

Kállay Dezső

Kolozsvár

Ádám és Krisztus

A Rómabeliekhez írott levelet aligha lehet megérteni az Ádám-Krisztus hasonlat alaposabb ismerete nélkül. A szakasz nemcsak a levél szerkezeti vázának feltárására és az apostol gondolatrendszerének alaposabb megismerésére szolgál, hanem fokozott mértékben jelentős a páli krisztológia, de különösen a szotériológia megértése szempontjából is. Exegetikailag a Róm 5,12–21 alapvető problémája abban a módban keresendő, ahogyan az apostol Ádámot és Krisztust egymás mellé állítja és egymáshoz viszonyítja. Az „Ádám a típus, Krisztus az antitípus” sematikus párhuzam¹ jó kiindulási pont lehet a magyarázathoz, de sablonos alkalmazása beszűkíti és leegyszerűsíti azt a változatos, sokszor ellentmondásoktól és feszültségektől sem mentes képet, amelyet az apostol az érvelés rendjén olvasói elé tár. Elégtelennek és ezért helytelennek kell tekintenünk minden olyan próbálkozást, mely egyszerűen úgy tekint Ádámra és Krisztusra, mint a letűnt régi, és a feltörekvő új világkorszak alapítóira és képviselőire (meghatározó típusaira), akik az emberiséget mintegy magukhoz kapcsolva, alapvetően meghatározzák és alakítják a hozzájuk tartozók közösségének sorsát és életét.² E minta szerint mindazok, akik Ádámhoz tartoznak, a bűn és a halál fogságában vannak, de akik Krisztuséi lettek, máris átléptek a kegyelem és élet birodalmába. Ebben a megközelítésben az Ádám-Krisztus hasonlat a Krisztussal beköszöntő új korszak végérvényes győzelmének kifejezője, a 12–21 szakasz pedig úgy tekinthető, mint a haláltól és kárhozattól való szabadság meghirdetésének legjellegzetesebb páli dokumentuma. A kérdés azonban, amint látni fogjuk, ennél jóval összetettebb.

Szerkezetileg a szakasz négy nagyobb egységre tagolható. A 12–14 tartalmilag a bűn és a halál egyetemes uralmáról szóló rövid történeti reflexió, amelyben az apostol különösen az Ádámtól Mózesig terjedő időszak jellegzetességét tárja az olvasó elé. Az emberiség életének ebben az korszakában még ismeretlen a törvény, ám a bűn és halál megbonthatatlan egységét nem is a törvény szavatolja. A törvény szerepe csupán az, hogy a bűnt, mint Isten ellen elkövetett vétket felismerhetővé tegye. Mivel a bűn következménye a halál, a halál egyetemes uralma a világban félreérthetetlenül tanúsítja a bűn tényleges jelenlétét, noha az a törvény híján konkrét parancsszegésként nem azonosítható. A bűn és halál hatalmi struktúrájában a döntő tényező a tett-következmény felbonthatatlan kapcsolata (a bűnre visszavonhatatlanul halál következik), s ezt a logikai mintát az apostol a 12–21 egészének meghatározó alapmotívumává emeli. Ami tehát érvényes a bűn és a halál kapcsolatára, ugyanaz mondható el a kegyelem és örök élet viszonylatában is.

¹ A magyarázók döntő többsége a 14c τοῦ μέλλοντος kifejezést hímneműként kezeli (aki eljön, az eljövendő személy), és ennek alapján Ádámot Krisztus ellen-típusának tekinti.

² Ezt az álláspontot képviseli a mai magyarázók közül különösen Dunn, J. D. G.: *Romans 1–8*. I. Word Books Publisher, Dallas, Texas 1988, 271.; Fitzmyer, J. A. S. J.: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, New York 1993, 405–406.; Schlier, H.: *Der Römerbrief*. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1977, 159–160.

A tett-következmény logikai rendjét ugyan megtartva, de a kegyelem és a bűn összegeztethetetlenségét kidomborítva, az apostol a 15–17-ben az Ádám vétkének és a Krisztusban adott kegyelem ajándékának hatásairól és következményeiről szól. Egyszerűsítve a képet azt mondhatnánk, hogy az Ádám és Krisztus tettének következményeként beinduló eseménysort oly módon mutatja be, mint amelyben az egyes mozzanatok egymással állandó feszültségben állnak, kibontakozásuk rendjén pedig szüntelenül keresztezik egymást. Különösen érvényes ez a kegyelem munkájára. A tettet és következményét mennyiségileg (a hatás tekintetében) és minőségileg (a hatás előjelére, irányára nézve) is értékeli az apostol, és a fennálló egyezéseken túl főleg a szembeeszkő különbségekre hívja fel a figyelmet. A kegyelem, mely meghaladja a bűn mértékét, nemcsak hatékonyságában hatalmasabb annál, hanem céljához is más úton-módon közelít.

Tulajdonképpen értelemben vett Ádám–Krisztus hasonlatról csak a 18–19-ben beszélhetünk. Az apostol, két egymásra követő kijelentésben, ellentétes párhuzamok segítségével mutatja be az Ádám és Krisztus tettének következményét. A szerkesztés szabályos rendjét az amiképpen ... azonképpen (ὡσπερ/ὡς ... οὕτως καὶ) páros viszonyító szókapcsolat biztosítja.

A 20–21 nemcsak a szakasz gondolatmenetének egészét rekeszti be, hanem előretekint a következő fejezetekre is. A 20, a bűn és a kegyelem viszonylatában, még egyszer rámutat a törvény szerepére, és előkészíti azt a summázó kijelentést, melyet az apostol a 21-ben az ünnepélyes-liturgikus „a mi Urunk Jézus Krisztus” formulával zár le. A bűn és a kegyelem uralmáról szóló párhuzamos gondolategység az örök élet megvalósulásának bizonyosságát hirdeti.

Az előbbieken megrajzolt szerkezeti-gondolati váz máris ráirányítja figyelmünket a vizsgált szakasz néhány olyan jellegzetességére, amelyek a magyarázót a 12–21 értelmének részletes kifejtése rendjén óvatosságra intik a közkedvelt, de túlságosan sematikusnak tűnő Ádám-Krisztus tipológia kritikátlan alkalmazásában. Ezek közül a legfontosabbakat már most megemlíjtük, hogy rámutathassunk azokra a sarkalatos exegetikai megfontolásokra, amelyek az Ádám-Krisztus hasonlat jobb megértésére vezethetnek.

a) A 15–17 bonyolultnak mutatkozó összehasonlítási rendszere arra int, hogy kerüljünk minden olyan egyszerűsítést, mely az egész perikópát az 1Kor 15,22.45–49 alapján kívánja magyarázni, az Ádám^{ban}, illetve a Krisztus^{ban} megjelenített emberiség gondolati mintája szerint. Az inkorporáció-participáció³ és reprezentáció⁴ valamennyi változatának elfogadása arra vezet, hogy a perikópa fő gondolatát az Ádám-Krisztus párhuzamra korlátozzuk, s ennek természetes következményeként a 12c–14b és a 15–17 szakaszt közbevetett, másodrendű megjegyzésként kezeljük.

b) A magyarázat rendjén kerülnünk kell a fogalmi azonosításokat, a különböző kifejezések jelentésbeli egybemosását. Az apostol szemmel láthatóan igen változatos kifejezésekkel él. Noha egy-egy szakaszban szóhasználata halmozottnak és erőltetettnek tűnik, bizonyos, hogy nem ok nélkül sorakoztat fel különböző fogalmakat, olykor látszólag egyetlen tartalom jelölésére (ilyenek pl. a δώρημα, δωρεά, χάρισμα kifejezések a 15–17-ben). Itt kell megemlítenünk azt a körülményt is, hogy az Ádám tettének következményéről az apostol következetesen múlt időben beszél (aor.), ezzel szemben – ott, ahol a mondatban igei állítmány van – a kegyelem hatását, Krisztus tettének követ-

³ Ld. pl. Ridderbos, H.: *Aan de Romeinen*. Kok. Kampen 1959, 111–112.

⁴ Ld. pl. Käsemann, E.: *An die Römer*. Mohr & Siebeck, Tübingen 1974³, 143.

kezményét, hol az ige múlt idejű alakjával (aor. a 15-ben), hol egy futurummal (17 és 19) vagy éppenséggel egy aoristos coniunctivussal (21) fejezi ki.

c) „Az egy ember, Ádám, az egy ember, Krisztus” tipizáló analógia nem állja meg a helyét a szöveg egészének a szintjén. Pál nem az első ember (Ádám) és az utolsó, az eszkatologikus ember (Krisztus) tettének közvetlenül tapasztalható következményéről beszél.⁵ Mert noha Ádámról egyértelműen szól, Krisztusról sokkal összetettebb képet rajzol.⁶ Ádám vétkével bejött a világba a bűn, és a bűn által a halál. Az Ádámot sújtó ítélet egyetemes kárhozattá vált. Ellenben noha Jézus Krisztus valóban az az egy ember, aki által Isten kitöltötte kegyelmének gazdagságát (15), de ugyancsak Ő az a feltámadott Úr is, akivel együtt majd az üdvözülők uralkodni fognak az örök életben (17). Jézus Krisztus emberként igazságot cselekedett (18) és engedelmes volt (19), ugyanakkor Ő, a mi Urunk az, aki által a kegyelem és az igazság célba ér az örök életben (21). Itt jegyezzük meg azt is, hogy a bűn-halál együttállásának egyszerű mintájához képest, az ellenkező oldalon a kegyelem-igazság-örök élet hármassága áll, mely önmagában is egy összetettebb folyamatot jelez a kegyelem kibontakozásában.

Az elmondottakat figyelembe véve, rátérünk a perikópa részletes elemzésére.

Pál a 12. verssel induló új gondolategységet szorosan összeköti az előző szakasz tartalmával. A szigorú logikai egységet világosan jelzi a kapcsoló *διὰ τοῦτο* kifejezés. A megváltott ember kegyelmi helyzete csak akkor igazán kegyelmi helyzet, ha az tényleges szabadulást jelent a bűn és a halál végzeteszerű hatalmi összefonódásából. Pál az új szakaszban ezt a kettős vonatkozást tárja olvasói elé úgy, hogy rámutat egyrészt a bűn és a halál, másrészt a kegyelem, az igazság és az örök élet együttállásából következő hatásokra és mechanizmusokra.

A 12-ben az apostol egy összehasonlító mondattal indítja fejtegetését. Alaptételként mondja ki a fájdalmas tény: Ádám által bejött a világba a bűn (12a), és a bűn által uralomra jutott a halál (12b). A halál uralmának azonban nemcsak Ádám esett áldozatául, hanem kivétel nélkül minden ember, mivel a halál mindenkire elhatott (12c). Az apostol már a szakasz elején a halál egyetemességére irányítja a figyelmet, mely csaknem végzeteszerűen kerített hatalmába minden embert, olyannyira, hogy kíméletlen szorításából senki sem menekülhet. A halál egyetemességéről szóló páli tanítás a 12–21 uralgó motívuma. A 12a–d egészét tekintve azonban világosan látszik, hogy az itt vázolt gondolat sokkal összetettebb, mintsem első pillantásra tűnik. Értelemszerűen a második tagmondatban, a mondatot bevezető „amiképpen” (*ὡσπερ*) kötőszó párját, az „azonképpen”-t (*οὕτως καὶ*) várnánk, helyette viszont az összefüggésbe nehezen illeszkedő „és így” (*καὶ οὕτως*) szókapcsolat áll. A mondat tehát így hangzik: ...amiképpen egy ember által jött be a világba a bűn és a bűn által a halál, és így a halál is minden emberre elhatott, mert mindnyájan vétkeztek. A gondolatmenet megszakad (anakoluthon), a tagmondatok tartalma közötti értelmi kapcsolat megbicsaklik, s ebből az is nyilvánvaló, hogy az Ádám tette és tettének következménye nagyságrendileg nem állítható azonos szintre azzal, amit Pál a kijelentés második felében az emberiségről általában ki mond. Mert egyfelől ugyan igaz, hogy a halál egyetemes uralomra jutása az Ádám tettének következménye, másfelől viszont nem igaz, hogy ebben a tekintetben az Ádámtól származó emberiség csak ártatlan áldozat lenne.⁷ Igaz, hogy Ádám által a bűn

⁵ Ezt a nézetet képviseli különösen Bultmann, R.: *Theologie des Neuen Testaments*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984⁹, 246–249.

⁶ Vö. Haacker, K.: *Der Brief des Paulus an die Römer*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1999, 117.

⁷ Kimerítően tárgyalja, és meggyőzően indokolja ezt a kérdést Schlier, H.: *Römer*, 161–162.

végzetszerű hatalommá lett mindenek felett, de nem igaz, hogy a halál mindenkre érvényes jellege méltatlanul érintené az egyes embert. A két tagmondat kijelentése közötti fajsúlybeli különbséggel Pál egyfelől a bűn és a halál világunkban való megjelenéséről és abszolút hatalmáról vall, másfelől az egyént szembesíti saját felelősségével. A bűn és a halál együttállása a tett–következmény logikai mintáján épül fel ugyan, de olyan hatalmi rendszert alkot, amelynek nincsenek sem szerencsés túlélői, sem ártatlan áldozatai. Sem kilépni nem lehet belőle, sem megőrizni benne a semlegesség vagy az ártatlanság állapotát. Olyan hatalmi rendszer ez, amelynek noha foglyai vagyunk, de ugyanakkor építői is: tevőleges, aktív, elkötelezett résztvevői. Az egy Ádám és a mindenek bűne közötti ambivalenciát éppen a szabálytalanul szerkesztett mondat értelme szavatolja.

Helytelen lenne a feszültség feloldására a második tagmondat kötőszavát (καὶ οὕτως) az elsőhöz igazítani (ὡσπερ – οὕτως καί), és a nyelvi simítással a tartalmi-értelmi nehézséget is feloldani. Mert noha ezzel a tett–következmény gondolati séma teljes mértékben érvényre juthatna, a tagmondatok tartalmi súlyának kiegyenlítése alapvetően befolyásolná az értelmezés irányát. Ádám bűnesete elvesztené egyetemes jelentőségét úgy, hogy ezzel megszűnne a bűn és a halál hatalmi jellege is, a kijelentés pedig ezek után csupán arról szólna, hogy a bűnre természetszerűleg a halál következik. Ezen a kiegyenlítő elképzelésen épül fel az a magyarázat, mely az Ádám esetének semmi különösebb jelentőséget nem tulajdonít az igevers összefüggésben, hanem a név szerinti kiemelését illusztrációként kezeli, mondván: Pál az egy konkrét esettel csak az emberiség általános bűn alá vetettségének útját és módját szemlélteti.

Úgyszintén exegetikai hibának minősül az a törekvés is, mely minden hangsúlyt az első tagmondat kijelentésére, az Ádám tetteire és azzal a bűn és halál abszolút hatalmára helyez. Ebben az összefüggésben a „mindenek vétkeztek” a 12d-ben csupán a bűn egyetemes és ellenállhatatlan hatalmának kifejezője. Bizonyosra vehető, hogy itt az apostol nem az eredendő bűn örökletes voltáról, az emberi természet végleges és egyetemes megromlásáról beszél.⁸ Noha a félbeszakított mondat (anakoluthon) zavarólag hat az olvasóra, aki ezért az értelmezés rendjén különböző megoldásokat keres, jobb az észlelt egyenetlenséget megtartani, és a gondolategység mindkét aspektusát egyformán kidomborítani. Hiszen mindkettő arra szolgál, hogy a ἀμαρτία (bűn) egyetemes hatalmi rendszerének egy-egy jellegzetességét napvilágra hozza. A bűn az egy ember (δὲ ἐνὸς ἀνθρώπου) által jött be a világba, a bűn által pedig bejött a halál. Így aztán a halál minden emberre elhatott, mert mindnyájan vétkeztek. Az ember nemcsak áldozat, hanem készséges résztvevő is. Noha nem ura helyzetének, de nem is csak ártatlan-tehetetlen elszenvedője. Készséggel belesimul környezetébe, alkalmazkodik a körülményekhez. Az adott helyzetben egyszerre részes és cselekvő a bűnben, e megfordíthatatlan sorrend szerint.

Pál tovább boncolgatja az ember, a bűn és a halál viszonyát a 13–14-ben, és áttekinti az Ádámtól Mózesig terjedő időszakot. Az emberiség történetének ez a korszaka

⁸ Ezt a nézetet exegetikailag könnyű megalapozni, hiszen a bizonytalan jelentésű ἐφ’ ᾧ masculinuma „akiben” értelemben adható vissza, ha azt az előtte álló δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου-ra vonatkoztatjuk. Augustinus a partikulát „in quo”-nak fordította, amelyet azt „Ádám-ban” kifejezéssel értelmezte. Erre a jelentésbeli sajátosságra alapozta aztán az eredendő bűnről szóló tanítását. Az ἐφ’ ᾧ lehetséges jelentésváltozatait kiválon foglalja össze és ismerteti Cranfield, C. E. B.: *The Epistle to the Romans*. T&T Clark, Edinburgh 1975, 274–279.

különösen érdekes, mert a későbbivel ellentétben itt még nincs törvény. Márpedig ahol törvény nincs, bűn sincs, mert nincs alapja a bűn létezésének. Ennek ellenére a 13a, éppen az előző, megalapozatlannak tűnő gondolathoz kapcsolódva (γάρ), azzal a határozott kijelentéssel indul, hogy a törvény hiánya okozta értelmi nehézség ellenére mégis volt bűn a világban a sinai törvényadás előtt. Ehhez a kijelentéshez Pál gyorsan egy további értelmező megjegyzést fűz: „a bűn azonban nem számíttaik be, ha nincsen törvény.”⁹ Két különböző dologról van szó tehát. Egy dolog, hogy a bűnt, mint bűnt le lehet-e írni, körül lehet-e határolni, néven lehet-e nevezni, és más dolog, hogy ha nincs mérték, törvény, attól még valósággal bűn a bűn. Az a körülmény, hogy a bűnt, mint egy törvénybe foglalt parancsolat konkrét áthágását (παράβασις) nem lehet regisztrálni és számon tartani, mit sem változtat azon a tényen, hogy a bűnnek kárhozátos következménye van: a minden embert hatalmába kerítő halál. Ezért a törvényadásig, a bűn-halál viszonylatában, gyakorlatilag a halálé a döntő szerep.¹⁰

A 12-ben jelzett bűn-halál sorrend a 14-ben teljesen megfordul. A halál uralmának gondolata a mondat elejére kerül, s az érvelés is arra néz, hogy a halál mindent átfogó és minden más hatalmat térdre kényszerítő ereje nyilvánvalóvá váljon a hallgatóság előtt. A hanem (ἀλλά) ellentétes kötőszó mondatbeli szerepe az, hogy a 13b visszafogottabb, szinte elbizonytalanító tónusára rációfolva, ostorként csattanhasson a kijózanító gondolat: a bűn nem a törvény alapján – felismerhetően és előre láthatóan –, hanem csak a halál egyetemes uralma által nyilvánvaló. Ha tehát a törvény hiányában a bűn idejekorán nem érzékelhető, mert meg nem nevezhető, az senkit ne tévesszen meg. A bűn éppen azért veszélyes és azért hatalmas, hogy csak végső következményében tapasztalható. A halál egyetemessége a bűn egyetemességét szemlélteti annak ellenére, hogy a bűnelkövetés különböző eseteit és módoszatait nem képes leleplezni. Csak a törvény teremti meg a lehetőséget arra, hogy a bűnt mint bűnt pellengérré lehessen állítani. A halál a mindenkori bűnt – legyen az kisebb vagy nagyobb – következményében, egyetemes minőségében mutatja meg anélkül, hogy az engedetlenséget mennyiségileg értékelné. Az apostol a halál mindenre kiterjedő hatalmát tekinti a legdöntőbb érvek arra, hogy olvasóival az egyetemes bűn tényét már a Mózes előtti időszakra nézve is feltétel nélkül elfogadtassa. Az alapvető gondolati minta itt is ugyanaz, mint korábban volt: a tett–következmény elve alapján semmi kétség nem férhet ahhoz, hogy a halál egyetemessége a bűn egyetemességének ésszerű következménye.

Pál következetesen leleplezi az ember Isten elleni rebellióját, s ugyanakkor viszonylagossá teszi a mózesi törvénynek a bűn-halál hatalmi rendszerében betöltött szerepét. Legfőbb célja viszont az, hogy olvasói felismerjék és elismerjék: az emberiség bűne (ἁμαρτία) nem a törvényadással kezdődik. Noha a Mózesig terjedő időszakban az Ádám esete szerinti parancsszegésről nem beszélhetünk, a bűn általános következménye alapján csak egyetlen felismerésre juthatunk el: Ádámotól Mózesig is volt bűn a világban, s a bűn a halál által mindenkin uralkodott.

Az eddig elmondottak alapján az is nyilvánvaló, hogy 14c vonatkozó mellékmondata nem állítható az Ádám-Krisztus tipológia szolgálatába. Helyesebb, ha erre az egy-

⁹ Pál itt egy általánosan ismert és elfogadott zsidó alapelvre hivatkozik, mely szerint egy isteni bűnlajstromba az ember minden egyes vétke gondosan fel van jegyezve, hogy beszámítható, felróható legyen. Vö. Fitzmyer: *Romans*, 417.

¹⁰ Helyesen világít rá a halál eszkatologikus szerepére Wilckens, U.: *Der Brief an die Römer* I. Banziger-Neukirchener Verlag, Basel-Neukirchen 1978, 320.; Zeller, D.: *Der Brief an die Römer*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1985, 117.

ségre úgy tekintünk, mint a 12–14 lehető legésszerűbb zárótételére.¹¹ A τοῦ μέλλοντος semlegesnemű kifejezés közvetlenül az Ádámmal beköszöntő és a Mózesig terjedő történelmi időre vonatkozik, jelentése pedig „az eljövendő (korszak)” értelemben adható vissza. A kijelentés éle nem egy meghatározott periódus idői korlátaira utal, hanem teljesen bűnösnek minősít egy olyan történelmi időszakot, mely különben kisiklana a törvény szerinti tételes ellenőrzés alól. Ádám nem Krisztus tüpösa vagy antitüpösa, hanem őstüpösa mindazoknak, akik nem az Ádám esetének hasonlatossága szerint vétkeztek: azaz akik nem egy személyesen megszólító, konkrét isteni parancs megszegésében bizonyultak bűnösnek. Ádám tettében az apostol összefoglalja az emberiség kárhozatos történetének egészét, és jogerősen bűnösnek minősít minden törvényen kívül elkövetett tettet. Az Ádám tettében, az egy ember vétke alapján, aki minden engedetlenségnek őstüpösa lett, egyetlen egységbe ölel minden embert, hogy aztán azokat mind, az elesetteket, a bűn és halál alá rekesztetteket elvezesse a közös üdvösség ismeretére.

Az 1–11-ben az apostol a Krisztusban nyert kegyelem kiválóságát mutatta meg olvasóinak. Megértette velük, hogy a megtartatás és az élet, az Istennel való békesség és a jövő dicsőség reménysége egyedül Krisztusban adatott a hívőknek. Most az ember bukásáról, teljes függőségéről és terhes felelősségéről szolt az apostol, hogy általános helyzetéről tájékoztasson. Feltárta az emberi élet végzetszerű kiszolgáltatottságát. Hiszen az ember, az Ádám engedetlensége (παράβασις) és saját bűne következtében, a bűn elháríthatatlan, emberileg szétzúzhatatlan hatalma alá került. Noha személy szerint felelős sorsáért, semmit sem tehet pusztulása és romlása ellen. Ott áll tehát az ember, egyfelől az üdvemény megtartó, megváltó erejét látva (Róm 5,1–11), másfelől pedig tudatára ébredve az egyetemes bűn következményének: a bűn és a halál végzetes összeesküvésének, mely romlását okozta. Itt látja az apostol elérkezettnek az időt arra, hogy a bűn hatalmával szemben a kegyelem többletéről szóljon, de nem is akárhogy, hanem a beszédmódjára oly igen jellemző Ádám-Krisztus összevetés alapján.

Az előbb említett okok miatt a 14c nem tekinthető a 15–17 feliratának. Exegetikailag megalapozatlannak tartjuk azt a nézetet, mely Ádámot Krisztus tüpösának vagy antitüpösának tekinti. Éppen a 15–17 bizonyítja legjobban a tüpos-szemlélet tarthatatlanságát, hiszen a feliratnak tekintett 14c-re következő szakasztól természetszerűleg azt várnánk el, hogy ott legyen a legvilágosabb a jelzett mintának megfelelő egymásmellé rendelés (Ádám a Krisztus tüpösa), nem pedig azt, hogy a témamegjelölés után egy hosszú, négy versnyi zárójeles megjegyzés következék, mivel így a 14c és 15–17 között kimutathatóan megtörne az összhang. Ugyanis azt tapasztaljuk, hogy ebben az újabb szakaszban az Ádám-Krisztus párhuzamot szüntelenül megzavarja az a körülmény, hogy Pál a két személyt (Ádámot és Krisztust) egymással hol összehasonlítja, hol szembeállítja, nem is beszélve arról, mennyivel egyszerűbb és tisztább képet kapunk az Ádám tettének következményéről, mint a Krisztusban adott kegyelem hatásáról és eredményéről. Míg Ádám esetében a tett-következmény mintát semmilyen más körülmény nem zavarja meg, addig a másik oldalon a χάρις és a δικαιοσύνη ajándékként (Isten és Krisztus kegyelme által) adatik az embernek és úgy fejt ki hatását a megváltottak életében. Az apostol éppen ezt az ellenétet domborítja ki e szakaszban, mesteri módon, különös rátermettséggel és hozzáértéssel.

¹¹ Vö. Haacker: *Römer*, 120.

A 15. verset indító οὐχ ὡς a mondatban következő két gondolategység ellentétére utal, de kérdő mondatot is bevezethet (vö. Mt 5,46b).¹² Utóbbi esetben az összevetés nem az ellentettséget emeli ki, hanem egy pozitívan, *igemmel* megerősíthető megfelelést. (Vajon nem úgy áll a helyzet a bűnesettel, mint a kegyelemmel is? Dehogynem, úgy!) Noha az összevetés tárgyát képező két valóság, az Ádám bűnesete (τὸ παράπτωμα) és az isteni kegyelemi ajándék (τὸ χάρισμα) teljes mértékben különböző, következményükben, illetve kifejtett munkájukban vagy érvényesülésre törekvő hatásukban bizonyos mértékű megfelelés tapasztalható a sokakra nézve. Jóllehet az apostol bizonyosra veszi, hogy a kegyelem hatása meghaladja a bűnét, hiszen az „sokkal inkább elhatott sokakra”, a πολλῶ μᾶλλον mégsem tekinthető a kisebbről nagyobbra haladó (a minori ad maius) logikai modell kifejeződésének (hiszen a versben a kegyelem közvetlen következményéről még nincs szó). Ezért talán helyesebb a mondatot ellentétesen érteni (akkor a különbség az Ádám tettének és következményének egyértelműségében, illetve a kegyelem munkájának még csak bonyolult fogalmakkal körülírható, homályos megnyilvánulásában keresendő), de mindenképpen szem előtt kell tartani azt a hasonlóságot is, mely a bűneset és a kegyelmi ajándék közös céljában, az embert megérintő hatásában van.

A kegyelemre hivatkozva az apostol visszatekint a 3,24-ben megfogalmazott tételre, ezzel érzékelteti az Istentől ajándékként elnyert új helyzet ténylegességét. Az új helyzetről még csak annyit lehet tudni, hogy az teljes mértékben Krisztushoz kötött, tőle függő, konkrét cselekvésekben vagy a különböző életmegnyilvánulásokban még nem szemlélhető, azokon még le nem mérhető, vagyis nem tapasztalati valóság. Az emberi lét alapján még képtelenség megállapítani, hogy a kegyelem a bűn következményét, a halált felülmúlta, hogy az utolsó, eszkatologikus ellenséget végérvényesen legyőzte és száműzte volna az emberi élet színteréről.¹³ A versből még csak az derül ki, hogy noha a halál minden embert hatalmába kerített és minden emberen uralkodik, a jelenvaló világ küzdőterén megjelent a kegyelem is, és noha még láthatatlanul és kitapinthatatlanul, de bizonyosan és hitelt érdemlően hat, mert Isten akaratából és Krisztushoz kapcsoltnak valósággal jelen van. Az elmondottakra való tekintettel a magyarázat rendjén még túlságosan korai lenne kijelenteni, hogy a Krisztusban adott kegyelem által a halált már felváltotta az élet, s ezért az ember a bűn és a halál hatalmi köréből, mintegy Krisztusban, végérvényesen a kegyelem és az élet birodalmába lépett. Nem kerülheti el a figyelmünket az a körülmény, hogy a 15–17-ben az apostol csak a halál általános érvényéről beszél, anélkül, hogy azzal valami mást szembehelyezne (pl. az életet vagy az örök életet), nem is beszélve arról, hogy a bűn egyetemességének bemutatására egyetlen szót sem veszteget, hanem azt az Ádám esete következményébe implicite beleérti (ahol a halál uralkodik, ott valóság a bűn). E megfigyelés alapján bizonyosan kijelenthetjük, hogy a πολλῶ μᾶλλον... ἐπερίσσευσεν szókapcsolat nem a halál megszüntetéséről szól, hanem azt fejezi ki, hogy a kegyelem – túlárado jelenlétében hatalmasan és hatékonyan – nemcsak potenciálisan, hanem effektíven-reálisan van jelen embervilágunkban, mint sokak számára felkínált ajándék. A halál világában az ajándékként felkínált kegyelem jelenti az egyetlen valós alternatívát a halál kizárólagos hatalmi helyzeté-

¹² Ld. Caragounis, C. C.: *Romans 5,15–16 in the Context of 5,12–21: Contrast or Comparison?* New Testament Studies (NTS) 31 (1985), 142–148.

¹³ Ld. pl. Wilckens, *Römer* I, 323. Óvatosabban fogalmaz Ridderbos (*Romeinen*, 118) és Zeller (*Römer*, 119), aki szerint Isten kegyelme jóváteszi ugyan az Ádám által okozott nyomorúságot, de a 15-ben erről még hallgat az apostol.

vel szemben. De – amint már mondtuk – ez nem jelenti még azt, hogy a kegyelem a halált teljesen szétzúzta és végérvényesen maga alá gyűrte volna, és helyébe léptette volna a tiszta, hibátlan és elegyítetlen életet. Sokkal inkább arról van szó, hogy a kegyelem ajándéka, amelynek tartalmáról az apostol csak a következőkben szól,¹⁴ a halál világában és a halál ellenére érvényesül. Mert nem is a halál az isteni kegyelem elsődleges célpontja, hanem a bűn, és a bűn által a halál. Az apostol, mint másban, úgy ebben a kérdésben is nagy körültekintéssel jár el, szem előtt tartva az emberi élet jelen világbeli valóságát, de az isteni kegyelem természetét és célját is.

Az apostol a 16. verset a 15. mintájára egy $\text{o}\tilde{\upsilon}\chi\ \acute{\omega}\varsigma$ -szal vezeti be, és jelzi, hogy a soron következő két valóság között ellentét feszül. Az összevetés tárgya lényegileg ugyanaz, mint az előző versben volt, de lényegesen eltolódott a nézőpont, amely felől az apostol az eseményekre tekint. Ott az Ádám tettére és a kegyelem ajándékára figyeltünk, itt viszont már a tettet elkövetőre (Ádámra), és a kegyelem ajándékának kibontakozására, első és konkrét megnyilvánulására (a megigazulásra) siklik a tekintetünk. Ádám engedetlenségének közvetlen következménye csak most tárul fel igazán: a vétkeket ($\text{\textparagra}\phi\omega\mu\alpha$) ítélet követi, s az ítélet magát az engedetlent érinti. De nemcsak Ádám szenved tette következményétől, Isten jog szerinti ítéletétől, mert az egy ítélet ($\text{\textkappa}\rho\acute{\iota}\mu\alpha$) – a bűn egyetemessége és az egyén személyes engedetlensége következtében – egyetemes ítéletté, kárhozattá ($\text{\textkappa}\tau\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\mu\alpha$) lett: univerzális kiterjedésű és eszkatologikus dimenziójú romlásá.

Itt és ekkor lép közbe Isten, hogy a helyzetet változtasson: ti. akkor, amikor az egyetemes ítélet már nyilvánvaló, és ott, ahol az ítélet kezdődik – az ember vétkenél. Meglepő, hogy az apostol, aki a feltétlen kegyelem apostola, a helyreállítás isteni munkájának bemutatását nem a kárhozattal általános megszüntetése felől közelíti meg, hanem az egyetemben és sorozatosan elkövetett vétkek, a sokak „sok engedetlensége” ($\text{\text{\textparagra}\phi\omega\mu\alpha\tau\alpha}$) felől. A 16-beli összevetés egyértelművé teszi, hogy a megváltás műve – s ebben nyilvánul meg a páli gondolatmenet lényege – abban az isteni tettben éri el tetőfokát, amely nem az Ádám engedetlenségére, hanem a sok(ak) engedetlenség(é)re tekint, és a sok engedetlenséget ($\text{\text{\textparagra}\phi\omega\mu\alpha\tau\alpha}$) $\text{\text{\textdelta}\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\alpha}$ -vá alakítja. Isten nem a kárhozattal ősokat – az első engedetlenséget – szünteti meg, semmisnek, meg nem történtnek nyilvánítva az Ádám bűnét, feloldva ezzel az Isten és ember viszonyát szabályozó mértéket és rendet. Isten világában az igazságosság továbbra is alapvető követelmény marad. Ezért nem törli el az ítélet általános és egyetemes jellegét sem, a bűnöst mintegy végérvényesen felmentve mindenkori vétke, és így megszabadítva minden további felelőssége alól. Az Isten akaratával szembehelyezkedő minden tett Isten ítélete alatt áll: Ő nem huny szemet az engedetlenség felett. A sok vétekből vezet igazságra, mert az igazság ellen nincs elmarasztaló ítélet. Isten megajándékozza ($\text{\text{\textdelta}\omega\rho\eta\mu\alpha}$) a bűnöst, hogy igazzá legyen. A $\text{\text{\textdelta}\omega\rho\eta\mu\alpha}$ nem az ajándékozás folyamatosságát juttatja kifejezésre, még csak nem is az ajándékban benne rejlő és meg nem szűnő hatást. A fogalom igazi tartalmáról akkor tudunk meg többet, amikor az apostol összefüggésbe hozza azt a kegyelmi ajándéknak ($\text{\text{\textchi}\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha}$) a sok vétek ellenében is igazságra

¹⁴ Brandenburgerhez csatlakozva Wilckens a $\eta\ \delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota$ -t szemitizmusként kezeli, az $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\iota$ -t határozói minőségben a $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}$ mellé állítja, a kifejezés egészét pedig $\delta\omega\rho\epsilon\acute{\alpha}\ \tau\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$ (az ajándék, ami maga a kegyelem) genitivus epexegeticusi értelemben adja vissza. (Ld. Wilckens: *Römer* I, 322–323.) Joggal tiltakozik Cranfield ez eljárás ellen, hiszen így a kegyelemben adott, tartalmilag még meghatározatlan ajándék, minden további nélkül a kegyelem ajándékává lesz, holott az apostol a 17-ben az ajándékot az igazsággal ($\text{\text{\textdelta}\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\eta}$) azonosítja. (Ld. Cranfield: *Romans* I, 285–286.)

vezető erejével (χάρισμα... εἰς δικαίωμα). Megajándékozottnak lenni azt jelenti: részesedni az Isten kegyelmének ajándékában (χάρισμα),¹⁵ mely hatalmas és hatékony, valósággal eltörli a vétkek sokaságát, Isten szerinti tette és életre vezet, miközben felruház az Ő igazságával. Bár ennek az eseménynek az ember cselekvő részese, a vers alapján nyilvánvaló, hogy azt, ami bennünk Isten szerint való, a kezdettől a végéig, a Krisztusban és Krisztus által ajándékozott kegyelem táplálja, hordozza és alakítja.

A δικαίωμα sajátos jelentéstartalmára érdemes felfigyelni. Szemben azzal az értelemmel, amit a fogalom az 1,32, 2,26 és 4,8-ban hordoz, Isten jogrendjét jelölve, a mostani jelentést a 15 készíti elő, és a 17 árnyalja és értelmezi: a δωρεὰ ἐν χάριτι (a kegyelemben felkínált ajándék) kifejezést (15) az apostol a δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης-szel (az igazság ajándéka; ajándék, mely maga az igazság) magyarázza (17). Amennyiben az egy Ádám engedetlenségének elutasítása (az ítélet) következtében mindenki ítélet (egyetemes kárhozat) alatt áll, úgy a kegyelmi ajándék a sokak engedetlensége felől indulva fejt ki hatását, azzal a céllal, hogy a sok engedetlenséget δικαίωμα-vá, az igazságosság tettevé alakítsa, olyan cselekedetté, „amit az igazság megkövetel”.¹⁶ Íme a folyamat kezdő- és végpontja. Amikor tehát Isten a παράπτωμα valódi természetét végső következményében, az egyetlen ítéletben leleplezi, akkor és ott tárul fel a kegyelmi ajándék igazi valója (identitása) is. A kegyelem nemcsak hogy feloldja az ítéletet, de át is alakítja a bűnös emberi cselekedetet:¹⁷ az ember nem marad az a bűnös, akit igaznak nyilvánítottak (az isteni deklaráció által), hanem valósággal igazzá lesz. Amikor Isten beavatkozik, és a bűnöst elfogadja úgy, hogy az egyetlen ítéletet felfüggeszti, olyan bíróként cselekszik, aki jogosan ítél. Hiszen a vétkek be nem számítása, a megbocsátás és igaznak nyilvánítás olyan cselekmények, amelyeknek pozitív jogi következménye van, mivel a δικαίωμα odaítélése Isten kegyelmének hatékony (effektív) tette. Az ajándékozásban Isten megérinti a megajándékozottat, megragadja teljes egzisztenciáját és átformálja egész valóját. Ebben teljesedik be a megigazított bűnös Istennel való viszonyának helyreállítása,¹⁸ melyben nemcsak Isten kerül új viszonyba a megigazítottal, hanem a maga részéről a megigazított is új viszonyra lép Istennel. Ezen a ponton török meg a bűn hatalma, és szűnik meg az eszkatologikus ítélet.

Tagadhatatlan, hogy ebben a folyamatban az apostol döntő jelentőséget tulajdonít az ember aktív részvételének a megigazulás oly módon értett tisztán kegyelem jellegével szemben, mely csak a megbocsátást, a bűnök be nem számítását emeli ki. A 16 igei állítmány nélküli kijelentése szétfeszíti az idői korlátokat,¹⁹ s nem az egyénre vagy az egyedi esetekre irányítja a figyelmet, hanem mindenekelőtt a kegyelem munkájának ál-

¹⁵ Pál a 16-ban a χάρισμα szóban foglalja össze mindazt a tartalmat, amit korábban a χάρις καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι δώρημα és χάρις kifejezésekkel részint már jelzett. Ezzel a χάρισμα aktív értelemben magába foglalja Isten kegyelmi munkájának egészét, anélkül, hogy teljesen individualizálna. Ld. Käsemann: *Römer*, 146.

¹⁶ Ld. Varga Zsigmond, J.: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataiboz*. Kiadja a Magyar Bibliatársulat megbízásából a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1996, 230. A δικαίωμα jelentéséhez lásd még: Käsemann: *Römer*, 146.; Wilckens: *Römer* I, 324., 1086. lábjegyzet.

¹⁷ Ld. Wilckens: *Römer* I, 324.; Zeller: *Römer*, 119.

¹⁸ Pál nem tesz különbséget a bűnös igaznak nyilvánítása és igazzá tétele között, hiszen ha Isten valakit igaznak nyilvánít, valósággal meg is igazít. A megigazítás fogalma nem etikai minőségre utal, hanem az Istennel való viszonyra. Vö. Lohse, Eduard: *Der Brief an die Römer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 182.

¹⁹ Helyesen jegyzi meg Ridderbos (*Romeinen*, 119) hogy ott, ahol a mondatból hiányzik az ige, csak még erőteljesebbé válik a kijelentés mennyiségi jelentése.

talános irányára, mechanizmusára és hatékonyságára. A kegyelemben adott ajándéknak a vétkek sokaságát minden tekintetben meghaladó bősége időtlenül hatékony, s cselekvő megnyilvánulásában kibomló erő rejlik, mely mindenkor „kész” arra, hogy az engedetlenségek sokaságát (πολλά παραπτώματα) igazságossággá (δικαίωμα) alakítsa. Ez az a nagy áttörés, amelyet az apostol hirdet, és amelynek igazsága felől szilárdan meg van győződve (πολλῶ μᾶλλον). Mivel az egyetemes ítélet (κατάκριμα) és az igazságnak megfelelő tett (δικαίωμα) nagyságrendjüket tekintve nem, csak a kifejezések mondatbeli helyzetére és szerepére nézve ellentétes megfelelői egymásnak (a κατάκριμα igazi ellenpárja a ζωὴ αἰώνιον lenne: kárhozat – örök élet), az apostol folytatja a megkezdett gondolatot, és a 17-ben, egy utolsó összevetéssel lezárja a kegyelem minden mást meghaladó hatalmáról szóló eszmefuttatását.

A 17. versben az apostol a halál uralmát állítja szembe egy más természetű, ellentétes előjelű uralommal. Feltűnő, ahogy az ellentétpárok itt is tökéletlenek, s nemcsak hogy nem egymásra szabottak, de nagyságrendjükre nézve sem fedik egymást. Hiszen azt várnánk, hogy az apostol a halál uralmát felváltó élet győzelméről szóljon, ő pedig ehelyett a megigazítottaknak még csak jövőbeli kilátásáról, az örök életben való uralkodásáról beszél. (Mert amint a 21-ben látni fogjuk, a kegyelem az igazság által uralkodik az örök életre. Itt tehát elsősorban az igazság győzelmét tartja szem előtt az apostol.)

A verset bevezető εἰ γὰρ feltételt jelöl, konkrét, valós következménnyel, mintha a mondat első tagja a második beteljesedésének tényleges alapja és feltétele volna. A megfogalmazott gondolat azonban ennél jóval összetettebb. A halál egyetemességéről már több ízben szólt az apostol, most azonban, amikor erejének rendkívüliségét világhatalmi pozíciójáról szólva külön kiemeli (βασιλεύειν), nem állhatja meg, hogy ismételten felelőssé ne tegye Ádámot a kialakult helyzetért. A mondat előtagjában – Ádámról szólva – megismétli a 15-ből már ismerős kifejezést (τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι), s ugyanott, a feltételt hordozó kijelentés végén, a 12 szóhasználatával ismét visszatér Ádám tettehez (διὰ τοῦ ἐνόϋς). A futurum (βασιλεύσουσιν) a mondat utótagjában eszkatologikus,²⁰ a végidőre tekint, s a jelzett valóságot, a megváltottak jövőbeli uralmát, a πολλῶ μᾶλλον nyomatékosító szókapcsolat kettős irányból erősíti. Egyrészt a halál uralmára tekint vissza (ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν), mely sötét háttérként magasodik az ember elé, másrészt konkrétan már a hívő ember jelen kegyelmi helyzetére néz, ezt téve a jövőbe vetett reménység valóságos fundamentumává (mely majd Krisztus által jut teljességre). A λαμβάνοντες²¹ praesens participium a második tagmondatban, jelentésbeli sajátosságánál fogva (aspectus durativus) kiválóan szemlélteti a megváltottaknak a jelent is átfogó, a mindenkor „most”-ban érvényesülő kegyelmi helyzetét. Ebben az összefüggésben a 17 tartalmilag így írható le: Ha a halál világ feletti uralma tagadhatatlan tény lett az egy (Ádám) által, sokkal inkább teljességre jut majd a kegyelem uralma is Jézus Krisztus által, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a megajándékozottak *máris* a kegyelem bőségében részesülnek. A βασιλεύσουσιν eszkatologikus jelentéséhez nem férhet kétség, hiszen a λαμβάνοντες jelenidejű participiumhoz viszonyított időbeli különbség csak így lesz egyértelmű. Ebből viszont az is nyilvánvaló, hogy a különbséget

²⁰ Vö. Cranfield: *Romans* I, 288.; Wilckens: *Römer* I, 325.

²¹ A λαμβάνοντες kifejezésbe csak belemagyarázni lehet a hittel való elfogadás momentumát, az aktív jelentéstartalom erőltetett hangsúlyozásával. Helyesen állapítja meg Wilckens (*Römer* I, 325.), hogy a 15-beli πάντας-hoz kapcsolódva, a kijelentés mindenekelőtt univerzális jellegű. Az apostol itt sem beszél kifejezetten a hitről, úgy, ahogy a Róm 5,9–10-ben sem.

és fokozást érzékeltető πολλῶ μᾶλλον szókapcsolat (mely a kisebb igazság tényére hivatkozva már a nagyobb megvalósulását is bizonyosra veszi – a minori ad maius) értelmileg nem a feltételes mondat előtagjának aoristosán, hanem az utótag participiumán nyugszik.²² Ezzel a megváltottak jövőbeli uralmának erős reménysége kettős bizonyosságra épül. Egyrészt arra a kétségtelen tényre – a felsorolást feltétlenül itt kell kezdenünk –, hogy a kegyelem máris győzedelmeskedett a halál világában, hiszen szét-törve annak béklyóit, a hívőket elvezette az igazságra. Másrészt arra a meggyőződésre, hogy ha a halál erős volt az egy Ádám által, a kegyelem végleges győzelme – a máris kivívott diadal alapján – sokkal bizonyosabb Jézus Krisztus által. A halál általános uralmának megtörése, mely a kegyelemben fogadottak új helyzetét tekintve nyilvánvaló, szavatolja a kegyelem teljes mértékű uralomra jutását (Jézus Krisztus által). Ha ezt a jelentésbeli finomságot figyelmen kívül hagyjuk, az egész mondat értelme homályban marad. Az a megingathatatlan bizonyosság, amellyel az apostol a megváltottak nagy-szerű jövőjéről beszél, a hívő ember jelen kegyelmi állapotán nyugszik. Ezt az állapotot írja körül az apostol a οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες zsúfolt szerkesztésű alanyi mondatrészsel. Nagy körültekintéssel törekszik arra, hogy az egymásra torlódó kifejezések segítségével egyetlen egységbe foglaljon össze minden eddig felemlített rész tartalmát. Azokról a fogalmakról van itt szó, amelyeket már előfordulásuk első helyén (15–16) következetesen szembe-állított az Ádám tettéből fakadó negatív következményekkel, rámutatva a bennük rejlő erő többletére: a οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες kifejezés a χάρις, a ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι (15), a δῶρημα, χάρισμα és δικαίωμα (16) fogalmaival fémjelzett tartalmakat összesítő, és az általuk kifejezett hatásokat a hívők jelen helyzetében érvényesítő foglalata – a kegyelem győzelme a vétkek sokasága felett; Isten kegyelmének és az ember Jézus Krisztus kegyelemből való ajándékának (15) közvetlen következménye.

A 15-tel egy olyan gondolatsort indít el az apostol, mely tetőpontját a 17-ben éri el, s melynek kezdetét és végét két sajátosan páli kifejezés jelzi: a εἰς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός (15b), illetve a εἰς Ἰησοῦς Χριστός (17b). Ha észrevételünk helyes, és a εἰς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός (15b) „ellenrölusa” valóban a εἰς Ἰησοῦς Χριστός (17b), akkor lehetetlen, hogy az egy ember, Ádám, és az egy ember, Jézus Krisztus szembeállítását tekintsük a szakasz legfőbb jellegzetességének, úgy, ahogy azt a magyarázók többsége teszi, amikor az Ádám-Krisztus ellentétet a Róm 5,12–21 magyarázati alapelveként kezeli. Pál a 15–17 szakaszban nem a gnosztikus megváltás-mítosz mintájára, vagy a sokak egy általi reprezentációjának ótestamentumi gondolatára építi fel érvrendszerét, hanem az 5,9 (ld. az 5,10-et is) szerkezeti analógiájára. Ez azt jelenti, hogy az 5,12–21 magyarázatánál nem szabad „az egy ember, Ádám”/„az egy ember, Krisztus” párhuzamából kiindulni, hiszen az apostol Krisztusról – Ádámmal ellentétben – nem csupán egyetlen szempont szerint nyilatkozik. Míg az apostol Ádámról kizárólag az

²² Haacker: *Römer*, 121. a rabbinikus hagyományban gyökerező qal vachomer logikai mintának a kisebb bizonyosságból a nagyobb beteljesedésére következtető rendjét a 17-ben alkalmatlannak ítéli az összehasonlítás értelmezésére. A zavart viszont nála az okozza, hogy a tipológikus magyarázat elkerülése végett a πολλῶ μᾶλλον hasonlító szófordulatot – ellentétben a magyarázók többségével – nem akarja az egy ember Ádám és az egy ember Krisztus különbségére alapozni. Eszerint ugyanis – mivel Krisztus nagyobb Ádámnál – a döntő fordulat Krisztussal végérvényesen bekövetkezett, az új világ pedig már megszüntette és felváltotta a régit. Dilemmáját azzal oldja meg, hogy akárcsak a 15-ben, itt is csak a Krisztus-esemény többletéről beszél, mely bőségében az Ádám-történet minden negatív hatását képes meghaladni.

ember általános nyomorúságának kezdetével kapcsolatban szól – mivel ő az emberi nyomorúság egész történetének tüpösa²³ –, addig Krisztust úgy tekinti, mint aki az ember üdvösségének elkezdője (a keresztre feszített ember Jézus Krisztus) és bevezetője, azaz kiteljesítője (az Isten előtt egyedül igaz, feltámadott és élő Úr). Ádámot joggal tekinthetjük az elbukott ember reprezentánsának, de Krisztus esetében ez másképp van: Ő az, aki által Isten kegyelme (χάρις) megajándékozott minket az igazság (δικαιοσύνης) kegyelemben adott ajándékával (δωρεά ἐν χάριτι), és Aki által majd – az idők végezetén – az életben együtt fogunk uralkodni.²⁴ Ádám általi meghatározottságunk egészen más jellegű, mint amit Krisztustól és Krisztussal nyerünk. Mert amíg egyfelől érvényes az, hogy mi magunk önként veszünk részt az Ádám engedetlenségében az egyénileg elkövetett bűnök következtében, addig másfelől az igaz, hogy bennünket csak az egy ember Jézus Krisztus tettéből fakadó, bőségesen reánk áradó kegyelem és igazság ereje hordoz és tart meg az életre. Ez az oka annak, hogy Pál a megváltottak jelenlegi helyzete alapján – minden további magyarázat nélkül, akárcsak az 5,9-ben – teljes bizonyossággal szólhat a megváltottak jövőbeli üdvösségéről is. A Jézus Krisztusban kapott kegyelem okán bizonyos, hogy a halál általános uralma közepette, a kegyelem ajándékában részesítettek (új) élete – mint szüntelen táplált, támogatott és hordozott élet – olyan fordulatot vett és olyan új irányba halad, hogy az a halál még mindig jelenvaló uralma és még mindig fojtogató hatalma ellenére is a végső kiteljesedés felé halad. Itt, ezen a ponton is félreérthetetlenül érvényesül az a hirtelenváratlan gondolatváltás, az a jellegzetesen páli gondolati ugrás, amely szerint az apostol a οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες mai helyzetére tekintve teljes meggyőződéssel tesz vallást jövőbeli üdvösségünkéről. Ugyanakkor megfigyelhető az is, ahogy az apostol Jézus Krisztusnak egykor a kereszten éretünk véghezvitt tettet, mintegy sűrítve, a megigazítottak nemcsak egykori, hanem jelenlegi kegyelmi állapotával is közvetlen kapcsolatba hozza. Itt azonban nem a Krisztus vérében megmutatózó, illetve az Ő halálában véghezvitt tettet említi, hanem arról a kegyelemben adott ajándékról szól, melyet összegzően a megigazítás fogalmával jelöl. Azzal, hogy az apostol Jézus éretünk vállalt halálának időileg kötött eseményéről oly módon beszél, mint egy, a Jézus Krisztus személyéhez közvetlenül kapcsolt ajándékról, az üdvöseményt kiszabadítja abból a szigorú idői-történeti keretéből, amelyben az végbement. A feltámadott Krisztus magába foglalja mindazt az adományt, melyet halála történeti eseménye által szerzett, mert Ő nemcsak az, aki átadatott bűneinkért, hanem valósággal az is, aki feltámasztatott megigazulásunkért (Róm 4,25). Csakis ebből érthető meg, hogy mi, akik a kegyelem ajándékának bőségében részesedtünk, meggyőződéssel (πολλῶ μᾶλλον) tekinthetünk jövőbeli üdvösségünkre.

A 15–17-ben Pál a világba bejött bűn általános következményeiből indul ki, a halál mindent átfogó uralmából, és felvillantja a kegyelem ajándékának végső célját: a jövőben megvalósuló örök életet. Az 1Kor 15-től eltérően itt egyszer sem említi az ἐν Ἀδάμ/ἐν Χριστῷ kifejezést,²⁵ mert nem az emberi lét alapvető meghatározottságából

²³ Helyesen jegyzi meg Haacker (*Rómer*, 120): Ádám jelentősége abban van, hogy „benne az egész emberiség egyetemes sorsa előre kirajzolódik”.

²⁴ Az apostol feltűnő módon kerül minden olyan megjegyzést, mely Krisztust az ember jelenlegi helyzetével közvetlen kapcsolatba hozná. Krisztusról ilyen értelemben csak a 21-ben szól, ott is utalásszerűen, s majd a 6. fejezetben tér ki részletesen az emberi élet eme vonatkozására.

²⁵ Az Ádám-Krisztus párhuzam vallástörténeti háttéréről, és a Róm 5,12–21-nek az 1Kor 15-tel való viszonyáról ld. Schlier: *Rómer*, 179–189.; Lohse: *Rómer*, 177–180.

indul ki, amely az egyént a történelem egy adott pillanatában, valós helyzete, hovatarozása, egyik vagy másik hatalmi körbe való betagoaltsága alapján jellemzi. Jelen helyzetünkre, megajándékozott, megváltott mivoltunkra tekintve, tehát a „most” idő perspektívájának központi jelentőségét kiemelve, egyetlen határozott vonallal kapcsolja itt össze a halál hatalma alá vetett állapotunkat az örök életben való uralkodás nagyszerű gondolatával, amikor felvázolja a megváltás útját egészen a végső teljességig.

Az apostol először a 18–19-ben állítja egymás mellé Ádám engedetlenségét és Krisztus kegyelmi adományát²⁶ oly módon, hogy a ὡς – οὕτως καὶ (18), illetve ὡσπερ – οὕτως καὶ (19) hasonlító kötőszavak segítségével az Ádám, illetve a Krisztus tettét minőségileg más-más módon értékeli. Noha a 18-ból hiányzik az igei állítmány, a mondat értelme világos: az Ádám cselekedetének következménye a kárhozat (κατάκριμα), a Krisztus cselekedetének következménye az élet megigazulása (δικαίωσις ζωῆς). Általános jellegükből következően, és egyetemes érvényességüknek megfelelően az Ádám egyetlen konkrét esetben tanúsított engedetlensége, illetve Krisztus igazságos tettében megmutatkozó engedelmissége olyan események, amelyek a világ állapotát döntő módon meghatározzák, s amelyek csak ellentétes, negatív, illetve pozitív hatásuk alapján állíthatók szembe egymással. Itt azonban az apostol még semmit sem árul el a két világformáló, ellentétes előjelű és ezért egymásnak feszülő esemény egymáshoz viszonyított hatalmi helyzetéről, a közöttük fennálló erőviszonyokról, úgy ahogy azt korábban tette (15–17), amikor a kegyelem és igazság hatalmi többletét a kárhozat és a halál egyetemessége ellenében kiemelte.²⁷ Mivel úgy a κατάκριμα, mint a δικαίωσις ζωῆς²⁸ kifejezés a πάντας ἀνθρώπους-hoz kapcsolódik, a két kijelentés eszkatologikus és univerzális tartalma vitathatatlan. Ádám engedetlensége és Krisztus igaz cselekedete²⁹ olyan intenzitással formálja embervilágunkat, és olyannyira áthatja egész egzisztenciánkat, hogy akár a végső kárhozat, akár a végső üdvösség semmi mástól nem függ, hanem kizárólag e két esemény egyikének vagy másikának éppen érvényesülő hatásától.

Nyilvánvaló, hogy az apostol ebben a versben egészen más megfontolásból állítja egymás mellé a két eseményt, mint az előzőkben; csakhogy szándéka lényegéről bővebbet mondani ezen a helyen még lehetetlen. Elég, ha megjegyzünk ennyit: az apostol itt elsősorban nem a bűn és a kegyelem szembenállása érdekli – az ellentétes irá-

²⁶ A magyarázók többsége szerint a 12-vel induló hasonlat, melyet az apostol hirtelen megszakít, a 18-ban folytatódik egy hosszúra nyúlt zárójeles közbevetés (parenthesis) után. Az Ádám-Krisztus tipológia csak így lesz szabályos: amiképpen az egy ember, Ádám bűnesete által bejött a világba a kárhozat, a halál, úgy az egy ember Krisztus igazsága által minden emberre elhatott az élet megigazulása. Vö. Wilkens: *Römer* I, 326.

²⁷ Másképpen ítélt Cranfield (*Romans* I, 290.), aki a 15–17 alapján itt is a Krisztus tettének kiválóságáról, felsőbbrendűségéről beszél az Ádám tettének nyomorúságos következményeivel szemben, és azt állítja, hogy a kárhozat (κατάκριμα) nem tekinthető örök érvényű, visszafordíthatatlan eseménynek. Nyilvánvaló, hogy ezzel a kiemeléssel az Ádám-Krisztus tipológia megmentésére törekszik.

²⁸ A ζωῆς genitivusi alak különbözőképpen értelmezhető: mint genitivus qualitatis, illetve objectivus a megigazulás (δικαίωσις) jellegére utal (az élet megigazulása); mint genitivus epexegeticus a megigazulást az étellel azonosítja (megigazulni annyi, mint életet nyerni, élni); mint genitivus finalis a megigazítás céljára, az életre mutat. Vö. Cranfield: *Romans* I, 289.; Lohse: *Römer*, 182.; Schlier: *Römer*, 174.

²⁹ Wilkens: *Römer* I, 326. szerint a 16-tal ellentétben a δικαίωμα itt nem megigazulást jelent. Helyesebbnek látja a kifejezést a „megigazító, igazságra vezető tett” értelemben visszaadni. Ehhez a javaslatához csak annyit fűzhetünk hozzá, hogy itt még természetesebbnek tűnik a kifejezést az igazságnak megfelelő tett értelemben visszaadni, mint a 16-ban is, hiszen Pál szerint egyedül Krisztus az, aki engedelmisségében tökéletesen betöltötte azt, „amit az igazság megkövetel, elrendel”. Ld. Varga: *Görög-magyar szótár*, 230.

nyultság alapján a fennálló feszültség azonnal megállapítható –, hanem az a totális és univerzális hatás, amellyel e két hatalom az ember életét teljes mértékben uralja, és a végkifejlet tekintetében is alapvetően meghatározza. A viszonyításnak e sajátos jellege miatt lehetetlen a 18 alapján a kegyelem többletét igazolni a bűn hatalmával szemben.

A 19. versben a πάντας (mind, mindnyájan) helyett már πολλοί-*t* (sokak, sokan) olvasunk, s jó, ha az így adódó különbséget nem tekintjük pusztá retorikai fogásnak. Noha a retorikai szándék valóban oka lehet az egyes kifejezések felcserelésének,³⁰ a πάντας helyébe lépő πολλοί itt egy bizonyos mennyiségi korlátozást jelöl. Amikor az apostol a bűn és a kegyelem munkájának egyetemességét állítja az olvasó elé, ezt az általánosító kifejezésmóddal is szemlélteti: az igei állítmány elhagyásával a kijelentés érvényét kivonja az idői kategória hatása alól (lásd a 18-ban). De amikor a kegyelem konkrétan, tényszerűen megmutatkozó hatásáról szól (igei állítmány indicativusban), sokkal szerencsésebb a πολλοί használata már csak azért is, mert ezzel – a kegyelemről szólva – értelmileg kizárja az automatizmus gondolatát. Az eljárás indokolt, hiszen a Róm előző fejezeteiben oly jelentős πίστις fogalom teljesen hiányzik az 5,12–21-ből. Ez az óvatos és finoman jelzett megszorítás lehetővé teszi, hogy az apostol ne kerüljön ellentmondásba korábbi kijelentéseivel, ti. azzal, hogy az igazság kegyelemből adatik az embernek, *hit által*.

Pál a 19-ben tovább fűzi az előző gondolatot, szerkezetileg a 18 felépítését követve. Az univerzális-eszkatologikus távlat beszűkül: a szemlélő látómezejébe a távolabbi jövő ítéletes vagy üdvös perspektívája helyett az emberi élet jelenvaló, hétköznapi realitása kerül. Most már a két döntő esemény, Ádám engedetlensége és Krisztus engedelmessége³¹ feszül egymásnak. A Fil 2,8 alapján, ahol Pál az egyház egy korábbi, himnikus hagyományt egészít ki, bizonyos, hogy Krisztus engedelmességének teljességét kereszthalálában látja; s noha itt Krisztus keresztségét nem említi, a ὑπακοή jelentés-tartalma nem lehet kevesebb. Csakhogy az apostol most nem csupán Krisztus tettére figyel: a kijelentés fő hangsúlya Krisztus engedelmességének szoteriológiai következményén, a megigazítás, az igazzá válás momentumán van.

A vers ellentétes párhuzamát így adhatjuk vissza: Ádám engedetlensége (παρακοή) következtében sokan lettek bűnösökké (κατεστάθησαν), Krisztus engedelmessége következtében sokan lesznek igazakká (κατασταθήσονται). A 17-tel ellentétben a κατασταθήσονται jövő idejű alak logikai futurumként értendő,³² s a soron következő, beálló esemény momentumát jelzi. A κατεστάθησαν aorisszal együtt állva – amely a már megtörtént esemény tényszerűségét hangsúlyozza – a futurum a még csak ezután bekövetkező esemény megvalósulásának bizonyosságát fejezi ki: Krisztus engedelmességnek köszönhetően az igazságosság minden kétséget kizáróan érvényesülni fog az ember életében. Ahogy az egy (Ádám) engedetlensége által sokan bűnösökké lettek, úgy az Egy engedelmessége által sokan igazakká lesznek. Semmi sem bizonyosabb,

³⁰ A 18 nem a 19 kijelentésén épül fel, azaz nem az egyedire, a sajátosra az általános és univerzális tartalom. Vö. Käsemann: *Römer*; ő a sorrendet önkényesen megfordítja, hogy ezzel védje azt a tételt, miszerint Ádám és Krisztus egyszeri tette az egész univerzum életét végérvényesen meghatározta. Sokkal inkább arról van szó, hogy a 18 általános kijelentését az apostol a 19-ben konkretizálja és értelmezi. Vö. Schlier: *Römer*, 174.

³¹ Találón jegyzi meg Wilckens (*Römer* I, 327.), hogy ebben a versben nem beszélhetünk úgy Krisztus engedelmességéről, ahogy azt az Ádám engedetlenségéről szólva minden további nélkül megtehetjük. Mert noha joggal mondhatjuk, hogy az Ádám tettében valóban a mindenkori ember engedetlenségének előképe rajzolódik ki, Krisztus engedelmessége nem állítható egy sorba a mi engedelmességünkkel.

³² Vö. Bultmann: *Theologie*, 274–275.; Fitzmyer: *Romans*, 421.; Wilckens: *Römer* I, 328.

minthogy Krisztus engedelmissége megtermi gyümölcsét. Az apostol itt nem a végső beteljesedés távoli jövőjére tekint, hanem az egy engedetlenségének (παρακοή), illetve az Egy engedelmisségének (ὕπακοή) közvetlen következményére (Ádám és Krisztus tettére és annak gyümölcsére).

De vegyük alaposabban szemügyre a 18–19 logikai szerkezetét. Az apostol a kereszttyén életet itt nem a jelen, a „most” nézőpontjából vizsgálja, hanem a „mindjárt”, a még csak azután bekövetkező közeli jövő perspektívája felől.³³ Bizonyosra veszi, hogy a Krisztusban kapott váltság erejénél fogva ez a „mindjárt” bekövetkezik, s a reményteljes jövő megvalósulásáról – különös módon – az emberiség bukása és bűn alá vetettsége alapján beszél olvasóinak. Sokatmondó és figyelemre méltó ez az analógia, ti. az, hogy Pál a bűn alá vetettség tényszerűségéből kiindulva (ἀμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί) beszél a megigazulás jövőbeli bizonyosságáról. Mintha így szólna: ha a bűn hatalmas volt az egy által arra, hogy sokakat a bűn alá rekesszen, úgy az Egy engedelmissége is hatalmas arra, hogy sokakat igazságra vezessen. (Amilyen mértékben igaznak tekintendő ez, hiszen már bekövetkezett, éppen olyan mértékben lesz igaz az is, ami még előttünk áll. Ahogyan Ádám tette nem maradhatott következmény nélkül – íme, a bűn uralomra jutott az egész világ felett –, úgy nem maradhat következmény nélkül a Krisztus tette sem.) Ezzel a fordulattal az apostol nyomatékosan kiemeli egyrészt a kegyelem ajándék jellegét, másrészt a kegyelem hatalom jellegét, s arra összpontosít, hogy a kegyelem munkáját hatása alapján tárja az olvasó elé.

A 18–19 az eddigieknél is élesebben világít rá a tett és a következmény felbonthatatlan egységére, mely ellenállhatatlan erővel formálja világunkat, és alapvetően meghatározza egész emberi mivoltunkat. Az ember és a világ olyan struktúrák szorításában vergődik, ahonnan nincs menekvés. Az ember nincs abban a helyzetben, hogy válaszson, mert hatalmak alá vettetett, amelyek megragadják és markukban tartják sorsát és teljes életét. A καθίστημι (betenni, behelyezni) passzív alakja a 19-ben kiválóan szemlélteti a bűn és halál hatalmi rendszerének könyörtelen keménységét, Isten ítéletének következményét: olyan együttállásról és együttthatásról, tökéletesen működő hatalmi összjátékról van itt szó, mely az ember hozzájárulása, cselekvése – előzetes engedélye, vagy a kezdeményezés legapróbb megnyilvánulása – nélkül is, már önmagában hatékony (effektív). Ugyanez mondható el a kegyelemről is, csak hogy ebben a szakaszban nem a kegyelem és az ember, hanem a kegyelem és a bűn viszonya áll az érdeklődés középpontjában (jóllehet e viszony éppen a két hatalomnak az emberre gyakorolt hatása alapján mérhető). Mégsem szabad azt gondolnunk, hogy Pál ebben a versben a magától ható kegyelemről és az ember abszolút függőségéről beszél, mintha az ember teljességgel ki lenne szolgáltatva a kegyelem hatalmának, mely akár akarata ellenére is uralkodna felette. Nem kisebb tévedés lenne azonban az ember döntési jogáról és választási szabadságáról beszélni. Önmagában véve sem az engedetlenség (παρακοή), sem az engedelmisség (ὕπακοή) nem tükrözi az ember valós lehetőségét. Az ember még a bűn szorításában él, de – tekintettel a kegyelem hatékonyságára, a benne rejlő és kibontakozásra kész erőre – már nyitva áll előtte a küszöbön álló „mindjárt” beteljesülő reményteljes jövő. Ez az a felismerés, amire Pál el akarja vezetni olvasóit. De arra, hogy ez a felismerés valójában mit jelent, mi az üdvtörténeti helye és jelentősége, az apostol csak a következő szakaszban tér ki.

³³ Vö. Wilckens: *Römer* I, 328.

A bűn és a kegyelem Pál szerint különös, csaknem bizzar módon viszonyul egymáshoz, de ez a rendkívüli, szinte érthetetlen viszonyulási mód mutat rá Isten üdvcselkvésének egységére. Noha a bűn Isten-ellenes hatalom, Isten pedig megítéli a bűnt, az ítélet mégsem a bűnt szolgálja. Ezért mondja az apostol teljes meggyőződéssel a levél egy további szakaszában: „Mert az Isten mindeneket engedetlenség alá rekesztett, hogy mindeneken könyörüljön” (Róm 11,32). Isten ítélete Pál szerint nem öncélú, hanem már az ember megtartására néz.

A 20. versben az apostol visszatér a 13 vezérgondolatához, a törvény üdvtörténi szerepének és jelentőségének bemutatásához. Ott a törvény nélküli állapot negatív jelenségével nézett szembe, itt a törvény bejövételének negatív és viszonylagosan pozitív vonatkozásaira tér ki. A törvény azért jött be a világba hogy a bűn megnövekedjék, azaz, hogy a törvény tükrében nagygyá legyen, hogy kárhozatos hatalmának félelmetes ereje egyértelműen megmutatkozzék. A törvény rendelt feladatát azzal tölti be, hogy a bűnt mindenkor bünként azonosítja, s ezzel az embert tudatára ébreszti nyomorúságos helyzetének. Mert a törvény bejövételével a bűn nem maradhat továbbra is az a rejtőzködő (látens) hatalom, amely csak alattomos munkájának végső következményében, a halál egyetemes uralmában fedi fel kilétét. Ilyen értelemben tehát a törvény nem a bűn ellen van, mert ott, ahol azt feltárja és megmutatja, csak nagyságát és erejét hirdeti, hiszen önmagában képtelen a bűnt megsemmisíteni. Üdvtörténi szempontól ezért is kerül egy sorba a bűnnel és a halállal, és lesz részévé a kárhozatos hatalmi körének.

De a törvény negatív hatása mellett az apostol pozitív megnyilvánulásokat is sejtet. A *παρεισῆλθεν*³⁴ kifejezéssel finoman jelzi, hogy bűn-halál rendszeren belül a törvény csak később jelenik meg, és válik egy már adott struktúra járulékos alkotó tagjává. Ebből következik továbbá az is, hogy noha a törvény erősíti és kiszolgálja a meglévő rendet, de – a kegyelem új összefüggésében – le is leplezi azt. Mert ott, ahol a törvény által a bűn megsokasodik, a kegyelem annál inkább bővelkedik. A *πλεονάση* ellentétpárjaként a *ὑπερεπερίσσευσεν* hiperbolikusan mutat rá a kegyelem bűnt felülmúló hatalmára. Kifejezésre juttatja, hogy a bűnnel szemben, bármilyen nagygyá is legyen a bűn a törvény tükrében, a kegyelem ellenállhatatlan többleterővel rendelkezik, és mindenkor a bűn fölé kerekedik. És mert a bűn kárhozatos jelenlétét a világban a törvény mutatja meg, a törvény bűnt leleplező ereje nélkül a kegyelem sem lehetne igazán kegyelem, mert egyedülálló üdvtörténi szerepe és jelentősége érzékelhetetlenné, s így felfoghatatlanná és érthetlenné válna.³⁵ Ezért tulajdonít az apostol a törvénynek – radikálisan negatív funkciója mellett – mérsékelten pozitív szerepet is az emberiség megváltásában. Ezzel azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten az Ő kegyelme által a bűn és a halál történetét éppen a történelemben győzi le, hogy az emberiség története egyben az isteni kegyelem megnyilvánulási helyévé, az üdvösség történetévé legyen.

Egy hosszú és bonyolult eszme-futtatás után, a 21. versben az apostol mondandója végére ér, s egy utolsó összevetésben, mintegy összefoglalásként, feltárja a kegyelem többleterejében rejlő isteni szándék végső célját. A mondatban, mely nem önálló, ha-

³⁴ A *παρεισέρχουμι* jelentése vitatott a kifejezés alárendelő felhangja miatt. A szó szerinti jelentés azonban „belépni”, „mellé odalépni”, az alárendeltség melléköngéje nélkül. Vö. Cranfield: *Romans* I, 292.

³⁵ A Róm gondolatmenetében most először értékeli az apostol pozitívabban a törvényt, s ez a „fokozás” a 7. fejezet eszkatologikus hangvételű szakaszában teljesedik ki. Vö. Michel, O.: *Der Brief an die Römer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955⁵, 193. Schlier (*Römer*, 176.) találóan jegyzi meg: a kijelentés szerint a törvény nemcsak arra való, hogy feljegyezhetővé, néven nevezhetővé tegye a bűnt, hanem valóssággal provokál, és arra indít, hogy az ember a bűnt elkövesse.

nem szerkezetileg és tartalmilag is az előző folytatása, a bűn³⁶ és a kegyelem munkáját állítja egymás mellé. A két párhuzamosan haladó kijelentés közötti tartalmi kapcsolatot az előtagban és az utótagban, a cselekvés azonosságát jelző βασιλεύειν fejezi ki. Az apostol most a leglényegesebbet mondja ki, mely kitűnik abból, hogy itt csak a 12–20 alapvető fogalmait, a kulcsfontosságú kifejezéseket ismétli meg. A mondat első tagja nyilvánvaló tényről közöl, a második isteni szándékot fejezi ki, s a kettő egymáshoz való viszonya a 20 tartalma alapján érthető. A törvény nyilvánvalóvá tette a bűn nagyságát, de a világon uralkodó, naggyá lett bűnnel is sokszorosan nagyobb és több a kegyelem. Ez viszont még nem minden, mert a kegyelem is, akárcsak a bűn, végső és totális uralomra tör a világ és az ember felett. Ime a kegyelem természetében rejlő alapvető szándék, és az ereje szerinti végső törekvés: Isten Krisztusban véghezvitt kegyelmi tetteinek tulajdonképpeni célja. A 19 analógiájára, noha kissé módosított formában, az apostol a világot uraló, vagy uralni szándékozó hatalmak szembenállását nem közvetlenül, hanem csak a kitűzött közös cél (βασιλεύειν) alapján szemlélteti. A negatív hatalmat jelző bűn-halál egységével szemben a kegyelem-igazság párosa áll, s arra törekszik (εἰς), hogy a még csak várt, de joggal remélt cél, az örök élet, az eljövendő végidőben kiteljesedjen. Noha az első tagmondat aoristos indicativusától eltérően a másodikban az ige aoristos conjunctivusban áll, s ennek alapján nemcsak az örök élet, hanem a kegyelem és igazság uralomra jutása is még a közeli „mindjárt” küszöbön álló valósága, a kegyelem bűn és halál feletti győzelme a 20 alapján bizonyosra vehető. Ott, ahol a kegyelem máris több és nagyobb, mint a bűn, a hatalmi harc végső kimenetele felől nem lehet kétség. De ennél többet egyelőre nem mond az apostol: a megvalósulás feltételéről és mikéntjéről csak a következő fejezetben tudósít. Hiszen ez a hatalmi harc az emberért folyik: az igazi célpont az ő élete és jövője. Csakhogy míg a bűn az embert kíméletlen keménységgel és erőszakossággal, mintegy végzetszerűen reá nehezdedve legyűri és uralma alá hajtja, a kegyelem és igazság másképpen cselekszik: nem önkényesen keríti hatalmába, hanem a hit és az engedelmesség útján vezeti és vonja be hatalmi körébe. A Róm 5,12–21 bonyolult, nehézkes, lassan kibomló fejtegetésének ez a pozitív üzenete.

Azért, hogy teljesen nyilvánvalóvá legyen: a kegyelem-igazság-örök élet nem alkot független, önmagában elégséges, tisztán e világi egységet és rendszert, Pál a krisztológiai címek fennkölt sorozatával rekeszti be gondolatmenetét: „a mi Urunk Jézus Krisztus által”. Bárhol, ahol embervilágunkban vagy emberi életünkben a kegyelem megjelenik, működik és hat, kezdve a keresztes eseményétől (διὰ a 15-ben) mind a világnak végezetéig (διὰ a 17-ben és a 21-ben), nem önmagában és önmagától cselekszik, hanem Krisztus által. Benne van a kezdet és a teljesség, Isten üdvözítő akarata szerint.

³⁶ Feltűnő, hogy a 12-t követően az apostol most beszél először a bűnről abszolút értelemben, ahogyan a szakasz elején is. Ez az átkaroló, összefoglaló szerkesztésmód lehetővé teszi, hogy a perikópát úgy tekintsük, mint a bűn és a kegyelem hatalmi harcának alapvető dokumentumát. Vö. Käsemann: *Römer*, 131–150.

Adam und Christus

Im Allgemeinen gesprochen ist der rote Faden in Rom. 5,12–21 die Gegenüberstellung von Adam und Christus. Aber die genaue Herausarbeitung einer Analogie wird durchkreuzt von der Feststellung verschiedener Gegensätze bzw. Überbietungen. Die Wirkung des Erlösungsgeschehens ist größer und wunderbarer als die Wirkung des mit Adam begonnenen Unheilsgeschehens. Die biblische Grundüberzeugung von einem Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen ist für die Exegese von großer Bedeutung. Adams Tat hatte zur Folge, dass der Tod zur allgemeinen Herrschaft gelangte. Doch alle, die den überströmenden Reichtum der Gnade und das Geschenk der Gerechtigkeit empfangen haben, werden durch den einen, Jesus Christus, im Leben herrschen. Die Tat Christi unterscheidet sich auf das Deutlichste von der Tat Adams. Sie wirkt nicht zwangsläufig, will vielmehr durch den Glauben zur Gerechtigkeit und zum ewigen Leben führen. Aus diesem Grunde ist die Wirkung der Gnade als eine noch unvollständig beschrieben, um die Absicht Gottes aufzuweisen und dadurch Glauben zu provozieren.

REFORMÁTUS SZEMLE

GYÜLEKEZETI MELLÉKLET

1977. JANUÁR—FEBRUÁR

I. SZÁM

IX. ÉVFOLYAM

A jövődő títka

Természetes, hogy Gyülekezeti Mellékletünknek ebben az évkezdő számában a jövődő felé irányítjuk tekintetünket. A holnapra nézünk mind az egyéni lét szempontjából, mind közösségi életünk valamennyi vonatkozásában. Kicsoda lenne a hívők közül, akit ne foglalkoztatna a gondolat: vajon megérem-é az esztendő végét? Ha pedig igen, akkor mi történik a következő tizenkét hónapon át egészségemmel, munkakedvemmel és munkabírássommal? De ugyanigy foglalkoztat a család kérdése: mi történik gyermekeimmel és unokáimmal, szüleimmel és nagyszüleimmel, testvéreimmel és más hozzátartozóimmal? Aztán folytatni kell: hogyan alakul a gyülekezetem holnapja, a megejtett választások után az egyházmegyéme, és az egyházkerületé? Mi lesz a zsinat munkálataival és egyéb közegyházi ügyekkel?

Megannyi kérdés, kicsinyek és nagyok, kevésbé fontosak és nagyon lényegesekek. Ezekből és hasonló kérdésekből szövődik — akarva, nem akarva — a „jövődő” képe. Kétségtelen, hogy az adandó feleletben mindnyáján a legjobbat kívánjuk és akarjuk. Egyetlen akarással csüngünk azon, hogy országunk tovább és még szebben virágozzék, s az évtizedek óta végbemenő fölemelkedés az eddigieknél is magasabb csúcsot érjen el kül- és belpolitikai szempontból ugyanúgy, mint a társadalmi élet egész területén. Közös imádsággal kérjük az Urat, engedje meg, hogy egyházaink a szeretet és megértés lelke szerinti együttműködésben és testvéri közösségben tegyenek bizonyosságot a Krisztusban megtapasztalt egységükről, s a nagy közösségben református Sionunk is járja az evangélium hív szolgálatának és a minden irányú engedelmisségnek, valamint az új életet nyert fiaknak és leányoknak a keskeny ösvényét. Szívünk egész odaadásával fáradozunk azon, hogy családukbán és egyéni létformánkban egyaránt a szeretet, az öröm, a békesség, a jóság, a szelidség és a Lélek többi ajándéka hódíthasson egyre nagyobb teret nap-nap után. Igen, minden így van, és talán ennél is sokkal reményteljesebben.

A kérdéseknek és a vágyaknak-akarásoknak ebben a szemléletében ellenáthatatlan előtérbe kerül a jövődő nagy vajonja, hogyanja, mikorja és egyéb rejtettsége. Kinek-kinek a képzeletvilága és beállítottsága szerint rajzolódna ki a homály eloszlátását célzó feleletek. És ez helyes is, hiszen mindnyájunknak a bizalom jegyében kell viszonyulnunk a holnaphoz. Szabad és kell bízunk a béke diadalában a háború fölött, az odaadó munka gyümölcseiben a természetlen tehetetlenséggel szemben, a szeretet és a kölcsönös megértés térhódításában a közöny és sokféle színtelenség kísértései között, egyszóval az ígértetés jövődőben, a lemondó