

JAKABHÁZI BÉLA-BOTOND

AZ ÁTEREDŐ BŰN ÉS AZ UNITARIZMUS

KORUNK UNITÁRIUS TEOLÓGIAI VÁLASZA
A DOGMAKERESZTÉNYSÉG ÁTEREDŐ BŰN-TANÁRA

Minden idők gondolkodó emberében felmerült és felmerül a kérdés, hogy a világ, az emberek általában – és maga a személy különösképpen – miért van kitéve a szenvedésnek, fájdalomnak, a bukás lehetőségének. Honnan származik, mi a természete ennek a „kellemetlenségnek”, az elmúlásnak, a halálnak? Az emberiség szellemtörténete során ez volt az a kérdéskör, amelyre mindig megkísérelték, és meg is adták a különböző válaszokat. Nagyon leegyszerűsített és sztereotíp jellegű, de ebben a vonatkozásban kielégítő kijelentés az, hogy a keleti, befelé forduló ember a karma-tanban vélte megtalálni a megnyugtató választ a szenvedés kérdésére, míg a nyugati világban – a kereszténység színrelépésével és elterjedésével – az áteredő bűn gondolata, majd később dogmája vált központi gondolattá. Ez arra volt hivatott, hogy az élet zavaros és kínos körülményei között vergődő lelkeknek nyújtson vigaszt egy megnyugtató elképzelés révén: minden rossz, amit az ember tapasztal – önmagában, embertársaiban és a világban –, eleve elrendelt isteni büntetés egy olyan vétekre, amelyet az első emberpár követett el. Ez a felfogás sem más, csupán egy népszerű, széles körben elterjedt magyarázati kísérlet. Miért ilyen fájdalmas az emberi sors és állapot? – hangzott és hangzik az egyetemes emberi kérdés. Mert hiszen nyilvánvaló, hogy ez a világ nem az a „jó” hely, amelyet kívánnánk, mi sem vagyunk olyan jók, mint amennyire azt szeretnénk, és sok minden nincs hatalmunkban.

Unitárius hitünk szempontjából vizsgálva talán túlon túl könnyen és felületesen adnánk meg a választ a fenti kérdésekre. Először talán az merül fel bennünk, hogyan egyeztethető össze az emberrel született, örökölt bűnösség gondolata a jóságos és igazságos, szerető Istennek azzal a képével, amelyet éppen a kereszténység megalapítója, Jézus hirdetett. A szabad akarat hangsúlyozásával pedig az unitáriusok az idők folyamán a dogmakeresztény felfogással össze nem egyeztethető álláspontra helyezkedtek. Már a dogma kifejezéssel is fenntartásaink vannak, mivel mi nem dogmákról, hanem hitelvekről beszélünk. Az általános kereszténység pedig eszmeileg a bűnbeesés és az áteredő bűn dogmájára épül fel. Az unitárius tanítás szerint Istent jónak, tökéletesnek, mindenhatónak, gondviselő Atyának fogjuk fel, és ezt nem filozófiai vagy teológiai spekulációk, hanem Jézus tanítása alapján. Ezért elfogadhatatlan számunkra az áteredő bűn dogmája, és ezért idegenek nekünk az e dogmából levont teológiai következtetések az ember jelenlegi katasztrofális állapotáról, a világ sötét jövőjéről, az emberi cselekvés hi-

ábalóságáról. Hisszük azt, hogy a munka nem átok vagy büntetés, a szexualitás nem a bűn forrása, és az ember szabad akaratral rendelkezik.

Az áteredő bűn dogmájával a legnagyobb probléma az, hogy abból az alapfeltevésből indul ki, mely szerint ez a világ jelenlegi állapotában egy siralmas, bűnös, teljességgel elhibázott „hely”. Továbbá az áteredő bűn „vádja” éppen az ember méltóságát, a szabadságát vétőzza meg. Észre kell vennünk, hogy itt egyféle hatalmi elv is munkál: a mindenkori hatalom a maga bűnösségünk elfogadtatásával legitimálta magát, akár istennek, erkölcsnek, egyháznak hívták azt a történelem folyamán.

Előbb a zsidó, majd később a keresztény teológiában a teogóniai alapkérdésre ebben a dogmában vélték megtalálni a tökéletes választ. Az áteredő bűn eszméjének eredetére vonatkozóan előbb társadalomtudományi és pszichológiai szempontból, majd teológiai és történeti szempontból kell megkísérelnünk a válaszadást. Vajon milyen okok rejlenek amögött, hogy az *ős* gonosz cselekedeteiért valamely utódnak kell – ártatlanul – bűnhődnie?

A mai erkölcsi megítélés szerint az embernek saját tetteiért kell felelősséget vállalnia. Ez a felfogás történetileg attól fogva érvényes, amióta a magántulajdon az osztályrend létrejött. Régen az individuális szemlélet nem mai formájában állt fenn, a nemzeti társadalomban ilyen jellegű szemléletmód nem volt érvényben. A nemzeti társadalomban – amelyben az ősi zsidó törzsek is éltek – az egyének csak természeti vonásokban különböztek, ezért az egyetlen igazi létezőnek a nemzetséget tartották, amely a születő és meghaló egyénektől eltérően az állandóságot képviselte. Éppen ezért a kollektivistikus társadalomban ugyan időszakban együtt élő emberek kölcsönösen feleltek egymás tetteért. Ez a kollektív felelősség terhelte a nemzetség minden későbbi tagját az elődök korábbi cselekedeteiért, mivel az egyes emberre úgy tekintettek, mint az egész nemzetség képviselőjére (ilyen körülmények között működött hatékony társadalmi rendszabályozóként a vérbosszú „intézménye” is).

Ennek az ősi szociális viszonyokban gyökerező erkölcsi szemléletnek maradványa az áteredő bűnnel kapcsolatos spekuláció. Az igazságos világrendben hívő vallásos emberek nehezen tudtak szembesülni azzal, hogy gyakran az ártatlanok szenvednek, az erkölcsösek járnak pórul, a legnagyobb gazemberek pedig vígan élnek. Hogy ez hogyan lehetséges a feltételezett igazságos isteni rendben, erre a kérdésre a választ úgy adták meg, hogy mivel a világban az igazságos és méltányos isteni gondviselés működik, azok (is), akik semmi rosszat nem tettek, őseik vétkeiért szenvednek. A nemzeti rend felbomlása és a magántulajdon kialakulása során az egyéneket őseik botlásai, vétkei alapján már nem büntették, hanem csak azokért a bűnökért, amelyeket ők maguk követtek el.

Úgy tűnik azonban, hogy az áteredő bűn kérdése nem annyira teológiai vagy etikai, mint inkább egzisztenciális probléma. Éppen ezért Ádám és Éva története által elsősorban az emberi lét konfliktusos volta válik nyilvánvalóvá, annak elke-

rülhetetlensége, hogy cselekvő emberként vétkekké válunk, és ezért viselnünk kell a következményeket.

A bűnbeesés-motívum, amely alapján az áteredő bűn dogmatikus tana is kialakult, vita tárgyává vált az idők során. Ami az ember bűnösségét illeti, meg lehet a kérdést úgy is közelíteni, mint a görög tragédiák elemzésekor a *tragikus vétség* fogalmát. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a válasz nem morális vagy erkölcsi hibában keresendő. Ádám bűnbeesése nem jellembeli „hiba” következménye, gyökere sokkal inkább az emberi archetípusban keresendő. Ilyen értelemben a bűn általában az emberhez kapcsolódik, nem pedig egyetlen ember személyéhez. Ilyen értelemben a bűn egzisztenciális, az emberi léthez tartozik. Eszerint az ember az ellentétek világában él: minden, amivel találkozik, polaritásként jelenik meg előtte, ezért gondolkodása és képzelőereje is sarkított. Az egység felismerése isteni kiváltság, az embernek lehetetlen észlelnie ezt az egységet (legalábbis a nyugati kultúra embere számára, míg Keleten a buddhizmus legtisztább formája, a csan- vagy zen-tan egyenesen kimondja, hogy minden egy, tehát abszolút holisztikus világszemlélete van, amely szerint valójában nincsenek részek, nincsen polaritás, a kettősség csak az emberi elmében létező illúzió), de még elképzelnie sem lehet. *Én*-ként éljük meg magunkat, akivel szemben a másik ember és a világ mint *nem-én* áll szemben, és így ellentétté válik. Ebből származik a „bent” és a „kint”, az idő és a tér, az élet és a halál. Az embernek szüksége van a polarításra, a kontrasztra, gondolkodásunk is ettől függ, hiszen a gondolkodás elsősorban megkülönböztetés. Az emberi gondolkodás elménk strukturáltságából adódóan képtelen az egységet megragadni.

A legtöbb mítosz az eredet kérdéskörét taglalja. Az eredetről szóló mitológiai történeteket ugyan időbeli fogalmakkal mesélik el, ezeknek azonban éppoly kevés közük van a történelmi időhöz, mint a mesében az „egyszer volt, hol nem volt”-nak. Ahogy az ember számára úgy kezdődik a nap, hogy a felébredéssel egy másik létállapotból (alvás/álmom) az ébrenléti tudat állapotába vált át, ugyanúgy állapotváltozással, az egységtől való elkülönüléssel jön létre minden egzisztencia. Hasonló módon: a teremtés történetében a valódi elkülönülés nem az ember teremtésének pillanatában történik, hanem az öntudatra ébredés mozzanatával, amely nem más, mint a véték tudatosítása. A zsidó bűnbeesés-mítoszban a paradicsomi egységből kivezető lépés joggal kapcsolódik a tudás tárgyköréhez. Minden tudás feltételezi a szubjektum és objektum, a felismerő és a felismert szétválasztását. Ha az ember megismerővé válik, ha képes különbséget tenni a jó és rossz között, akkor ezzel belép a polaritás világába, a sokféleség világába, és egyúttal el kell hagynia az egység és elválasztottság világát. Ez az Édenből a világba való átlépés. A mítosz *bűnbeesésnek* vagy *bukásnak* nevezi ezt a lépést. Az a „bűn”, amelyről a Teremtés könyvében szó van, az egységtől való elkülönülés értelmében vett „különválás”. Az ember tehát azért bűnös, mert kialakította énjét, ezért már nem azonosíthatja magát mindennel, ami van, elszakadt az egységtől. Isten

tökéletes, ezért ő jelenti az egységet, benne nincs polaritás, nincsen ellentét. Az ember viszont elszakad ettől az egységtől abban a pillanatban, amikor tudatos lényvé válik. Fontos itt a nyelvre is figyelni; nem szabad túlságosan a szokásos magyarázatokhoz és asszociációkhoz ragaszkodnunk. A héber szövegben a vétek, bűn fogalmát a *hattah* szó jelöli. Ez általában egy már meglévő kapcsolat ellen irányuló szándékos tettet jelenti, azzal az árnyalattal, hogy jelentésében benne van az, hogy hiányra utal (*hiányozni, nem meglenni* – Paul Tillich szerint a bűn nem más, mint *insufficiencia*, azaz elégtelenség, távolság Istentől). A hagyományos keresztény felfogás bűnfogalma kései elidegenedést tükröz, és nem egyezik a héber mítoszban megjelenő bűn-fogalommal.

A bűnbeesés bibliai története

A mítosz általában nemcsak arról szól, hogy a múltban mi történt, hanem arról is, hogy a jelenben, a mi emberi életünkben mi megy végbe nap mint nap, mi az, ami örök emberi problémaként ismétlődik. Az ember minden nap megsérti Isten törvényeit, belső törvényeit. Ezért „marad le” az ember egy igazabb és tisztább, örömtelibb életről. A valódi életben a paradicsomi állapot nem a bűnt, vagyis az isteni törvényeket, akaratot megsértő tetteket megelőző állapot, hanem éppen fordítva: az isteni akaratra való ráhangolódás következménye (Jézus szóhasználatában: Isten országa). Egy mítoszt történelmi valóságként kezelni a legjobb esetben nevezhető tévedésnek, és ebből a bibliai történetből kitalálni az áteredő bűn fogalmát – hatalmas és tekervényes teológiai spekulációt feltételez.

Talán az első, a kereszténység által kreált és megerősített téveszme Ádám és Éva történetével függ össze, amely szerint a bűnbeesés a testiséggel áll kapcsolatban. A testiség- és érzékiségellenes keresztény hagyomány a bukást a szexualitással hozta kapcsolatba, teológiai szempontból a nemiséget a bukás gyökereként értelmezte. Ez a hagyomány többféleképpen nyilvánult meg:

- Ádám bűne a fajfenntartó nemiség által szállt az utódokra;
- az Édenben nem volt nemi élet;
- a „jó és rossz tudása” a szexuális tudásra vonatkozik;
- a nő nagyobb mértékben bűnös, mint a férfi;
- a cölebsz és szerzetes életforma magasabbrendű, mint a házasság (Pál „besegített” e felfogás megerősítésben, pl. 1Kor 7,9-cel) ;
- papi munkára csak a férfi alkalmas;
- a fogamzásszabályozás tiltása (mintha a szexualitásnak egyetlen szerepe az utódnemzés lenne);
- a férfival szemben a közmorál elnézőbb és rugalmasabb, mint a nővel szemben.

Nem meglepő, de tudatosítani kell, hogy az ilyen jellegű tanításnak még csak homályos nyoma sincsen a bibliai történetben, de az Ószövetségben sem, sehol.

A Teremtés könyvének 1. fejezetében a nemzés az isteni áldás középpontjában áll (1,22 és 28), és az emberi istenképűségben benne van a kétneműség (27). Ezek szerint tehát a szexualitásnak semmi köze nincsen a bukáshoz (furcsa is lenne egy ilyen elképzelést fenntartani, hiszen pl. az Énekek Éneke az érzéki szerelem, az erotika dicshimnusz). A héberek örvendtek a világ és a test nyújtotta öröme- nek, amely minden bizonnyal egészséges dolog. Csak akkor botránkoztak meg, amikor a kánaániták orgiasztikus-szexuális túlkapásaival kellett szembesülniük. Az anyagi világ megvetése és a „hús bűneinek” elítélése viszont a keresztény- ség egész történetét meghatározta. Ebben a magatartásban volt némi védekezés, gátlás, gyűlölet és határtalan szüklátókörűség. Nem az Ószövetségből ered ez a felfogás, hanem az ő- és ókeresztény aszkétamozgalmak hatására ivódott bele a keresztény kultúrába. Az arányok eltolódása Pál apostol munkásságával kezdett megerősödni, később Augustinusszal és a többi egyházatyával vált teljessé. A bűn elkerülése miatt betegesen testellenes hozzáállás egyetemessé tétele nem csak természet-, de vallás- és emberellenes magatartásnak tűnik a mai kor embere szá- mára. Őszintén és nyíltan be kell látnunk, hogy ez a hozzáállás aberráció volt, a keresztény dogma „áteredő bűnének” nincs semmi köze a szexualitáshoz.

A jó és rossz felismerése („tudása”) a héber embernek elsősorban vagy kizárólag nem az erkölcsi jót, illetve elvetendőt juttatta eszébe. A jó és rossz átfogó értelemben jelenthet minden pozitívumot vagy negatívumot – tehát „mindent”. A tudás fájának gyümölcse így az isteni mindentudásban részesítene. Itt azonban valószínűbb, hogy a *hasznos* és *káros* tudását – tehát a korlátozott tudást – jelenti, amely az élet nehézségeivel való megbirkózáshoz szükséges. Az egész bibliai történetből erőteljesen szomorú hangulat árad: Isten sajnálkozik az esendő embe- ren, csalódottan kell tudomásul vennie remekművének korlátoltságát és azt a haj- lamát, amellyel öntudatlanul önnön bukását készíti elő. A tudás és az ismeretek nem jelentik a boldogságot és a beteljesülést.

A történet végkicsengése: az ember halandó marad, nehéz munkával kell a kenyerét megkeresnie, de bármennyire esendő és sokszor bűnre-hajló is, Isten lelkét hordozza magában. Birtokában van a tudásnak – olyan értelemben, *mint- ha* istenség lenne. Bűnössége ellenére is méltósággal felruházott lény. E történet alapján nem kell teológiai igazságokat megfogalmazni, mert mítoszról van szó. A korai kereszténység mégis ezt tette. De a történet főszereplője az ember, akinek bukása az emberi dráma története. Az ember nem bízott eléggé az Isten szavában, maga akarta megszabni törvényeit, vagyis olyat cselekedett, amiben valójában Isten szavára *kellett volna* hallgatnia. A tragédiát követő szégyenérzetet úgy ma- gyarázhatjuk ezek szerint, hogy az a bizalomhiány miatt kialakult kiszolgáltatottság érzése.

Valójában a bibliai bűnbeesés hasonlóságot mutat, de nem azonos a görög tragédiákban megjelenő tragikus vétséggel. Ha előítéletek és előregyártott elkép- zelések nélkül közelítünk a szöveghez, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a mító-

szi kép és a vele összefüggésben használt szavak egy (a paradicsomi létből egy világnak nevezett) másik térbe való lépésről (esésről, bukásról) szólnak. A paradicsomi állapot az egység állapota, a világ pedig a polaritás, a sokféleség világa. Aki az egyik térben benne van, az nem lehet benne ugyanabban az időben a másikban is – és viszont. Az egységben nincs sokféleség, nincs elkülönültség, nincs bűn, nincs tudás, és az *én* (*ego* vagy *self* értelemben) sem létezik. De a polaritás világa az egység megszűnésével differenciálódást jelent. Az ember csak úgy lehet az, ami, ha elkülönül – tehát ha vétkezik. Ez a bűn nem erkölcsi, nem morális, és megoldás sincs rá. Ez a bűn az, amely az embert jellemzi, mint ahogyan az állatvilágot ennek a bűnnek a *hiánya* jellemzi. Ahol van öntudat és szabad akarat, ott van autonóm cselekvőképesség és felelősség. A bibliai történetben az első emberpár eszik a tiltott fa gyümölcséből – ebben a pillanatban válnak emberré, tudatos lényekké.

Az ember csak úgy válhat naggyá, ha harag, bosszúság, sors elleni lázadás nélkül vállalja a felelősséget, tudván, hogy a bűn személyes egyéni létének és szabadságának záloga. Aki ezt az igazságot kendőzetlenül elviseli, közel áll az élet és szenvedés titkainak a megértéséhez. Nem a tömbkereszténység áteredő bűnről szóló dogmájáról van itt szó, hanem arról az elvről, amely a tragikus vétséggel rokon. A héber mítosz szerint bűn kiválni és elkülönülni az örök isteni egységből, a rendből. Ez nem örökletes „betegség”, hanem emberi létünk feltétele. Ilyen értelemben bűnös az ember, azaz hiányos, részleges, szó sincs erkölcsi gonoszságról, morális bűnről. De ez az elkülönülés egyben áldott is, mert teret enged az istenkeresésnek.

A régi ember tudatában volt annak, hogy a sors nem véletlenség vagy önkény, hanem szükségszerűség. Az Éden kertjének mítoszában az embernek nem szabad „otthon maradnia”, Isten elűzi. Az ember számkivetve érzi magát az idegen környezetben, az igazi otthonhoz visszatérni azonban nincs lehetősége.

Az Édenből való kiűzetés az árvaság érzését kelti Ádámban és Évánban. Az árvaság és hazátlanság általános motívum a mítoszban és a mesében, és mindig az „igaz haza”, az „otthon” elvesztésére vonatkozik.

Vallástörténeti szempontból fontos megjegyezni, hogy a hinduizmusban épp úgy megjelenik a meghasonlás, mint a keresztény vagy éppen a muzulmán fel-fogásban. A metafizikailag megalapozott kasztrendszerben az ember abba a társadalmi hierarchiába van kényszerítve, amelybe előző életének tettei sorolják a reinkarnáció (újratesztelés) elmélete szerint. Ez semmivel sem különb az áteredő bűn torz elképzelésénél. Logikai szempontból a karma-tan elfogadhatóbb és biztosabb alapokon áll, megfelelőbben magyarázza a gonosz és rossz jelenlétét a világban, mint az áteredő bűn dogmája. A karma fogalma egész Európában a teozófusok által vált ismertté. A karma szorosan összefügg a reinkarnáció tanával, amely a védantizmus alapvető tétele. A szenvedés talányára, az emberi sors rejtélyére az indiaiak a választ a karma-fogalomban találták meg. Ez a tan az ősi Indi-

ában nemcsak a népi vallásosság alapját jelentette, hanem az erkölcsfilozófusok számára is meghatározó jelentősége volt. Ha egy személy betegen vagy nyomortan születt, ezt annak tulajdonították, hogy súlyos bűnöket követett el előző életében. A karma-tan a buddhizmusban érte el fejlődésének csúcspontját, hiszen itt a karma minden történésnek az egyedüli és kizárólagos oka, minden eseményt a karma magyaráz – vagy legalábbis kellene hogy magyarázzon.

De térjünk vissza a bibliai történethez! Miről is beszél a bibliai szerző a Teremtés könyvének kezdetén? Elsősorban arról, hogy az első emberpár a jó és rossz tudásának képességét megszerezve elveszíti a paradicsomi állapotot, elveszíti Édent. Nemcsak arról van szó, hogy az ember képpé válik különbséget tenni az erkölcsi szempontból helyes és helytelen között. Még csak abban sem merül ki, hogy az ember dönteni tud a hasznos és a haszontalan, kellemes és kellemetlen között. A kérdés az, hogyha a tudás fája gyümölcsének ízeleése azokat a pozitív képességeket alakította ki az emberben, akkor Isten miért nem akarta, hogy az ember ezekben részesüljön. Hogy a szerző mit is akar sugallni történetével, az kitűnik abból, hogy a történetben mit eredményez a fa gyümölcsének megízlelése:

– ahogyan a kígyó ígérte (3,5), és ahogyan Isten is megvallotta utólag (3,22), olyanokká váltak, mint Isten, birtokolva a jónak és a rossznak a tudását;

– zavaróvá válik mezítelenségük, amely azelőtt nem tudatosult bennük (2,25), és eltakarják azt (3,7). A tudás itt sokkal többet jelent, mint általános tudást.

Úgy tűnik, hogy a „jó és a rossz tudása/ismerete” egy stílusos, színes kifejezés volt annak, hogy tájékozott volt valaki, már nem gyermeki naivsággal szemlélte a benne, körülötte és a világban történő eseményeket, de ezen túlmenően mindent ismert. Az ember ne kívánjon isteni rangot és kiváltságot magának, tudást, mert az nem őt illeti meg. Az ember – a tudás iránti vágyából adódóan – implicit módon az istenségre törekszik. Itt nemcsak egyszerű tudásról van szó, hanem elsősorban erkölcsi tájékozottságról. Ugyanakkor felelősséget is ruház rá, az addig állati ártatlanságban élő lényre, amely öntudatra ébredésének pillanatától kezdve válik emberré. Erich Fromm érdekesen szemléli és magyarázza – a pszichológus szempontjából – Ádám és Éva történetét. Egy helyen így ír erről: „Az elkülönültségbeli bűnnek és szégyennek az élménye fejeződik ki Ádám és Éva bibliai történetében. Miután Ádám és Éva ettek »a jó és rossz tudásának fájáról«, miután engedetlenek voltak (nincs jó és rossz, csak ha megvan az engedetlenség szabadsága), miután emberré váltak azáltal, hogy függetlenítték magukat a természettől való eredeti, állati összhangtól, azaz miután emberi lényekként megszülettek – »észrevették, hogy mezítelenek« – és szégyenkeztek. Feltételezhetjük-e, hogy olyan ősi és alapvető mítoszban, mint ez, a 19. századi szemlélet prüd erkölcsössége nyilvánul meg, és hogy a történet azt a kínos körülményt akarja tudomásunkra hozni, hogy a nemi szerveik láthatóak voltak? Aligha; és ha viktoriánus szellemben értelmezzük a történetet, éppen a lényegét veszítjük szem

elől, az pedig, úgy tetszik, a következő: tudatára ébredve önmagunknak és egymásnak, a férfiban és a nőben tudatosodott elkülönültségük és különbözőségük, nevezetesen, hogy más-más nemhez tartoznak. De elkülönültségüket felismerve idegenek maradtak, mert még nem tanulták meg szeretni egymást (amint ezt nagyon világossá teszi az a tény, hogy Ádám önvédelemből Évát hibáztatja, ahelyett, hogy védelmére kelne). Az emberi elkülönültség tudata a szeretet újraegyesítő hatalma nélkül a szégyennek forrása. És forrása egyszersmind a büntudatnak és a szorongásnak.

Az embernek tehát alapvető szükséglete az, hogy legyőzze elkülönültségét, hogy kiszabaduljon magánya börtönéből. E cél elérésének az abszolút kudarca egyenlő az elmebajjal, mert a teljes elszigeteltség pánikját nem lehet másképp legyőzni, csak ha radikálisan szakít a külvilággal: ekkor megszűnik az elkülönültség érzése, hiszen megszűnt a külvilág, amitől az ember elkülönült.

Az ember minden korban és minden kultúrában egy és ugyanazon kérdéssel kerül szembe: arra kell megoldást találnia, hogyan győzze le az elkülönültséget, hogyan valósítsa meg az egyesülést, hogyan haladjon meg az egyéni életet, és olvadjon egybe a világegyetemmel. Ugyanazzal a kérdéssel birkózik meg a barlangban élő ősember, a nyájait legeltető nomád, az egyiptomi földműves, a föníciai kereskedő, a római katona, a középkori szerzetes, a japán szamuráj, a modern hivatalnok és gyári munkás. A kérdés ugyanaz, mert ugyanaz a talaj, amelyből kinő: az emberi állapot, az emberi lét feltételei. A felelet változó.” (*A szeretet művészete*, 17–18. old.)

Pál apostol tanítása a rómaiakhoz írott levelében

Az áteredő bűn dogmáját megszerkesztők és védelmezők másik bibliai „bizonyítéka” az Újszövetségből származik. Pál apostol, akinek alapállása az ember bűnössége és gonoszsága, elfordul a Sínai-hegyi szövetségtől, és nem is Jézus, hanem az általa elképzelt Krisztus felé fordul, pogány hallgatóságát gyözködve arról, hogy Krisztus áldozata nélkül semminek sem volna értelme. Hogyan tudta volna Pál összeegyeztetni nézőpontját a zsidó hagyománnyal, amelynek tökéletesen ellentmondott? Úgy, hogy Pál fölülbírálta az Ószövetséget. Ezt teszi a Róm 10,8-ban, ahol a Tórára hivatkozik, de nem idézi végig annak gondolatmenetét és következtetését: „Közel van hozzád az ige, a szádban és a szívedben van.” Amit Pál kihagy, épp a lényeg: „Sőt inkább nagyon közel van hozzád az ige, a szádban és a szívedben van, teljesítsd hát azt!” (MTörv 30,14). Ez jól példázza Pál működési módját, amelyben az előfeltevései felől indul bizonyítékokat keresni, és nem a bizonyítékok alapján vonja le a következtést. Pálnak úgy sikerül meggyőznie hallgatóságát, hogy amit tanít, az összhangban áll a Tóra tanításával. A kérdés az: hogyan engedhet meg magának Pál egy ilyen jellegű és mértékű teológiai hamisítást? Ne adjuk meg most erre a választ, elég ha tisztázzuk: ez jól magyarázza,

miért járt Pál akkora sikerrel a pogányok között, és miért nem járt hasonló eredménnyel a zsidó hallgatóság előtt.

A dogma kialakulásának rövid történeti áttekintése

Az egyháztörténelem tanítása szerint a 2. és 3. századtól kezdődően – a pogány filozófiai erőteljes hatásra – a keresztény tanítás és rítus egyre inkább összemósódott a pogány, görög filozófia hatása alatt álló hiedelmekkel, babonákkal és moralitással. Ez a hatás mélyreható volt. Ekkor, a nagy zsinatok korát megelőzően, a népi kereszténység minden pogány elemet magába olvasztott, számtalan formában nyilvánult meg, a helyi igényeknek és ízléseknek megfelelően: tobzódás és extrém aszkézis, a szentek tisztelete, ereklye-kultusz, képtisztelet, a papság alakulása, a kultusz sokszínűsége, a szertartásoknak tulajdonított mágikus erő, a papoknak tulajdonított emberfeletti hatalom, a szentelt víz, a varázsigeszerű imádságok, szent jelképek, a keresztség mint büntőrlő aktus. És mindezek mellett az élet minden területén beágyazódott görög filozófiai gondolkodás vált a kereszténység fejlődése szempontjából meghatározóvá. A purgatórium eszméje például a pogány filozófiából kerül be a keresztény gondolkodásba, magával vonva a halottakért való rituálékot stb. Az első századok teológusai pogány környezetből származtak, gondolkodásuk alapvonásait kereszténnyé váló áttérésük során is megőrizték. Ezek a jól képzett egyházatyák azok, akik először kezdenek beszélni az áteredő bűnről, előbb mint filozófiai elvről, később mint keresztény hittételről.

Talán Tertullianus az első, aki az áteredő bűnről szólt. A bűnnel kapcsolatos nézetei összhangban állnak a sztoikus filozófiai elvekkel. Szerinte az emberi lélek fizikai valóság, anyag, amely a szülőktől öröklődik, megy át az utódba. Egy montanista prófétánót említ, aki látott egy lelket, és megkísérelte leírni fizikai megjelenését. Ez a materialista felfogás a lélekről (a sztoikus felfogásban lélek/szellem és test egyetlen egységet alkot – *materiális monizmus*) maga után vonta azt is, hogy Isten is fizikai, azaz anyagi létező valóság, amely azonban a legfinomabb szubsztancia. Azt tanította, hogy a bűn konkrét anyag, amely nemzés által öröklődik.

Origenész is tanította az áteredő bünt. Ez a széles látókörű, zseniális tehetségű egyházatyája filozófiai spekulációiban még Tertullianuson is túltett. Teológiájában a gnoszticizmus és a neoplatonizmus keveredik. Hirdette a lélek preegzisztenciáját, és hogy minden ember egy előbbi létében vétkezett Isten ellen. Eszerint az ember, még mielőtt ebben a világban létezett volna, lélek volt test nélkül, de ez a lélek romlott volt, ezért az anyagi világ megteremtése Istennek abból a szándékából származott, hogy megtisztítsa ezt a bukott lelket. És eljön az idő, amikor nemcsak a bukott emberi lelkek, de még a démonok, sőt az ördög is mindannyian

üdvözlnek. Origenész felfogása szerint a purgatóriumban a lelkek Isten jelenlétében tisztulnak meg, és ő az, akitől a mennyország hét fokozatának vagy szintjének az elképzelése származik. A bűn az ember természetében gyökerezik, és a bűn egyenes következménye az anyagi világnak. Később Origenész feltételezte, hogy van egy öröklődő bűn, amely Ádámtól származik. Ő is – akárcsak Augustinus – a nemiségben vélte megtalálni a bűn csíráját.

Augustinus kezdetben pogány filozófus volt, aki a gnoszticizmus hatása alá kerülve manicheistává vált. A manicheizmus alapvető tanítása az, hogy minden anyagi dolog gonosz, és hogy Krisztus csak látszólag élt testben, valójában soha nem testesült meg, éppen ezért testben fel sem támadt. Augustinus kilenc évig vallotta a manicheista nézeteket. Ez évek alatt gyökeresedett meg benne az a hit, hogy az emberi természet alapvetően gonosz, és hogy emberi szabadság, szabadakarat nem létezik. Nagy hatást gyakorolt rá a neoplatonizmus is. Keresztény életszakasza folyamán is mindvégig hirdette legmélyebb, manicheista meggyőződését arról, hogy minden anyag bűnös, s ez a bűn az anyaggal, a testtel öröklődik. Minden, ami matéria – bűn. Augustinus kereszténységében is mélyen manicheista maradt. Szerinte a bűn a szexuális aktus során öröklődik át. A bűn annyira hozzátartozik az emberhez, hogy lényegében az ember alaptulajdonságává válik. Ha az ember testben létezik – amely csakis a szexualitás által jöhet létre –, és a test, az anyag bűn, akkor az ember legjellemzőbb tulajdonsága – csakúgy, mint a természetéből fakadó (nemi) kéjvágy – maga a bűn. Augustinusnak volt egy érdekes elképzelése a paradicsomi házasságról, amelyben az utódnemzés nem a szexuális vágy eredménye (megjegyzendő, hogy az utódnemzés biológiai alapja a szexuális vágy, és nem az örömszerzés, amely szigorúan evolúciós szempontból értelmezve csupán másodlagos). Mindezt Augustinus előtt már kifejtette Markión és több más gnosztikus tanító. Augustinus a végsőkig ment a testiség elítélésében anélkül azonban, hogy elítélte volna a házasságot is. Hogy lehetséges ez? Nem érthetjük meg, csak akkor, ha szem előtt tartjuk az 5. század teológiai spekulációkra és dogmatikai inkoherenciára alkalmat adó, amúgy rendkívül termékeny és fantáziadús szellemét. Augustinus addig ment, hogy a házastársak közötti szexuális aktust, amelyet Pál apostol megenged – bűnnek címkézi. A maga bonyolult gondolkodása által Augustinus arra az álláspontra jut, hogy maga Isten teszi az embert bűnössé, hiszen Isten a bűnt bűnnel bünteti. A bűnt az *áteredő* bűnnel bünteti, tehát az emberiség bűne egyben oka és következménye is az áteredő bűnnek. Hitt az abszolút, feltételekhez nem kötött predestinációban és kiválasztottságban, az ellenállhatatlan isteni kegyelemben. Abszolút pesszimizmus ez: az ember Ádámtól örökölte a bűnt, és képtelen teljesen alávetni magát Isten akaratának, képtelen magára a jóra. Nem térhetünk ki részletesen Augustinus tanítására, de látnunk kell azt, hogy tanításának minden eleme részét képezi annak a teológiai rendszernek, amelyet felépített, és amelynek minden egyes eleme – így az áteredő bűn elve is – összefügg a rendszer többi elemével: a szabad akarat, a purgatórium szerepe, Mária szeplőtelenisé-

ge, a szentek közbenjáró szerepe, Krisztus áldozata, az utolsó ítélet. Augustinus kijelentette ugyan, hogy az akarat szabad lehet, de kizárólag a rossz, a gonosz irányában. Augustinus azonban tartott attól, hogy ez az elképzelés aláassa az emberi felelősség eszméjét, ezért nem átallotta úgy magyarázni az emberi tevékenységet, miszerint minden jó tett Isten tette, minden gonosz tett pedig az emberé.

Az áteredő bűn gondolata egy olyan világban vált keresztény dogmává, amelyben a legműveltebb teológusok is a csodák világában éltek, amelyben összerosódott a valós és az elképzelt, amelyben nem létezett kritérium a valóban észlelt és az elképzelt, a realitás és fantázia éles elkülönítésére, amikor a leghatásosabb érv egy csodára való hivatkozás volt.

Az áteredő bűn elméletei és a tanítások lényege

A legerterjedtebb, Augustinus által is propagált teória Ádámot és leszármazottait állítja a középpontba, abból indulva ki, hogy Ádám és leszármazottai szerves egységet alkotnak. Három áteredőbűn-elmélet van, vegyük őket sorra, történeti szempontból:

1. Augustinus elmélete

Az elmélet szerint amikor Ádám vétkezett, Ádámiban már „benne volt” az egész emberiség, mert tőle származik az emberi faj. Ádám akarata az emberiség akarata, Ádám tette az emberiség tette, Ádám lázadása Isten ellen az emberiség, azaz minden individuum lázadása Isten ellen. Ezért jogos a büntetés, amely Ádámot, implicit módon az emberiséget érinti.

2. Cocceius elmélete

A 17. századi teológus szerint Isten szövetséget kötött Ádámival, amelynek értelmében örök életet biztosít Ádám összes leszármazottjának, ha azok engedelmeskednek neki. Ádám bűnének terhe az emberiség bűne, mert Ádámiban ölt testet az emberiség. Ádám vétkezett. Isten büntetése Ádám vétkéért a szenvedés és halál, az emberi sors hiábavalósága. Cocceius tanítása Augustinus tanításának gyenge pontjait próbálta javítani.

3. Placeus elmélete

Ugyancsak a 17. századból származik. Az elmélet szerint Ádám vétke nem származott át az utódokra. Amikor Placeus nézete és állítása heves támadásokat váltott ki egyházi részről (a Francia Református Egyház zsinatán, 1644-ben), a sarokba szorított teológus megváltoztatta nézeteit, melyek szerint most már minden ember gonosz természettel jön a világra, bűnösen, és ezért a született bűnöségért jogos a büntetés. Az ember nem azért bűnös, mert Ádám bűne miatt lett azzá, hanem azért, mert a bűneset előtt Ádám már bűnös természetű volt. Az ember tehát a bűn *hajlamát* örökölte Ádámtól, és nem a bűnt magát.

Természetesen mindezekről az elképzelésekről a Bibliában egy szó sem olvasható. Lehet persze a Szentírást úgy is idézni, hogy az látszólag alátámassza

a dogmát, ez viszont az az eljárás mód, amikor az okozatból következtetünk az okra, és nem az okok vizsgálata által vonjuk le a megfelelő következtetéseket. Inगतag talajon állunk. Súlyos konklúzióként kell leszögeznünk tehát, hogy az áteredő bűn dogmája *nem* bibliai igazság. Szó sincs benne róla, nemhogy explicit, de implicit módon. Arról sincs, hogy Ádám az emberiség „megtestesítője” lenne – mégis tanítják, terjesztik magas fokon képzett teológusok. De ez történik mindig, amikor előfeltevésekből indulunk ki, s bármi áron bizonyítékokat keresünk meggyőződésünk megalapozására, még annak árán is, hogy nemcsak ésszerűtlen, de egyenesen észellenes fejtegetésekbe bocsátkozunk. Érdemes továbbá elgondolkodnunk azon, hogy az áteredő bűn dogmájának különböző változatait valló teológusok egymást cáfolják, rámutatva a teológiai szempontból ellenfélnek számító „másik” felfogásának a fogyatékoságaira, de odáig nem jutnak el, hogy magát az alapeszmét vessék alá kritikai vizsgálatnak.

Van olyan teológus (pl. Hodge), aki Cocceius álláspontját vallja, szembehelyezkedik Augustinus tanításával, és bizonyítja, hogy az egyházatya elképzelése hamis. Érvei: az a feltételezés, hogy bűnösök vagyunk születésünk előtt már évezredekkel, és hogy személyesen felelősek volnánk egy létünk előtt történt esemény miatt, nevetséges felfogás, fölfoghatatlan kiindulópont – ahogy Baur mondja –, aminek semmi értelme sincs. Hiszen nem cselkedhettünk, ha még csak nem is léteztünk. Az aktivitást *megelőzi* az egzisztencia. Tehát az a felfogás, amely szerint személyesen lennénk felelősek Ádám vétke miatt, az alapján, hogy mi voltunk (Ádám által), akik elkövettük a bűnt, hogy a mi akaratunk volt Ádám akarata, nem helytálló. Berkhofnak is hasonló az álláspontja. Érvei az augustinusi felfogás ellen a következők: az augustinusi felfogás nem ad magyarázatot arra, hogy Ádám utódai, az emberiség, miért felelős kizárólag Ádám *első* bűnéért, s miért nem a többiért, vagy miért nem vagyunk felelősek Ádám közvetlen utódainak bűneiért. Milyen kritérium alapján számít csak az első bűn? Továbbá, Jézus mi alapján *nem volt* bűnös, azaz nem volt felelős Ádám bűnéért, hiszen emberi természettel bírt (vagy a Krisztus kettős természetének dogmája alapján emberi természettel is bírt), tehát Ádám leszármazottja, következésképp a bűn alól ő sem mentes. Ha Ádám által az emberi faj vétkezett, akkor a következtetés az, hogy Jézus is annyira bűnös volt, *áteredően*, mint minden más ember.

H. Strong védelmezi az augustinusi álláspontot, és támadja a szövetség-elmélet (Cocceius) követőit. Nincs értelme ismertetni itt a nagy polémiát a teológusok között. A viták hosszú sorát megismerve csak az a következtetés vonható le, hogy egy logikai szempontból ingatag alapokon álló dogmával állunk szemben, amely sok oldalról támadható, de amely a hagyománytekintély súlyával bír. Egy dogmát a benne hívők nézőpontjából nem lehet felülvizsgálni, mivel ez a dogma természete: el kell hinni, nemcsak akkor, ha nincs értelme, hanem akkor is, ha egyenesen ellentmond minden ésszerűségnek. Mintha a hit fokmérője az lenne, hogy mennyire *nem használja* az ember az esztét! Ha a bűn az emberben veleszü-

letett, akkor ezt nehéz összeegyeztetni Isten jóságának gondolatával. Egy gonosz lény, aki rossznak születik (Augustinus), vagy a gonosz hajlamával jön a világra (Placeus), milyen kapcsolatban állhat Teremtőjével? Erkölcsi világnézetünknek ellentmond az, hogy a jó Isten egy gonosz, vagy gonoszra hajlamos, tehát előbbutóbb gonosz lényt teremtene.

Az áteredő bűn dogmájának tanítása

Eszerint Ádám bukása, bűnbeesése által az egész emberiség bűnbe esett, mivel Ádám akarata az emberiség akarata volt, amelyet ő képviselt. Ádám vétkezett és bűnös, ebből következik, hogy az emberiség mint egész – bűnös (kollektív bűnösség). Amikor Ádám vétkezett, ezáltal az emberiség megromlott úgy, hogy minden ember bűnös természettel születik, áteredő bűnnel. Ez a bűnös mibenlét az oka minden emberi gyengeségnek és gonoszságnak. Az ember természetéből adódóan bűnös, nem tehet róla. Az újszülött csecsemők is bűnösök, Isten átka van rajtuk. A bűn vonzza a bünt, nincs kiút, és a bűnösség alól senki sem kivétel, még az újszülöttek sem. A tudatlan kisgyermek, akik megkeresztelés nélkül halnak meg, elkárhoznak örökölt (áteredő) bűnösségük miatt.

Mivel az ember „természete és lényege” a bűn, nem a tettei teszik azzá, viszont *bűnössége miatt* nem cselekedhet mást, mint bünt. A dogma magyarázatot ad a gonosz jelenlétére a világban, amely nem személyes, de amelyért személyesen kell felelősséget vállalni, még akkor is, ha nincs alternatíva. A bűn a világ felépítésében rejlik, struktúrájához tartozik.

Az áteredő bűn tanát vallók manapság a liberális teológia feltételezett csőd-jét is felhozzák bizonyítékul az áteredő bűn tanának védelmére. Eszerint a manapság megnyilvánuló minden gonoszság azt bizonyítja, hogy téves elvetni az áteredő bűn dogmáját. Az ember nem „áteredően” jó, hanem „áteredően” rossz, a mai történelem is ezt bizonyítja. Tehát beleszületünk egy olyan világba, amelyben már Ádám elkövette az Isten ellen való lázadás bűnét, és ez a bűn mindenkit magával sodor. Mindenki bűnösnek születik, ami azt jelenti, hogy mindenkiben megvan a hajlam és a „sodrás” a bűn elkövetésére. Nemcsak öröklött lelki betegség vagy hiányosság ez, hanem büntetés is egyben.

A dogma magyarázatot ad arra, miért van és miért történik annyi gonoszság a világban, abban a világban, amelyet a tökéletes Isten eredetileg jónak teremtett.

A dogma tanítása szerint az áteredő bűn hatása az Istentől való elszakított-ság, a gonosz élet. Hívei ezzel magyarázzák a haláltáborokat, a népirtásokat, az emberi történelmen végigvonuló gonoszságot. Ezt a bünt csakis Isten kegyelme által lehet jóvá tenni. El kell fogadni Isten szeretetét és megbocsátását, aminek feltétele a Krisztusban való hit, aki a keresztfán feláldozta magát a bűnös emberért.

A fentiek képezik röviden összefoglalva a dogma tanítását. Fel kell tennünk azonban a kérdést, miért ragaszkodik a dogmakereszténység ehhez a dogmához?

A válasz egyszerű: azért, mert hatalmas tétje van, ebben látják ugyanis kereszténységük lényegét. Ha nincs áteredő bűn, Krisztus hiába halt meg, és ezt nem lehet elfogadni. Az áteredő bűn tanát vallók erkölcsoteológiai spekulációikban arra hivatkoznak, hogy manapság senki sem kételkedik abban, hogy a gonoszság jelen van a világban. A nyílt és burkolt bűnt, az erőszak számtalan megnyilvánulását nap mint nap tapasztaljuk. Eszerint világunkban a bűn félig-meddig autonóm módon van jelen (az ember dönti el, hogy mi bűn és mi nem az, ezek szerint: ami nem jó, az bűn, ami megfelel az elvárásoknak, az nem bűn?!). Vajon tényleg az jellemző az emberi állapotra, hogy több rossznak vagyunk kitéve, mint amit mi magunk okozunk, vagy talán a világról kialakított elképzeléseinkkel van baj? A hagyományos keresztény teológia ezt nevezi „a világ bűnének”, amely *megelőzi* az egyes ember személyes cselekvését, és ilyen értelemben áteredő bűn. Konkrétan ez a döntéseinkhez szükséges szabadság hiányában és a szeretetre való képzetenségünkben jelentkezik. Pálra hivatkoznak, aki ezt írja: „... nem a jót teszem, amit akarok, hanem a rosszat, amit nem akarok. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn” (Róm 7,19–20). Az áteredő bűn tehát lehetővé, sőt valószínűvé teszi az egyéb, aktuális és szociális bűnöket. Továbbá az áteredő bűnt tanítók szerint, hogy ebből az állapotunkból kiléphessünk, megváltásra van szükségünk. Az isteni szeretet képes legyőzni a bűnt, és bennünket a teljesség, a közösség helyreállítása felé mozgatni. Erkölcsi életünkben mindig ott a harc és a tragédia lehetősége, a végső szó mégis a megváltásé. „Amikor azonban elhatalmasodott a bűn, túlradt a kegyelem...” (Róm 5,20). De a megváltás csakis a Krisztusba vetett hit által történhet meg.

Az unitárius álláspont

Az áteredő bűn dogmájára adandó unitárius válaszuk alapján véve teológiai, de etikai és pszichológiai vonásokat sem nélkülöz.

Először is fontos megjegyezni: nemcsak teljes mértékben ellentmondásos, megoldhatatlan paradoxont tartalmaz, de a Biblia sem említi, egyetlen egyszer sem, még az őstörténetben sincs rá utalás. Másodszor: az egzegéták nagyrésze egyetért abban, hogy a bibliai írónak nem állt szándékában, és nem is az áteredő bűnről írt a Teremtés könyve 3. fejezetében, vagy Pál a Rómaiakhoz írott levél 5. részében. Az utóbbinak a figyelmes olvasata és egzegézise arra vezetett számos kutatót, hogy azt feltételezze: amikor Augustinus kifejtette nézetét az áteredő bűnnel kapcsolatosan, valószínűleg a Vulgata egyik versének téves fordításából indult ki.

Végül meg kell állapítanunk azt is, hogy az áteredő bűn dogmája lélekellenes, pesszimizmushoz vezet, ugyanakkor teret enged a felelősség el- és áthárításának. Nem lehet összeegyeztetni a Jézus által tanított szerető és gondviselő Atya fogalmát az áteredő bűnnel „büntető” Istennel. Az áteredő bűn dogmája mind erkölcsi, mind pszichológiai vonatkozásaiban öskeresztény aberráció.

Térjünk ki ezekre részletesebben:

1. Senki nem vitatja, hogy a Szentírásban sehol nem jelenik meg az áteredő bűn fogalma. Nemcsak a fogalom nem jelenik meg explicit módon, de arról sincs sehol szó, sem az Ó-, sem pedig az Újszövetségben, hogy Ádám bűne miatt bárki más bűnös lenne. Pedig a dogma ezt tanítja. De a dogma tovább megy az-
 al, hogy kijelenti, ezt a bűnt csak Krisztus halála érvényteleníti, és a keresztség által válik tisztává az egyén, különben jogos Isten ítélete a kárhozatra egy olyan bűnért, amelyet az egyén nem követett el. Megjegyzendő ezzel a dogmával kapcsolatosan, hogy még a legfanatikusabb védelmezői is elismerik a benne rejlő paradoxont: Reinhold Niebuhr nagyszerűen védelmezte a dogmát, de még neki is el kellett ismernie, hogy a tan abszurd, hiszen eszerint az ember sorsszerűen bűnös, mégis felelős tetteiért, amelyek következményeiért semmit nem tehet. A bűn örökölt és elkerülhetetlen, az embert mégis felelősség terheli, mert a bűn alapvetően az emberi természetben gyökerezik, de nem annyira, hogy a felelősség megszűnjék. A bűn az emberben természetes, abban az értelemben, hogy egyetemes, de nem abban az értelemben, hogy szükségszerű.

Ha a zsidó értelmezés történetét vizsgáljuk, érdekes következtetésekre juthatunk. Eszerint ennek a bűnnek semmi köze a szabad akarathoz, és nem az első emberpár bűnének eredménye, hanem a Teremtés könyve 6. részében leírt történet képezi az alapját, amely szerint az istenfiak az emberek lányaival nemzettek utódokat. Ez egy ködös, titokzatos történet, amelyet a szigorúan monoteista zsidóság úgy értelmezett, hogy bukott angyalok emberekkel való viszonyát örökíti meg, és ez a viszony eredményezte az emberi faj „megfertőzését.” Ez a mitológikus forrásból ihletődött zsidó nézet egyrészt a zsidó képzelőerő gazdagságát, másrészt pedig a korai kereszténységnek a judaizmusra gyakorolt hatását tükrözi, és jól mutatja, hogy az áteredő bűn eszméjéhez nem szükségszerűen a Teremtés könyve 3. részének története vezet.

A Római levél 5. részében, amelyben Pál Ádám bűnét explicit módon köti a halál megjelenéséhez a világban, nincs szó vagy utalás arra, hogy ez kapcsolatos lenne az áteredő bűnnel, amelyet Augustinus elképzelt. Augustinus – és nem Pál – az, aki ránk hagyta az ideális paradicsomi állapot képét, amelyben két halhatatlan emberi lény élt, s akiknek a bűne katasztrofális következménnyel járt az egész emberiségre nézve. Az Édenkert egyáltalán nem az az ideális hely, amelyet Augustinus látta. Sőt a bibliai szöveg olvasásakor a következő kép tárulkozik elénk: az embert Isten halandónak teremtette, porból, bár halhatatlanná válhatott volna, ha eszik az örök élet fájának gyümölcséből (az is bűn lett volna). A kiüzetés végső soron azért történik, hogy ne egyenek ennek a fának a gyümölcséből is. Isten büntetése nem az, hogy az ember halandóvá válik. Augustinus védelmében talán felhozható lenne, hogy az áteredő bűn gondolatát nem kizárólag a Teremtés 3. részének történetéből merítette, hanem a Rómaiakhoz írt levél 5,12–21 részéből, amelyben Pál a halál általános és egyetemes voltának okát Ádám bűnében

véli megtalálni. A 12. versben ezt írja: „Ahogy tehát egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre áterjedt a halál azáltal, hogy mindenki vétkezett.” Egy fordítási hibát kell itt kiemelnünk, amely Augustinust nagyban befolyásolta. A görög kifejezés (*eph`hō*) latinul, nem szó szerinti: *in quo*. Ezt Augustinus úgy értelmezte, hogy ez azt jelenti, hogy „akiben”, vagy „aki által” – Ádámra vonatkoztatva. Pedig Pál nem Ádámra vonatkoztatja. Eszerint Augustinus Páltól azt értette, hogy a halál azért terjedt el az emberi fajban, mert a bűn Ádámokban volt. De ezt Pál nem állította, mert különben azt a szót használta volna, hogy *en`hō*. Ugy tűnik, hogy Pál azt mondja: a halál egy későbbi következménye a személyes bűnösségnek, és nem Ádám elsődleges botlásának. (A „Mi köze a halálnak a bűnhöz?” kérdésre a tömbkereszténység Pál elképzelését tette magáévá.) Eltekintve a fordítási tévedés nyomán fellépett értelmezési problémától, Pál semmit sem említ, ami jogossá tenné Augustinus későbbi feltételezéseit arról, hogy Pál mit tanított. Augustinus szerint tanítása az, hogy Ádámot Isten tökéletesnek teremtette, és saját bűne miatt a világba halált hozott, amely különben sosem sújtotta volna az emberiséget. Ellenkezőleg, Pál írásaiban egyértelműen fogalmaz azzal kapcsolatosan, hogy a halál nemcsak büntetés a vétkekért, hanem az ember természetes testi állapota is. Az 1Kor 15,42–50-ben ezt szépen kifejti. Pál tehát nem állította soha, hogy Ádámot és Évát Isten halhatatlannak teremtette volna.

2. Még ha Pál tanítását valamilyen formában beleerőszakolnánk is az Augustinus által megvetett Prokrusztész-ágyba, s tévesen Pálnak tulajdonítanánk azt a felfogást, hogy az első emberpár halhatatlan lett volna a bűnesetig, és még ha azt feltételeznénk is, hogy a Ter 3 és Róm 5 együttes olvasata az áteredő bűn fogalmához vezetne, a 19. és 20. század geológiai, paleontológiai, biológiai és mindenekelőtt pszichológiai (személyiség- és szociálpszichológiai) felismerések végre a konzervatívabb keresztény tábor is meggyőzhetőek volna arról, hogy a Teremtés könyve nem történelmi beszámoló, amelyet szó szerint kell érteni, hanem mítosz, amely még csak nem is héber eredetű. A szó szerinti értelmezés ma már azt jelenti, hogy a szerző szándékát kell látni, és nem az utólagos dogmatikus magyarázatok által kirajzolódott képet.

Fontos megjegyezni, hogy megtérése előtt Augustinus nagyon rossz véleményel volt az Ószövetségről, megtérése után pedig a Biblia e részének – Ambrosius nyomán – allegorikus magyarázatát adta. Csak idősebb korában kezdte szó szerint értelmezni a Szentírásnak e részét is. A Pelagiussal való vita során erősödött Augustinus felfogása az ideális paradicsomi állapotokról, a bűnt elkövető emberpárról. Szerinte a bűn csírája már bennük volt, másképp nem zavarták volna meg a paradicsomi állapotukat.

3. Végül, még ha hihetetlen hermeneutikai fordulattal az eddig felsorolt érveket sikerülne is megingatni, még ha a teológusok valamiféle plauzibilis magyarázattal állnának is elő az áteredő bűn felfogásával kapcsolatosan, a keresz-

ténység történetét tekintve nyilvánvalóvá válik e dogmában hívő emberek által létrehozott intézmények erkölcsi csődje, amely nem szorul bizonyításra. Erkölcsi és lélektani szempontból kevés dolog ártott jobban az eredetileg Jézus tanításán elinduló, de Pál által eltorzított kereszténységnek, mint az áteredő bűn dogmája.

Az az állítás, amely szerint Ádám bűnének terhétől csak Krisztus áldozata által menekülhet meg az ember, teljességgel téves. Semmilyen teológia vagy filozófia nem változtat azon, hogy itt egy irracionális, erkölcsellenes és igazságtalan elképzeléssel állunk szemben. Hogy milliók bűnösök lennének egy miatt?! Látnunk kell azt is, hogy az áteredő bűnre adott modern válaszkísérlettel a 20. század egzisztencialista filozófusai is próbálkoztak, elsősorban Sartre és Camus, akik az ember abszolút szabadságát és teljes felelősségét hirdették egy – álláspontjuk szerint – Isten nélküli világban (ők ezt a bűnt természetesen nem teológiai szempontból vizsgálták, ezért egzisztenciális bűnről írnak, amely esetükben közeli rokona az antik tragikus vétségnek). Eszerint az ember teljesen egyedül van a világban, és mint a világ abszurd hőse, mindenért felelősséget kell hogy vállaljon (az egzisztencialista filozófia hatására kifejlődött egzisztencialista pszichológia a személyiség meghatározottságánál egzisztenciális büntudatot feltételez, amely abból fakad, hogy életünk során képtelenek vagyunk minden lehetőségünket megvalósítani).

Mégis, miért oly megingathatatlan a keresztény egyházak hozzáállása az áteredő bűnhöz, miért hangsúlyozzák Krisztus áldozatát, és hogy ők az igazság kizárólagos birtokosai? Azért, mert ha feltevődne, hogy az ember kizárólag Isten és az általa ajándékba kapott lelki tehetségek révén, és – ahogy mi, unitáriusok hisszük – jellem által üdvözülhet, azaz kerülhet Isten közelségébe, akkor az első századokban kialakulóban levő keresztény egyház vajmi keveset kínálhatott volna a híveinek. És ha a Törvény betartása vagy Jézus követése elég lett volna, akkor milyen szerep jutott volna az egyháznak? Az áteredő bűn fogalma teljes ellentétben áll a zsidó hagyománnyal is, hiszen az Ószövetség állandóan emlékezteti a híveket arra, hogy az ember képes megjobbulni, képes szabadon választani jó és rossz között. Ez nem implicit módon vagy elrejtve van benne a Tórában, hanem nagyon is érthetően és egyértelműen: „Mert újra öröme telik az Úrnak abban, hogy jót tegyen veled, ahogy öröme telt atyáidban, ha hallgatsz Istenednek, az Úrnak a szavára, megtartván parancsolatait és rendelkezéseit, amelyek megvannak írva ebben a törvénykönyvben, és ha megtérsz Istenedhez, az Úrhoz teljes szívvel és teljes lélekkel. Mert ez a parancsolat, amelyet én ma megparancsolok neked, nem megfoghatatlan számodra, és nincs távol tőled. Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Nem is a tengeren túl van, hogy azt kellene mondanod: Kicsoda kel át a tengeren, hogy elhozza és hirdesse azt nekünk,

hogyan teljesíthessük? Sőt, inkább nagyon közel van hozzád az ige, a szádban és a szívedben van, teljesítsd hát azt” (MTörv 30,9a–14).

Szövetségét Isten szabadon és szeretetből ajánlja fel, közben azonban a mi szabadságunkat is meghagyja. Sőt még arra is felhatalmazza az embert, hogy ajándékát akár el is utasítsa. A természetes elvárás mégis az, hogy a megajándékozott az ajándékot elfogadja. Az isteni szeretetre a szövetségben adandó választ és az ezzel járó felelőségeket a Szentírás három irányból közelíti meg, ezek: (1) a saját és mások méltóságának tisztelete; (2) szolidaritás a teremtéssel és egymással mint szövetséges partnerekkel; (3) a hűség erénye, amely mindenfajta szövetség alapfeltétele.

Minden ember arra vágyik, hogy szeressen és szeressék, hogy értékeljék, hogy méltó életet élhessen. Isten mindent megadott az embernek, kivéve a boldogságra és beteljesülésre szóló receptet. Az ember legfőbb méltósága mégiscsak az Isten által felajánlott szeretetből fakad. „Neveden szólítalak: az enyém vagy. [...] Mert drága vagy a szememben, mert becses vagy nekem és szeretlek” (Ézs 43,1–4). Istenhez fűződő kapcsolatunkat a Szentírás a gyermek képével szemlélteti (Hózs 11, 1–9; Mt 18,1–5). A bűnt értelmezhetjük úgy, mint az Isten atyaságába vetett hit elutasításának eredményét, az Isten nélküli életet. Ha méltóságunkat az isteni és felebaráti szeretettől különböző dolgokban látjuk megalapozva, bálványokat alkotunk magunknak. Akik saját teljesítményük alapján akarnak méltóságra szert tenni, soha nem lesznek szabadok. Folyton magukkal kell foglalkozniuk, attól rettegve, hogy talán nem lehet őket olyanak szeretni, amilyenek, s az állandó szorongás emberi kapcsolataikat is megmérgezi.

Az Istenhez vezető út a teremtett világ dolgain keresztül vezet. Hitünknek ez az igazsága ugyanarra tanít, mint a modern természettudományok: a világminőség minden apró darabját kapcsolatok elszakíthatatlan szövevénye köti össze. Semmi sem létezik független elszigeteltségben, csakis dinamikus kötődések részeként. Isten azért teremtett meg bennünket, hogy szabad akaratunk döntése nyomán, hivatásunkat betöltve, az ő munkáját végezzük. Minden és mindenki iránt felelősséggel tartozunk. A szeretet kettős parancsolata az Isten és a felebarát iránti szeretet elválaszthatatlanságát hangsúlyozza, és ez a szeretet hitünk szerint cselekvő szeretet és elszánt harc a magunk gyarlósága ellen.

A bűn belső szerkezetének jobb megértéséhez érdemes annak mind transzcendens, mind immanens dimenzióját szem előtt tartanunk. A bűn elsősorban azt a „nem”-et jelenti, amellyel az isteni meghívást visszautasítjuk. Másodsorban pedig azt a „nem”-et, amellyel embertársainkkal való kapcsolatunkra elutasítóan válaszolunk. A bűn (legyen az Isten, a teremtett világ, embertársaink vagy éppen önmagunk elleni) n.i.;denképpen önmagába záruló, elzárkózó, visszautasító magatartás. Mindenütt, ahol egy szeretetteljes, életadó kapcsolat gyengül, sérül vagy tönkremegy, valamilyen formában jelen van a bűn. A bűn mindig az önzés valamely megjelenési módja, ezért a lázadás, elszigetelődés, eltávolodás vagy

elidegenedés metaforáival szokás ábrázolni. Persze hogy gyarlók vagyunk, hogy sok a körülöttünk és bennünk rejlő kísértés, de ez az élet ára, a tudatos, emberi lét ára. Aki él, az elkerülhetetlenül vétkezik. De ez nem vezethető vissza semmilyen, áteredőnek ítélt vagy képzelt, örökölt bűnre vagy bűnhajlamra. Éppen ebben az esendőségben rejlik az ember nagyszerűsége: mi Istennek fejlődésben levő gyermekei vagyunk. Ellentétek, feszültségek, fájdalmak nélkül nincs fejlődés. Isten lehetőséget és alkalmat ad arra, hogy minden megpróbáltatás ellenére méltók maradjunk hozzá. Ezért olyan nagy a felelősségünk, ezért nem hivatkozhatunk áteredő bűnre vagy bármilyen más „olcsó” kibúvóra. Az üdvözülés kulcsa a kezünkben van, a jellem általi megigazulás vagy üdvözülés, Isten segítségével, a mi egyéni felelősségünk, amelynek kudarcát senki másra nem háríthatjuk. Ezért nehéz unitáriusnak lenni, és ezért nehéz az áteredő bűn dogmáját elutasítva hinni a világ és önmagunk tökéletesedésében, az ember jóra hivatottságában, abban, hogy Istenben bízó lélekkel, Jézus tanítását követve élünk teljes értékű, egyre kevésbé gyarló életet.

Felfogásunk szerint minden kudarc, gyarlóság, erkölcsi fogyatékos, gyengeség, kényelem, halálfélelem és gyász, szorongás és szégyen, amit az ember elkövet vagy megtapasztal érzelmek, gondolatok és tettek, szintjén – bűn. Egy részük elkerülhető, más részük viszont nem, mert ez az emberi lét ára. Viszont erre nem ragasztható rá az áteredő, örökölt bűn vagy bűnhajlam címkéje (mint ahogy az a naiv állítás sem állja meg a helyét, melynek értelmében az ember áteredően jó), mivel ezek magukban hordozzák a felszabadulásnak és a növekedésnek a lehetőségét.

Az áteredő bűn dogmájára adott modern unitárius válaszunk – az Istentől kapott *szabad akarat és felelősségérzet*, amely méltó munkatársaivá avat bennünket, vállalva kínos kettősségeinket, gyarlóságunkat és az emberi sors gyötrelmeit, bízva Istentől kapott képességeink kibontakozásában, a lelki növekedésben.

Felhasznált irodalom

- Dunfee, Susan Nelson, *Beyond Servanthood*. University Press of America 1989.
 Dyson, Freeman, *Infinite in All Directions*. Harper & Row 1989.
 Dr. Csíki Gábor, *Gondolatok a hit világából*. Az Unitárius Misszió Ház kiadványa, nyomtatott Máté Ernő nyomdájában, Budapest 1939.
 Dethlefsen, Thorwald, *Oidipusz, a talány megfajtója*. Magyar Könyvklub, Budapest 1997.
 Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol. I. Charles Scribner's Sons 1941.
 Fromm, Erich, *A szeretet művészete*. Helikon, Budapest 1984.
 Carver, C. S. – Scheier, M. F., *Személyiségpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest 2003.

MÁTHÉ DÉNES

PLATÓN RETORIKAI FELFOGÁSÁNAK FŐBB JELLEMZŐI

Platón (i. e. 427–347) kritikai gondolkodásának egyik tárgya kora *szofista retorikája*. Álláspontját több írásában is kifejtette, de két dialógusában: a *Gorgiaszban* és a *Phaidroszban* ez a téma alkotja a vita középpontját. Mielőtt hozzáfognánk e kérdéskezelés bemutatásához, meg kell vizsgálnunk röviden néhány olyan fogalmat, amelyek alapján az antik görög filozófiai gondolkodás az emberi tevékenységeket rangsorolta. Platón a *tekhné* és a *praxis* megkülönböztetése alapján osztályozta az emberi tevékenységi formákat. Tanítványa, Arisztotelész (i. e. 384–322) ennél árnyaltabb, tagoltabb fogalomrendszert használt. Ebből most csak egyetlen olyan kategóriapárt szükséges megemlíteni, amelyik Platón idézett terminusaihoz kapcsolódik: a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész különbséget tesz a létrehozás (*poiészisz*) és az egyszerű cselekvés (*praxis*) között, s e két tevékenységet a *tekhné* alapján határolja el. Mivel úgy látja, hogy a *tekhné* és az *igaz gondolkodással* párosult *létrehozó* lelki alkat azonos egymással, a *tekhnének* minősülő foglalkozásokat nem egyszerű cselekvésnek, hanem *poiészisznek* minősíti (Arisztotelész 1987: 161; 1140a). Ennyiből is látható, hogy ez a bizonyos *tekhné* amolyan próbakőként működött a munkára irányuló antik görög gondolkodásban.

Végül a *tekhné* latin megfelelőjével: az *ars* terminussal és a hozzá társított ókori/középkori fogalommal kell röviden megismerkednünk. „Az európai művelődés történetének közel két évezrede mindazt, ami az emberi értelem, alkotóképesség, képzelőerő minden megnyilvánulását és tevékenységét *szabályozta*, így nevezte: *ars*. Ismeretet, módszert, az alkotó munkában követendő előírásokat értettek rajta. Az *ars* szükségszerűen egybefűzte mindazt, amit *ma művészetnek, tudománynak vagy egyszerűen mesterségnek* mondunk. Igen sokáig (!) az emberi szellem minden tevékenységével, minden alkotómunkájával szemben ez a módszeresség, szigorú fegyelmezettség – ma úgy is mondhatnánk: szakszerűség – volt a legfőbb követelmény. Az *ars* a mesterségbeli tudást foglalta rendszerbe, s e felfogás szerint az ember minden valóban hozzá méltó tudnivalóját és tennivalóját. [...] Az *ars* fogalmát valójában nemcsak iskolás pedantéria, hanem az emberi lét minden megnyilvánulására kiterjedő módszeresség – egyfajta racionalitás – teszi. A középkori ember műveltségéből, alkotó tevékenységéből – bármit hozott is az létre – csak nagyon keveset, vagy éppen semmit sem értünk meg, ha e sokirányú tevékenység szabályosságával, az *ars*-szal, vagy mint a görögök mondták, *technével* tisztába nem jövünk” (Mezey 1979: 13).