üdvözöl titeket Gájusz, aki nekem és az egész egyházközségnek házigazdája. Üdvözöl titeket Erasztusz, városi kincstárnok és Quartusz testvér.*

Szövegjegyzetek

1 *„Ajánlom ...":* ajánlólevél kezdőszava. Hogy eredetileg is a Római levél részét képezte-e, vitatott.
„Főbé": amennyiben az eredeti levélhez csatolt ajánlólevél, kézenfekvő feltevés, hogy Főbé a levél kézbesítője.
„egyben": nemcsak hogy „nővérünk", azaz keresztény, de tisztsége van az Egyházban: diakónus. Igen, így, hímnemű főnévvel: a diakonissza kifejezés csak későbbi korokban jelenik meg az egyházi szóhasználatban. Käsemann tagadja, hogy a „diakónus" itt hierarchikus és szenteléssel kapott funkciót jelentene, míg Schlier ez utóbbi felfogás felé hajlik. Az egyházi tisztségek felosztása, helyzete és fejlettségi foka Pál korában nem eléggé ismert, és a szakértők közt vitatott. A „kenkreai egyház" mindenesetre nem a korintusi közösséggel azonos: Kenkrea Korintus városának keleti kikötője volt. Főbé tipikus rabszolganév (Käsemann 395), amit természetesen a felszabadított rabszolganő is megőrzött.

2 *„bármi ügyben":* az ókori utazási viszonyokat könnyen el tudjuk képzelni; érthető, hogy az utazónak a legkülönbözőbb szükségletekben hittársai segítsége kellett. Pál személyére jellemző, hogy önmagára hivatkozva kéri a keresztények segítségét: amit Főbének tesznek, azért ő személyesen hálás, hiszen ő maga van lekötelezve a diakónusnőnek.

3–4 *„Priszkát és Akvilát":* Csel 18,2 szerint ezt a házaspárt Claudius ediktuma űzte ki Rómából, így jutottak Efezusba. 1Kor 16,9 szerint ugyancsak Efezusban vannak, és üdvözletüket küldik. Pál itt egészen magas véleményt nyilvánít róluk: az apostolért életüket kockáztatták, könnyen elképzelhető, hogy Efezusban, ahol az apostol valóban életveszélyben volt (vö. 1Kor 15,32). A részleteket azonban nem ismerjük. Pál nem fukarkodik az elismeréssel: Akvila és Priszka az összes pogányok közül toborzott egyház javáért kitüntette magát. A házaspár minden bizonnyal egy missziós párt alkotott, amelynek egyik előnye az volt, hogy Priszka megjelenhetett az asszonyok munkahelyein (mosó-, fonó- és varrógyülekezetein), és kapcsolatokat tudott kiépíteni a női csoportosulásokkal. Akár Efezusban, akár Rómában találja

őket ez az ajánlólevél, a „házukhoz" minden bizonnyal most is egyház – liturgikus gyülekezet – tartozik.

5 *„Epainetosz, Ázsia első áldozati ajándéka"*, vagyis az első kisázsiai keresztény. Kissé valószínűtlen – bár nem lehetetlen –, hogy most ő is Rómában tartózkodik.

6 *Mária:* valószínűleg Miriám, tehát zsidó név.

7 *„Andronikosz és Juniász":* a név alapján valószínűleg két férfi, tehát nem egy második, missziós házaspár. Hogy milyen értelemben „apostolok", nem tudjuk megállapítani. Pál csak annyi információt közöl, hogy még őelőtte lettek keresztényekké, talán az első jeruzsálemi közösségnek voltak tagjai. „Véreim": nem rokonságot jelent, hanem azt, hogy ők is zsidók, mint Pál. Hogy hol szenvedtek közös fogságot vele, nem tudjuk. 2Kor 6,5 és 11,23 szerint az apostol többször szenvedett börtönbüntetést.

8–12 Az itt szereplő nevek hordozóiról semmit sem tudunk. *Arisztobulosz és Narkisszusz* maguk nem szükségképpen keresztények, de szolgáik és alkalmazottaik közül, úgy látszik, többen azok. Az „Úrért fáradozó" *Trüfaina és Trüfóza* valószínűleg missziós és/vagy karitatív munkát végzett. Ugyanígy az „Úrért sokat dolgozó" *Perzisz.*

13 *Rúfuszt* hibás volna a szent Márk evangéliumban szereplő Rúfusszal, kirénei Simon egyik fiával azonosítani, ez a név majdnem olyan gyakori volt, mint a vörös haj, amire utal (rufus: rőt vagy vörös). Rúfusz anyja azonban Pálhoz közel állhatott, talán mint anyja ápolta betegségében, vagy talán ellátta házában.

14–15 Az itt szereplő személyekről nem tudunk semmit. A „testvérek" vagy „szentek" kifejezés a keresztényekre való szokásos utalás az Egyházon belül.

16 *„szent csókkal":* a szokás más levélben is kifejezésre jut (1Tesz 5,26; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Pét 5,14.16). Az antik világban dívó szokás, amelyet a keresztények az összetartozás és szellemi/lelki egység kifejezésére használtak, nem szükségképpen korlátozódott liturgikus keretekre. A „szentek" és „testvérek" egymás közti viszonyának konkrét kifejeződése.

17 Ezek az utolsó intelmek nem egy kommentátor szerint nehezen illenek bele a levél egész szerkezetébe. A maguk általánosságában fölöslegesnek tűnnek, főképp azért, mert az üdvözletek sorozatát a 16. és 21. vers között hirtelen megszakítják (így Käsemann kommentárja 416–7. o.). A 19. vers stílusáról mondottak mellett – lásd alább – újabb érvet szolgáltat ez arra, hogy a fejezetet mint különálló „ajánló-

levelet" kezeljük, amely tehát eredetileg nem volt része a Római levélnek.

18 *„saját hasuknak":* Fil 3,18–19-re emlékeztet, talán végletes és kicsapongó szabadosságról van szó (vö. 1Kor 6,13–16). A *„behízelgő és hangzatos beszéd"* görögül *„krésztológia"* és *„eulogia".* Az első kifejezés talán szójáték: a „krisztológiá"-t (Krisztusról szóló beszédet) idézve, ami az evangélium.

19 Ismét úgy tűnik, hogy Pál a *saját* kereszténveihez beszél, nem a rómaiakhoz (vö. Róm 15,14–19 sokkal tartózkodóbb stílusát). A vers második része ismét túl általános, erről 12,17–21-ben részletesebben beszélt.

20 *„összetapossa a Sátánt lábunk alatt":* a Sátán nyilván mint kígyó szerepel ebben a képben, amely közvetlenül vagy közvetve Ter 3,15–16 szövegétől függ. A Sátánnak mint kígyónak az ábrázolása az apokaliptikus iratokban gyakori (Käsemann idézi a Jubileum Könyvét (23,29) és a Tizenkét Pátriárka Testamentumát (18,1; 6,6), valamint Mózes mennybemenetelét (10,1): csupa első századi apokrif zsidó irat). A Jelenések könyve is bőségesen használja ezt a képet a Genezisre való utalással (12,7–12).

21 *„Timóteusz":* kétségtelenül az apostol bensőséges munkatársa, akiről az Apostolok Cselekedeteiben bőséges adatokkal találkozunk (16, 1–3; 18,4–5; 19,22; 20,4 stb.), és neve a két hozzá intézett pasztorális levélen kívül is az apostol irataiban többször előfordul (mint társszerző: 1Tesz 1,1; 2Tesz 1,1; 2Kor 1,1; mint küldönc: Fil 2,19; 1Kor 1,17). *„Lúkiosz"*-ban Origenész óta sokan Lukács nevének egy változatát látják. Lukács evangélista és Pál viszonyának kérdése a mai tudományos irodalomban eldöntetlen. Ebből a versből egyedül semmiféle következtetésre nem vagyunk jogosultak. Ugyanígy kérdéses *Józon* azonosítása a Csel 17,5–9-ben szereplő Józonnal vagy *Szozipatrosz* azonosítása a Csel 20,4-ben említett Szopatérral. Mindenesetre a versben szerepeltetett személyek mind zsidók („véreim").

22 *Terciusz* neve más páli levélben nem szerepel, bár tudjuk, hogy Pál máskor is használt titkárt levelei diktálására (vö. 1Kor 16,21 és Gal 6,11). Käsemann szerint az a tény, hogy a titkár is üdvözletét küldi – tehát ismeri a címzettek egy részét, szintén gyengíti a feltevést, hogy a 16. fejezet a Rómába küldött levél része volt. Evvel szemben nehezen hihető, hogy egy rövid ajánló levél végén a titkár szóhoz juthatna, míg egy hosszú levél másolója érthetőbb módon adja saját aláírását is.

23 *Gájusz,* mint *„az egyházközség gazdája"* az egyik magánházban gyülekező közösség házigazdája volt, legtöbb szerző feltételezése sze-

rint ugyanaz, akire az apostol 1Kor 1,14-ben is utal (Käsemann 405; Schlier 451). *Erasztus,* mint korintusi városi kincstárnok nem lehet azonos avval, akit Csel 19,22 és 2Tim 4,20 ugyanezen néven említ. *Quartusz* testvért egyáltalán nem tudjuk azonosítani. Neve, amely „negyedik"-et jelent, akárcsak Terciuszé („harmadik"), arra vall hogy felszabadított rabszolga.

Magyarázat

Mint a bevezetésben említettük, az érvek többsége azt a felfogást támasztja alá, hogy a 16. fejezet első 23 verse önálló ajánlólevél, amely talán nem keletkezett függetlenül a Római levéltől, de mint Főbé diakónusnő ajánlólevele az efezusi és nem a római közösség számára készült. Ez megérteti talán a nevek hosszú sorát, amely persze így is páratlan a páli levélgyűjteményben, és főképp azoknak a neveknek a jelenlétét, akikről egyébként úgy tudjuk, hogy a Római levél megírása előtt nem sokkal Efezusban éltek. Ez az ajánló levél most hirtelen megnyitja számunkra a páli keresztény közösségek bensőséges, meleg, egymást segítő és támogató belső világát. Főbé, Priszka és Akvila, Mária, Andronikus és Juniász, Rúfusz anyja és a közösségért dolgozó munkatársak hosszú sora mind olyan keresztények, akikre Pál őszintén büszke, pár szóval sokat és elismerőt mond róluk anélkül, hogy dicshimnuszukat zengené. A keresztényekre alkalmazott főnevek és melléknevek: testvér, szent, Krisztus-hivő, választott, munkatárs, apostol, fáradozó az Úrban stb. – csupa olyan fogalom, amely szerint a kereszténység egyszerre teremt erős kapcsolatot Krisztushoz és egymáshoz, kötelességekkel, sőt elkötelezettséggel teli embertársi viszonyt. A keresztény hit itt minden sorban mint személyes közösséget alkotó erő jelenik meg, Pál apostol pedig mint a „büszke apa", akinek e sokrétű személyes viszonyról nemcsak világos tudomása van, de ezek a személyi kapcsolatok fontosak számára, mert a Krisztus-hit valóságát és erejét dokumentálják. Talán nagyon is gondviselésszerű, hogy az elvontan nehéz, szenvedélyes, de személyes kapcsolatokat illetően tartózkodó Római levélnek ez a személyes üdvözlet-zuhatag egyszersmindenkorra részévé lett. Itt látjuk, hogy Pál egyházának egysége nemcsak szervezés, teológia, jogi és erkölcstani döntések folyománya, hanem a hála, a bizalom, az elismerés legkülönbözőbb formáinak terméke. Az egyházat összekötő „szent csók" egyszerre felidézhetővé válik: látjuk a konkrét egyházi közösséget hálával és bizalommal összehajolni: zsidók és pogányok, felszabadított rabszolgák, nők és férfiak, szolgasorsú egyszerű emberek, de imitt-amott egy-egy vagyonosabb ember (a házigazda) vagy tisztviselő is (a korintusi kincstárnok) fognak kezet, hajolnak egymás

arcához, adják egymásnak a közös hit, kegyelem és elhivatottság jelét. Pálnak mindebben öröme telik (19. vers). A névsorozat első darabja végén beiktatja a sokat mondó kifejezést: „Krisztus minden egyháza". Megint csak „nagyot mond"? Hogy beszélhetne ő minden egyház nevében? Hiszen a jeruzsálemi egyházhoz való viszonya is tele van aggodalommal és megoldatlan problémával. Mint láttuk, ez az utazás csupa kérdőjel számára (15,26–32), és imára van szüksége, hogy minden célját elérve, apostoli terveit megszilárdítva érkezzék Rómába. De mégis egy eszmény – mondhatnánk: egy álom– húzódik meg a szavak mögött: Krisztus minden egyházának „szent csókkal" egybefonódó közösségét álmodja az apostol, azt az egységet, amelyben görög és zsidó, szegény és gazdag, férfi és nő Jeruzsálemtől Hispániáig egyazon evangélium hitében valósítja meg a szívünkbe kiáradt Szentlélek egységét. Ez most eszkatológikus látomásként is felcsillan: a békesség Istene összefogja a szíveket, és a Sátán a lábunk alatt végső kudarcot szenved. A Teremtő Isten beteljesíti ígéretét, amit az ősbűn leküzdésére adott. Nem különös, hogy ebben a szövegösszefüggésben hangzik fel száján a világot betöltő, századokon át visszhangzó köszöntés: „Urunk Jézus kegyelme legyen veletek... Dominus vobiscum"? Mintha az első, angyalajkról szóló magányos üdvözlet most érné el először világtávlatú visszhangját: az a köszöntés, amit csak Mária hallott, amikor az Ige testet öltött: Üdvözlégy kegyelem választottja, ... az Úr van teveled... Milyen kongeniális módon kapcsolja az első ÁVÉ-t evvel a zsidó eredetű keresztény „shalóm" (békesség) köszöntő szavával az „Ave maris stella" ismeretlen szerzője:

„Azt az ÁVÉ-t egykor
angyal hozta hozzád.
Add a békét: fordítsd
visszájára ÉVÁT."

A békesség Istene fogja eltaposni az Asszony lába alatt a kígyó fejét.

ZÁRÓÁLDÁS (16,25–27)

(24) – (vö. 207. l.)
25 *Annak pedig, akinek hatalma van megerősíteni minket az én evangéliumom és Krisztus tanítása révén,*
a misztérium kinyilatkoztatása által,
amelyre örök idők óta hallgatás borult,
26 *de most Isten parancsára nyilvánvalóvá tették a prófétai iratok,*
úgyhogy ismertté vált minden nép előtt,
hogy hittel engedelmeskedve elfogadják:
27 *– az egyedül bölcs Istennek*
Jézus Krisztus által
legyen dicsőség örökre. Ámen.

Szövegjegyzetek

25 *„Annak pedig . . .":* a görög szöveg vonatkozó névmással kezdi anélkül, hogy a megelőző főnév, amire vonatkoznék, megállapítható lenne. Ez a tény méginkább megerősíti feltevésünket, hogy egy liturgikus töredékkel van dolgunk, amelyet a levél közösségi, Istentiszteleten való használata végett „ragasztottak" a végére. Régi kéziratok ezt a doxológiát vagy elhagyják, vagy különböző helyeken (leggyakrabban a levél legvégén vagy a 15. fejezet végén) hozzák. Feltételezésünk, hogy nem az eredeti páli levél része, de ősrégi, talán a páli levelek kis-ázsiai összegyűjtésének korából való, és természetesen kánoni, sugalmazott szöveg.

26 Az *„én evangéliumom"* és *„Krisztus tanítása"* (szószerint „kérügmája") azonos dolgot jelent: azt a felfogást, amiről a levél elején beszél (vö. 1,16), és amire a Galata levélben is e szavakkal utal.
A *„misztérium"* említése ebben az összefüggésben új, az efezusi és kolosszei levél stílusát és felfogását tükrözi. Ez utóbbi levelek hitelessége vitatott. A gondolat azonban nem idegen Páltól: Isten üdvösségakarata örök idők óta ismeretlenségbe burkolózott az emberek tömegei előtt. Az eszkatológikus „most" (vö. Róm 13,11–13) ezt az üdvösségszerző akaratot nyilvánítja ki mindenki számára.

27 *„Isten parancsára nyilvánvalóvá tették a prófétai iratok":* a kutatók többsége szerint az ószövetségi iratokról van szó, amelyek ugyan nem „most" íródtak, de értelmükben – krisztusi értelmükben – most váltak nyilvánvalókká. Egyesek, főleg azok az exegéták, akik Róm 16,2–27 szövegét jóval Pál után datálják, a „prófétai iratok" közé az újszövetségi iratokat is besorolják (evangéliumok és Pál levelei, maga a Római levél is), de ez nem bizonyítható. Mindenesetre a szentírás üdvtörténeti szerepét szövegünk világosan állítja.

A vers további szavai a Római levél elejére emlékeztetnek: minden népnek szól a kinyilatkoztatás (1,5), mindenki a „hit engedelmességére" van hivatva: ez az engedelmesség a kinyilatkoztatás célja és a hit megigazulást szerző erejének megvalósítója (vö. fent, 3. o.). Isten mint „monosz" (egyedüli) és „szófosz" (bölcs) a zsidó egyistenhit és liturgia kedvenc kifejezései. A vers liturgikus formulával és az arra felelő közösségi Ámen-nal végződik.

Magyarázat

A levél utolsó három verse a szakértők általános ítélete szerint a) nem eredeti, b) ősidők óta (a második század óta biztosan) a levél végén áll, és c) valószínűleg a deutero-paulinus levelek szerzőinek gondolatköréből, tehát feltehetően az első század utolsó évtizedeiből származik (vö. Ef 1,9; 3,5–9 és Kol 1,26).

Ha feltételezésünk a 16. fejezet eredetét illetően helyes, vagyis amennyiben a Római levél eredetileg a 15. fejezettel zárult, és 16. fejezete Főbé diakónusnő ajánlólevele *Efezusba,* akkor eléggé érthető az is, hogy a két levél egybekapcsolása után egy zárószövegre volt szükség. Főképp mihelyt a Római levél rendszeres liturgikus olvasmánnyá vált, a 23. verset nem lehetett befejező versként használni. Így történt az, hogy egyesek a 20. vers második felét a 23. vers utánra iktatták – ebből lett az elterjedt versszámozás 24. verse. A kritikai kiadások azonban ezt a 24. verset visszatették eredeti helyére, s így kritikai kiadásainkban (Merk, Nestle, Aland-Martini) a 23. verset a 25. követi. A legtekintélyesebb görög kéziratok azonban nem ehhez a megoldáshoz fordultak, hanem ünnepélyes, liturgikus stílusú záró-szövegként a mi három versünket közlik. A három vers *kánoni* szöveg, azaz az egyházi hagyomány mint a sugalmazott szöveg részét tekinti, és evvel a hagyománnyal a protestáns egyházak sem szakítottak.

Értelmileg szépen összefoglalja és ugyanakkor egy nagyobb üdvtörténeti távlatba állítja a levél egész mondanivalóját. Pál tipikus kifejezésével él, amikor jelzi, hogy a levél tartalma az *ő* evangéliumának (lásd Róm 2,16; vö. Gal 1,6.9.11) kifejtése: annak összefoglalása, ahogyan isteni kinyilatkoztatásból megértette az üdvösségtörténetet. Olyan tudást tartalmaz, amely a Pálnak adott kinyilatkoztatás előtt nem volt elérhető, de *most (nün)* ez az örök idők óta elrejtett misztérium íme előlép: Isten megtöri örök csendjét, és a hívek számára érthetővé teszi üdvösségtervét. Ez az eszkatológikus „nün" páli fogalom, fentebb találkoztunk vele (Róm 13,11). Ugyanígy a „titok" *(misztérion)* szó is része a páli fogalomtárnak (1Kor 2,7), bár ilyen értelemben, mint „öröktől fogva rejtett üdvösségterv", csak a kolosszei és efezusi levélben szerepel. E két utóbbi levél központi témává teszi

a három vers mondanivalóját: a páli „most" a világtörténelemben is fordulópont, hiszen Isten általános üdvözítő szándéka e „most" idején válik nyilvánossá a „prófétai iratok" és az apostoli igehirdetés révén. Minthogy „a prófétai iratok" e mostani kinyilatkoztatással vannak kapcsolatban, könnyen hajlanánk arra, hogy ezekben az iratokban az újszövetség könyveit – Pál leveleit is beleértve – lássuk. Annál is inkább, mert a feltűnően párhuzamos tartalmú Ef 3,5–9 „a szent apostolokról és prófétákról" mint a misztérium értelmének letéteményeseiről szól. Az exegéták legnagyobb része ezt a kifejezést újszövetségi apostolokra és ugyanúgy újszövetségi prófétákra vonatkoztatja, hiszen a sorrend is azonos avval, amit Pál az apostoli és prófétai karizmákról mond: „először apostolok, másodszor próféták . ." (1Kor 2,18). A Római levél záradékának és az Efezusi levélnek ilyen megegyezése azért sem volna meglepő, mert mint láttuk, a 16. fejezet, mint ajánlólevél valószínűleg az efezusi keresztények számára készült. Amennyiben John Knox hipotézise helyes, és a páli levelek összegyűjtése valóban Efezusban kezdődött meg, nem volna semmi rendkívüli abban, hogy a Római levélnek egy „efezusi változata" került bele a kánonba, és az Efezusban készített deuteropaulinus levél (az Efezusi levél) alapján kapta meg záradékát. Ez a következtetés természetesen függ az Efezusi levél nem-páli szerzőségének hipotézisétől, amely még ma is vitatott (lásd E. Brunner, *Ephesians, The Anchor Bible,* no. *34/A* Garden City (Doubleday) 36–50).

Levelünkben azonban a „prófétai iratok" alighanem az ószövetségi szentírást, éspedig annak teljességét jelentik. Az eredeti szöveg világosan megkülönbözteti Pál evangéliumát, a Krisztusról szóló kérügmát, a prófétai iratoktól. Az pedig, hogy a próféták írásai kinyilatkoztató szerepüket *most* töltik be, jellemző páli gondolat, amely a Római levélben többször is kifejeződött (lásd elsősorban 1,1–4 és 3,21 szövegét és magyarázatainkat). Párhuzamos szövegként valószínűleg épp oly fontos 2Pét 1,19 és 3,2, mint az efezusi levél tanúsága. Ott ugyanis a prófétai szózat és a prófétai írások, valamint „a szent apostolok és próféták" tanítása világosan az ószövetségi próféciákra utal, amint ebben a mai kommentátorok megegyeznek (Bo. Reicke, *I–II Peter, James and Jude, The Anchor Bible* no. 37, Garden City (Doubleday) 1964, 173 l.). Talán még az efezusi levél idézett versei is (3,5 és 4,20) a régi prófétákról és az újszövetségi apostolokról beszélnek, mint az Egyház fundamentumáról, ahogy ezeket a verseket a 2. századtól kezdve a szentatyák általában értelmezték. Úgy tűnik ugyanis, hogy az apostolok utáni nemzedék, amely az újszövetség álneves iratait szerezte (1–2 Tim, Tit, 2Pét esetleg Ef és Kol), már tudatosan látta, hogy a keresztény hit egy *kettős kánonon,* a próféták és apostolok, tehát az Ó- és Újszövetség tanúságtételén nyugszik, és Róm 16,25–27

is erről beszél. Csírájában itt találjuk a két testamentum, mint írásgyűjtemény elgondolását, egy újszövetségi Szentírás (az ószövetségi írások mellé, avval egyértékűnek szánt új sugalmazott írásgyűjtemény) kánonjának alapeszméjét. (Vö. D. Farkasfalvy, „‚Prophets and Apostles', the Conjunction of the Two Terms before Irenaeus": *Texts and Testaments,* San Antonio, 1979, 109–134.) Ez a kettős kánon tartalmazza az üdvösségterv egészét: tartalma – az isteni misztérium – Jézus Krisztus kérügmájában, vagy pontosabban Krisztusban mint konkrét személyi valóságban lett az Egyház – a szentek és választottak gyülekezetének – közkincsévé.

Róm 16,25–27 bizonyos fokig kiegészíti az apostol levelét, amikor leszögezi, hogy a „hit engedelmessége" (lásd 1,9 és 10) erre a teljes misztériumra, a próféták és apostolok által nyújtott teljes kinyilatkoztatásra mond igent. Ezáltal von be Isten minden népet a maga bölcsességébe (27. vers) Krisztus által, és hív meg mindnyájunkat egy véget nem érő dicséret közösségébe.

TARTALOMJEGYZÉK

ÁLTALÁNOS BEVEZETÉS . . I
1) A Római levél jelentősége I
2) A levél történelmi háttere . III
3) A levél egysége VI
4) A mű felépítése és gondolatmenete . IX
5) A kommentár módszere . XII

Felhasznált irodalom . XIII
Jegyzetek . XIV

BEVEZETÉS (1,1–17) 1

ELSŐ RÉSZ (1,18–8,39) 16
I. A bűnös emberiség (1,18–3,20) 16
II. Megigazulás a hit által (3,21–4,24) . 38
III. Élet Krisztusban (5,1–8,39) . 53

MÁSODIK RÉSZ (9,1–11,36) 117

HARMADIK RÉSZ (12,1–15,13) . . 152

BEFEJEZÉS (15,14–33) . . 192

AJÁNLÓLEVÉL (16,1–23) . 200

ZÁRÓÁLDÁS (16,25–27) . 206