

KERESZTÉNY MAGVETŐ

111. évfolyam • 2005 • 4. szám
Kolozsvár

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- ▶ *Czire Szabolcs*
A posztmodern korszakváltás ígérete és az unitarizmus..... 299
- ▶ *Heckenast Gusztáv*
János Zsigmond végrendelete (1567) 317
- ▶ *Jakabházi Béla-Botond*
Az áteredő bűn és az unitarizmus 335
- ▶ *Máthé Dénes*
Platón retorikai felfogásának főbb jellemzői 354
- ▶ *Ferenczi Enikő*
Az érett és egészséges személyiség 369

SZÓSZÉK – ÚRASZTALA – SZERTARTÁSOK

- Demeter Erika*
Jób szenvedése (Jób 1,13–22)..... 374
- Szász Ferenc*
Békülj ki! (úrvacsorai agenda)..... 378

KÖNYVSZEMLE

- Michael Durall: *The Almost Church. Redefining Unitarian Universalism for a New Era* (Czire Szabolcs)..... 381

Kénosi Tózsér János – Uzoni Fosztó István: <i>Az Erdélyi Unitárius Egyház története. I.</i> (dr. Gaal György).....	388
Eszmék – gondolatok	396
Egyházi élet – Hírek	398

Alapítási éve: 1861. Kiadja az Unitárius Egyház. Megjelenik negyedévenként.
Szerkeszti: dr. Szabó Árpád. Munkatársak: Jakabffy Tamás szerkesztő,
Kürti Miklós olvasószerkesztő, Ruzsa István technikai szerkesztő.
Szerkesztő bizottsági tagok: Kovács István, Kovács Sándor, Czire Szabolcs.
Szerkesztőség címe: 400105 Kolozsvár, 1989 December 21 út, 9 sz.
Tel: +40 264 593236, fax: +40 264 595927; e-mail: tamas.jakabffy@unitarius.com.
Postacím: 400105 Cluj-Napoca, b-dul 21 Decembrie 1989 nr. 9.
Készült az Unitárius Egyház Nyomdájában. ISSN 1222-8370.

CHRISTIAN SOWER

Journal of the Unitarian Church, Romania
CXI • Cluj-Napoca • 2005/4

CONTENTS

STUDIES

<i>Szabolcs Czire</i> The Promise of Postmodern Epoch-Change and Unitarianism	299
<i>Gusztáv Heckenast</i> John Sigismund's Testament	317
<i>Béla-Botond Jakabházi</i> The Original Sin and Unitarianism	335
<i>Dénes Máthé</i> Main Characteristics of Platon's Retorics	354
<i>Enikő Ferenczi</i> The Mature and Healthy Personality	369

SERMONS

<i>Erika Demeter</i> Job's Suffering	374
<i>Ferenc Szász</i> Be Reconciled!	378

BOOK REVIEW

Michael Durall: <i>The Almost Church. Redefining Unitarian Universalism for a New Era</i> (Szabolcs Czire)	381
--	-----

János Kénosi Tózsér – István Uzoni Fosztó: <i>Az Erdélyi Unitárius Egyház története. I.</i> (dr. György Gaal).....	388
Ideas – Thoughts	396
Church Life – News	398

Tanulmányok

CZIRE SZABOLCS

A POSZTMODERN KORSZAKVÁLTÁS ÍGÉRETE ÉS AZ UNITARIZMUS¹

Hát ez meg mi? – kérdezheti az olvasó a cím láttán.

Mint minden dolgozatnak, ennek is megvan a maga története. Amikor 2003 elején összeült a Lelkészképesítő Bizottság, hogy a lelkészértekezleti témákat előkészítse, a köröktől felérkező javaslatok között volt egy olyan, hogy „A posztmodern és az unitarizmus”. Elvállaltam, mint olyan témát, amely érdekel, és amelynek irodalmi oldalával a bibliaértelmezés során foglalkozunk. Tudatában vagyok azonban, hogy a téma nagymértékben meghalad engem.

Hogy mégis elvállaltam, arra csupán Egyházam iránti féltésem lehet a mentéség.

A téma nem más, mint szempontok felvetése arra vonatkozóan, hogy az egyház miként tudja küldetését korszerűen teljesíteni. Vajon „meg kell-e adnunk magunkat” a kornak és a korszellemnek, vagy szembe kell-e fordulnunk vele, alkalmazkodnunk kell-e társadalmi struktúrák változásaihoz, vagy meg kell őriznünk önállóságunkat velük szemben, vajon az egyház üzenetét kell-e modernizálni, vagy továbbra is a hagyományokhoz ragaszkodva kell-e megjelenítenünk. Miként válaszolja meg az egyház mint „ősi intézmény” a mai ember kérdéseit, miként lehet olyan helyé, ahol minden nemzedék kapaszkodót talál az élet értelmének kereséséhez. Miként járulhat hozzá az egyház embereket segítő szolgálattal és az oktatási feladatokban való részvételével ahhoz, hogy az embereket a hit üzenete és tartalma is elérje? (Wolfgang Huber)

És itt kulcsfogalom a *korszerű*, mert ez az előadás elsősorban a mai *korra* próbál valamelyest rávilágítani. Az előadás második felében néhány kérdést vetnék fel az egyház küldetésének korszerű teljesítésével kapcsolatban, mintegy további témákat kijelölve.

Honnan kérdezzünk rá a mai korra? *Egy premodern vallásnak és a modern kor hajnalának párbeszédéből sarjadó vallás oldaláról, amelynek fejlődési határait a modern korhoz való igazodás és a premodern elemek megőrzésének feszült-*

1 A 2003/3. negyedévi lelkészértekezlet előadásának rövidített, szerkesztett változata

sége jelölte ki, és amely a mostani posztmodern korban újra rákérdez önazonosságának és sajátosságainak (felismerhetőségének) időszerű kérdéseire.

I.

A posztmodernt leggyakrabban a modern oldaláról szokták megközelíteni. A neve is arra utal, hogy *a modern utáni*. Először tehát azt kell megnézni, hogy miként írható le maga a *modern*. Mit hozott a modernitás, amit a premodern kultúrák nem tudtak felmutatni. A leggyakoribb válaszok:

Pozitívumok: demokráciát, az egyenlőség, szabadság és jogosság eszméit – tekintet nélkül fajra, osztályra, vallási meggyőződésre vagy nemi hovatartozásra. Hozta a modern orvostudományt, fizikát, biológiát és kémiát. Véget vetett a rabszolgaságnak, először biztosította az egyetemes emberi jogokat...

Negatívumok: „Isten halálát”, az élet kényelmetlenné tételét, a minőségi különbségek egybemosását, a kapitalizmus brutalitásait, a minőség mennyiséggé torzítását, a létértelem elvesztését, az életterületek szétszakítását, egyoldalú materializmust...

De próbáljunk közös vezérfonalat keresni! A kérdéssel foglalkozó legjelentősebb szakemberek – Max Webertől Jürgen Habermasig és Foucault-ig – a *modern* és a *modernitás* mibenlétének meghatározása rendjén megegyezni látszanak abban, amit „a kulturális értékterületek szétválasztása” néven foglalhatunk össze, és itt különösképpen a három nagy területre: a tudományra, az erkölcsre és a művészetre gondolnak. A szétválasztás lehetővé tette az egyes területek szabad fejlődését, amely fejlődés következményeiben aztán pozitív és negatív eredményeket egyaránt hozott.

(Hogy mit jelentett a szétválasztás, példaként elég Galileire gondolnunk, akinek tudományos irányultságú kutatásait a középkori egyház korlátozta, mivel a tudomány és erkölcs világa még egybefonódva állt fenn, így az egyházi erkölcs meghatározhatta, hogy a tudomány mit tehet és mit nem... Hasonlóképpen „működött” a művészet világa is: az egyház meghatározta a témákat, amelyek a művész keze alól kikerülhettek, a többit korlátozta, sőt akár üldözte. A vallási eretnokség egyben politikai vádat is jelentett, és annak megfelelően büntették. Az értékterületek szétválasztásával Galilei teleszkópján át már szabadon lehetett vizsgálni az égboltot, és kamatoztatni lehetett a szerzett ismereteket.)

A modernitás pontos körülhatárolása nagyon vitatott. A legáltalánosabb szemlélet szerint egy olyan időszakot jelöl, amely a reneszánszban gyökerezik, a felvilágosodásban virágzott, az azt követő időben gyümölcsözött, és sok tekintetben a mai napig tart. Sokan egyszerűen a felvilágosodás tudományos világszemléletével azonosítják. Ez a hatékony és sikeres közeledési mód a természethez és kultúrához az emberi élet és szellem legkülönfélébb területeit alakította át, így azt több síkon szokták nyomon követni. (Weber)

A *filozófiában* Descartes-ot tekintik úttörőnek. A modern filozófia általában *reprezentációs*, azaz fő törekvése, hogy a világot a lehető legpontosabban jelenítse meg, mintegy pontos „térképet” készítve arról. Ezt a szemléletet gyakran nevezik „a természet tükrözésének” is, mert azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a világ végső valósága érzékszerveinken át érzékelhető – és a filozófia feladata e valóságnak a lehető legpontosabb visszatükrözése.

A *művészetben* – többnyire a 18. század közepétől kezdődően (pl. Goya, Constable, Courbet, Manet, Monet, Cézanne, van Gogh, Matisse, Kandinsky) – megváltoznak a kompozíciós témák és módok, a mitikus-vallásos témákat háttérbe szorítja a természet ábrázolása.

A *modern tudományt* (Kepler, Galilei, Newton, Kelvin, Watt, Faraday, Maxwell stb.) mindenekelőtt az empirikusan érzékelhető információ mérése jellemzi. A méricskélés válik az új tudomány erősségévé.

A *technológia* terén elsősorban azt az iparosodást jelöli, amely a gőzgép felállításával vette kezdetét.

A *kulturális tudat* szintjén a törzsi vagy másként mitikus tagságtudat helyébe a racionális és így individuális meghatározottságú módozatok kerülnek. Ez magával hozza az etikai szemléletnek a szűkebb közösségről a tágabb, univerzális irányú elmozdulását.

A *személyi identitás* tekintetében egy közösségi hierarchia által meghatározott szerep-identitástól a személyes autonómia által meghatározott én-identitás fele való elmozdulás jellemző.

A *politikai és civil jogok* tekintetében a törvény előtti egyenlőség eszméje kerül előtérbe, amely hatásában befolyásolja a demokratikus állami berendezkedések születését, a rabszolgaság felszámolását, a nők, gyerekek stb. jogainak elismerését; szabadság biztosítása a beszéd, a vallás, a gyülekezés stb. területén.

Ha az átláthatóság kedvéért pontokba kívánnók szedni a modern kor szemléleti elveit és ígéreteit, akkor a következő felsorolással jöhetnénk (Jane Flax):

1. Adva van egy szilárd, változatlan és megismerhető *én* az emberben, amely tudatos, racionális és egyetemes (sem a fizikai, sem a társadalmi környezet nem befolyásolja ennek sajátos működését).

2. Az én az *értelem* segítségével ismeri meg önmagát és a világot, amely egyben a lelki funkciók legmagasabbikát és egyetlen objektív formáját jelenti.

3. Az objektív ráció megismerő tevékenységének eredménye a *tudomány*, amely egyetemes igazságot képvisel, függetlenül a megismerő egyén státusától.

4. A tudomány tevékenységéből származó tudás az *igazság*, amely örökkévaló.

5. Ez a tudomány által termelt igazság mindig a *fejlődés* és tökéletesedés irányába vezet. Minden emberi cselekvés és közösségi forma átvilágítható az értelemmel, és így fejleszthető.

6. Az ész a végső bírása annak, mi számít igazságnak, ebből következően annak is, mi a helyes és a jó (törvényes és etikus). A szabadság a törvény iránti engedelmisséget jelenti, amely az ész általi igazság közösségi együttlésre vonatkozó foglalat.

7. Az ész által irányított világban az igazság mindig megfelel a jónak és a szépnek, így a jó vagy az igaz, az igaz vagy a szép stb. sohasem kerülhet egymással ellentmondásba.

A *posztmodern*t meghatározni annyit jelent, mint megpróbálni meghatározni a meghatározhatatlant, vagy még pontosabban: a minden meghatározással szembenállót. A posztmodern jellegéhez tartozik, hogy nem fogad el semmiféle meghatározást. Akkor járnánk el „posztmodernül”, ha a fogalmat körüljáránk a művészetben, a technika világában, a társadalomtudományokban, a humán területeken és még számos más területen, majd amit kapunk, azt egyszerűen egymás mellé helyeznénk, és a feltárt világok átláthatatlan pluralizmusa már közelítene a posztmodernhez. Azért csak közelít, mert a posztmodern szemlélet elvárja, hogy tudomásul vegyük a kontextusok végtelenig tágítható körét – tehát sosem lehetünk biztosak semmiben. Legyünk most ebben a tekintetben modernnek (nem mai, hanem a korszak értelmében), és próbáljunk mégis néhány meghatározás-féleséget felvetni.

A legtöményebb talán ez lenne: *a posztmodern a nyugati civilizáció hanyatlása az irracionálisba és a relativizmusba; valami újba való átmenet* (ezt Arnold Toynbee még 1954-ben írta le). A toleránsabb szerzők a modern oldaláról *a modern meghaladásának* oldaláról közelítenek, így a posztmodern egyfajta *hypermodernizmust* jelent, értve ezen a jelképek, nyelvek, eszmék, divátáramlatok követhetetlenül gyors váltakozását. Más szerzők a társadalom oldaláról közelítve olyan fogalmakat használnak, mint *egyetemes eklekticizmus* (egymással össze nem férő nézetek elvtelen összekeverése), dekadencia, tudathasadásos politeista multikulturalizmus, szilánkokra hullott társadalom stb. Vannak, akik a látható megjelenési formák oldaláról közelítenek hozzá, így a posztmodern az utánczás, az álarc, a hamisítvány, az eredetiség és érték hiányának, azaz a felszínességnek szinonimája. Sokan az egyre elbizonytalanodó identitás, a felolvadó én oldaláról ragadják meg, amelyről sejtést csak az örök „itt és most” helyzetek és hatások hálója oldaláról szerezhetünk. (Hadas)

Dacolva a túlegyszerűsítés veszélyével, különböztessük meg a szűk (technikai) és tág (általános) értelmet. Szűk értelemben a posztmodern azt a szemléletet jelenti, amely szerint nincs igazság, csak értelmezés, és minden értelmezést társadalmi és egyéb kontextusok befolyásolnak. Tág értelemben jelenti lényegében a modern kor eredményeinek és áramlatainak összességét, amelyeknek a modernhez való viszonyát három tényező valamelyike vagy ötvöződése jellemzi: vagy a modernnel szembeni reakció, vagy a modern egyoldalúságának kiegyen-

súlyozási szándéka, vagy egyszerűen a modern folytatása. Ekként ha az iparosodás modernnek számít, akkor az információs kor posztmodernnek. Ha Descartes modern, akkor Derrida posztmodern. Ha a racionális látásmód modern, akkor az aperspektivikus hálózat-szemlélet posztmodern (Weber). Ha a reprezentációs modell modern, akkor a nem-reprezentációs posztmodern. Ha a belső égésű motor modern, akkor az elektronikus vezérlésű technológia posztmodern. Ha a tévé modern, akkor az internet posztmodern.

Ha a szétválasztást és megkülönböztetést a modern kor legnagyobb áldásának tartjuk, akkor a szétszakítást, a széthullást, a töredezettséget a modern kor legnagyobb átkának kell tekintenünk. Ha az áldásosnak bizonyuló szétválasztás legkorábban a 16. és 17. században kezdődött, a 18. század végére és a 19. elejére nyilvánvalóvá vált, hogy a szétválasztás egy fájdalmas, betegesnek tekinthető szétszakítást és ellenőrizhetetlen burjánzást eredményezett. A tudomány, a művészet és az erkölcs a maga saját útját járta anélkül, hogy szorosabb kapcsolatot tudott volna fenntartani a területek között, sőt a részterületeken belül is olyan differenciálódás jelent meg, amelyet átfogni már nem lehetett. Ami azonban ennél is fájdalmasabb, hogy az empirikus tudomány olyan egyeduralomra tett szert, amely monopol helyzetéből adódóan jogot formált magának arra, hogy megkérdőjelezze a többi területek létjogosultságát, vagy egyszerűen a maga „objektív” szemléletével próbálta feltölteni azokat. A modern kor eredményeit és jólétét az emberi ráció ama szigorú és következetes felügyeletnek tulajdonította, amellyel a természetet és a társadalmat a maga uralma alá hajtotta. Ezzel – nézete szerint – a korábbi vallásos babonát és egyéb irracionális szemléleteket váltotta fel. Szemlélete szerint a vallásnak, de hasonlóképpen a művészetnek is, és általában az érzelmek megnyilvánulásának, nincsen objektív alapja. Az emberi belső megnyilvánulásai: erkölcs, művészi kifejezésformák, lelkeség, imádkozás, belső motivációk, vágyak stb. nem bírnak tényleges létezéssel, hiszen empirikus módon nem mérhetőek. A modern korban tehát nemcsak a részterületek hasznos szétválasztása történt meg, hanem a részterületek közti egyensúly teljes felbomlása is a tudomány „javára”.

Javasolom, hogy a posztmodernnel való párbeszédünk lehetőségeinek fontolgatása rendjén induljunk ki annak legpozitívabb törekvéséből. Ez nem más, mint a részterületek újra-integrálásának szándéka. Így amennyiben a premodern vallási világgépet tézisnek, a modern egyoldalú tudományos szemléletét antitézisnek, úgy a posztmodern integráló szándékát egyfajta szintézisnek láthatjuk. A *poszt-modern* lényegében a modern kor meghaladása. Tiltakozás ellene. Annak kiegyensúlyozása, folytatása.

De mint mindennek, ennek is megvannak a maga előzményei, és mint minden, ez is csak az előzményekkel együtt ragadható meg a maga mélységében.

Előzmények. A modern kor egyoldalúsága ellen már az elmúlt századokban több olyan jelentős tiltakozó hang szólalt meg, amelyek hatásaikban vagy meg-

oldási javaslatokkal ma is velünk vannak, ezért ezeket szükséges röviden áttekintnünk.

Kant volt az első filozófus, aki a legátfogóbb bírálatot szólaltatta meg, és aki a későbbi tiltakozások alaphangját is meghatározta. (Az igazsághoz az is hozzá tartozik, hogy szándékos vagy tudatlan félremagyarázások révén épp Kant munkái váltak a pozitivisták hegemónia megszilárdulásának alapirataivá.) Az európai gondolkodásban vízválasztóként szereplő kritikai trilógiájának mondanivalóját néhány mondatban talán így lehetne összefoglalni:

A tiszta és kritikájában (1781): a tárgyi világot az ész segítségével ismerjük meg. A metafizikai igazságok (létük tagadhatatlan!) nem tartoznak a tudományos ráció és vizsgálódás hatáskörébe; Isten léte tudományosan nem bizonyítható – de nem-léte sem. A mű végén: jóllehet az észben megvan a hajlam a föltétlen megismerésre, de erre nem képes, „meg kell tehát szüntetnem a tudást, hogy a hit számára helyet nyerjek.” (Nyíri: *A filozófiai gondolkodás története*. 283.) A legtöbb pozitivisták és metafizika-ellenes áramlat Kantnak erre a munkájára hivatkozik, és innen meríti alapszókészletét.

De Kant nem csak erről beszél. *A gyakorlati ész kritikájában* (1788): ahol a tiszta tudományos értelem elakad az istenkeresésben (Önvaló), ott az erkölcs tovább visz. A természeti igazságok az elméleti észhez tartoznak, a szellemi igazságok a gyakorlati (erkölcsi) észhez. Az erkölcsi értelem csak az érzékek fölötti valóság, a szabadság és a halhatatlanság igazságának tudatában működhet. Az ember mint empirikus tárgy oksági összefüggések által determinált, de mint etikai szubjektum szabad lehet, amennyiben megvalósítja a maga legmagasabb potenciáljait, és az egyetemes erkölcsiség szintjére emelkedik. Az ember szabadságát tehát legbensőbb hangjának követése biztosítja. Később számos vallási, spirituális és különösképpen etikai elmélet forrásává vált e második kritika.

A harmadik kötetben, *Az ítélőerő kritikájában* (1790) ez a kérdés áll a középpontban: hogyan lehet a tudományos ismeret „az”-területét, és az erkölcsi bölcsesség „mi”-területét egymással összhangba hozni? Az esztétikai és teológiai ítélőerő által, vagy ahogy egyszerűsíteni szokták: a művészi önkifejezés által. A művészet híd a tudomány és az erkölcs között. A megváltás tehát a művész kezében van – legalább is sok művész gondolta így. Ide nyúlnak vissza azok a modern- és posztmodern-kori mozgalmak, amelyek a legvégső valóságot nem a tudomány objektív világában, nem is az erkölcs közösségi világában, hanem az én szubjektív világában vélik felfedezni.

Kant hatása unitárius teológiai felfogásunk fejlődésére nézve nem hagyható figyelmen kívül. Szemléltetésként hadd emeljem ki azt az egyetlen tény, hogy Borbély István 1931-ben egészéves anyagként oktatta Kant filozófiáját. Lényegében minden unitárius rendszeres teológusunk neokantiánusnak tekinthető.

Kant szándéka, hogy a művészetben, az esztétikai érzéken keresztül integrálja a három nagy területet, nem sikerült (a művészet nem integrálhatta a többi

magában, mivel ő maga az egyike az integrálni való területeknek). Legalábbis ezt gondolták azok, akik Kant után a kérdést továbbvítették.

A kesztyűt először azok vették fel, akiket később a *romantika* képviselőiként emlegetnek. Ők Kant következtetéseiből kiindulva az „Én” vonalát, a szubjektív útját követték: érzelmek, vágyak, heroikus önkifejezés, esztétika mint az Abszolúthoz vezető út.

A romantikusok – Rousseau, Herder, Schiller, Novalis, Coleridge, Keats, Wordsworth, Whitman stb. – az egyre érezhetőbb szétagoltság elleni védekezésként a tagoltság előtti állapot visszavágásával válaszoltak. De nemcsak a szétagoltság előtti állapothoz kívántak visszatérni, hanem a megkülönböztetés előttihez is, mintegy egybemosva a kettőt. Ezt sok tekintetben regresszióként értékelhetjük: vissza a pusztá természethez, vissza egy olyan eszményi korbá, amelyben még „minden egyben volt”, vissza a tegnap teljességébe úgy, hogy közben figyelmen kívül hagyjuk azokat a kellemetlenségeket, amelyek természetsszerűleg együtt jártak a premodern korrallal. A romantika ugyanakkor lázadás az érzelem nevében az értelem és intellektus ellen, egyféle preracionális emberkép eszményítése mint kitörési lehetőség a modern örültségéből. Kezdetben a görögök voltak a mintakép, aztán életük árnyoldalainak felszínre kerülésével a romantikusok egyre messzebbre és messzebbre utaztak vissza az időben, az eszményi kort keresve.

Törekvéseik vitathatatlanul nemesek voltak: helyreállítani a modern korrallal elveszett egységet, meggyógyítani, ami eltörött. De az eredmény másról beszél. Több kutató értékeli úgy, hogy a mai New Age mozgalom közvetlen gyökereit a romantikában kell keresnünk. Robert Bellah-tól Habermasig többen gondolják úgy, hogy a romantika maradványaiként kell értékelnünk a mai én-tiszteletet, a szenvedélyek, indulatok túlértékelését, az „itt és most”, a „dobj el az agyad, öleld magadhoz érzéseidet” típusú jelszavakban megnyilvánuló vallásosságot, vagy a bennszülött törzsi vallásossággal való rokonszenvezést.

A romantika a múltban látta az eszményt: minél közelebb jutunk a kezdetekhez, annál közelebb jutunk az eszményi állapothoz. Így a világ haladását devolúciónak értékelte. Ez a szemlélet a modern koráig általánosnak tekinthető.

A gyökeres változást az *idealizmus* hozta, az egységkeresés másik nagy mozgalma: a világ nem Istentől leszakadva halad a romlás útján, hanem Isten felé (*Isten felé*, 87. ének, állítólag Balázs Ferenc kedvence) haladva fejlődik. Néhány fontosabb név: Friedrich Schelling (1775–1854), akinél az előbbi gondolat már nyilvánvaló; Georg Hegel (1770–1831) aki rendszerbe foglalta; Herbert Spencer (1820–1903), aki az evolúciót egyetemes törvénnyé emelte, és barátja, Charles Darwin (1809–1882), aki azt a biológiára alkalmazta. A spirituális oldalát legteljesebben talán Sri Aurobindo (1872–1950) és a jezsuita Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) mutatta be.

A német idealizmus egyik meghatározóbb kiindulópontja az a felismerés, hogy a világot nem egyszerűen érzékszerveinkkel *érezkeljük*, hanem elménkkel *újraalkotjuk*. A dolgokat sosem érzékelhetjük önmagukban – mondja Kant –, hanem csak az elménkben levő kategóriákkal kapcsolatba kerülve. A teljes érzékelt világ így végső soron az elme teremtménye, de ez egy egyéni elmén túli elmét feltételez. Hogyan lehetséges tehát a korábban sikeresen megkülönböztetett területek integrálása? A romantika válasza: visszatérés által. Az idealizmus válasza: fejlődés által. Johann G. Fichtét (1762–1814) kell feltétlenül megemlíteni, aki az elsők közt beszél arról, hogy amennyiben a Nem-Én (vagyis Isten) hozta létre az érzékelt világot, azt megismerni úgy lehet, ha nyomon követjük „a tudat pragmatikus történetét”, azaz a világ fejlődését. (Fichtét több lelkészünk hallgatta Jénában.)

Természetesen az idealisták közt is vannak felfogásbeli különbségek, de a lényegesebb pontokban többnyire egyeznek, és ezek a következők:

Az abszolút Szellem (Isten) alapvető valóság, a teremtés érdekében „kiüríti magát”, jóllehet továbbra is megmarad teljes valóságában. A világ így leszakadás Istentől, „ön-elidegenedés”, de abban mégis a Szellem maga van jelen.

A teremtéssel kezdődően a világ elindul vissza a Szellem felé, ez a *fejlődés*.

A Szellem első közvetlen megnyilvánulása a *természet*, így alapjaiig szent. De mivel nem öntudatos, a Szellem legelső fokát jelenti.

A fejlődés második fokán a Szellem az objektív természet után a szubjektív *elmét* hozza létre. Ez már öntudatos állapot, és mint olyan az Istentől való leszakítottságot fájdalommal éli meg. De Istenzhez nem vezet visszafele út, mert a természet is már ön-elidegenedett Szellem, ráadásul öntudatlan.

A fejlődés célja tehát a *nondual* (nem-kettős) állapot elérése, ahol az elme újra egyesülni tud a Szellemmel, és ugyanakkor megtalálja az egységet a természettel és minden más teremtménnyel.

Az idealizmus volt a legteljesebb és legsikeresebb kísérlet a modern kor tagoltságának reintegrálására. Ugyanakkor jelentős a hatása a vallási, lelki fejlődés irányának feltárásában. Unitárius vonatkozása sem elhanyagolható (ehhez pillanatnyilag Gellérd Imre nyújtja a legjobb áttekintést).

A modern tudomány az evolúció belső vonatkozásait igyekezett figyelmen kívül hagyni, és csak a tapintható területekre korlátozni, még ha annak egyetemességét el is ismeri (a *miért* persze válasz nélkül marad). Forradalmi a felismerés a tudomány fejlődése számára, de a belső tartalmak kiiktatásával az idealizmus integráló szándékából nem maradt sokkal több, mint ami ma az evolúcióról eszünkbe jut: az atomok részei a molekuláknak, azok részei a sejteknek, azok a szerveknek, azok a közösségeknek, azok a bioszférának, ami a kozmosznak...

Sajnálatosnak tartom, hogy az unitárius felfogás e tekintetben talán túl nagymértékben alkalmazkodott a modernség egyoldalú tudományos szemlélet-

hez, amely „pusztán” az evolúció külső vonalát karolta fel. Ha korábban történt is számos kísérlet unitárius teológiánkban a fejlődés belső vonalának alkalmazására, a jellemző mégis annak feledésbe merülése lett. Ha felütjük például azokat a teológiai hittanjegyzeteket, amelyekből a ma szolgáló lelkészek tanultak, sűrűn látjuk bennük a Mt 5,48-ra való utalást: Legyetek tökéletesek... De ha azt keressük, hogy ez a tökéletesedési folyamat honnan hová tart, milyen állomásai vannak, és hogy ezt a fejlődést milyen visszacsatolással tudatosíthatjuk magunkban és tarthatjuk fenn, arról sajnos egy szót sem találunk. A dolog ennél is zavarosabbá válik, ha azt is figyelembe vesszük, hogy a kisgyermeki állapotot valamiféle eszményi állapotnak tartjuk. Ez természetesen egy külön téma, ne menjünk most mélyebbre. Egy azonban tény: ha száműzzük az evolúciós látásmódot teológiánkból, lényegében lesöpörjük a legtöbb 19. és 20. századi teológusunkat az asztalról. És jó eséllyel jövőnket is.

A modern egyoldalúsága és az értékterületek integrálása céljával születő harmadik mozgalomként értékelhetjük tehát – a romantika és az idealizmus után – a tulajdonképpen *posztmodern „forradalmat”*. Az első olyan mozgalom ez, amely tiltakozásként nem egy magasabb tudásért száll síkra, hanem a tudományt magát kívánja alapjaiban megengatni (dekonstrukció); az értelem világát elemekre bontani. És ebben egyszerre fejeződik ki integráló szándéka, és az integrálás lehetetlensége. Minden esetre abban, amit maga után hagy, inkább az utóbbi érhető tetten. Lehetetlenné tenni a valamire való egyoldalú redukálást, miközben olyan tágra nyitja az értelmező szempontokat, hogy azzal már a tartalom maga válik homályossá.

Amint láttuk, a modern kor szemléleti sokfélesége mögött felismerhető egy közös paradigma: ez a megfelelés (reprezentáció) paradigmája. Abból indul ki, hogy van egy „adott világ”, amelynek az ember az érzékelés segítségével pontos térképét készítheti el, és ez az „igazság”. Ha a posztmodern közös paradigmáját keressük, az talán az, hogy a modern paradigma (mint ahogy a többi) nem igaz. Úgy tűnik, ebben minden nagy posztmodern teoretikus egyetért: részben már Kant, de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Heidegger, Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida, Lyotard stb. Ha ebből pozitív paradigmát akarnánk faragni, az talán az lehetne, hogy sem a világ, sem az én nem „adott”, sokkal inkább mindkettő kontextusok által determinált, azaz olyan összefüggéshálóban létezik, amelyeknek maguknak is megvan a fejlődéstörténetük. (Hegel: Az elmét csak olyan valaminek foghatjuk fel, ami fejlődik.) A világ tehát nem empirikus valóság; és annak része, azt befolyásolja maga a térkép-készítő is, aki azt így képtelen megismerni „önmaga nélkül”.

Éppen ezért a világ szerkezetébe eleve bele van szöve az interpretáció (szükségyszerűsége). Amíg a külső világhoz tartozó jelenségek érzékelhetőek, addig a belső világunkhoz tartozók csak az értelmezés útján válnak hozzáférhetővé. A külső dolgoknak „egyszerű fekvésük” van, ujjunkkal rámutathatunk. De vajon

tudunk-e a fájdalomra, a szomorúságra vagy a szeretetre rámutatni? Vagy hol van a vallásos hit? És mivel a teremtett világnak szerves része a belső világ is, amelyhez csak az értelmezés segítségével jutunk hozzá, ezért mondható, hogy az értelmezés a világ szerkezetének része, és nem valami utólag hozzátoldott elem. A posztmodern vádja a modernnel szemben az, hogy az száműzte a világból az értelmezés sokszínű gazdagságát, mindent „empirikus pusztává” téve.

A posztmodern mára már a legáltalánosabb szemléleti háttérrel jelenti az akadémiákon, irodalomelméletekben, társadalomtudományokban, az új történetírásban, a politikai kultúrában, de az új teológiai elméletekben is. (Sokan már poszt-posztmodern korról beszélnek.) Fontos hát rákérdeznünk annak legfontosabb jellemzőire. Az előbbieken alapján emeljünk ki kettőt:

1. *Konstruktivizmus*: A valóság sok tekintetben nem adott, hanem értelmezésfüggő. Azaz visszautasítja a modern kor „adott valóság mítoszáát”.

2. *Kontextualizmus*: A jelentés a kontextusok által befolyásolt, és a kontextusok száma viszont végtelen.

1. Erről már volt szó: a világ nem egyszerűen *adott*, amit „le lehet térképezni”, hanem sok tekintetben a szubjektum által teremtett valóság is.

A posztmodern minden oldalon szélsőségekre hajlamos. Ebben a tekintetben ez a szélsőségesség abban a felfogásban nyilvánul meg, hogy nincs semmi, ami adott volna, és amit ne az emberi felfogás, értelmezés határozná meg. Vagyis tagad minden objektív igazságot. Mintha azt mondaná, hogyha a tudomány megölte a másik két értékterületet, akkor most mi megöljük a tudományt magát, így „kivittek vagyunk”. A posztmodernnek ez az útja nem más, mint a nihilizmusnak egy felújított változata, amikor is az ember a világegyetemben nem lát semmi mást, csak a maga tükröződő, végtelen egóját.

2. A különféle kontextusok oldaláról vizsgálva valamely igazságot, annak más és más vetületeit, „árnyalatait” fedezhetjük fel. (Gyakran ezt fűdi a mai „értelmiségi” szóhasználat egyik kedvenc fogalma, az „árnyaltan fogalmazni”.) Ugyanakkor mindig jelentkezhetnek újabb kontextusok, amelyeket korábban még nem tudtunk figyelembe venni.

A szélsőségesség itt elsősorban a posztmodernnek abban a *dekonstrukciós* gyakorlatában mutatkozik meg, amely azzal van elfoglalva, hogy minden addigi értéket és igazságot olyan új kontextusokba helyezzen el, amelyekben azok *relatív* volta mutatkozik meg. Foucault ezt egyenesen „terrorizmusnak” nevezte. (Jellemző, hogy a szétszedett fogalmak között nem szerepel a fizetés, a juttatás és hasonló, ezek értelme, úgy látszik, egyértelmű maradt. A Biblia azonban a dekonstrukciós játékok egyik kedvenc gyakorlóterepe.)

A kontextualizmus legproblematikusabb területe a *nyelv* maga lett. A jelenleg a „nyelvi fordulat” néven vált ismertté (19. század), amikor kezdetben a filozófusok, majd egyre többen a nyelvet nem a leírásra kezdték használni (repre-

zentáció), hanem a nyelvet magát kezdték kutatni. A nyelv a világ alkotóeleme, „nyelvem határai világom határai” (Wittgenstein). A modern társadalmi berendezkedés szemléleti alapja volt, hogy a *jel* mindenkor *jelöltre* mutat, a nyelv mindenkor objektív tartalmat jelöl és jelenít meg. A posztmodern szemléletében a nyelv önálló életet kezd, önálló erővé válik, túllép a szubjektum határain, és interszjektív tartalommal terhelődik (a nyelv sohasem az egyén, hanem egy közösség nyelve, amely közösség kontextualitása végtelen: hatalom, előítélet, ideológia, nemiség, rassz...). A jel mögött nincs objektív tartalom, csupán változó, képlékeny valóság, és így lassan nem marad egyéb, mint tartalmatlan, mélység nélküli jelek játéka. Felszín, semmi egyéb. Olyan életrajzok születnek, amelyekben a személy nincs sehol, csak a szavak, a jelek.

Többen úgy vélik, hogy a tulajdonképpeni posztmodernség a *számítógép* feltalálásával kezdődött, valamikor a hatvanas évek elején. Mindenesetre a tudáshoz való viszony nagymértékben átalakult. Míg a modern eszménye a művelt ember volt, addig a posztmodern gyakorlati tudásszerzésre törekszik. Nem az a kérdés, hogy van-e diplomád, hanem hogy mit *csinálsz* a diplomáddal. Ugyanakkor az ismeret, az információ tárolása is nagymértékben megváltozott. A posztmodern társadalomban ami nem válik felismerhetővé és tárolhatóvá a számítógép által, azaz ami nem digitalizálható, az fokozatosan megszűnik ismeretnek lenni. (Ott vagyunk a világhálón? Ha ott, hogyan?)

Láthattuk, hogy a modern társadalom a ráció irányítása alatt olyan határokat kívánt kijelölni, amelyek következtében a káoszból kozmoszt, azaz rendet tudott életre hívni. A *rend* a modern társadalmi berendezkedés jelszava, és küzd mindaz ellen, ami ezt a rendet veszélyezteti (lényegében itt keresendő a *mással* szembeni gyűlölet: minden, ami nem-fehér, nem-férfi, nem-heteroszexuális, nem-rationális, az a rend ellensége, tehát el kell távolítani). A modern társadalom által vágyott stabilitás alapja a rendbe vetett hit, amely természeténél fogva egyetemes, azaz *totalitárius* kell hogy legyen. A „meta-narratívák” (Lyotard) ezeknek a totalitárius eszméknek narratív változatai (például a legjelentősebb amerikai verzió a demokráciáról szól, mint amely az ésszerű kormányzás legjobb formája, és végül minden embernek a teljes boldogságot és szabadságot fogja elhozni), azaz egy fennálló világszemlélet igazolását és értelmezését szolgálják. A posztmodern szemlélet minden rendre törekvő szándékot álarcnak tekint, amely legalább annyi káoszt hagy maga után, mint rendet. (Lássuk be, hogy az emberiség minden eddigi nagy vállalkozása botrányba fulladt: kereszténység, humanizmus, liberalizmus, kommunizmus...) Indulásból elutasít minden meta-narratívát, és helyettük inkább a „mini-narratívát” vagy a „helyi narratívát” részesíti előnyben, amely mindig helyzetérzékeny, kontextusfüggő és időleges. (Nemrég az unitárius-univerzalista Susan Ritchie egy tanulmányban ezt a vonatkozást ünnepelte a posztmodernben.)

II.

Tetszik vagy nem, valamilyen szinten – ráadásul egyre növekvő mértékben – mindez része a mi szűkebb világunknak is. Az integrációs szándék ellenére úgy tűnik, a modern által széttagolt világ a posztmodernnel szilánkokra hullott. Általános életérzéssé vált a „minden eltörött, ami egész volt”. Ezzel együtt felértékelődik minden, ami élményt nyújt, ami el tud érni, meg tud szólítani zavaros önvalónkban. Egyházként/vallásként elkeseredhetünk efölött, vagy tekinthetjük feladatnak, kihívásnak, sőt egyenesen ígéretnek is, ahogy az a címben áll.

A továbbiakban Egyházunknak/vallásunknak a posztmodern korról, azaz a mával és a holnappal folytatandó párbeszéde néhány kérdéskörét villantanám fel, olyanokat, amelyeknek átgondolása lényegesnek látszik stratégiai útkeresésünk szempontjából (részben K. Douglas nyomán; e témák további lelkészértekezletek vagy más fórumok súlypontjai lehetnek).

Miben látom a posztmodern korszakváltás ígérését az unitarizmus számára?

a) az individualizmus és pluralizmus fogalmaival jellemezhető élethelyzet páratlan szellemi éhséget ébresztett az emberekben; Egyházunknak kompetenciája a szellemi orientációban való segítségnyújtás, az értelem-kereső ember számára a végső nagy Egy(ség) felmutatása a szép, igaz és jó felmutatása által, valamint a magas fokú társadalmi összetettség korában a szabadság felelős megélésére való nevelés.

b) az Egyházunknak mint értelmező és értékorientált közösségnek hozzá lehet és kell járulnia a társadalmi együttélés minőségének emeléséhez, sajátos tartalmának öntudatosításával, cselekvésével és közlésével egy új társadalmi vezéreszme megtalálásához.

A két feladatkör a lehető legszorosabban összefügg egymással. Mielőtt magyarázó elemekkel és provokatív kérdésekkel bátyáznánk körül azokat, hadd emeljük látókörünkbe a kortárs teológia egyik legmarkánsabb képviselőjének, Jürgen Moltmannak a szavait az egyház kettős válságáról. Az elsőt *relevancia-krízisnek* nevezte, amelynek oka, hogy az egyház nem képes elérni a ma emberét. A másodikat *identitás-krízisnek* nevezte, amelynek lényege, hogy senki előtt nem világos, mitől is egyház az egyház.

A kettős ígérlet és a moltmanni kettős feszültség együttállásában kell ki-mondanunk, mint a történelem során oly sokszor: az egyháznak a mindenkori mában kell elérnie az embereket. Úgy is fogalmazhatnánk: az egyház nem választhat *vagy* a világ, *vagy* Isten között, hanem mindig a világban jelenlevő Istent kell felmutatnia az embereknek, ha korszerűen akarja teljesíteni küldetését. (K. Douglas) A korábban elhangzottak alapján könnyű megérteni, hogy a mai léte-helyzetnek miért vált leggyakoribb jelzőjévé az individualizmus és a pluralizmus.

Mindkét fogalomnak megvan a maga pozitív és negatív tartalma. Az individualizmus az egyéni szabadság körének kiteljesedését jelenti, a technikai haladás és az életszemlélet változása kitágította a személyes élet alakításának lehetőségeit. Ez nemcsak lehetőség, hanem kötelező válasz is az egyén részéről a hagyományos életrend fellazulására és az intézményi formák közösségteremtő erejének csökkenésére, a médiából és digitális csatornákból elárasztó információ manipuláló és standardizáló hatására, és a saját életstílus kötelező kialakításának elvárásával szemben. Ez egyeseknek a kibontakozás lehetőségét jelenti, de sokaknak olyan elvárást, amelynek nem tudnak megfelelni, és az elszigetelődésbe sodródni. Az egyháznak mindkét réteget, és az összes köztük levőt el kell érnie: azaz meg kell találnia a „leamaradókat” megszólító hangot, de kell rendelkeznie üzenettel és kommunikációs csatornával a haladással leginkább lépést tartó, innovatív réteg irányában is.

Egyházi stratégiák az új egyháztagsági formák kezelésére

Az Egyháznak szembe kell néznie a maga valós élethelyzetével, „a számok üzenetével”, és maradéktalanul le kell vonnia következtetéseit. Valós élethelyzetünkhöz tartozik a tény, hogy istentiszteleteinket saját nyilvántartott híveinknek is csak átlagban mintegy 5–8 százaléka látogatja. Ez megfordítva azt jelenti, hogy híveinknek mintegy 92–95 százaléka érzi úgy, hogy egy „egyszerű” vásárnap semmi olyan nem történik a templomban, amiért érdemes lenne elmenni. Tapasztaljuk, hogy az egyháztagságnak új formái jelentkeznek (pl. távolságtartó egyháztagság, írott és vizuális média-egyháztagság, alkalmi egyháztagság, kultúregyházi, kultúrvallásos egyháztagság stb.), de a „tapasztaláson” túl meg kell tanulnunk elébe- vagy utánamennünk ezeknek az új egyháztagsági formáknak.

Egyházunk az eszmék pluralizmusában, a vallások pluralizmusában, a belső pluralizmus előtt

A 20. század két legnagyobb átrendeződésének az 1945 utáni és az 1989 utáni helyzetet tekintik. Ha az első után helyzetünket „egyház a kommunizmusban” fordulattal írtuk le, akkor a máig tartó másodikat az „egyház a pluralizmusban” fordulattal célszerű jellemeznünk. E köré felépíthetjük feladatainkat. Egyházunknak legkevesebb három síkon kell szembenéznie a pluralizmussal: a felfogások pluralizmusa szintjén, az egyházak/vallási mozgalmak pluralizmusa szintjén és az egyházon belüli pluralizmussal. Meggyőződésem, hogy e szembenézés sikeres csak akkor lehet, Egyházunk csak akkor tudja megbízatását korszerűen teljesíteni, ha tisztázza *sajátos tartalmát*, saját üzenetét komolyan veszi, és azt vonzóan tudja közvetíteni a kívüllág felé. Vagyis feladata, hogy újragondolja sajátos tartalmát, és felülvizsgálja azokat a formákat és kereteket, amelyekkel ezt a tartalmat közvetíteni kívánja.

Mi teszi voltaképpen egyházzá Egyházunkat?

Miben különbözik az Egyház minden más intézménytől? Nyilvánvalóan nem a keretekben és a kifejezési formákban, hanem a tartalomban. De vajon mindenki előtt világos-e ez a tartalom?

És miben különbözik a mi Egyházunk/vallásunk minden más egyháztól/valástól? Hogyan lehet minket a „vallási piacon” felismerni, és miért épp minket válasszanak? Mi lenne az a néhány szó vagy az a szembeszökő jelmondat, amelyet önmegjelölésként szívesen a köztudatba helyeznénk? Van-e annyira világos *önmagunk* számára az üzenetünk, hogy ilyen sűrített formában is vállalkozni merjünk a megfogalmazására? Ezt sürgősen végig kell gondolnunk, addig nem kezdhetünk hozzá az üzenetet hordozó formák és keretek megújításához.

Amikor saját tartalmunkra és üzenetünkre kérdezzük rá, szét kell tudnunk választani az örökkévalót és az időleget. Vagyis azt az örök tartalmat, amelyet a különböző korokhoz és élethelyzetekhez igazodva mindig megőriztünk, és amelynek a jövő rugalmas keretei között is középpontban kell maradnia.

A protestantizmus – s így az unitarizmus is – a modernség hajnalával formálódott, és fejlődésének túlnyomó íve egybeesett a modern korrallal. Érthető, hogy sok tekintetben maga is igazodott a modern kor szemléletéhez. Üzenetének gyökerei azonban a premodern korba nyúlnak vissza, és hite szerint ez az üzenet „örökkévaló”, mert az ember alapvető nagy kérdései is örökkévalóak. Az egyház nemcsak a korrallal együtt haladó intézmény, hanem egyben „ősi intézmény” is, mert „a kollektív emlékezet intézménye, amely hosszú időn át kialakult hagyományokra épült, és maga is hagyományokat akar kialakítani”. Ősi intézményként különleges feladata és lehetősége a hagyományos igazságok és a mindenkori jelen új kérdésfelvetései közötti közvetítés. (Huber).

Ez a modern kor előtti, örökkévaló tartalom, és a modern kor legjavának egyesítése és egymásmellettsége fejeződik ki a „*hit és értelem*” sokat hangoztatott önazonosító formulában. Az unitarizmusnak ezekről és ezek egyensúlyáról semmilyen körülmények között nem szabad lemondania, de meg kell tanulnia ezeket a kor hangján újradefiniálni. Az *egység* egy másik kulcsfogalom, végtelenül gazdag vallási tartalom-lehetőséggel, amelynek kiaknázása egyik mai feladatunk.

Fel kell tennünk a kérdést: vajon az alkalmazkodások során nem csorbult-e meg a tartalom? A modern korrallal való összefonódásunk következtében nem cipelünk-e olyan szellemi korlátokat, amelyek akadályozzák identitásunk világos felismerését és üzenetünk érthető közölhetőségét?

De korábbra is vissza kell kérdeznünk: mi az, ami keresztény bennünk, és mi nem az? Mi az, ami jézusi bennünk, és mi nem az?

Újra kell értelmeznünk a misszió fogalmát.

Évszázadokon át erőszakos misszió célpontjai, áldozatai voltunk, mígnem a missziótól való tartózkodásból hittani és magatartásbeli erényt kovácsoltunk. A tolerancia összefüggésében ennek megvolt a maga értéke, egy adott helyen és időben. Mára a toleranciát a jogállamiság egyik alapértékévé emelte, és itt megengedhetünk magunknak egy kis büszkeséget. A másik oldalon azonban megkerülhetetlenné vált a szembenézés azzal a ténnyel, hogy az üzenet gyertyáját véka alá rejtő apropózás a toleranciára valójában belső bizonytalanságunk és gyávaságunk álcája. Missziófóbiánk valójában közönyt rejt. Ha van üzenetünk a mai ember számára – márpedig hiszem, hogy van –, akkor azt el *kell* juttatnunk hozzá: az ő nyelvén, az ő értelmező képessége szintjén. A mai ember különlegesen kifejezett kritikai készséggel utasít el magától mindent, de szíve mélyén arra vágyik, hogy elkötelezett életet éljen. Őt hitelesen megszólítani egy saját üzenetét immel-ámmal képviselő, közömböséget árasztó közösség nem tudja, csak egy elkötelezettséget sugárzó közösség. „Misszionálni” annyi, mint elkötelezetten felmutatni üzenetünket, önmagunkat.

Hogyan segítheti Egyházunk/vallásunk az embereket szellemi irányvesztettségükben?

A különböző szellemi és társadalmi szférák szétválásával nagymértékben átalakult a társadalom értékrendje. A hagyományos vallási értékek egyeduralmi helyzete megszűnt, és versenyhelyzetbe kerültek. A korábban általánosan elfogadott értékrend helyét különböző értékszémleletek vették át. Ami korábban megbízható irányt adott az életnek, az mára irányjelzők sűrű erdejében áll. Minden pluralizálódott, és ezzel együtt viszonylagossá vált. Ezért került a mai társadalomtudományok homlokterébe az orientáció kérdése. A szellemi orientáció válása a mai ember első számú jellemzője. Így az egyház első számú feladata sem lehet más, mint a mai ember szellemi irányultságának segítése. Ha az egyház megszűnik az emberek életének alapvető befolyásolójává lenni, ha életcél és életértelem helyett csak a már „bent lévők szórakoztatására” futja, hivatását veszíti el vagy cseréli ki szolgáltató intézményi státusra.

Tényleg nem vagyunk már kompetensek vallási kérdésekben?

A szellemi tájékozódásavarral áll kapcsolatban az a páratlan lelki éhség, amely a mai emberben megnyilvánul. A jelenséget önmagában pozitívnak is tekinthetnénk, és „profitálnunk” kellene belőle. Az egyre általánosabb jelenség azonban az, hogy az emberek vallási kérdésekben nem tartják kompetensnek a hagyományos Egyházakat, és – ami igazán elgondolkodtató – gyakran híveink sem tartják Egyházunkat kompetensnek vallási kérdésekben, lelki éhségüket az önségítő irodalom és „terápiás társadalom” kínálatával enyhítik. Ha nem ez, hát mi a mi kompetenciánk? A kérdést vallási élmény-életünk és szakmai felkészültségünk oldaláról egyaránt meg kell vizsgálnunk.

A személyes istenélmény megélésének új útjai

Az Európa-szintű felmérések azt mutatják, hogy miközben az embereknek egyre nagyobb hányada vallja, hogy hisz valamiféle emberfölötti Valóság létezésében, azaz „vallásosnak” vallja magát, addig másfelől rohamosan csökken a vallásosságukat hagyományos egyházi keretben megélni kívánók száma. (Hazai felmérések is hasonló tendenciát mutatnak, kissé megkésve.) A modern szociológia a jelenség magyarázatára megkülönbözteti az intézmények szekularizációját és a személyek (tudat) szekularizációját. Egészen világos, hogy a kettő közti űrt az ún. egyéni, személyhez kötött vallásosság tölti ki. Erre az unitarizmus mindig is biztatta híveit, most mégis tétlenül áll a jelenség előtt. E téren (is) sokat tanulhatunk az új vallási mozgalmaktól. Talán kimondható az a paradoxnak tűnő állítás, hogy a jövő egyházi csatáját az a közösség nyeri meg, amely leginkább utána tud menni az emberek egyéni vallási életének.

Egyházunk és a családi rítusok

Szorosan kapcsolódik az előbbi témához. A korrall járó jelenségként értékelhetjük a személyes rítusok iránti igény növekedését, amely igen gyakran a család szintjén érvényesül. Az egyház, amely közel akar lenni az emberek életéhez, közel kell hogy tudjon menni a családok mindennapjaihoz is. Ennek egyik leghatékonyabb formája az, ha tud a családok számára közösen gyakorolható, de valamilyen képpen az egyházzal érzelmileg összekapcsoló rítusokat ajánlani.

Az egyetemes papság/prófétaság elvének újragondolása az Unitárius Egyházban

Jól érezhető az individualizációval ellentétes tendencia felerősödése is, a valódi közösség utáni vágy. Valódi közösségről pedig csak ott beszélhetünk, ahol a közösség tagjainak lehetősége van aktívan hozzájárulni a közösség életének alakításához. Vallási életünk minőségének hiányosságai nagymértékben a lelkész túlterheltségére vezethetők vissza. A lelkész túlterheltsége mögött pedig elsősorban a munka és kompetenciakörök hiányos elosztása áll. Az egyetemes papság – vagy ahogy James Luther Adams nevezi: az egyetemes prófétaság – elvét végre meg kell tanulnunk komolyan venni. Vagy ami ugyanaz: segíteni és engedni kell híveinket vallásilag és közösségileg nagykorúvá válni. Csak velük együtt, a „világiakkal” együtt sikerülhet az egyházi élet látványos újjászervezése, de az egyház megnyugtató közéleti szerepvállalása, és a közös társadalmi együttélés minőségéhez való tényleges hozzájárulásunk is.

A modern korrall való összefonódásunk félreismerhetetlen tény. Ez legalább két dolgot jelent: egyfelől, hogy ismerjük, túlélésünk a bizonyosság arra, hogy sikeresen alkalmazkodtunk hozzá, így a mai modern utáni kihívásoknak való megfelelésben előnnyel indulunk (szemben az „új vallási mozgalmakkal”, vagy a modern kor eszméit eleve visszautasító hagyományos egyházakkal). Másfelől

azonban azt is jelenti, hogy a modern kor negatív hatásai alól mi sem voltunk mentesek, befolyásukat magunkon hordozzuk az egyházi berendezkedésunktől egészen személyes istenhitünkig. Meg kell találnunk azokat a formákat, amelyekben belül biztonságosan és őszintén végig tudjuk gondolni ezeket a kérdéseket. Két példát végezetül hadd emeljek ki.

Istentiszteleti liturgiánk azt fejezi-e ki, amit üzeni szeretnénk?

Talán ezen a ponton a leginkább érhető tetten távolságunk a mai ember életérzésétől, akiben az egyetemes érvényű értékrenddel szemben az egyén érzésvilága kap nagyobb hangsúlyt: *élménytársadalom* – szokták mondogatni. Nem anyyira tanításra vágyik, mint inkább tapasztalásra. Nemcsak igazságokra, hanem az igazság átélésére. Ki nem volt úgy közülünk, hogy valakiben vágyat ébresztett lelkes szavaival az unitarizmus szépsége iránt, amelyet az első istentiszteleti alkalom hidegzuhanyként mosott el. Márpedig a liturgiának az a szerepe, hogy az adott vallási közösség hitfelfogását láthatóvá, átélhetővé tegye.

Ismeretes tény, hogy az 1970-es években készített „liturgiai reformtervezetet” az Egyház nemrégiben zsinati rangra emelve kötelezővé tette. A „jósíási centralizálási” szándék ezzel többé-kevésbé megvalósult, de a mai kornak megfelelő reform aligha. Jól szemlélteti ezt az a dilemma, amely az „egyházfegyelem” és a lépten-nyomon tapasztalható „kísérletezés” között feszül, ahol véleményem szerint az utóbbit a jelenlegi liturgiánkkal szembeni hiányérzet megnyilvánulásként kell értelmeznünk. Liturgiánk átgondolását teológiánk átgondolásával kell kezdenünk, amit abban meg kívánunk jeleníteni. Aztán meg kell határoznunk félreérthetetlenül és „hazavihetően”, hogy mi az „istentisztelet”. Azután pedig azt legjobb tudásunk szerint körül kell építenünk azokkal az elemekkel, amelyek azt és éppen azt jelenítik meg, teszik átélhetővé.

De talán kezdjük egy még mélyebben fekvő kérdéssel: vajon van-e az unitarizmusnak vonzó mondanivalója azok számára, akik alapvetően nem racionálisan kívánják befogadni igazságait?

Az unitarizmus és a tömegkultúra: van-e lehetőség kapcsolatteremtésre

A másik példám a társadalomoktatói tevékenységében vállalt szerepünkhöz kapcsolódik. „Óvodától egyetemig” a jelszavunk. Az unitárius oktatást/nevelést mindig az „elitképzés” modern eszménye vezette. A posztmodern kor azonban a tömegkultúrát részesíti előnyben. Újra nem arról van szó, hogy fel kellene adnunk „elitképzési” törekvéseinket, de itt is át kell gondolnunk: vajon van-e egyáltalán valamilyen, a tömegkultúra nyelvén megfogalmazható üzenetünk.

Az évek során egyre erősödő meggyőződésemmé vált, hogy az unitárius vallás és Egyház *hegyen épített város*. Bibliai értelem szerint a hegyen épített városnak iránymutató és tájékoztató feladata van. Nem lehet kérdéses, milyen feladat hárul egyházunkra a mai általános szellemi irányvesztettségben. E feladat

lényegében nem más, mint ami mindig is volt, de a külső formák és üzenethordozók megtalálása a ma kihívása. Feladatunkat pedig röviden így foglalhatjuk össze: *re-ligió*nak kell lennünk a mai ember és társadalom életében, azaz az embert szellemi eredetéhez *visszakapcsoló* intézménynek. Ígéret ez?

HECKENAST GUSZTÁV

JÁNOS ZSIGMOND VÉGRENDELETE (1567)

Szapolyai János király (1526–1540) és Jagelló Izabella (megh. 1559) fia, a Buda török kézre kerülése után Magyarország keleti részén és Erdélyben uralkodó II. János (1540–1571) választott magyar király, vagy ahogyan történetírásunk általában nevezni szokta, János Zsigmond erdélyi fejedelem, súlyos betegségében, 27 éves korában elkészítette végrendeletét. Végrehajtókul legbizalmasabb főembereit, Csáky Mihály kancellárt, Hagymási Kristóf váradi kapitányt, a lengyel Niezowsky Szaniszlót és Bekes Gáspár főkomornyikot (kincstartót) nevezte ki. E négy „testamentumos úr” mellé az 1567 szeptemberi gyulafehérvári országgyűlés az erdélyi három nemzet és a magyarországi részek képviselőitől további négy végrehajtót jelölt ki, az erdélyi magyar Bornemisza Farkast, a székely Andrassy Mártont, a szász Miles Simon szebeni polgármestert, valamint a magyarországi Telegdi Miklóst.¹ János Zsigmond ezután jobb-rosszabb egészségben még három és fél évet élt, de végrendeletén már nem változtatott. 1571. március 14-én bekövetkezett halála után az új fejedelem, Báthori István esküjében *a szokott dolgok közt János Zsigmond ... végrendeletének megtartására is kötelezte magát.*² Minden jel arra mutat, hogy az utolsó Szapolyai végrendeletét az ezzel megbízott urak és az új fejedelem lelkiismeretesen végrehajtották.

A végrendelet tartalmáról Forgách Ferenc váradi püspök, erdélyi fejedelmi tanácsúr, majd kancellár *Magyar Historiája* tájékoztat. Eszerint a Szapolyai-kincstár drágaságai, köztük a régi magyar királyok kincsei kerültek itt elosztásra. Hagyott valamit a fejedelem a szultánnak, valamint Miksa császárnak és feleségének, de a fő örökösök egyrészt a Jagellók, János Zsigmond nagybátyja (II. Zsigmond Ágost lengyel király) és három nagynénje, másrészt a testamentumos urak, közülük is elsősorban Csáky Mihály, Hagymási Kristóf és Bekes Gáspár voltak. Nekik hármuknak inskribálta ezen fölül a fejedelem Huszt várát és tartozékait is, 30 000 forint értékben.³ Fennmaradt ezenkívül azoknak a kincseknek a jegy-

1 Szilágyi Sándor (szerk.) *Monumenta Comititalia Regni Transylvaniae. Erdélyi Országgyűlési Emlékek* (A továbbiakban: *EOE*) II. kötet. Budapest 1876. (*Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek*. Harmadik osztály: *Magyar Országgyűlési Emlékek*.) 264–265, 335–337.

2 *EOE*. 399, 458–459.

3 *Ghymeszi Forgách Ferenc nagyváradi püspök Magyar Historiája 1540–1572. Forgách Simon és Istvánfi Miklós jegyzéseikkel együtt*. Közli Majer Fidél, bevezette Toldy Ferencz. Pest, 1866. (*Monumenta Hungariae Historica. Magyar Történelmi Emlékek*. Második osztály: *írók*. XVI. kötet.) 464–465, 472–473. Husztra még *EOE* II. 407. is.

zéke, amelyek Miksa császárnak és a császárnénak jutottak⁴, továbbá bőséges forrásanyag szól egy drágakövekkel díszített arany keresztről, amely az ország tulajdona lett; ezt Szebenben őrizték, és 1599-ben eladták Báthori Zsigmond fejedelemnek.⁵

A végrendelet eredetije elveszett vagy lappang. Tudjuk, hogy Szelim szultán megkérte a végrendelet másolatát⁶, és feltételezhetjük, hogy a többi örökös számára is készültek másolatok.

A stockholmi Svéd Országos Levéltár zömmel 17. századi magyar vonatkozású anyagait ismertető forrásjegyzék hívta fel a figyelmemet a végrendeletnek egy ott őrzött másolatára⁷, amely azonban valójában csak egy másolat másolata.⁸ Azóta Benda Kálmán ugyancsak a Svéd Országos Levéltárban megtalálta ennek a szövegnek egy Báthori István sajátkezű aláírásával és papírfelzetes címeres gyűrűspecsétjével ellátott példányát⁹; a két szöveg – eltekintve a nevek ortográfijától – teljesen azonos.¹⁰ Lehetséges, bár nem bizonyos, hogy az előbbi, a *Diplomatica* gyűjteményben levő példányt az *Extranea* gyűjteményben megőrzött, utóbbi szövegről másolták.

János Zsigmond végrendeletének Stockholmba kerülésére kielégítő magyarázatot ad, hogy az egyik örökös, Jagelló Katalin, III. János svéd király (1569–1592) felesége volt, de az is elképzelhető, hogy a lengyel királyi levéltár példánya került X. Károly 1655–1657. évi vagy XII. Károly 1704–1708. évi hadjárata idején svéd kézre. Az *Extranea* gyűjteményben található példányt Benda a lengyel királyi levéltárból származónak tartja; a *Diplomatica* gyűjteményben őrzött szöveg Stockholmba kerülésének *terminus ante quem*jét egy 1662. évi svéd levéltári feljegyzés adja meg az irat borítóján.

Az alábbiakban a *Diplomatica* gyűjteményben fennmaradt szöveget közlöm, lényegében betűhű másolatban. Nem hagytam el és nem változtattam meg egyetlen betűt sem, csupán a következtetlenül alkalmazott nagy kezdőbetűket nem tartottam meg, nem oldottam fel a szövegben a maguktól értetődő rövidíté-

4 *EOE* II. 480.

5 *EOE* II. 401, 473, 476–477, 505. - Szamosközy István *Történeti Maradványai 1566–160S*. Kiadta Szilágyi Sándor. I. kötet: 1566–1586. Bp., 1876. (*Monumenta Hungáriáé Historica. Magyar Történelmi Emlékek*. Második osztály: írók. XXI. kötet.) 113–114. - Borsos Tamás: *Vásárhelytől a Fényes Portáig. Emlékiratok, levelek*. Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és jegyzeteket írta Kocziány László. Bukarest, 1968. 44.

6 Forgách i. m. 475.

7 Hungary and Sweden. *Early Contacts, Early Sources*. Bp., 1975. 77.

8 Svenska Rikskivet, Stockholm. *Diplomatica*. Germanica 604. No. 29.

9 Svenska Rikskivet, Stockholm. *Extranea*. Vol. 216. *Ungern*. (No. 4.)

10 Benda Kálmán szíves közlése szerint az *Extranea* gyűjteményben található példányban jól írták a magyar neveket: *Zekeszfejerwarj*, *Bathorj de Somlyó*, *Chyaky* stb., A *Diplomatica* gyűjtemény példányában ezek: *Zekeszfejerwary*, *Báthori de Szomlio*, *Cziaki* stb.

seket, és némileg modernizáltam a központosítást. A nyilvánvaló másolási hibákat jegyzetben javítottam. A szöveg bekezdésekre tagolását pontosan megtartottam, a hivatkozások megkönnyítése érdekében azonban a végrendeletet paragrafusokra osztottam.

Testamentum electi regis Ungariae Johannis Sigismundi A° 1567

(1) In nomine Domini, Amen. Anno salutis milesimo quingentesimo sexagesimo septimo.

(2) Die vigesimo nono mensis Augusti, Albae Iuliae in arce, in domo residentiae suae Sere^{mus} Princeps Dominus Ioannes Sigismundus Dei gratia electus rex Hungariae, Dalmatiae, Croatiae etc. D. N.^a clementissimus, altius secum reputans complures iam menses se se valetudinarium, ac pro cursu naturae humanae morti obnoxium esse, volens pro functione sua regia et pietate Christiana, sedandis animis nonnullorum principum, quorum caetu alios sanguinis copula, alios alijs beneficiorum titulis et rationibus sibi deuinctos animaduertit, ac publicae tranquillitati regni sui, quoad eius fieri potest, consulere, caeterorumque subditorum familiarum item et seruitorum suorum obsequentiae et expectationi clementer satisfacere, compos in solidum mentis et rationis, de rebus suis vniuersis, aureis, argenteis, perlis, margaretis, annulis, gemmis, vnionibus, florenis aureis Lysimachicis et caeteris omnibus, in registro manu reverendi Michaelis Cziaki cancellarj sui superinde confecto habitis et conscriptis, tale condidit testamentum, quod per omnia puncta et articulos ratum atque firmum haberi, et inconcusse atque inuiolabile observari voluit: iussitque manu mea Michaëlis Cziaki cancellarj illud fideliter conscribi et ad tempus in secretis haberi, praesente tum mihi magnifico Casparo Bekies cubiculario Mgtis^b eius sacrae, et res ipsas magna ex parte producente, digerente reponenteque.

(3) Delegit autem commissarios ac ultimae voluntatis suae atque testamenti executores reverendum et magnificum Michaëlem Cziaki cancellarium, Christopherum Hagmas capitaneum Varadiensem, comitem comitatus Bihariensis, Stanislaum Niezorowskj praecisorem, Casparum Bekies cubicularium, consiliarios suos fideles sincere dilectos, quorum integritatem et fidem erga se complurimis indicjs explorauit, hac quoque in re illorum opera, seruitys vti statuit, quibus serio mandavit ac fidei Christianae vinculo firmissime deuinxit et obligavit, vt executionem legatorum maturime et fideliter ad finem optatum deducere satagerent.

(4) Primum itaque se animamque suam in manus aeterni Dei patris et conditoris sui pie commendauit, qui per filium suum Iesum Christum dominum et liberatorem nostrum mundum reconcilians sibi, vitam et quietem parauit aeternam; corpus vero iussit pro regia dignitate et principum, quorum sanguine oriundum aeditumque se cognoscit, item consanguineorum, affinium, cognatorum amico-

rumque suorum digno respectu honorifice sepeliri et locari Albae Iuliae prope sepulchrum sacrae olim Mgtis regiae matris suae desideratissimae.

(5) In vniversum autem orauit fideles suos dominos regnicolas ac singulos status nobiles Hungaros et Transyluanos, Siculos atque Saxones, vt hoc obsequio et extrema funeris sui executione adsint, mient,^c ornent ac fidelem operam suam nauare velint, suaque praesentia beneuoli et grati animi argumenta erga se, quemadmodum viuenti, ita mortuo obsequuntur^d declarent, officiose perpendentes, quod Mgtas quoque eius sacra viuens nullum discrimen nullamque fortunam, etiam dubiam, pro publico bono et conseruatione regni adire dubitauit, vt hoc officio, nouissime praestito, apud Christianos principes et cunctos mortales bene; audiant et nomen sibi liberisque suis apud Turcas quoque faciat immortale.

(6) Deinde recognouit Mgtas eius sacra se habere res principe dignas, aureas, argenteas, gemmas, perlas, vniones, annulos, cusos aureos florenos Lysimachicos et id genus caeteros, de quibus vniuersis extat registrum mandato suo, manu reverendi Michaëlis Cziaki cancellarÿ conscriptum. Quo quidem res a serenissimis parentibus suis piaereminiscentiae ad se deuolutae et condescense^e existimat.

(7) Ehippium margaretis ornatum, cui saphori insunt, quod sacra Mgtas ad Caesarem Zulimanum profecta fieri fecerat, testamento legat Sultan Zalimo Turcarum Caesari, cum antilena et freno, postilena enim non habuit, et auream cathenam ad collum equi pertinen., cui nomen^f saphori et octo vniones bales appellati insunt, vna cum cathena aurea ad frenum equi pertinen. Haec quoque Mgtati eius Imperatoriae legauit, memor quod Mgtem eius clementer fouit et contra quoslibet in regno defendit.

(8) S.^g Maximiliano Imperatori legat eius Magtas testamento latam auream pateram magnam choße^h appellatam ex antiquis aureis nusmatisⁱ confectam. Praeterea frameam per Solimanum Caesarem Magti eius Tzardam^j missam, cui magni chrisoliti insunt, legat Mgtas eius Maximiliano Imperatori, vt recognoscat syncerum cor, beneuolentiam et ad omnia honesta atque digna propensum et paratum animum Magti eius erga se, et quod Mgtas eius Maximilianum Imperatorem sincero animo semper obseruauit, eum honorauit et illi obsequentiam praestare voluerit ac Reipublicae Christianae hoc afflictum regnum Hungariae conseruare studuerit et palam testari se Christianis principibus ad omnes labores vtilis curas ac a bono consilio profecta seruitia nimis promptum principem fuisse, nec vnquam aduersum Christianos arma caepisse, verum coactum se extitisse ac magna necessitate cogente se et ditionem suam defendisse, imo totis viribus Christianitatem amare et promouere conatam esse, sed infelici fato nunquam exaudium, quin potius magna promiscuae plebis ruina et periculo reiectum et contemptum fuisse. Quibus de rebus et fratri suo S. regi Polonorum et alijs multoties est protestatus.

Spadam item margaretis et vnionibus ornatam, cuius vagino^k ex veluti nigro est, legauit Magtas eius Imperatori Maximiliano.

(9) S. Imperatrici legauit Mgtas eius testamento vniuersa quae habuit ramenta auri costianes^l et grana auri. Ista omnia in totum Mgti illius legauit.

(10) Coronam auream, cui maiores saphori insunt, vna cum pomo et sceptro legat Mgtas eius S. fratri suo Sigismundo Augusto Polonorum regi.

Frameam vnionibus ornatam, quarn Caesar in campo Zemlin Mgti suae donauit, item cingulum seu balteum vnionibus ornatum cum pugione aureo consimilibus margaritis ornato legatt^m Mgtas eius S. Polonorum regi.

Vasa aurea, quae Mgtas eius habuit, pateras latas, pocula, calicem et alia vasa alterius generis, quae in registro super rebus Mgtis eius confecto conscripta sunt, vna cum concha e domo gemmea facta, ista quoque legauit Mgtas eius S. regi Polonorum.

Summam quoque pecuniae Neapolit. per Bonam reginam, auiam Mgtis eius, testamento sibi legatam, quam Neapoli iure quoque obtinuit, Mgtas eius legat testamento in totum fratri suo nominato S. regi Polonorum, sed ita, vt procurator Mgti eius Comillo de Keissis,^{m11} cui causam acquisitionis et retentionis eius summae concredidit, Mgtas sacra Polonorum pro conditionibus deliberatum satisfaciatur et persoluatur.

Item annulum cum smaragdo, cui arbor fragi est incisa, sub qua succumbit canis venaticus, Mgtas eius legauit S. Polonorum regi.

Item annulum cum rubino, quem Paulus Cothineus^o Coloswariensis confecit, cui nullum subest folium, legauit S. Polonorum Mgti.

In terra inventas antiquitates, vasa aurea et alterius generis circulos aureos, quos egregius Stephanus Kemen ex Karansebes attulit, Mgtas eius in totum legat S. Mgti Polonorum.

(11) Crucem auream preciosam, quae fuit Gritti, cui nomen^l magni gemanti et quatuor magni rubini insunt, Mgtas eius legat regnicolis tribus nationibus, vna cum fidelibus suis in Hungaria ditioni suae subiectis, vt agnoscant Mgti eius non solum viuenti ipsos curae fuisse: verum post mortem quoque clementi in respectu eos habuisse. Ita tamen, vt hanc crucem preciosam in manus illius, qui dominus aut princeps futurus est, non dent, sed ad regni necessitatem conseruent.

(12) Michaëli Czaki cancellario legat Mgtas eius mille florenorum in auro cusus,^p centum Lysimachicos, annulum cum giemanto nirmis acuto, qui in circumferentia paruis gemantis ornatus est et in vno minutulo aureo scriniolo existit.

Item monile pendulum, cui vnus smaragdus, duo giemanti et duo rubini insunt et inferne perla seu gemma vna dependet et monili speculum inest. Haec Mgtas eius illi legauit.

11 Camillo Russo-ról Id. Antal Pirnát, *Il martire e l'uomo politico (Ferenc Dávid e Blandrata) in Antitrinitarianism in the second half of the 16th century*. Edited by Róbert Dán and Antal Pirnát. Bp. 1982. („Studia Humanitatis” 5.) 178.

(13) Christophoro Hogmassi legat Mgtas eius cingulum seu balteum vnionibus adornatum, per Caesarem Turcarum tempore occupationis Budensis Mgti suae donatum.

Item legat ephippium per Caesarem ipsum in campo Zimlin Mgti suae donatum et catenam auream pro freno vnus equi.

Item legauit illi annulum cum saphiro, qui inter reliquos maior est.

Item legauit illi monile pendulum paruum, cui rubinus inest, superne paruus giemantus existit, subtus vero perla vna dependet. Haec quoque Mgtas S. illi legauit.

Item legauit Mgtas eius *D^{no}* Hagmassi frameam pulchram, cuius vaginae ima pars, circuli alligatorÿ, crux manubrÿ et bullae super zonam seu cingulum frameae ex auro sunt parati et colore nigro zamantz ornati.

(14) Caspari Bekies monocerontem annulum maiorem cum smaragdo et annulum cum magnogiemanto, qui in angulos multos est cisus, quos vtrosque Mgtas S. cum Paulo Cotwez^o Colosuarian. auro includi fecit.

Item mille florenos in auro cuso.

Item alterum e duobus maioribus legibulis, cuius perlae maiores sunt, Mgtas S. illi legauit.

(15) Stanislao Niezowski mille florenos in auro cuso, centum Lysimachos et paruum monile pendulum aureum, cui rubinus vnus et giemantus vnus insunt, et inferne perla vna pendet. Haec legauit Mgtas S. illi.

(16) Cristophero Bathori legauit Mgtas eius quingentos florenos in auro cuso, annulum vnum cum giemanto lato, qui inter reliquos annulos Mgtis eius S. gemantos continentes maior est.

Stephano Bathori quingentos florenos in auro cuso.

Item annulum cum gemanto, qui post hunc inter reliquos Mgtis eius annulos maior est.

Item singulis vnam catenam auream centum floren. in auro continen.

(17) Georgio Bebek legauit Mgtas florenos mille in auro cuso.

Item ephippium purpura tectum, tum paratum, cum S. Mgtas ad Caesarem est profecta, cuius et prior. et posterior. partes argenteae ex vna cum omnibus atinen. auro caelatae sunt.

Item Bebeko legauit eius Mgtas vnam frameam, cuius vaginae vna pars et circuli alligatorÿ, crux et cacumen manubrÿ ex auro sunt parati et manubrÿ cacumen est perforatum.

Item legauit Mgtas eius Bebeko vnum annulum cum saphiro, post annulum Hagomassio legato maiorem.

Item duas catenas aureas, in quibus ducenti aurei floreni sunt. Haec Bebeko legauit eius Mgtas.

(18) Michak^q Gewlay legauit Mgtas eius catenam auream centum aureos continentem.

Stephano Chieremi' catenam auream centum aureos florenos continentem.

Francisco Mikola catenam auream centum aureos continentem.

Wolfgango Poenemiza' catenam auream centum aureos continentem.

Gregorio Appafi legauit eius Mgtas catenam auream centum aureos florenos continentem.

Paulo Bamfi' catenam auream centum aureos florenos continentem legauit.

Iacobo Pokay catenam auream centum aureos continentem.

Isdem septem personis singulis centum florenos in auro legauit eius Mgtas.

(19) Blandratae doctori legauit eius Mgtas testamento mille florenos in auro cuso et ligibulum minus gemmeum et vnum aureum monile pendulum, cui vnus smaragdus, duo gemanti, duo rubini insunt et inferne perla vna dependet.

Alteri doctori Dyonisio¹² sexingentos aureos florenos legauit eius Mgtas.

(20) Ladislao Rodnek^v legauit eius Mgtas vnam frameam, qui maior est, cui solidum argentum est vagina.

Item vnum anulum cum saphiro, in quo horologium continetur. Item Radako centum aureos vel catenam auream centum aureos continentem legauit eius Mgtas.

Michaëli Racz vnam frameam, cui solidum argentum est vagina.

Georgio Daczo consimilem frameam legauit eius Mgtas.

Martino Farkas consimilem.

Benedicto Bornemisa consimilem.

Penes haec singulis centum florenos in auro legauit.

(21) Ioanni Iffiro^v gladium vnum directum, cuius vagina mere argentea est et foraminibus conspicuus.

Praeterea centum flor. aureos legauit eius Mgtas.

(22) Brochiko et Caspar Nagÿ singulis catenam centum aureos continen., et singulis ducentos florenos in auro.

(23) Dopsay vnam frameam argento ornatam et centum aureos florenos.

(24) Stanislaus Wayda vnum mucronem acutum, cuius vagina in solidum est argent., et centum aureos flor. legauit eius Mgtas.

(25) Gabrieli Pechei^w vnum anulum cum saphiro extra hos, quos iam legauit praestantiorem. Item vnum anulum, in quo tres gemanti parui sunt, cui nullus color zomantz additus est super aurum.

Item frameam vnam ex demechi, cuius vaginae vna pars, circuli alligatorÿ aureo, colore nigro zomatz^x ornati, cui exigui rubini et turkesi insunt. Haec legauit eius Mgtas testamento.

(26) Francisco Niakazo Saka cum pertinente legat eius Mgtas testamento.

Item eidem centum Lysimachos legat eius Mgtas.

12 Dionisio Avolo-ról *uo.* 166.

(27) Italo fundatori et capitaneo Mergunto singulis centum florenos aureos.

(28) Polonis seruatoribus eius Mgtis, quibus solutio super equos datur, pro re-
ditu in patriam in honorificos sumptus legauit eius Mgtas mille aureos florenos.

(29) Grodniczkio vnam catenam auream centum florenos aureos continen-
tem.

Item legauit centum aureos florenos.

(30) Martino Bachel Giwenski centum florenos in monet.

(31) Italo chirurgo centum aureos flor.

(32) Colomaria centum aureos et quinquaginta Lysimachos.

(33) Italo Zywtuko ducentos aureos.

Milanowski ducentos aureos.

Cassoczkie legauit Mgtas eius ducentos aureos.

(34) Baliony ianitori ducentos florenos legauit in monetis.

Benedicto ianitori centum florenos legauit in monetis.

Procopio centum flor. legauit in monet.

Krufka centum flor. legauit Mgtas eius in monet.

(35) Franciscum Daudem concionatorem in decimis, quas Mgtas eius illi
vita durante donauit, conseruet.

(36) Extra haec, quae iam quibus per eius Mgtem legata sunt, quascumque
res preciosas habet, monilia pendula margaritis ornata, annulos margaritis orna-
tos, cingula gemmis decorata, catenas margaritis adornatas et omnis generis ca-
tenas aureas, legibula, omnis generis res aureas, quae vel gemmis vel margaritis
ornati sunt vel sipiplices existunt, quae ad indumenta muliebria spectant, quas
Mgtas eius praescriptis personis non legauit, ea omnia Mgtas eius legauit testa-
mento tribus sororibus filiabus D. regis Polonorum, D. Sophiae, D. Annae et D.
Catherinae.

Praeterea vniuersa indumenta et vestes defunctae regalis Mgtis, quae exis-
tunt et omnes generis vestes, albas, suppellectilia muliebria et lecti ornamenta
Mgtas eius illis legauit.

Praeterea omnis generis curruum ornamenta vel indumenta Mgtas eius tri-
bus sororibus legauit.

Quaecumque et quotcumque tapatiae auleae vei aureae vel sine auro, quae
eius Mgtis sunt, ea quoque in totum legauit tribus sororibus filiabus S. regis Po-
lonoruin.

Oimnia fragmenta et particulas auri, si qua inter res eius Mgtis haberentur et
aliae quaecumque res paruulae superessent, quas personis praescriptis non legas-
set, ea quoque omnia sororibus legat, argenteis rebus exemptis.

(37) De rebus argenteis eius Mgtis scholae Albensi et personarum studentium,
vt scholam aedificent et ludi rectorem doctum foveant, qui doceat et studiosi
discant in honorem Dei, legat eius Mgtas mille quingentos florenos.

Ex eodem Mgtis eius argento legauit xenodochio Albensi argenti quingentorum florenorum, vt quietam domum et prouisionem habeant pauperes.

(38) Si quae frameae, mucrones, galeae, pennae seu cristae equi et instrumenta ad equos pertinentia argentea et margentata, si quae sunt et Mgtis vestes eius omnes generis, quas Mgtas eius in vsu habuit et Turcicas vestes inauratas, haec Mgtas eius D. Polo.^r legat, vt equaliter inter se diuidant.

(39) Michaëli Cziaki cancellario, Cristophero Hagmassi, Niezowski et Casparo Bekies legauit eius Mgtas ex suo argento illaborato vei elaborato singulis centum marcas argenti.

(40) Extra haec si quod argentum Mgtas eius aut res argenteas suo testamento alicui non legauit, tam res argenteas, qua argentum in plicis, fragmenta etiam et particulas atque res ex argento, quae extabunt, Mgtas eius legat regnicolis, quo portam excelsam complacent ac requirant.

(41) Mandat quoque et committit hoc Mgtas eius, vt quibuscumque debitor existit, qui literas Mgtis eius super debito ostenderet, vt omnibus ex Mgtis eius auro debitum persoluant testamentarÿ et executores et illos contentent.

(42) Praeterea sepulturam quoque Mgtis eius honorificam ex auro Mgtis eius peragerent.

(43) Quicquid autem ab his omnibus restabit, quibus Mgtas eius quid legauit et ordinauit et omnibus debitis persolutis atque omnibus pro testamento Mgtis eius adimpletis, vniuersos aureos florenos, Lysimachos, Portugalicos aureos et alterius generis florenos, aureos Italicos, legauit eius Mgtas illos quoque quatuor testamentarÿs, Michaëli Cziakj, Hagmassio, Nieswakio^r et Bekesio, quos Mgtas eius clementer hortatur et mandat, vt clementer Mgtis eius memores sint, idem sentiant et nulla dissidentia inter eos fiat, vt tranquilter et amanter omnia pro contentia testamenti eius Mgtis citra moram in finem deducantur.

(44) Libros vero omnis generis et in totum Mgtas eius legat testamento scholae Albanae, vt studiosi ex illis discant in libraria, quam aedificent honorificam.

(45) Pixides suas eius Mgtas legat Casparo Bekes, bombardas maiores, tormenta bellica et falconetas, quae in arcibus sunt, quas Mgtas eius fundi fecit, eas legat Mgtas eius in arcibus pro regni defensione.

(46) Castrum Huzt cum pertinentÿs et Camera Salium legauit et inscripsit eius Mgtas tribus personis Michaëli Cziaki cancellario, Hagmasio et Casparo Bekies in summa triginta millia florenorum.

(47) Czez cum pertinentÿs legat eius Mgtas iure haereditario Ladislao Radak, Gabrieli Peki,^w Stephano Seredi et Benedicto Beremizae,^s de bonis istis prius donauerat, ea bona integra inter se aequaliter partiantur.

(48) Haec acta sunt die ac loco praenominatis et conscripta manu mea Michaëlis Cziakj cancellario, mandante et dictante ipsa sacra Mgte electa D. N. clemen. In cuius fidem, robur et testimonium novissimae haec quoque subscripsi manu mea.

Ioannes Electus Rex propria
 Cristopherus Bathori de Syomlio propria
 Stephanus Bathory de Siomlio propria
 Artundi^{aa} Kelemen.

(49) Mgtas eius sacra D. N. penes quorum praecipuos executores et regnicolis tribus nationibus delegit tres personas, quo executio meliorem in finem deducatur, videlicet Wolfgangum Bornemiza de Capona^{bb} consiliarium, Martinum Andrassi de Zuntkiral,^{cc} Simonem Milles magistrum civium Cibirensem et Vngariae Nicolaum Telegdy, ita quod si Simon Miles defunctus fuerit officio seu praefectura sua publica, futuri quoque magistri civium ad haec deuincti existant ex vno consensu et vno sub vinculo testamentum eius Mgtis in omnibus punctis in finem deducere.

Harmaiey Tuarkas^{dd} manu propria
 Apazÿ Czerdel^{ee} manu propria
 Ladislaus Cziaki manu propria
 Kornis Michaël manu propria
 Antonius Gazda manu propria
 Lucas Hirser
 Michaël Hermanÿ manu propria

Hae personae regnicolarum electione et voluntate subscripserant hoc testamentum eius Mgtis in comicy's Alben. die Natiuitatis Beatae Mariae virginis,^{ff} Anno a natiuitate Christi 1561.^{gg}

Michhael Giwlay manu sua
 Cheremi' yzwan keze iraza
 Paulus Bamffi' manu propria
 Franciscus Mikola manu propria
 Magister Paulus Segti^{hh} pistonatorⁱⁱ propria
 Magister Nicolaus de Wiseln^{jj} manu sua

(50) Anno Domini Millesimo quingentesimo septuagesimo primo, die XIII mensis Iunÿ, Albae Iuliae in Palacio Regali

Ego Andreas Zekeszfeierwary scriba cancellariae et secretarius praesens testamentum manu mea scripsi et fideliter ex originali et autentico, Hungarico idioma concripto traduxi et traductum contuli praesentibus^{kk} ill. et spectabili D. Stephano Bathori de Szomilio Woiewoda Transyluano seu Palatino et Siculorum Comite etc., reverendo domino Michaële Cziaki testamentario siue executore praedicti testamenti et consiliario S. defunctae regiae Mgtis Hungariae.

Stephanus Bathory de Somlio propria.

Szövegkritikai jegyzetek

- a/ Dominus Noster
- b/ Maiestatis
- c/ nuent (?)
- d/ obsequenter
- e/ condescensae
- f/ novem
- g/ Serenissimo
- h/ cheze (*EOE* II 480.)
- i/ numismatibus
- j/ Thordam (*EOE* II. 480.)
- k/ vagina
- l/ gostyan (*EOE* II. 480.)
- m/ legauit
- n/ Camillo de Russis
- o/ Eotwez (= Ötvös)
- p/ cuso
- q/ Michaël
- r/ Chiereni (= Cserényi)
- s/ Bornemiza
- t/ Banfi
- u/ Radak
- v/ Iffiu
- w/ Pekri
- x/ zomantz
- y/ Dominis Polonis
- z/ Niezowskio
- aa/ Artandi
- bb/ Capolna
- cc/ Zentkiral
- dd/ Harinay Farkas (*EOE* II. 234, 566.)
- ee/ Apafi Gergely
- ff/ szeptember 8
- gg/ 1567
- hh/ Sigeti (= Szigeti)
- ii/ protonotarius
- jj/ Weselen (= Wesselényi)
- kk/ praesentibus

János Zsigmond 1567 nyár elején készítette el végrendeletét, azután júl. 23-ára Fehérvárra összehívta a rendeket részgyűlésre. A királyi előterjesztésekben előadta, hogy betegeskedése inti a fejedelmet az ország sorsáról gondoskodni; a portán kieszközli a fermánt, mely biztosítja a rendeknek a szabad fejedelem-választási jogot: inti őket, hogy kerüljék a meghasonlást, szakadást, mely romlásukat vonná maga után, jelenté, hogy megtette végrendeletét, kinevezte a végrehajtókat, kívánta, hogy esküdjenek meg végakarata megtartására, sőt erre az újon megválasztandó fejedelmet is eskessék meg.

De a meghívók későn adattak ki, a gyűlés határideje rövidre volt szabva s csak kevesen jöhettek össze. Ezek nem érzék magukat illetékeseknek ily kevés számmal, ily nagy dolog keresztülvitelére, s kérték ő felségét, halassza el e fontos s az egész országot oly közelről érdeklő ügyet a közelebbi országos ülésre.¹³

Igy is történt. A végrendelet ügyét az 1567. szeptember 8–17-i gyulafehérvári országgyűlés tárgyalta.¹⁴ Minthogy a ránk maradt végrendeleti szöveg 1567. augusztus 29-én kelt (2), ez a szöveg a szeptemberi országgyűlés számára készült. Kellott lennie egy előző szövegnek is, amelyet János Zsigmond a júliusi részgyűlés királyi előterjesztésében említett. A következő végrendelet-szövegekkel kell tehát számolnunk:

1. az 1567. július 23. előtt készült *összöveg*,
2. az 1567. augusztus 29-én kelt és szeptember 8-án záradékolt (49) *eredeti*,
3. az 1571. június 14-én készített *fordítás* (50), végül
4. e *fordítás* későbbi *másolatai*.

Csak a 3. és a 4. sz. szöveg – a *fordítás* és a *másolat* – egy-egy példánya áll ma rendelkezésünkre.

Nincs okunk feltételezni, hogy az *összövegben* ne az állt volna, ami az *eredetiben*, az itt közreadott *másolat* pedig néhány könnyen kiigazítható íráshibától eltekintve híven őrizte meg a *fordítás* szövegét. A birtokunkban levő szöveget így mind tartalmilag, mind formailag hitelesnek tekintjük.

János Zsigmond végrendelete *Hungarico idiomate*, magyarul készült (50). Bizonyosra vehetjük, hogy a végrendelet magyarnyelvűsége csak a rendelkező részre értendő, s a bevezető szakaszok és a záró formula az *eredetiben* is latinul szólt. A végrendelkezésnél Csáky Mihály kancellár és Bekes Gáspár kincstartó volt jelen (2), a szöveget a fejedelem diktálta, Csáky írta (48), a különböző drágaságokat, amelyekről a fejedelem rendelkezett, Bekes előhozta a kincstárból, majd visszavitte (2). Az elkészült *eredeti* végrendeletet János Zsigmond aláírásával hitelesítette; ezenkívül aláírta még – valószínűleg egyidejűleg, de mindenképpen még szeptember 8-a, az országgyűlés megnyitása előtt – Báthori Kristóf,

13 EOE II. 262.

14 EOE II. 264–265, 335–337.

Báthori István és Artándi Kelemen¹⁵ is (48). Magán az országgyűlésen – mint már elmondottuk – a négy testamentumos úr mellé másik négyet delegáltak a rendek képviselőjében, s az erről szóló záradékot további hét, az egész végrendeletet még másik hat aláíró hitelesítette (49).

Az *eredeti* magyar nyelvű végrendeletet – nyilván a magyarul nem értő külföldi örökösök használatára – latinra kellett fordítani. Ezt a munkát az újonnan megválasztott fejedelem, Báthori István parancsára Székesfejérvári András kancelláriai írnok és titkár végezte el 1571. június 14-én (50). A fordító személyéről nem sokat tudunk. Nevének tanúsága szerint, mint ezidőben annyi más, a Dunántúl török megszállta területéről került Erdélybe. 1566 óta szolgált a kancellárián, 1575-ben kincstári számvevőként említik.¹⁶ Könyvtárának ránk maradt 15 kötete – „három kivételével mind baseli nyomtatvány – széleskörű érdeklődéséről tanúskodik. A teológiát két Biblia-kiadása, Ambrosius, Athanasius és Hieronymus egyházatyák művei, egy egyházi rendtartás (Clichtoveus), valamint a protestáns teológiai álláspontot kifejítő Simler értekezése képviselte. Egyaránt érdekelhette az egyháztörténet (Autores historiae ecclesiasticae), az ókori história (Apophtegmata, Homeros, Gellius) és etika (Aristoteles). Görög–latin szótára fontos kézikönyve lehetett. Agricola bányászati és Vadianus geográfiai műve természettudományos érdeklődését mutatja.”¹⁷ E nagy műveltségű tisztviselőnek a *fordítást* úgy látszik sebtében, segédeszközök nélkül kellett elkészítenie. Így, miközben folyékony latinsággal rótt a szöveget, nem jutott eszébe a ’zománc’ vagy a ’gyémánt’ latin megfelelője; ez utóbbi magyar szót ezért latinul ragozta (giemanti, giemantos), nyilván érthetetlenül a külföldi olvasó számára. Hivatali pályáján nem nagyon találkozhatott diplomáciai iratokkal, ezért ’ő felsége’-t legtöbbször a szabályos sua Maiestas helyett Maiestas eius-szal adta vissza. E fogyatékoságok ellenére kétségtelen, hogy a *fordítás* megfelelt céljának.

A fent közreadott *másolatot* valamikor 1571 és 1662 között írták le, semmiképpen nem Magyarországon, az írásképp alapján talán inkább a 16. században. A másoló, mint ez a gyakran értelmetlenné torzított magyar személynevekből látszik, nem tudott magyarul, ortográfiai sajátosságai (Cziaki Chyaky helyett, Szomlio és Siomlio Somlyó helyett) lengyelnek mutatják. A latin szavakban elkövetett másolási hibák, pl. nouem helyett nomen (7, 11), protonotarius helyett pistonator (49) arról tanúskodnak, hogy egy előtte fekvő szöveget másolt, s nem diktálás után írt.

15 Szapolyai familiáris, Nagy Iván *Magyarország családai...* I. Pest, 1857. 68 szerint „egyik főelőmozdítója volt Isabella ügyének Ferdinánd ellenében”.

16 Trócsányi Zsolt *Erdély központi kormányzata 1540–1690*. Bp., 1980. (A Magyar Országos Levéltár Kiadványai. III. Hatóság- és hivataltörténet 6.) 332–333.

17 Vásárhelyi Judit A győri Székesegyházi Könyvtár possessorai. in *Magyar Könyvszemle*, 96. (1980) 241–246.

* * *

János Zsigmond végrendelete tudomásunk szerint a legrégebb, teljes szövegében, ha nem is magyar *eredetiben*, de legalább latin *fordításban* fennmaradt magyar királyi végrendelet.¹⁸ Különös értékét felszámolás jellege adja. János Zsigmond után több mint 50 személy örökölt, közülük heten külföldi dinasztiák tagjai. Örökölt – igazán csak szimbolikusan – a rendi ország, egy iskola és egy ispotály, egy valaki azonban kifejezetten nem örökölt: az utód. Az utolsó Szapolyai végrendeletében aprólékos gonddal szétosztotta mindenét, utódjára pedig csak a végrehajtás kötelezettségét hagyományozta. Biztosította országának a szabad fejedelmválasztás jogát, és nem jelölt utódot. Tisztában kellett lennie azzal, hogy a következő fejedelem alattvalói közül fog kikerülni, de hogy az utód személyéről voltak-e sejtései vagy elképzelései, nem tudjuk. Végrendeletében kincsekkel árasztotta el környezetét, különösen a testamentumos urakat, de senkit nem emelt abba a helyzetbe, hogy a Szapolyai örökségre támaszkodva indulhasson harcba a fejedelemségért.

A végrendelet szövege három kérdésben szolgál értékes felvilágosításokkal: János Zsigmond személyére, országának hatalmi struktúrájára és kincstárának művészettörténeti értékére vonatkozólag.

Ami a fejedelem személyét illeti, mindenekelőtt a végrendelet átgondolt logikáját kell említeni. Lehet, hogy a végrendeletkezésnél jelen volt Csáky Mihály kancellár és Bekes Gáspár kincstartó befolyása is érvényesült, de maga a végrendelet egy uralkodó megfontolt intézkedése, aki számot vetett nemcsak halandó voltával, hanem országának nemzetközi helyzetével és belső hatalmi viszonyaival is. Örökösei között első helyen hűbéruráról, Szelim szultánról (1566–1574) emlékezik meg (7), második helyen pedig Miksa császárról és magyar királyról (1564–1576), akivel az 1566. évi háború után még rendeznie kell kapcsolatát (8). Ezért hangsúlyozza a szöveg, hogy II. János Magyarországa a keresztény közösség (*respublica Christiana*) része, és hogy a fejedelem „soha keresztények ellen fegyvert nem fogott”, csak kényszerűségből és a szükségétől hajtva védte magát és országát. Minden erejével arra törekedett, hogy előmozdítsa a kereszténység ügyét, de csak visszautasításban és megvetésben volt része. Ebben a beállásban sikerül elhomályosítani a fejedelem török vazallus voltát is, hiszen a szultán csak

18 *A János király vigintézete (1540)* címen kiadott szöveg – ld. *Verancsics Antal m. kir. helytartó, esztergomi érsek Összes Munkái*, Közli Szalay László. I. kötet. Történelmi dolgozatok deák nyelven. Pest, 1857. (*Monumenta Hungariae. Historica. Magyar Történelmi Emlékek*. Második osztály: *Írók*. II. kötet.) 151–153 – nem végrendelet. Ugyancsak nem végrendelet, bár János Zsigmond kincseinek eredetére nagyon fontos Kemény Lajos *János király kincseinek és ruháinak összeírása (1538)* in *Történelmi Tár* 1888. 566–571.

„mindenkivel szemben megvédte királyságában” (8, 7). Az 1567. évi végrendelet nemzetközi politikai önértékeléséből logikusan kivetkezik a Habsburgok főségét három évvel később elismerő speyeri egyezmény. Erdély útkeresésének ezt a végül is meg nem valósult koncepcióját minden valószínűség szerint a testamentumos urak fogadtatták el fejedelmükkel.

Maga János Zsigmond személy szerint a lengyelekhez és a Jagelló dinasztiához kötődött. Nemcsak koronáját, országalmáját és jogarát hagyta II. Zsigmond Ágostra (1548–1572), hanem a Szapolyai kincstár legszebb darabjait is (10), a nagy szétoztás után fennmaradt drágaságokat, női holmikat, Izabella királyné hagyatékát pedig a három Jagelló királylány kapta (36). Fegyverein, lószerszámain, ruháin lengyel környezete osztozott (38). Inkább tűnik külföldre szakadt Jagelló hercegnek, mint országta trónján ülő magyar arisztokratának.

Rendkívül érdekes fényt vet a végrendelet vallás és politika viszonyára. Ismeretes, hogy János Zsigmond, nyomon követve környezetének teológiai fejlődését, egyedül Európa uralkodói közül eljutott a szentháromságtagadásig. Udvari orvosának, Giorgio Blandratának, és udvari lelkészének, Dávid Ferencnek a szellemi befolyását szokás ezzel kapcsolatban emlegetni.

A végrendelet egy szentháromságtagadó végrendelete. „Az Úr nevében” (1) íródott, s a végrendelező lelkét „Istennek, atyjának és teremtőjének” ajánlja, „aki fia, Jézus Krisztus urunk és szabadítónk által... szerzett örök életet és békeséget” (4) a halálra készülőnek. Amennyire ez egy nem teológiai céllal megfogalmazott szövegből kikövetkeztethető, ez pontosan megfelel Blandrata és Dávid 1567-es álláspontjának.

Mind Blandrata, mind Dávid helyet kapott a végrendeletben, más teológusok nem. Blandrata ezer aranyat és két értékes ékszeret örökölt, körülbelül annyit, mint Báthori Kristóf és Báthori István együttesen, de neve a felsorolásban tizennégy tanácsúr után, az udvari orvosok kategóriájában jön elő (19). Dávid mint lelkész az ajtónállók és más lengyel szolgák után következik, a Szapolyai kincsekből semmit nem kap, csak a neki adományozott tizedjövedelmeket élvezheti a fejedelem halála után is (35). Blandrata tehát sokkal közelebb állt János Zsigmondhoz, mint Dávid, ami nem csoda, hiszen nemcsak a fejedelem lelkét gondozta, hanem beteg testét is gyógyította, de a felsorolás rendjének tanúsága szerint hiba lenne politikai súlyát túlbecsülni. A teológus-orvos helyét hatalmi politikai megfontolások szabták meg; ha volt politikai befolyása, az legfeljebb közvetve, vele egy vallási meggyőződést valló urakon keresztül érvényesülhetett.

A végrendelet részletes intézkedései szinte arany forintokban mérhető pontossággal juttatják kifejezésre János Zsigmond országának belső hatalmi viszonyait. A kormány a négy testamentumos úr kezében van, s a hagyakozó fejedelem olyan mértékben árasztja el őket adományaival, hogy – bár János Zsigmond hitet tesz becsületességük és hűségük mellett (3) – nehéz elutasítani Forgách Ferenc

vádját, miszerint visszaéltek a fejedelem szellemi és testi gyengeségével.¹⁹ Hármuk pozíciója egyértelmű: Csáky Mihály már Fráter György idejében Izabella titkára, az 1556-os Szapolyai-restaurációtól kezdve 15 éven át, János Zsigmond haláláig kancellár;²⁰ Hagymási Kristóf az 1566. évi háborúban országos főkapitány, 1567-től a magyarországi részek legfontosabb erősségének, Váradnak a főkapitánya;²¹ Bekes Gáspár a Szapolyai uralmat restauráló Petrovics Péter környezetéből kerül az udvarba, diplomata és kincstartó.²² Mindhárman szentháromságtagadók.²³ A végrendeletben gyakorlatilag kiválthatatlan zálogbirtokként megkapják a huszti váruradalmat a hozzá tartozó sókamarával (46). A végrendelet fő kedvezményezettjei tartották kézben hivataluknál fogva az államgépezetet, a hadsereget és a pénzügyeket. A negyedik testamentumos úr, a lengyel Niezowski, már Izabellának is kegyence volt, a szakirodalom befolyásos tanácsadónak tekintti, de mint idegen, csak udvari méltóság volt, nem a másik háromhoz mérhető hatalmi tényező.²⁴

A kormányt a végrendelet felsorolási rendjében a kormányképes és ezért nem mellőzhető *ellenzék* követi, a két Báthori, Kristóf és István. Az Erdélyben birtokos testamentumos urakkal szemben ők a magyarországi részek legnagyobb birtokosai, s míg azok a reformáció útján fejedelmükkel együtt eljutottak a háromságtagadásig, ők megmaradtak katolikusnak. Míg a testamentumos urak részesedése fejenként 1000 arany, ők fejenként csak 500-at kapnak, drágaságokat is feltűnően kevesebbet, mint azok (16). Ha a végrendelet végrehajtásával a fejedelem a testamentumos urakat bízta meg (3), a végrendelet hitelesítői a Báthori testvérek lesznek. Miután aláírásuk ott áll a fejedelemé alatt (48), megtartására ők is kötelezték magukat. Akár János Zsigmond munkatársai maradnak hatalmon, akár új vezetők törnek az élre, a fejedelem végakarátának teljesülése így is, úgy is biztosítva volt.

A vezető erdélyi politikusok felsorolásában Bebek György az utolsó. A Habsburgok és Szapolyaiak küzdelmeiben állandóan pártot változtató urak utolsó generációjának képviselője, családjának utolsó férfi tagja, Habsburg oldalon török

19 ... repuiarunt, quantum sibi ex morte principis lucri posset evenire, et testamentum facili assensu principis in imbecillo sensu et corpore formaverant; Forgách, i. m. 465.

20 Trócsányi, i. m. 26, 181.

21 Uo. 27–28. Nem tudom, szabad-e abból, hogy Miksa császáron és a lengyel királyon kívül csak Hagymási örökölt a török szultántól származó ékszereket, valamilyen utódlási elképzelést kikövetkeztetni.

22 Uo. 25, 320–322. Életrajza: Szádeczky Lajos, *Kornyi Békés Gáspár 1520–1579*. Bp., 1887. (Magyar Történeti Életrajzok.)

23 Zoványi Jenő, *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig*. Bp., 1977. (Humanizmus és reformáció 6.) 11–56.

24 Trócsányi, i. m. 108. 1562-ben pocillator (*EOE* II. 155.), a végrendelet szerint (3) praecisor, a kettő együtt főasztalnok-félt ad ki.

fogságba került, s most János Zsigmond kegyelméből élt Erdélyben. 1000 arany forint részesedése a testamentumos urak csoportjához kapcsolná, a neki juttatott drágaságok úgyszintén, de zafírköves gyűrűje kisebb a Hagymásiénál, s ha fedelme szívében meg is előzte a Báthoriakat, a hatalmi sorban csak mögöttük következhetett. Hányatott életét 1568-ban befejezte, így nem örökölt, része (17) minden valószínűség szerint a testamentumos urakét gyarapította (43).

Éles cezúrával tér át a végrendelet a politikai vezető réteg második csoportjára.

Aligha lehetne pontosabban kifejezni a hatalmi súlykülönbséget, mint ahogy a végrendelet teszi: Gyulai Mihály, Cserényi István, Mikola Ferenc, Bornemisza Farkas, Apaffi Gergely, Bánffi Pál és Pókai Jakab tanácsurak²⁵ fejenként egy-egy száz aranyat tartalmazó aranyövet kapnak, más semmit (18).

A tanácsurak után következik a két orvos, a fentebb már tárgyalt Blandrata és a 600 arany forinttal jutalmazott Dyonisius (19).

Az orvosok után a katonák kerülnek sorra. Az 1562. évi székely lázadást leverő Radák László díszkardot, gyűrűt és száz aranyat tartalmazó aranyövet, a többi csapatvezérek, Rác Mihály, Daczó György, Farkas Márton és Bornemisza Benedek a díszkard mellé száz-száz arany forintot kapnak (20), Radák László, Pekri Gábor, Serédi István és Bornemisza Benedek ezenkívül Czech várát és tartozékait is, közös birtoklásra (47).²⁶

Az ezután sorra kerülő kedvezményezettekkel a fejedelem környezetének olyan régióiba jutunk, ahol már nem könnyű eligazodni. Iffjú Jánosról, egy díszkard örököséről (21) legalább azt tudjuk, hogy házasság révén a Báthori rokonsághoz tartozott²⁷; Brochikról, Nagy Gáspárról (22), Dopsayról (23), Wayda Szaniszlórol (24) nem tudunk semmit. A két drágaköves gyűrűvel és damaszkuszi díszkarddal megajándékozott Pekri Gábor (25) a Székelyföldön a székelyek fékentartására emelt két vár kapitánya volt²⁸, Nyakazó Ferenc, aki a Bihar megyei Zsákát kapta meg és száz Lysimachus aranyat (26), Magyarországról Erdélybe szakadt katona.²⁹ Utána egy olasz építész és bizonyos Merguntus kapitány követ-

25 Gyulai: Trócsányi i. m. 27; Cserényi: *EOE* II. 241, Nagy i. m. III. kötet, Pest, 1858. 133–134; Mikola: Trócsányi i. m. 31; Bornemisza: uo. 26; Apaffi: uo. 22; Bánffi: uo. 24; Pókai: uo. 321, *EOE* II. 240, 263.

26 Radák: *EOE* II. 151, 166, Forgách i. m. 239, 265–266; Rác: Veress Endre *Báthory István erdélyi fejedelem és lengyel király levelezése* I–II. kötet. Kolozsvár, 1944. I. 35–36, 174, *EOE* II. 419, 440; Daczó: *EOE* II. 166, Veress i. m. I. 172; Farkas: Forgách i. m. 261; Bornemisza: uo. 232; Pekri: Id. 28. jegyzet; Serédi: *EOE* II. 146. – Czech várának azonosítása bizonytalan, talán Töröcsvár.

27 Nagy i. m. V. kötet. Pest, 1859. 218. (Báthori Zsigmond fejeztette le 1594-ben.)

28 *EOE* II. 160.

29 Nagy i. m. VIII. kötet. Pest, 1861. 182 szerint Hont megyei. Báthori István idején is az udvarhoz tartozott: *EOE* II. 419, Veress i. m. I. 175.

kezik száz-száz arannyal (27), majd különböző udvari szolgák, főleg lengyelek, olasz borbély, ajtónállók hol száz, hol kétszáz forinttal (28–34).

Az ország a már említett, gyémántokkal és rubinokkal ékesített arany kereszt (11) mellett megörökölte az esetleg még fennmaradó, leginkább hulladék ezüstöt (40) és a várakban levő ágyúkat (45).

A gyulafehérvári iskolára hagyta János Zsigmond kincstárának ezüst tárgyait, és 1500 forintot az iskola építésére, valamint a rektor fizetésére (37)³⁰, továbbá összes könyveit (44), amelyek közül eddig csak hármat sikerült azonosítani: Erasmus *Institutio principis Christianiját*, Simlernek a szentháromságtagadók ellen írott munkáját és Xenophón összes műveit.³¹

Végül 500 forintot kapott ezüstben a gyulafehérvári ispotály (37).

Így került külföldre vagy szóródott szét Erdélyben a Szapolyai kincstár és vagyon.

30 Zoványi i. m. 354, 357.

31 Vásárhelyi i. m. 231–234.

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 emberi-ség 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 gondolatá. 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-

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

Az áteredő bűn dogmájával a legnagyobb probléma az, hogy abból az alapfeltevésebből 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 vétózza meg. Észre kell vennünk, hogy itt egyféle hatalmi elv is munkál: a mindenkori hatalom a maga bűnösségünk elfogadtatásával legitímálta 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 nemzetségi társadalomban ilyen jellegű szemléletmód nem volt érvényben. A nemzetségi 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 idősorokban 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 rendszárbályozóként 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 nemzetségi 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 vétkesekké 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 vétek 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 *bűnbeesés*nek vagy *bukás*nak 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 insufficientia, 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 életéről. 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 „be-segített” 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 héberék örvendtek a világ és a test nyújtotta örömeknek, amely minden bizonytalansággal 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 kereszténység egész történetét meghatározta. Ebben a magatartásban volt némi védekezés, gátlás, gyűlölet és határtalan szűklátókörűség. 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 számára. 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 emberen, csalódottan kell tudomásul vennie remekművének korlátoltságát és azt a hajlamát, 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 *kellott volna* hallgatnia. A tragédiát követő szégyenérzetet úgy magyarázhatjuk 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 elképzelések 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 vétkes. 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 nagygyá, 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 átterelő 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 Évában. 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 átterelő bűn torz elképzelésénél. Logikai szempontból a karma-tan elfogadhatóbb és biztosabb alapokon áll, megfelelőbben magyarázza a gonosz és rossz jelenlétét a világban, mint az átterelő 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 nyomorultan született, 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 képessé 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 ízlelése 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 ki-tűnik 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 kifejezése 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 törekedik. 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 függetlenítették 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 prűd 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 egyszerismind a büntudatnak és a szorongásnak.

Az embernek tehát alapvető szüksége 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, amittől 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 győzködve 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 varázsigerű imádságok, szent jelképek, a keresztség mint büntörlő 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 rituálékat stb. Az első századok teológusai pogány környezetből származtak, gondolkodásuk alapvonásait kereszténnyé való 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 prófétanőt 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 egyházatyá 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

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

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 életségében 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 elképzése 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 végsőig 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 Ádám-tól 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 szeplőtelen-sé-

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 aláássa az emberi felelősség eszméjét, ezért nem átalította 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 összemósódott 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 legelterjedtebb, 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 Ádámától, 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 alátámaszta

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. Inगत talajon állunk. Súlyos konklúzióként kell leszögeznünk tehát, hogy az át-eredő 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 át-eredő 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, szembe-helyezkedik Augustinus tanításával, és bizonyítja, hogy az egyházatya elképze-lése 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 cselekedhettünk, 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 elköveltük 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 többiéért, vagy miért nem vagyunk felelősek Ádám közvetlen utóda-inak 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, *át-eredően*, mint minden más ember.

H. Strong védelmezi az augustinusi álláspontot, és támadja a szövetség-el-mélet (Cocceius) követőit. Nincs értelme ismertetni itt a nagy polémiát a teológu-sok 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 eszét! 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 előbb-utóbb 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 öröklött (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 csődjét is felhozzák bizonyítékkul 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 erkölcszociológiai 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 képzettségünkben 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, túláradt 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 válaszunk 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 azzal, 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 mitológus 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 ránkhagyta 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 kiűzés 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 szerint: *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 Ádámában volt. De ezt Pál nem állította, mert különben azt a szót használta volna, hogy *en`hō*. Úgy 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 halhatatlanoknak 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 meggyőzhették 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 véleményekkel 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 kereszt-

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 elentétben 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 meg vannak 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,

hogy 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 rettegvé, hogy talán nem lehet őket olyannak 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 világmindenség minden apró darabját kapcsolatok elszakíthatatlan szövevénye köti össze. Semmi sem létezik független elszigeteltségben, csakis dinamikus kötődések részeként. Isten azért teremtett meg bennünket, hogy szabad akaratumk 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) mindenképpen 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 e 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 megfejtője*. 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).

E fogalmak rövid s egyelőre formális felvázolására nemcsak gondolkodás-történeti szempontból van szükségünk, hanem azért is, mert ma ezekhez a műszavakhoz sok tekintetben más, az ókoritól különböző jelentést társítunk. Ennek a különbségnek a nem ismerése azt eredményezné, hogy saját fogalmainkat magyaráznók bele az egykoriakba. Ennek veszélye így is adott, de legalább meg kell próbálkozni azzal, hogy a tájékozódás és a tudatos gondolkodás révén ezt a torzítást mérsékeljük.

Tekhné és praxis

1. Platón *Gorgiasz* című dialógusában az emberi foglalkozásokat *mesterségekre* (tekhné) és pusztá gyakorlatra, szűkebben értelmezett praxisra osztja. Annak, hogy valamely foglalkozás mesterségnek minősüljön, vagy mesterséggé váljon, a szerző szerint az az egyik előfeltétele, hogy a munkát végző ember ismerje a dolgok természetét, amelyekre cselekvése irányul. Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk e műszavak platóni jelentésvilágához, meg kell jegyezni, hogy az ókorban a *tekhné* fogalmán nem csak azt értették, amit ma sugall a *mesterség* kifejezés. Beletartozott mindaz, amit mi hozzáértésen és szakszerűsége, szakmai tudáson és kreativitáson, tudományon és művészetben értünk, s amihez a *mesteri*, *mestermű*, *karmester*, *mesterdalnok*, *nagymester* stb. szavak mai jelentése is közel áll.

Az emberi tevékenységek platóni osztályozása kétféleképpen értelmezhető. Az egyik olvasat szerint Platón egyszerűen különbséget tesz a létező foglalkozások között. Egyik részüket, például a testi élvezeteket szolgáló szakácmesterséget pusztá gyakorlatnak tartja, másik részüket pedig, mint amilyen az egészséget szolgáló orvostudomány, magasabb rendű, komplexebb emberi tevékenységnek: tekhnének tekinti. A másik olvasat szerint Platón különbségtevése az *aktuális* és a *potenciális* (virtuális, ideális) elhatárolására irányul. A leíró-értékelő megközelítés helyett ebben az esetben valamely foglalkozás valóságos és *lehetséges* művelésének a szembeállítását a szempont. Ez ebben az eszmei kontextusban azt jelenti, hogy valamely szakmát lehet felkészülten, hozzáértéssel és etikusan, azaz ideálisan is végezni még akkor is, ha a gyakorlatban ezt kevesen teljesítik. Ez utóbbi szembeállításnak a háttérben nem pusztán etikai megfontolás, hanem a fizikai tények és *ideáik* viszonyának, valamint a lélek művelésének platóni felfogása áll. Vagy legalábbis úgy hivatkozhatunk erre a felfogásra, mint amelyik lehetővé teszi az emberi foglalkozások osztályozásának ezt a második fajta értelmezését is. Igaz, hogy mindössze két foglalatosságnak: a szónoklásnak és a politika művelésének a platóni tárgyalása alapján állítható ennek az olvasatnak az érvénye, illetve a kétféle olvasat ötvözésének lehetősége. De az, hogy a dialógus-

ban megemlített 25–30 foglalkozás¹ közül a szerző éppen a politikát és a retorikát emelte ki, körültekintően tárgyalva az igazi szónoklás ismérveit is, mégiscsak azt jelenti, hogy már pályája első szakaszában, a *Gorgiasz* megírásának idején komolyan érdekelte a retorika mibenléte.

Figyeljük meg az idevágó legfontosabb passzusokat:

a) a politikusok és a politikai gyakorlat bírálata után a következő kijelentést teszi: „Azt hiszem, hogy kevesedmagammal – nem akarom mondani, hogy egymagam – foglalkozom Athénban manapság az igazi politikával, s gyakorlom is törvényeit. [...] *sohasem kedvkeresésből beszélek, hanem a legjobbat tartom szemem előtt, nem pedig a kellemeset*” (Platón 1984 I.: 635; 521e; kiemelés tőlem – M.D.);

b) a jó szónokról hasonlóan beszél: igazságosnak kell lennie, és ismernie kell az igazságot; arra kell törekednie, hogy a polgárok lelkét minél jobba tegye; szavával mindig a legjobb mellett kell kiállnia, akkor is, ha ez kellemetlen a hallgatóknak. A valóság azonban azt mutatja, hogy „ilyen szónoklást nem értél meg soha” (Platón 1984 I.: 601–602; 502e, 503b).

Összegzésként: a politika és a retorika tárgyalásmódja szerint kijelenthető, hogy legalább e két szakma terjedelméig Platón különbséget tett a szakmák művelésének valóságos, tényleges és ideális szintje között.

2. A *Gorgiasz* című dialógusban tehát Platón egyszerű praxisnak tartja, s emiatt bírálja és elutasítja a *gyakorlatban levő* retorikát. Sem a régiek, sem kortársai között nem talál egyetlen olyan szónokot sem, aki a filozófia és az etika elvei szerint végezné foglalkozását, vagyis a tekhné rangjára emelné a közönséges gyakorlatként űzött szónoklást. De lehetségesnek tartja, és több szempontból leírja az igazi retorikát is, s ennek művelését *feladatként* állítja a szónok elé. Így tehát nemcsak az mondható, hogy a retorikának ez a fajtája ideális, hanem azt is, hogy a jó szónoknak ennek képviselőtét és elérését kell maga elé tűznie.

Figyeljük meg a *tekhné* és a *praxis* szembeállítását néhány szemelvényen: Szókratész az említett dialógusban azért marasztalja el a szónokot, mert a szofista-felszíniesség egyik jelét látja abban, hogy „mi tulajdonképpen a dolgok természete, azt éppen nem kell tudnia; elég, ha a rábeszélésnek valami fortélyát kieszeleli, hogy a tudatlanok előtt úgy lássék, mintha többet tudna a tudóknál” (Platón 1984 I.: 497; 459c). Ez a szónoklás – mondja Szókratész – nem művészet, hanem pusztá foglalkozás, gyakorlat, mely élvezetet, gyönyört szerez, akárcsak a szakácmesterség (Platón 1984 I.: 504–507; 462b–463c). A hosszú vita vége felé Szókratész így összegzi álláspontját: „A szakácskodás csak gyakorlatnak tűnik

1 Betűrendben: államférfi, cipész, cserzővarga, csillagász, építész, fazekas, festő, filozófus, földműves, gépész, hadvezér, hajóács, hajós, kereskedő, kocsmáros, költő, matematikus, mérnök, orvos, pék, szakács, szatócs, szobrász, szónok, takács, tímár, tornamester, zenész

nekem, nem pedig művészetnek; az orvostan azonban művészetnek, mert annak, amit gyógyít, a természetét is vizsgálja, az okokra vezeti vissza eljárását, és számot tud adni minderről, amit tesz. A szakácskodás ellenben teljes egészében csak a gyönyört nézi, erre irányul minden igyekezete, de sem természetét, sem okát nem kutatja; semmit ki nem számít, és – hogy úgy mondjam – oktalan cselekvés és gyakorlat, amely csak arra emlékezik, hogy megszokott módon gyönyört szerezzen” (Platón 1984 I.: 597; 501a–b).

E szövegösszefüggés alapján is megállapítható, hogy a *praxis* különösebb szellemi tudatosság, esztétikai érzék és erkölcsi megfontolás nélküli munkavégzést jelentett. A *tekhné* fogalmába viszont beletartozott mindaz, ami ezeknek az ellentéte. Németh György szerint ez az ókori kifejezés „bonthatatlan egységben jelentett ’mesterség’-et, ’szakmai tudás’-t, ’szakszerűség’-et, ’hozzaértés’-t, ’művészet’-et” (l. Platón 1984 I.:1133–1134). Ezért a magyar nyelvben a *művészet* szót csak akkor tekinthetjük a *tekhné* szinonimájának, ha eltekintünk a művészet modern fogalmától, s a terminus köznyelvi használatára (pl. „kész *művészet* ezen a gödrös úton *jól vezetni*”) vagy művelődéstörténeti jelentésére figyelünk. Ez utóbbira talán a legjobb példa az ókori eredetű *hét szabad művészet* kifejezés. A *septem artes liberales* magyar fordítása már a szóhasználat szintjén jelzi (*ars = művészet*), hogy itt a kérdéses terminusnak a jelentése különbözik attól, amit ma *művészet*en értünk. A hét szabad művészethez ugyanis – amint ez közismert lehet – a grammatika, retorika, logika (*trivium*), matematika, mértan, zene (összhangzattan!) és a csillagászat (*quadrivium*) tartozott, vagyis azoknak a diszciplínáknak (pontosabban: a különféle megközelítésekben eltérő nevekkel szereplő diszciplína-tömböknek) a sorozata, amelyek a közép- és a felsőfokú oktatás gerincét alkották, s maguk is több résztantárgyból szerveződtek (vö. Fináczy 1922: 80–86; 90–99; 135–142; 222–256; 266–278; Mezey 1979: 13–28; Gábor 2001: 38).

Azt, hogy a *művészet* kifejezés nem egyszerű szinonimája a *tekhéné*nek, azért is ajánlatos tekintetbe venni, mert a szakirodalomban a retorikát hol tudománynak, hol művészetnek, hol mesterségnek nevezik. Ez Platón műveire is érvényes. Németh György megjegyzi (Platón 1984 I.: 1139), hogy a *tekhné* magyar megfelelői közül a fordító az adott kontextus alapján döntötte el, hogy az egyes esetekben melyik a megfelelőbb. Az is megemlítendő, hogy a *Kis magyar retorika* szerzői a retorikai érvelésben felhasznált forrásokat, illetve bizonyítékokat következetesen *művészi* és *nem művészi* kategóriákra osztják, amit főként az indokol, hogy könyvükben irodalomelméletként határozzák meg a retorikát. Ebből az a következtetés vonható le, hogy a retorika elmélete inkább tudomány, a szónoki gyakorlat pedig inkább művészet. Stanley Fish (1997) egy másik viszonyrendszerben vizsgálja a retorikai gondolkodás státusát: a *bizonyítást* és a *meggyőzést* a kritikai tevékenység két eltérő modelljének nevezi; az előbbit az egzakt gondolkodás eljárásának, a tudományosság formájának tekinti, a másodikat pedig a retorika módszertanának.

Ezek a példák azt szemléltetik, hogy a retorika antikvitásbeli felfogásának a tisztázását mindenekelőtt a korabeli források tanulmányozása alapján végezhetjük el. A modern szakirodalom olvasása viszont az ókori gondolkodás szintetikusabb, kevésbé tagolt jellegének a megértésében segít.

Platón: *Gorgiasz*

Gorgiasz, az ókor jeles szónoka (i. e. 485 k.–380) i. e. 427-ben járt Athénban a szicíliai Szürakuszai követeként, s feltételezhető, hogy akkor találkozott Szókratésszal (i. e. 470/469–400/399). Platón Szókratész egykori tanítványaként írja le a kettejük és kíséretük közti beszélgetést. Gorgiasz mellett Pólosz és Kalliklész áll, mindhárman egy-egy téma kapcsán hosszas vitatkozásba bonyolódnak Szókratésszal, míg ennek társa, Khairephón alig szól hozzá, mert erre nincs is szükség. A témákat Szókratész veti fel, és lényegében ő vezeti a párbeszédet, melynek a legfőbb műfaji alapelve az, hogy a megkérdezettnek bármiféle mellébeszélés nélkül a kérdésre kell válaszolnia, s ezt szószaporítás nélkül kell megtennie.

A *Gorgiasz*ban megvitatott három téma a következő: 1) Hogyan nevezhető, miben áll és milyen Gorgiasz művészete? Milyen az igazi szónok? (Ez önmagában is jelzi, hogy az akkori rendszerező elmélkedés szempontjából viszonylag új, kialakulóban levő művészetről volt szó, s nem olyanról, mint például a szobrászat vagy az orvostudomány.) 2) Milyen viszony van a jogos–jogtalan, jó–rossz, jó–kellemes, szép–rút kategóriapárok között? Hogyan kell ezekhez viszonyulnia a szónoknak? 3) Mi a boldogság? Ki boldog? (vö. Platón 1984 I.: 611; 508b.)

Platón olvasói tudják, hogy dialógusainak állandó főszereplője Szókratész, aki rendszerint bírálja beszédpartnerei álláspontját. Ezt azonban nem a mindentudás gögjével, hanem az igazságkeresés szenvedélyével teszi, gyakran élve a töprengő ember iróniájával is. Az is közismert, hogy Szókratész a *kérdve kifejtő*, más szóval *bábáskodó* módszert alkalmazza beszélgetéseiben, s ennek az a legáltalánosabb tulajdonsága, hogy egyszerre induktív és deduktív. Például az a konkrét kérdés, amellyel a *Gorgiasz* című dialógus indul, hogy ti. mire való Gorgiasz művészete, mit hirdet, mit tanít, mi annak a mesterségnek a neve, amelyben jártas, arra az előfeltevésre épül, hogy az egyes tevékenységeknek motivált elnevezésük van. Ezt az általános elvet Platón jónéhány példával teszi konkrétabbá: annak, aki cipőt készít, cipész a neve; orvos az, aki az ember egészségének szakszerű ismerője és védelmezője; a festő, a szakács, a takács/szabó, a tornamester, a szobrász, a számtan, a mértan, a zene, a csillagászat művelője mind-mind egy-egy sajátos tevékenységnek a képviselője, s ezt a nyelvhasználatban az egyes eseteknek megfelelően jelöljük. Megfelelő nevet kell tehát adni annak a foglalatosságnak is, amelyet Gorgiasz és társai űznek.

Megjegyzendő, hogy a *szónoklással*, a *retorikával*² kapcsolatos különféle elképzelések a dialógus kibontakozása során fokozatosan és egymás viszonylatában körvonalazódnak, s ebben nem pusztán szakmai, hanem értékszemponatok is közrejátszanak. Ez a szerzői alapállás és a kérdve kifejtő módszer sajátossága arra figyelmeztet, hogy a dialógus adott pontján megfogalmazott retorika-definíciót ne tekintsük valamelyik résztvevő végleges álláspontjának, sem a retorika általános meghatározásának. Erre következtethetünk Szókratésznek a beszélgetés más-más fázisában elhangzó megállapításaiból is:

a) „Nem tudom, azzal a szónoklással foglalkozik-e Gorgiasz, amelyet én értek; az eddig mondottakból még nem világos előttem a véleménye. Amit én nevezek szónoklásnak, az bizony nem valami szép dolognak a része” (Platón 1984 I.: 506; 463a);

b) „Ha valaki úgy látja, hogy olyat tartok igaznak, ami nem az, szakítsatok félbe és cáfoljatok meg. Hiszen nem úgy beszélek, mintha birtokomban volna az igazság; veletek együtt csak keresem, s én leszek az első, aki elfogadja a helyes ellenvetést” (Platón 1984 I.: 608; 506a).

A retorika egyik ilyen részleges meghatározása, amelyet a Szókratésszal való beszélgetése során Gorgiasz magáénak vall, így hangzik: a retorika a meggyőzés művészete olyan beszédek segítségével, amelyekben *rábeszélő és nem oktató erő* van. Ennek a dichotomikus kijelentésnek a kontextus ad konkrétabb értelmet, amelyben a *hit* szembeállítódik az ismeretekből szerveződő *tudással*, s a tudatlan tömegember a szakma felkészült művelőjével. A hit ebben a viszonylatban olyan tudatállapot, illetve magatartás, amellyel az egyén egy valóságos vagy lehetséges (feltételezhető, előrelátható, bekövetkező) tény fennállását akkor is elfogadja, ha hiányoznak az ehhez szükséges tárgyi ismeretek. Ebből következik – s ezzel mind Gorgiasz, mind Szókratész egyetért – hogy a hit lehet igaz is, hamis is, a tudás azonban csak igaz lehet (a tudás ismerve ugyanis az, hogy megfeleljen a tényeknek, a valóságnak). Az effajta kétpólusú gondolkodás azonban könnyen zavarba hozható. Mert a dialógus során az is kiderül, hogy „rábeszélés kell annak is, aki megtanul, s annak is, aki elhisz” valamit. Tehát a meggyőzés, a rábeszélés maga is kétféle: az egyik hitet kelt tudás nélkül (elhitető rábeszélés), a másik a meglevő vagy újonnan átadott/kialakított ismeretre épít (oktató rábeszélés). Így

2 Mai tudásunk szerint Platón használta első ízben a *retorika* terminust, ami értelemszerűen azt jelenti, hogy az antikvitás fennmaradt szövegei közül kronológiailag Platón írásaiban fordul elő elsőként ez a kifejezés. Ezt támasztja alá a következő idézet nyomatókosító, figyelemfelhívó szóhasználata is: “Pólosz inkább az úgynevezett retorikában gyakorolta magát, mint a párbeszédben.” A rákérdésre adott válaszában Szókratész máris a retorika sommás bírálatát adja: Pólosz nem a kérdésre válaszolt, vagyis nem mondta meg, hogy mi Gorgiasz művészete, hanem magasztalni kezdte tudását, mintha valaki korábban ócsárolta volna (Platón 1984 I.: 475; 448d–e).

a kiinduló definíciót át kell fogalmazni, mert *a retorika fogalma nem merül ki a pusztán hitet keltő rábeszélésben* – ezt Gorgiasz is belátja.

Vagyis az a kijelentés, hogy a retorika a meggyőzés, a rábeszélés művésze-te, tágabban értendő, sőt kiegészítendő. Ezt a kitágítást Szókratésznek (illetve Platónnak) egy másik általános alapelve, dichotomikusan tagolt filozófiai és etikai szemlélete motiválja. Ebben a szemléletben az emberi tevékenység alapformái az igazságos–igazságtalan, jogos–jogtalan, jó–rossz, hasznos–káros, szép–rút minőségek szerint határolódnak el egymástól. Szókratész számára az igazság s ennek keresése és képviselése jelenti a legfőbb jót. Másrészt pedig bármilyen tevékenységet aszerint értékel, hogy az a „lélek igaz javát” szolgálja-e, vagy valamilyen pusztá gyönyörnek (éhség, szomjúság csillapítása, a birtoklási vágy különféle formáinak kielégítése, kellemes közérzet előidézése stb.) az elérését.

Az utóbbi tevékenységeket Platón összefoglalóan *hízlegésnek* tekinti. Ide-sorolja a korabeli retorika különféle fajai mellett azokat a művészeteket is, amelyek a reneszánsz óta modellértékűeknek tart az európai kultúra. Szerinte sem a fuvalózás, lantjáték, sem a karok éneke vagy a dithürambosz-költészet nem törődik azzal, hogy jobbá tegye hallgatóit, inkább csak gyönyörködtetni akarja a tömeget. „Hát a magasztos s bámulatra méltó tragédiaköltészet mire törekszik? Egyedül abban fárad s egyedül azt célozza-e véleményed szerint, hogy a nézőkben kellemes érzelmeket keltsen; vagy pedig gondja van rá, hogy a nézőknek kellemes vagy gyönyörködtető dolgot el se mondjon, ha az rossz, a hasznosat azonban, ha kellemetlen is, akár tetszik, akár nem, elszavalja s elénekelje?” (Platón 1984 I.: 599–600; 502b).

Platón tehát a költészet különféle formáit is a retorikához sorolja, akárcsak a törvényszéki beszédet. Külön foglalkozik a közügyekre irányuló beszéd-típussal, és elvárásai ebben az esetben is ugyanazok, mint az előbbieknél. Az athéni néphez vagy más városok szabad népéhez szóló rétorokat bírálja, amikor felteszi a kérdést, hogy „vajon a legjobb szempontból szónokolnak-e mindig és abból a célból, hogy a polgárokat a beszéd által jobbá tegyék, vagy ezek is csak hízelegnek polgártársaiknak? A közügy örve alatt magánérdekeiket hajhásszák? Becézik a népet, mint a gyermeket, s nem törődnek vele, hogy rontják-e, javítják-e ezen az úton?” Az e kérdésekben megfogalmazott kétféle lehetőség szókratészi mérlege lesújtó: a valóságban a retorika hízlegés és népámítás. De létezik a retorikának egy ideális módozata is, amelyik „a polgárok lelkét minél jobbá tenni törekszik, szavával mindig a legjobb mellett küzd, akár kellemes, akár kellemetlen a hallgatóknak. Csakhogy ilyen szónoklást nem értél meg soha” (Platón 1984 I.: 601–602; 502e, 503b; a retorikának erről az eszményi formájáról a tekhné és a praxis elhatárolásakor már beszéltünk).

Látható, hogy ebben az okfejtésben az erény és az intellektus szorosan összefügg egymással. Az erény a korszak pragmatikus felfogása szerint azonos az emberi vágyak betöltésével. Szókratész ezzel szemben csak azoknak a vágyak-

nak a kielégítését tartja erényesnek, amelyek jobbra teszik az embert. A kettő közti különbségtévéshez, a jó és a rossz megítéléséhez kellő szakértelemre és filozófusi szellemre van szükség, ez az igazi szónoklás ismérve: „A tárgyat értő s jó szónok tehát mindig ezt a célt fogja szem előtt tartani, akár hallgatói lelkére beszél, akár egyebet cselekszik. S ha ajándékot oszt a polgároknak, vagy megvon tőlük valamit, ezt is, azt is csak abból a szándékból teszi, hogy azáltal fölkeltsse lelkükben az igazságosságot, s elűzze a jogtalanságot, beléjük oltsa a mértékletességet, s kiirtsa belőlük a zabolátlanságot, szóval föltámasszon minden erényt, és kizárjon minden bűnt” (Platón 1984 I.: 605; 504e). A szónok nem védelmezheti az igazságtalanságot. A szónoklást arra kell használnia, hogy vádolja az igazságtalanság elkövetőit, akár saját magáról, akár gyermekéről vagy barátjáról legyen szó. Ezért, „aki jó szónokká akar válni, igazságosnak kell lennie, s tudnia kell, mi az igazság” (Platón 1984 I.: 611; 508c).

A korabeli retorikai beszédhelyzet bírálatát Platón a hallgatóságra is kiterjeszti. Úgy véli, hogy „az embereknek csak a szájuk íze szerinti beszéd tetszik, a másfélét” nem szeretik. Pedagógiai elképzelése szerint – amelyet *etikai intellektualizmus* néven tart számon a tudománytörténet – ha valaki megtanulja, mi az igazság, akkor ő maga is igazságos lesz. E hite alapján szorgalmazza, hogy a szónoknak az igazságot és a mértékletességet kell képviselnie, mert ezek a lélek rendjének és összhangjának: boldogságának a forrásai.

Összefoglalóan az mondható el, hogy a dialógus résztvevői eltérő alapállásból, gyökeresen különböző előfeltevések alapján közelítik meg a felvetett kérdéseket, s ezeket a vita során sem változtatják meg, tehát nem alakul ki semmiféle konszenzus köztük, annak ellenére, hogy Szókratész kimutatja: mindhárom szónok gondolkodása ellentmondásos. Ennek a különözésnek a lényege abban áll, hogy Szókratész alapállása elméleti és etikai, vitafelei pedig – főként Pólosz és Kalliklész – a lélektani, tapasztalati, pragmatikus szempontot képviselik. Kalliklész a *természet* és az *emberi törvény* kettözségéből indul ki. Az előbbihez sorolja az emberi társadalom nagyobbra, hatalomra töröz részét is, a törvényről pedig azt tartja, hogy a tömeg és a gyözge emberek alkották meg saját kisszerüzégük védelmére. Látja, hogy „a természet és a törvény igen sokban ellenkeznek egymással”, a dolgok egyik része szép a törvény szempontjából, de nem szép a természet mérlegén; a gyözgek által „kieszelt törvény” el akarja ijeszteni az erősebb és mindenben tehetősebb embereket attól, hogy többre törekedjenek (Platón 1984 I.: 558–559; 482e–483e). Szerinte a természet igazsága, amely maga is törvény, szemben áll a gyengék és túlságosan sokat filozofálók által kieszelt igazsággal. Ezzel szemben Szókratész arról van meggyözödve, hogy a szónoklást a jó szolgálataba kell állítani, s nem szabad a rossz védelmére felhasználni, hanem le kell leplezni vele a jogtalanságot. A szónoklás így teszi lehetővé, hogy „rossz tetteinket napfényre derítve a legnagyobb rossztól, a jogtalanságtól is megszabadul-

junk”; ebből az következik, hogy „aki nem akar elkövetni jogtalanságot”, annak nincs szüksége a szónoklásra (Platón 1984 I.: 555; 480d-481b).

Szókratész bírálja a törvényszéken divatban levő szónoki fogások használatát is. „Itt is azzal győzi le az egyik a másikat, hogy állításai bizonyítására sok és tekintélyes tanút tud idézni, ellenfele viszont csak egyet vagy egyet sem. Az ilyen cáfolat azonban az igazságra nézve nem döntő; mert néha sok és tekintélyes ember hamis tanúságára a rövidebbet húzhatjuk”; a sok hamis tanú helyett sokkal kell meggyőzni az ellenfelet, s így bírni rá arra, hogy ő maga tanúsítsa a saját véleményével ellenkező állítás igazát. „Íme két módja a cáfolásnak: az egyiket te és sokan mások hiszitek jónak; a másikat meg én gondolom annak” (Platón 1984 I.: 527–528; 472a–c).

Szókratész arra törekszik, hogy vitafeleitől eltérően, akik történelmi és aktuális példákra és helyzetekre hivatkoznak – logikai úton bizonyítsa be állításai igazát. Az igazságot nem a társadalmi pozíciókhoz köti, mint Póloszék, hanem az értelmi belátáshoz és az erkölcsi értékrendszerhez. A gondolkodás logikai eljárásai segítségével igyekszik bebizonyítani álláspontjának helyességét, vagyis azt, hogy alapelvei ellentmondásmentesek, következtetései szükségszerűek, tehát igazak.

Platón: *Phaidrosz*

1. A Platón-kutatás mai álláspontja szerint a dialógus mintegy 15–20 évvel a *Gorgiasz* után, az i. e. 370-es évek második felében született (lásd Platón 1984 II.: 1246). Szókratész, aki a *Gorgiasz*ban keményen megbírálja a szónokokat és a szónoklást, most a beszédek szerelmeseként jelenik meg, s a retorika úgy kerül a szereplők elmélkedésének fókuszába, hogy az antik görögység egyik legjelentősebb beszédírójának, Lüsziásznak az írásműve szolgáltat erre alkalmat. Ennek témája a szerelmi kapcsolatra vonatkozik, de a főtétel szofista gondolkodásra, vagyis egyfajta álokoskodásra vall: *légy odaadóbb azzal, aki nem szerelmes beléd, mint azzal, aki szerelmes, mert a szerelem beteges állapot.* A dialógus első felében Lüsziasz beszéde után a kifogásokkal előálló Szókratész is rögtönöz egy szöveget az adott témára, majd ennek eszmeiségét bírálva újabb beszédet, ezúttal *palinódiát* mond, vagyis alaptételét az első tétel ellentétéként fogalmazza meg: *szerezd azt, aki szerelmes beléd, mert a szerelem az istenek ajándéka.*

Mielőtt áttekintenők a beszédekről szóló vita lényegesebb pontjait, tegyünk néhány összehasonlító megjegyzést:

a) Platón a *Gorgiasz*ban a szónokot és a szofistát ugyanabba a kategóriába sorolta, és elítélte. Ez szigorú erkölcsi alapállásával, puritán gyönyör-ellenességével, az igazság bővületével magyarázható. A *Phaidrosz*ban ezzel szemben életközelibb szempontból viszonyul a kérdéshez, és megvédi a tisztességes beszédíró tekintélyét;

b) a *Gorgiaszban* Platón az orvostudománnyal példázza a tekhné sajátosságait, a retorikát pedig egyszerű praxisnak tekinti. A *Phaidroszban* viszont mindkettő tekhné-rangját elismeri, s feladatukat, szerepüket is hasonlónak tartja: az orvostudomány a test, a retorika a lélek természetét kutatja; az egyik orvosságot és táplálékot adagolva egészséget és erőt akar nyújtani, a másik „helyes beszéd és viselkedés által erényt és olyan meggyőződést” akar az emberekbe oltani, amelyt az igazi szónok kíván (Platón 1984 II.: 788; 270b). A retorikában tehát a szakértelemnek az a legfontosabb bizonyítéka, ha a szónok ismeri a lélek természetét, a jellemek fajtáit. Ennek a szókratészi gondolatnak a nyomatékosítása azért fontos, mert a tudományosan megalapozott retorika első művelője: Arisztotelész is erre alapozta felfogását.

2. A Lüsziasz beszédéről szóló vita ezúttal is fokozatosan visz közelebb a platóni retorikafogalomhoz. Először is a dialógusok ironizáló hangnemében élesen elkülönül a beszéd szónoki és tartalmi oldala: az előbbihez első lépésként a világos, kerek megformálást, a szavak megválogatását, a nyelvezet gondos kimunkálását sorolják. A második kapcsán az a legáltalánosabb kérdés, hogy a szónok kimerítette-e tárgyát, elmondta-e mindazt, amit a téma megkíván. A formai-tartalmi szempontok egyfajta összekapcsolását jelenti az a megállapítás, hogy a beszéd alap gondolata sok esetben behatárolja azt, amit a kifejtésben el kell mondani róla. Lüsziasz beszédének címe például két magatartást állít szembe egymással. Ebből logikusan következik, hogy dicsérni kell az egyiket, s elmarasztalni a másikat; ha a témában két dolgot szembeállítunk egymással, s az egyiket jónak, a másikat rossznak minősítjük, akkor amit az egyikben hibáztatunk, az azzal ellentétes jó tulajdonságok illetik meg a másikat. Ilyen esetekben azonban nem az invenciót kell dicsérni, hiszen azt mintegy előírja a tárgy megfogalmazása, hanem a szerkezetet. Abban az esetben viszont, „amikor az érvek nem szükségszerűek és nehéz őket megtalálni, a szerkezeten kívül az invenciót is méltányolnunk kell” (Platón 1984 II.: 727; 236a).

A retorika óvatos értékelését Platón azzal folytatja, hogy megvédi a beszédíró tekintélyét – azzal a közfelfogással szemben, amelynek megerősítésében, a *Gorgiasz* és más írásai tanúsága szerint, egykor maga is részt vett, s amelyik lebecsüli a logográfusi tevékenységet. Ezt a közfelfogást most a fiatal és a véleményalkotásban bizonytalankodó Phaidrosz fogalmazza meg: „Az államok legbefolyásosabb és legtekintélyesebb polgárai szégyellnek beszédet írni és írott műveket hátrahagyni, félve, hogy az utókor szofistának nevezi őket” (Platón 1984 II.: 759; 257d). Szókratész példákkal és érvekkel bizonyítja, hogy azok vélekednek így, akik képtelenek a beszédírásra. Konklúziója: maga a beszédírás nem szégyenletes dolog, az azonban „szégyenletes, ha az ember nem jól beszél és ír, hanem gyalázatosan és rosszul” (Platón 1984 II.: 761-762; 258d). Ez az elvi vitahelyzet készíti elő és vezeti be azt a kérdést, hogy mi a jellegzetessége a jó és a nem jó írásnak vagy beszédnek.

Szókratész itt kérdés formájában fogalmazza meg, amit ezzel kapcsolatban a *Gorgiasz*ban határozottan állított: a jó és helyes beszéd alapvető feltétele az, hogy a szónok elméje világosan lássa a beszéd témájával összefüggő igazságot. Phaidrosz azonban a valószínűség, illetve a látszat fontosságát állítja szembe ezzel az állásponttal: „Én bizony úgy hallottam, kedves Szókratész, hogy a jövőd szónoknak nem azt kell megtanulnia, hogy mi az igazságos valójában, hanem csak azt, hogy mi tűnik fel annak a tömeg előtt, amely ítélkezik; és azt sem, hogy mi a valóban jó és szép, hanem hogy mi látszik annak, mert erre támaszkodik a rábeszélés, és nem az igazságra” (Platón 1984 II.: 764; 260a). Szókratész egy példával (a háziállatok ismerete híján lónak nevezni a szamarat, és ezt vásárolni a harci lovagláshoz), vagyis szónoki fogással szemlélteti ennek az álláspontnak a tarthatatlanságát, amit nem pusztán a tárgyi tévedés tesz ilyenné, hanem inkább az ehhez társítható rosszindulat, s a félrevezetésből származó veszély. Ha egy ilyen szónok kerít kezébe egy tájékozatlan várost, s a rosszat dicséri jó gyanánt, akkor nem kétséges, hogy milyen eredményre vezet *ez* a retorika.

Az igazság ismerete tehát fontos, ez viszont nem ellenkezik a retorika szellemével. Sőt a retorika megköveteli ezt az ismeretet, ismétli Szókratész a maga régi alaptételét, de ezt olyan gondolattal egészíti ki, amely teljességgel hiányzott a *Gorgiasz*ból: a retorika azért szükséges, mert nélküle még az sem lesz képes művészien meggyőzni, aki ismeri az igazságot (Platón 1984 II.: 766; 260d). Ez azonban csak elvi szempont. A szónoknak a gyakorlatban kell bebizonyítania, gondolatokkal kell tanúsítania, hogy szükség van retorikára, különben csak művészietlen ügyesség, amit produkál. A beszéd igazi művészete – s itt Szókratész a spártaiakra hivatkozik – az igazság érintése nélkül nem létezik, és nem is létezhetett soha.

3. Ezt az alaptételt a következőkben a *helyes gondolkodás* elvével egészíti ki, s a retorikát, szintén kérdés formájában, a következőképpen határozza meg: „Igaz-e, hogy a szónoki művészet a maga egészében a lelkek irányítása beszédek révén, nemcsak a törvényszéken és nyilvános gyűléseken, hanem a magánéletben, kis és nagy dolgokban egyaránt, s ha az alkalomhoz illő, egyformán becses, akár fontos, akár jelentéktelen dolgokról szól?” (Platón 1984 II.: 767; 261b). Mivel Phaidrosz a népgyűlésekre és a törvényszéki beszédre korlátozza a retorika illetékességét, Szókratész ebben a keretben fejt ki, majd általánosítja meglátásait, de ezeket úgy adja elő, hogy részben és látszólag azonosul az általa bírált retorikai eljárásokkal. Alaptétele az, hogy törvényszéken a peres felek az igazságos és az igazságtalan kérdésében ellentmondanak egymásnak. Aki ezt mesterien műveli, elérheti, hogy ugyanaz a dolog ugyanazon emberek előtt egyszer igazságosnak, máskor igazságtalannak, jónak vagy rossznak tűnjék. És általánosságban is, bármilyen beszédfajtaival kapcsolatban elmondható, hogy az ember képes a különböző dolgokat hasonlóan beállítani (ha pedig más tesz így, le tudja leplezni). Az effajta csalás akkor sikerül könnyebben, ha az összehasonlított dolgok közti

eltérés nem számottevő. A szembenálló dolgok esetében pedig akkor lesz könnyebb átsiklani valaminek az ellentétére, ha apránként végezzük az átmenetet, s nem szembeötlő ugrásokkal. Aki tehát másokat ilyen módon félre akar vezetni, pontosan meg kell különböztetnie a dolgok hasonlóságát és különbözőségét. De aki nem ismeri a maga valóságában az egyes dolgokat, nem lesz képes arra, hogy a dolgok közti kisebb vagy nagyobb hasonlóságokat felismerje, vagy az ezzel visszaélőket leleplezze. E képesség hiányában nem lehet szakértő abban, hogy hallgatóságát a dolgok közti hasonlóságokból kiindulva apró lépésekben a valóságtól éppen az ellentétéhez vezesse el, vagy hogy hallgatóként ezt felismerje és felfedje. Aki tehát nem ismeri az igazságot, hanem csak szegényes ismerete van a dolgokról, s csak véleményeket kerget, annak a szónoki teljesítménye meglehetősen nevetséges és művészietlen – vonja le a végső konklúziót Szókratész. (Platón 1984 II.: 771; 262c).

Beszédelemzésében Szókratész abból az általános igazságból (közhelyből) indul ki, hogy bizonyos dolgokban egyetértünk, másokban megoszlik a véleményünk:

a) ha például valaki a *vas* vagy az *ezüst* nevét kimondja, mindannyian ugyanarra a dologra gondolunk. Ha viszont az *igazságosságról* vagy a *jóról* van szó, akkor meghasonlunk egymással is, önmagunkkal is. Ennek az alaphelyzetnek a nyomán világosan el lehet dönteni, hogy „melyik esetben lehet bennünket könnyebben rászedni, és hol van a retorikának nagyobb hatalma [!].” Természetesen abban és ott, ahol az ember a dolgok természeténél fogva bizonytalankodik. „Aki tehát a retorika művészetét akarja üzni, annak mindenekelőtt módszeresen meg kell különböztetnie ezeket a dolgokat, és el kell lesnie mindkét fajnak valami jellegzetes vonását, hogy mely esetben fog a tömeg szükségképpen ingadozni, s mely esetben nem. [...] Továbbá minden egyes esetben világosan kell látnia, hogy amiről beszélni akar, melyik fajhoz tartozik” (Platón 1984 II.: 773; 263b-c);

b) ha olyan dologról kell beszélnünk, amelynek fogalma bizonytalan, beszédünk elején szabatos meghatározást kell adnunk, mintegy arra készítve a hallgatóságot, hogy a szóban forgó dologról maga is hasonló képet alkosson (vö. Platón 1984 II.: 774; 263e);

c) a témát logikusan, a dolog természete szerint kell tagolni, illetve igénybe kell venni a szükséges írásművészeti törvényszerűségeket, amelyek alapján rendezni és viszonyítani lehet az egyes részeket; „Minden beszédnek olyan felépítésűnek kell lennie, mint egy élőlénynek, amelynek összeillő testalkata van, úgyhogy nem hiányzik se feje, se lába, hanem törzse van és végtagjai, amelyek egymáshoz és az egészhez illenek” (Platón 1984 II.: 775-776; 264b-c);

d) Platón a gondolkodásnak két formáját különbözteti meg: a fogalom megalkotását és a fogalom alkalmazását, s ezzel voltaképpen az induktív és a deduktív gondolkodás későbbi elhatárolását vezeti be. Szerinte az elsővel a sokfelé

szétszórt dolgokat egy fogalomba foglaljuk, s a fogalom meghatározásával világossá tesszük, hogy miről elmélkedünk. Ez a feltétele, hogy a beszélő világosan kifejtse, amit gondol, s témaelemzése során összhangban maradjon önmagával. A másik gondolkodási forma a fogalom lebontását, a jelenségeknek a fogalom segítségével való csoportosítását jelenti. Ezeknek az egymást feltételező és kiegészítő gondolkodási formáknak az egységét és alkalmazását nevezi Platón dialektikának, s az így gondolkodókat dialektikusoknak (Platón 1984 II.: 780; 266c).

4. Platón ebből az alapállásból bírálja kora retorikáját. Miután leszögezi, hogy azok, akik a fogalomalkotás szabályai szerint gondolkodnak, *dialektikusok*, s maga a gondolkodási mód *dialektika*, eljárásához híven felteszi a kérdést: „Hát azokat, akik manapság tőled és Lüsziasztól tanulnak, mondd, minek kell nevezni? Vagy ők volnának a szónoki művészet képviselői?” (Platón 1984 II.: 780; 266c). Ironikus, beszédpartnerét vitára ingerlő kérdését hasonló hangnemben folytatja: hitetlenkedve mondja szép dolognak a retorikát, amely ugyan híjával van minden dialektikának, mégis szakértelem kell hozzá. E kritika ellenére úgy véli, hogy nem szabad megvetni, hanem meg kell határozni, mi marad meg belőle a dialektika elkülönítése után. Sorra veszi a kor retorikai kézikönyveit és szónokait: Theodórosz a beszéd szerkezetét írta le, Prodikosz szerint a terjedelmet egyedül a tárgy határozza meg; Euénosz a mondandót érintő eljárásokat: a rejtett célzást és a mellékesen kezelt dicséretet és ócsárlást vezette be a beszédbe; Pólosz elmés mondásokat, képes beszédet, költői nyelvezetet használ; akárcsak a szabatos kifejezéssel is élő Prótagorasz; Thraszümakhosz mestere volt annak, hogy – saját kifejezése szerint – a szó varázsával felingerelje és lecsillapítsa a tömeget, hogy rágalmazzon, és el is oszlassa a rágalmakat. Teisiasz és Gorgiasz azt tanította, hogy többre kell becsülni a valószínűt az igaznál, mert a szó hatalmával a dolgok jelentősége fokozható vagy csökkenthető, a kicsi nagy, a nagy kicsinek tüntethető fel.

E számbavétel után kerül sor annak átgondolására, hogy az elmondottnak milyen jelentősége van a retorikai művészet szempontjából. Szókratész egyrészt a nép tanácskozásain, a tömeg előtt tartott beszédekre korlátozza ezt a jelentőséget, másrészt pedig amolyan előismereteknek tekinti, amelyek birtoklása önmagában senkit sem tesz szónokká. Nem elégszik meg tehát a retorikai kézikönyvekben levő és a szónoki gyakorlatban érvényesülő szempont- és ismeretanyaggal, de ugyanakkor ironikus türelemmel bírálja azokat, akik képességéből csak ennyire futja: „nem szabad neheztelni, hanem meg kell bocsátani, ha némelyek, mert nem értenek a dialektikához, képtelenek meghatározni, hogy mi is a retorika, és ebből a fogyatékoságukból kifolyólag azt gondolják, hogy a hozzá szükséges előismereteket elsajátítva magát a retorikát kerítették hatalmukba, és ezeket az előismereteket tanítva másoknak úgy vélik, hogy tökéletesen megtanították a retorikát, s hogy aztán mindezt meggyőzően alkalmazzák, és szerves egészet alkossanak

belőle, az már kis dolog szerintük, azt már maguktól kell a tanítványoknak elsajátítaniuk a szónoki gyakorlat közben” (Platón 1984 II.: 786; 269c).

5. Ez a következtetés a továbbgondolásnak egyetlen útját: az igazi retorika felvázolásának követelményét hagyja meg, s ez az adott kontextusban úgy fogalmazódik meg, hogy miként és honnan szerezheti meg az ember az igazi retorikának és meggyőzésnek a művészetét. A válasz általánosít, majd konkretizál: a külföldre tekhnék mesterei műveléséhez lényegében azonos dolgokra van szükség: tehetségre, tudásra és gyakorlatra - „ha megvan a természetes tehetséged rá, hogy szónok légy, jelentős szónok leszel, ha szerzel hozzá még tudást és gyakorlatot; ha ezek valamelyike hiányzik, annyiban tökéletlen leszel” (Platón 1984 II.: 786; 269d).

A retorikai művészethez, vagyis a szónoklás tekhné voltához ezenkívül valami sajátos ismeretre is szükség van, de ennek a megszerzésére Platón nem Lüsziasz és Thraszümakhosz, hanem Periklész útját tartja lehetségesnek: „Minden nagy művészet rászorul a természetes finom okoskodásra és az égi jelenségekről való elmélkedésre; az emelkedettség és tökéletesség innen származhat. Ezt szerzte meg Periklész is a tehetségéhez; mert rátalálva Anaxagorasra, aki ilyenekkel foglalkozott, megtelt az égi jelenségekkel kapcsolatos gondolatokkal”, s eljutott az ész és az esztelenség természetének a megértéséig; ezekből merítette azt, ami továbbfejlesztette szónoki művészetét (Platón 1984 II.: 787; 270a).

Ez a retorika a helyes beszéd és viselkedés által kíván erényt oltani az emberekbe, ehhez viszont a szónoknak ismernie kell a lélek természetét, mert ez a szakértelem és a *belátás* legfontosabb bizonyítéka. Platón fontosnak tartja annak vizsgálatát is, hogy a lélek mire milyen hatást tud gyakorolni, és mitől milyen hatást tud elszenvedni. Csak ezután következik szerinte – lélek fajainak megfelelően – a beszédek osztályozása és megmagyarázása: „mi az oka annak, hogy egy bizonyos fajta lélekre bizonyos fajta beszédek szükségképpen meggyőzően hatnak, a másokra ellenben nem” (Platón 1984 II.: 790; 271b). Ennek az utóbbi ténynek a felismerését, belátását Platón annyira fontosnak tartja, hogy megismétli: mivel a szó hatalma lélekvezetés, ezért a jövő szónoknak meg kell értenie, mi a magyarázata annak, hogy egyes emberek valamilyen okból könnyen rávehetőek valami megtételére, másokat viszont ugyanaz a beszéd a legkevésbé sem indít cselekvésre; „s ha ezeket kellően megértette, a gyakorlati életben kell meg szemlélni őket, s éles érzékekkel kell utánuk járnia, mert különben mit sem ér számára, amit mesterétől hallott” (Platón 1984 II.: 791; 271d-e). Ehhez társítandó a „kellő pillanat iránti érzék”, az a képesség, amely segíti a szónokot a mérlegelésben, hogy mikor kell beszélnie, és mikor hallgatnia, mikor milyen retorikai eljárást ajánlatos alkalmaznia.

Ezek jelentik – a korábban érintettekkel együtt – azt, amit Platón összefoglalóan az igazság ismeretének nevez. Ez a komplexitás ugyanakkor a platóni igényességet is érthetővé teszi, amely nem elégszik meg a pusztán technikai és

formális megoldásokkal. Vagyis: a cél felé haladva nem lehet az utat önkényesen és a szónoki művészet rovására lerövidíteni, s a valószínűre és ennek kellékeire korlátozni a meggyőzés keretét. Mert a valószínű nem önmagáért, hanem az igazhoz való hasonlósága miatt talál hitelre, s aki ismeri az igazságot, bárhol képes fellelni a hasonlóságot (Platón 1984 II.: 797; 274d). „Míg az ember nem látja az igazságot mindarról, amiről beszél vagy ír, s nem képes mindent önmagában elhatárolni, meghatározni, meghatározás után pedig fajokra tagolni, egészen addig, amíg tovább tagolni nem lehet, s a lélek természete felől is ilyen belátáshoz jutva meg nem találja az egyes léleknek megfelelő lélektípust, s ehhez szabja és rendezi el beszédét: bonyolult lélekhez bonyolult, de harmonikus beszédekkel fordulva, egyszerű lélekhez egyszerű beszéddel, addig nem lesz képes művészien kezelni a beszéd műfaját, amennyire ez természettől lehetséges, sem azért, hogy tanítson, sem hogy rábeszéljen” (Platón 1984 II.: 802-803; 277c).

Ezek a platóni gondolatok egyben arra is alkalmasak, hogy összegezzük a bevezetésben említett szofista retorika bírálatát. Platón azért tartja fontosnak a *tanítást*, mert ez áll összefüggésben az általa képviselt és többször hangsúlyozott *igazsággal*. A *rábeszélés* ezzel szemben a *valószínű*, illetve a *látszatigazság* alapján történik. Ha ezeket a fogalmakat a mai szóhasználat és gondolkodás szerint értelmezzük, s egyben a platóni eszmeiségre is tekintettel vagyunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a szónoknak minél alaposabban ismernie kell azt a kérdéskört, amelyről beszél, s ezeket az ismereteket be kell építenie a beszédébe. Csak így kerülheti el a felszínes *vélekedésre* épülő verbalizmust – magyarul: szócséplést. A tudás intellektuális erőt kölcsönöz a beszédnek, s ha ez kellő jellemmel párosul, akkor a szónok nemcsak a tanulatlanokat, hanem a beszéd témája iránt valóban érdeklődő, gondolkodó hallgatóságot is meggyőzheti az általa képviselt igazságról.

Irodalom

Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*. Budapest 1987

Arisztotelész, *Retorika*. Budapest 1999.

Fináczy Ernő: *Az ókori nevelés története*. Budapest 1922.

Fish, Stanley, *Bizonyítás vagy meggyőzés: a kritikai tevékenység két modellje*. In: Thomka Beáta (szerk.), *Az irodalom elméletei III*. Pécs 1997. 5–26.

Mezey László, *Deákság és Európa*. Budapest 1979.

Gábor Csilla, *A klasszikus retorika néhány alapgondolata*. In: Orbán Gyöngyi (szerk.), *Dialógus és retorika*. Kolozsvár 2001. 38–45.

Platón, *Gorgiasz. Összes művei I–III*. Budapest 1984. I. 469–642.

Platón, *Phaidrosz. Összes művei I–III*. Budapest 1984. II. 711–807.

Szörényi László – Szabó G. Zoltán, *Kis magyar retorika*. Budapest 1988.

FERENCZI ENIKŐ

AZ ÉRETT ÉS EGÉSZSÉGES SZEMÉLYISÉG

„A személyiség elérése nem kevesebbet tartalmaz, mint egy különleges egyedi lény teljességének a lehető legjobb kibontakozását.” (C. G. Jung)

Talán mindenki ismeri vagy emlékszik az érzésre, milyen volt gyerekként arra vágyani, hogy felnőttek legyünk. Felnőttként pedig arra törekszünk, hogy minél többet megőrizzünk gyermeki lelkületünkben.

A nagy kérdés: melyik a „magasabb rendű”? Az érett felnőtttség, amelyhez viszonyítva a gyerekeség (infantilitás) fejlődési zavar, netán lelki betegség? Vagy a megőrzött gyermeki lelkület magasabb rendű a megkövesedett felnőttsgel szemben?

Gyakran használjuk az ilyen megjegyzéseket: „a felnőtt ember nem így viselkedik!”, „ez felnőtteknek való!” – De ki a felnőtt?

A kisgyerekekről tudjuk, hogy nem felnőtt, a középkorú vitathatatlanul már felnőtt, de hova tartoznak a 18–20 év körüliek? És hajlunk az egyszerűsítésre: felnőtt az, aki betöltötte 18. életévét, vagy aki már pénzkereső. Ennek az a hibája, hogy egyetlen kritérium alapján nem lehet a felnőtttség tényét megállapítani. Az érettséghez úgy viszonyulunk, mint egy belülről vezérelt, előrehaladó folyamathoz, olyan állapothoz, amelynek végleges jellege van. A hétköznapi szóhasználatban pedig nem teszünk különbséget a felnőtt és érett kifejezések között. Ebben az értelemben a felnőtt állapot *eredmény* jellegű, pozitíve a kész-ség, a befejezettség, véglegesség, negatíve a megmerevedés jellemzi – mint ami elveszti képlékenységét.

Felnőtttség – érettség – lelki egészség?

A közgondolkodás hajlamos arra a következtetésre jutni, hogy az érett felnőtt lelkileg egészséges is, és a lelki betegség eszerint az érettség hiánya, vagy annak rossz irányban történő alakulása. Ez az, amire mindenképpen figyelniünk kell!

Nagyon nehéz kifejezni a fejlett, érett személyiség gazdagságát és harmóniáját. G. W. Allport szerint „az egészséges (érett) személy tevékeny ura környezetének, személyisége bizonyos fokig egységes és képes arra, hogy pontosan észlelje mind a világot, mind önmagát” (Allport, 1980)

A legtöbb vitát azonban a felnőttek nevelhetőségével, tanulási képességével kapcsolatos kérdések váltották ki. Különböző vizsgálatok eredményeként az

derült ki, hogy a felnőtttség egyik igen gyakori jellemzője: „én már kész vagyok, belőlem már semmi új nem fakadhat! (Durkó, 1981)

A mai szociálpszichológiai vizsgálatok ezt kiegészítik azzal, hogy a gyerekek motiváltabban végzik a feladatokat is, mert életkori szerepük hozzászoktatta őket ahhoz, hogy felnőttek kérésére vagy épp utasítására akár értelmetlenül, a célt nem ismerve tanuljanak meg bizonyos dolgokat, a felnőtteknél viszont nagy belső ellenállás jelentkezik, hiszen életkori szerepükből az következik, hogy mérlegeljék az adott energiabefektetés értelmét, hasznát. Rendkívül fontos eredmény: a felnőttek tanulási képessége tehát nem rosszabb, mint a gyerekéké, csak más jellegű. Tanulási teljesítményük görbéje szerint a csúcspont 20 és 25 év között van, a negyvenes évek elején enyhe hanyatlás kezdődik, de még az 50-es évek közepének teljesítményszintje sem rosszabb, mint a 15–16 éveseknek!

Az életkor előrehaladásával mindinkább gazdagodik a személyiség tulajdonságainak száma, és ezek mind gazdagabb, bonyolultabb struktúrát is képeznek (Kiss, 1986).

Az érett felnőttiségre magasabb fokú komplexitás jellemző, de a részletesebb jellemzéshez meg kell vizsgálnunk a gyerekkort követő egész életfolyamatot a halálig. A szerepváltó serdülőkor után az ifjúkor következik (17–18. évek és a 23–24. évek közötti szakasz), amit kevesen sorolnak a felnőttkorhoz, és inkább átmeneti szakasznak tekintenek.

Ch. Bühler a következőkkel jellemzi az egyes évtizedeket:

- 2. évtized: az autonómia megszerzése
- 3. évtized: szubjektív önértékelés, nemi igények és identitás
- 30. életév körül: a társadalmi szerepek determinációja
- 40. életév körül: az önelhelyezés befejezése a munkában és a családban
- 50. életév után: önkritika
- 60. életév után: személyes beteljesülés
- 80. életév körül: regresszió

F. Pöggeler az egyes életkori periódusok közötti fő különbséget a változó motivációban és értékrendben látja, s szerinte az életszakaszok közötti váltás válsággal jár együtt:

- 1. fiatal felnőtt (huszonévesek)
- 2. az életközép felnőttje (30–45. évig)
- 3. a határok megtapasztalásának életfázisa (46–55. évig)
- 4-5. öregség bölcsességben és teljességben (56–69., 70–)

E. H. Erikson szintén az életkori váltások válságos jellegét hangsúlyozza, s a felnőtt életet három stádiumra bontotta:

- 1. korai felnőttkor (biztos identitástudat, intimitás, távolságtartás)

2. kiteljesült felnőttkor (alkotókészség és stagnáció)
3. érett felnőttkor (integritás-kétségbeesés, csömör)

D. B. Bromley a felnőtt életszakaszt a következő periódusokra bontja:

1. A felnőtté válás korai szakasza (21–25. év) – önkifejtés, expanzió, fizikai csúcsteljesítmény, felelős magatartás kialakulása.

2. A felnőtté válás középső szakasza (25–40. év) – intellektuális csúcsteljesítmény, szerepek konszolidálódása, vezető szerep kialakulása, reális magatartás, stabilizálódás, nagyobb távú életcélok.

3. A felnőtté válás késői szakasza (40–55. év) – egyes szerepkörök dominanciája, határok, korlátok felismerése, receptív magatartás, a családi közösség bomlásának kezdete, fizikai, szellemi teljesítmény hanyatlása, higgadtság, nyugalom, széleskörű tapasztalat.

4. A nyugdíjas kor előtti szakasz (55–65. év) – klimaktérium, pszichikus és szociális változások, még csúcsteljesítményt mutathat közéletben, hatalomban, minden másban szembetűnő hanyatlás, életmód- és szokásváltás. Két alternatíva: az öregség várása és vállalása, illetve az ezzel szembeni lázadás, ellenállás.

Az érett felnőtt pszichológiai jellemzői

Az érett felnőtt gazdag jellemzésével Radnai Béla foglalkozott, s ezekből az egyik legérdekesebb megállapítás: az igazán érett felnőtt már nem akarja állandóan bizonyítani felnőtté válását, mert az kétségbevonhatatlan mindenki számára, s önmaga is biztos benne!

A felnőtt praktikus és önálló, diszkrét, másokról gondoskodó, jelent, jövőt együtt mérlegelő. Produkálási vágya nagyobb a reprodukálásánál. Felelősségtudat, céltudatosság, előrelátás és közügyek iránti érdeklődés jellemzi. Világnézete megállapodott, a bizonytalant a bizonyossal igyekszik feloldani. A döntésben gyakorlott. Szervező rutinja van, módszereiben igényes. Fejlett kritikával önmagát alakítja. Munkájában higgadt, kimért. Szexuális egyensúlyra, igényes ösztönkielésre való törekvés jellemzi. Nem szívesen viszi magánügyeit nyilvánosság elé, nehezen mondja meg, ha nem ért valamit, nehezen kérdez, s a kimondotthoz ragaszkodik. (Radnai, 1978)

G. W. Allport a személyiség-érettség kritériumát nagyon tömören foglalja össze:

1. az én érzésének kiterjesztése (szociális kapcsolatok, munka, kedvtelés)
2. meghitt viszony másokkal (kötődés, együttérzés, bizalmas kapcsolat, tiszteletteljes távolságtartás)
3. érzelmi biztonság (kiegyensúlyozottság, önelfogadás)
4. valóság-hű percepció (realitás, egyéni feladatok, megélhetés biztosítása)
5. az én tárgyiasítása (önismeret, humor, önirónia)

6. egységes életfilozófia (életcél, értékorientáció, vallásos érzés, fejlett lelkiismeret)

Ha egyetlen kulcserejű kritériumot kellene megfogalmazni, sokan a bölcseségre szavaznának, mint az érett személyiség jellemzője, ahogy a Példabeszédekben (3,13a) is találjuk: „Boldog ember, aki megnyerte a bölcsességet...”

Az egészséges személyiség

Az érettség tehát egy folyamat eredménye, amely szinten, ha az egyén elérte, hosszú távon meg is marad. Az egészség viszont *megvan* vagy *megszerezhető*, de *el is veszíthető* és *visszaszerezhető*.

Az érett személyiség lehet lelkileg nem egészséges, s ebben nincs semmi ellentmondás. Önmagában az érés, egy bizonyos fejlődési szint elérése még nem tesz senkit egészségessé. Itt tehát azt kell megvizsgálunk, hogy mit értünk lelki egészségen, és milyen az egészséges személyiség?

Freud szerint az egészséges személy örömet talál az életben, szeretni és dolgozni tud. Ez egy egyszerű megfogalmazása a lelki egészségnek, amely a mindennapi élet sikeressége felől közelíti meg a témát (dolgozni tud), illetve az emberi kapcsolatok legfontosabb jellemzőjét emeli ki: a szeretetet.

Mások szerint az egészség és betegség közötti határvonalat a szenvedés jelenti. Szenvédést okozhatnak lelki traumák, konfliktusok (külső és belső), vagy ezek által kiváltott tünetek. És az már az egyéntől függ, milyen jellegű és mértékű szenvedést tud elviselni, s mikor tartja magát emiatt betegnek. A tapasztalat azt bizonyítja, hogy a legnagyobb testi és lelki szenvedést az értelemre való törekvés teszi elviselhetővé, túlélhetővé, vagyis az élet értelmének, egyes életesemények egyéni értelmének megtalálása jelenti a személyiség egészsége megőrzésének biztosítékát. A szenvedés értelmetlenségét fel lehet oldani, a szenvedést teljesítményként lehet megélni, a nehéz helyzetek lehetőséget adnak a személynek, hogy általa növekedjen, önmagát megváltoztassa. Viszont ha nem keressük és nem találjuk az élet értelmét, az a lelki egészség elvesztéséhez vezethet. Az értelmetlen életű személy lelkileg betegnek tekinthető (Frankl, 1996).

A személyközpontú megközelítésben a személy egészségességének kulcsa az önfogadás. Itt egy sajátos kapcsolati hurokról van szó! Minden embernek szüksége van arra, hogy legyen a környezetében néhány (de legalább egy) releváns személy, aki őt feltétel nélkül pozitívan elfogadja. Ez hozzásegíti őt ahhoz, hogy önmagát is pozitívan elfogadja. S aki önmagát el tudja fogadni, az képes mások elfogadására is. Bár sokszor vádolják a rogersi elméletet, hogy egyoldalúan individualista, de figyeljük csak, hogy mennyire ott van ebben a szociális tényező is! Akkor tudok szeretni, elfogadni másokat, ha magamat is szeretem. Szeresd felebarátodat, mint önmagadat!

És a kör bezárul: a megfelelő társas kapcsolatok is szerepet játszanak a személy egészségének kibontakozásában, s csak a lelkileg egészséges személy tud igazán pozitív szociális hatást gyakorolni környezetére.

Az egészséges személy tehát az, aki átélheti egyedi jellegét, mindenki más-tól eltérő, pótolhatatlan értékességét, a Lét rendjében kapott méltóságát. És ez átvezet a transzcendentális dimenzióhoz: a személy méltósága nem pusztán önmagában gyökerezik, hanem abban, hogy része egy, a tapasztalati világon túli létnek, amit mindenki saját hite szerint értelmez.

Érdemes megemlíteni a Rogers által teljesen működő személynek nevezett embert, aki a következőképpen jellemezhető:

1. Önmegvalósító törekvés, amely szervesen egyesíti a biológiai, pszichológiai fejlődést, növekedést és fennmaradást, és ez az értékelések alapja.
2. Az egyén képes arra, hogy a tapasztalatokat pontosan tükrözze tudatában.
3. Az önkép és a tapasztalatok összhangban vannak.
4. Igénye van kapcsolatokra, pozitív értékelésre, másokkal való kölcsönös tiszteletre.
5. Igény pozitív önbecsülésre.
6. Értékrend birtoklása.

A tranzakcióanalízis szerint a személynek három én-állapota van: a *szülő-én*, a *felőtt-én* és a *gyermek-én*. Ha most eltekintünk a szülő-éntől, akkor a felőtt-ént az érett, realista, problémamegoldó személlyel azonosíthatjuk. De ott él bennünk a gyermek-én is, s ehhez a bennünk élő gyermekhez való viszonyunk fontos szerepet játszik személyiségünk egészségében.

Visszatérve felvetett dilemmánkra: melyik a magasabb rendű, a felőtt vagy a gyerek? Az érett felőtt akkor igazán egészséges, ha megőrizte magában a szabad gyereket, vagy visszaállította vele a jó viszonyt. Ez egyúttal saját múltja elfogadását is jelenti, s a múlt szenvedéseinek, sérüléseinek értelemmel telítését, amit kiegészíthet a megbocsátás önmagának és élete szereplőinek.

Felhasznált irodalom

- Allport, G. W., *A személyiség alakulása*. Budapest 1980.
- Durkó M. (szerk.), *Tanulmánykötet a közművelődési folyamat problémaköréből*. Budapest 1981.
- Frankl, V. E., *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Budapest 1996.
- Hárdi I., *A lélek egészségvédelme*. (A lelki egészségvédelem jelene és távlatai.) Budapest 1992.
- Radnai B., *A népművelés pszichológiai és pedagógiai kérdései*. Budapest 1978
- Tomcsányi T. – Grezsa F. – Jelenits I. (szerk.), *Tanakodó. A mentálhigiéné elmélete, a mentálhigiénés képzés, mentálhigiéné az emberek szolgálatában*. Budapest 2003

Szószerk – Úrasztala – Szerktartások

DEMETER ERIKA

JÓB SZENVEDÉSE

„Egyszer, amikor Jób fiai és leányai lakomáztak és borozgattak elsőszülött testvérük házában, hírnök érkezett Jóbhöz, és így szólt: »A marhákkal szántottak, a szamarak pedig mellettük legelészték. De a sébailak rájuk rontottak, és elvitték azokat, a legényeket pedig kardélre hányták. Csak én menekültem meg, hogy hírt adhassak neked.« Még ez beszélt, amikor megérkezett a másik, és így szólt: »Istentől tűz hullott az égből, amely megégette és elpusztította a juhokat és a legényeket. Csak én menekültem meg, hogy hírt adhassak neked.« Még ez beszélt, amikor megérkezett a másik, és így szólt: »A káldeusok három csapatban rajtaütöttek a tevéken, és elvitték azokat, a legényeket pedig kardélre hányták. Csak én menekültem meg, hogy hírt adhassak neked.« Még ez beszélt, amikor megérkezett a másik, és így szólt: »Fiaid és leányaid lakomáztak, és borozgattak elsőszülött testvérük házában. De hirtelen nagy szél támadt a pusztá felől, megrendítette a ház négy sarkát, az rászakadt a fiatalokra, és meghaltak. Csak én menekültem meg, hogy hírt adhassak neked.«

Jób ekkor fölállt, megszagatta köntösét, és megnyírta a fejét.

Azután a földre esve leborult és így szólt:

»Mezítelen jöttem ki anyám méhéből,

Mezítelen is megyek el.

Az Úr adta, az Úr vette el.

Áldott legyen az Úr neve!«

Még ebben a helyzetben sem vétkezett Jób, és nem követett el megbotránkoztató dolgot Isten ellen.”

(Jób 1,13–22)

Bibliamagyarázatom alapjául a Jób próbatételét választottam. Bár a Jób könyvéből csak egy részt ragadtam ki, nem lehet erről úgy beszélni, hogy magáról az egész könyvről ne ejtenénk szót.

A könyv történetinek egyáltalán nem mondható, hiszen történetiségének ellentmond többek közt az égi utasítás, a szimbolikus számok: Jóbnak hét fia volt, három lánya, hétezer juha, háromezer tevéje stb. Ugyancsak furcsa, hogy a szolgák közül, akik Jóbnak a csapásokat jelentik, csak egy-egy maradt életben, nem is beszélve arról, hogy a történet végén a Jób javai pontosan megkétszereződnek.

Ám azt sem állíthatjuk, hogy merőben kitalált történet, mert ez ellentmondana az ókorban gyakorolt módszernek, mely szerint egy anyagot akkor fogadtak el és dolgoztak vele, ha létezett a hagyományban hasonló történet. Az sem kizárt, hogy ez a történet Izraelen kívülről származik, hiszen a héberek körében sehol sem találkozunk az „Úz földjével”. A könyv tehát lényegében egy hagyomány és egy nagyszerű költői alkotás egybedolgozása.

A keretül szolgáló elbeszélést a szerző arra használja fel, hogy a szenvedés leírása révén a maga gondolatait fejtse ki. Később az eredeti szöveget kiegészítették az „Elihu-szöveggel”. Ez azzal bizonyítható, hogy Elihu alakja hirtelen bukkan fel és nyomtalanul tűnik el, megszakítva az összefüggést Jób beszéde és Jáhve válasza közt, amelyekben furcsa mód nem történik utalás Elihu szavaira.

„Egyértelműnek látszik, hogy az Elihu-beszédek azért kerültek bele [...], hogy helyesbítsék, mert eredeti formájában a szenvedés kérdésében nem adott kielégítő választ, és nevelő értéke sem volt vitathatatlan.” (Herbert Haag, *Bibliai lexikon*. Budapest 1989, 870.)

Hogy ki a könyv szerzője, az nem tudható bizonyosan, de következtetéseket azért levonhatunk. Az arám hatást mutató nyelv arra enged következtetni, hogy a szerző a fogság utáni időben élt, de nem később Kr. e. 200-nál. Erre utal az is, hogy a Sátán fogalma a fogság utáni időben, idegen hatásra vonult be az izraelita nép vallásába. A könyv tematikája, jellege zsidó szerzőre vall. A részletekből arra lehet következtetni, hogy a szerző jól ismerte Palesztinát, és más országok – például Egyiptom – szokásairól és körülményeiről is sokat tudott. Azzal a feltevéssel is találkozunk, amely szerint Jób edomita volt. Ám ennek nincs meggyőző alapja.

A héber kánon az „egyéb írások” közé sorolja a könyvet, és főszereplőjéről Jób könyvének nevezte. Ha magát a Jób nevet vizsgáljuk, akkor megállapíthatjuk, hogy nem izraelita személynév. Már a Kr. e. 20. és 18. századi egyiptomi, illetve dél-arab forrásokban megtaláljuk. Eredetét kutatva elmondhatjuk, hogy északnyugati sémita személynév, jelentése: apa – ami egyaránt vonatkozhat az istenségre, de a vérségi apára is.

Hogy hol játszódott le az eredeti történet, erre vonatkozóan elég nehéz feleletet adni. A már említett Úz földje, ahol Jób a leírás szerint élt, valószínűleg kelet-arám területéhez tartozott. A Keddem fiai kifejezés legalábbis erre enged következtetni. Valószínű, hogy Damaszkusztól délkeletre esett, és Es-Safával azonos.

A könyv szerkezetét tekintve a következő képet mutatja: Bevezetés; az 1. és 2. fejezetekben megismerjük Jóbot, megtudjuk, hogy istenfélő és nagyon gazdag

ember volt. Két síkon futnak az események: a földön és a mennyben. Jóbot megpróbáló csapások és tragédiák érik. Ezt követően a 42. fejezetig művészi fokon megírt és előadott beszédek következnek, amelyeket Jób látogatói, barátai mondanak el. A befejezést a 42,7–17 szakasz képezi. A bevezetés és a befejezés voltaképpen keretelbeszélés.

Az eddig elmondottak alapján azt is mondhatnók, hogy Jób könyve nem rendelkezik kiemelkedően nagy történelmi értékkel. Maga a választott rész sem a legizgalmasabb téma, én mégis megindítónak érzem. Hogy miért? Mert a szenvedésről mint életünk velejárójáról viszonylag keveset szoktunk beszélni.

Az idézett bibliai rész családi képpel kezdődik. Jób gyermekei együtt bozrogatnak a legidősebb testvérnél (2,13). Ezután változik a kép és elkezdődik a csapások sorozata. A felsorolástól és a drámai kijelentésektől az érzelmek is felfokozódnak. A részletes beszámoló ezzel a költői eszközzel mintha azt akarná az olvasó tudomására hozni, hogy ez a Jób „nem volt akárki”. Tehetős, sőt dúsgazdag ember volt. Amikor az utolsó talán legkegyetlenebb hír is elhangzik Jób felé a 18–19. versekben, egy kis hatásszünetet érzünk a sorok közt. Az olvasó várja a reakciót. Hogyan fogadja mindezt Jób?

Először magára ölti a gyász külső jeleit (20. vers), majd megfogalmazza fájdalmasan szép hitét, Istenbe vetett alázatos bizalmát (21. vers). Lényegében ez az egy vers volt számomra, amit Jób könyvének „koronájaként” értékelek és érzek. Annak a fájdalmas felismerésnek a művészi megfogalmazása, mennyire tehetetlenek vagyunk Isten végtelen hatalmával szemben. Az emberi véges értelem mennyire képtelen megérteni a végtelenség történéseit.

A vers második felében mérhetetlen alázat fakad fel Jób ajkán, ami egyfajta önmegadás, ugyanakkor önvigasztalás is: „Az Úr adta, az Úr vette el. Áldott legyen az Úr neve.” A 22. vers is ezt magyarázza, mintegy megerősíti, hogy Jób még ekkor sem vétkezett Istennel szemben. Nem lázad, nem panaszkodik!

A történet tovább folytatódik, de én itt megállnék és egy pár gondolat erejéig visszatérnék arra a mondatomra, miért is választottam a szenvedés témáját?

Nem is oly régen végigjártam – családlátogatás keretében – egyházközségünk híveit. Végighallgattam a lavinaként elindult panaszokat, bajokat, gondokat (gondolom ezzel más lelkesztársam is így van). A rengeteg panasz, fájdalom és betegség persze bennem is nyomot hagyott, és egy egész sor kérdést fogalmazott meg, amelyek mindegyike sürgető válaszra vár.

Ha az egyszerű embert megpróbáltatás éri, ezt kérdezi: Istenem mit vétettem, hogy velem ez történhetett?

Hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy a világ igazságos, és rend van benne. A történések mögött ezért okokat keresünk. Okoljuk magunkat, sokszor még másokat is – és elgondolkozunk azon: mi lett volna ha...

Az emberi szenvedést megmagyarázni, oksági összefüggést keresni úgy, hogy az minden ember számára elfogadható legyen, lehetetlen. Teológusok próbálkoznak magyarázatot keresni és találni rá, s talán a Jób könyve is, a maga módján egy ilyen próbálkozás. Ám a „legnagyobb probléma, amit a szenvedés okoz, nem elméleti, hanem gyakorlati: hogyan viseljük el a szenvedést úgy, hogy mégis valamiképpen „jól éljünk”. A szabadelvű vallásos ember számára arról van szó, hogy megőrizze ama hitét, amely szerint az élet jó, és érdemes azt megélni a nagy szenvedések és veszteségek közepette is. Viktor E. Frankl írja, hogy *a szenvedés megszűnik szenvedés lenni abban a pillanatban, mihelyt értelmet nyer*, és Nietzsche idézi: *akinek van miért élnie, az képes elviselni minden hogyan*.

Keresztény életünkben egyre ritkábban beszélünk alázatról, bűnbánatról, és egyre kevesebben hajtunk alázattal fejet Isten előtt. A Jób-féle önátadás és feltétlen bizalom Istenben mintha távol állna a mai embertől, helyette inkább vádaskodunk és elégedetlenkedünk.

Pedig életünk „egyik mércéje a mi szenvedésre és fájdalomra adott válaszuk minősége. A mi válaszuk határozza meg, hogy a szenvedésnek pozitív vagy negatív jelentése van. A kérdés lényege, a szenvedést illetően, nem azon van: Miért történt ez? Sokkal inkább az a kérdés: mit kezdek vele? vagy hogy tehetem értelmessé?”

A jóbi alázat gyakorlása mindennapi hitéletünkben, úgy érzem, képessé tesz arra, hogy alkalomadtán saját szenvedéseinket – ha nem is igazán értjük, de – elfogadhassuk. Másrészt viszont segítséget nyújthat mások szenvedéseinek átérzésében, megértésében és ezáltal a vigasztalásban is.

(Felhasználtam William Murry *Faith for All Seasons* című könyvének Máthé Sándor általi fordítását.)

SZÁSZ FERENC

BÉKÜLJ KI!

Kedves Testvéreim, Atyámfiai! ¹

Az úrvacsora szereztetése alkalmával a názáreti Jézus semmiféle feltételt nem szabott, állított fel arra nézve, hogy ki méltó rá, hogy a szent jegyekből részesülhessen. Kisebb-nagyobb erkölcsi fogyatékoságot máskülönben minden tanítványában feltételezhetünk, mégis, még az áruló Júdás is részt vehetett a szent vendégségben.

Lényegében Pál apostol az, akinek erre vonatkozó intelmét mai napig tanítja a Káténk, annak ellenére, hogy ugyanakkor megengedi, ajánlja a bűnösök úrvacsorával való élését: „Vizsgálja meg azért az ember önmagát, és úgy egyék abból a kenyérből, és úgy igyék abból a pohárból. Mert aki úgy eszik és iszik, hogy nem becsüli meg az Úrnak testét, ítéletet eszik és iszik önmagának. Ezért erőtlének és betegek közöttetek sokan, és ezért halnak meg számosan. Mert ha mi magunk ítélnénk meg önmagunkat, nem esnénk ítélet alá. De amikor az Úr ítéel minket, akkor nevel, hogy a világgal együtt el ne vesszünk” (1Kor 11,28–32).

Az úrvacsora hálaáldozati jellege szerintem magában hordozza azt a pozitív töltetet, mely feleslegessé tesz minden kicsinyes aggályoskodást, mégis remélem, nem tévedek, amikor azt állítom, hogy Jézustól sem teljesen idegen az a gondolat, mely szerint a szent dolgok közelsége hozzájuk illő megközelítést, lelki ráhangolódást igényel.

Erre nézve a Hegyi beszédben találtam eligazítást, amikor Jézus azt ajánlja kora emberének, hogy az Istennek bemutatandó áldozat oltárra vitele előtt béküljön meg azzal az atyjafiával, akinek panasza van ellene. Az erre vonatkozó figyelmeztetés nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten közelségét csak akkor kereshetjük, kedvét csak úgy nyerhetjük, ha emberközi kapcsolataink rendben vannak, azokat nem árnyékolja be neheztelés vagy éppen harag.

Aki Istennel „jóban akar lenni” – mondhatnánk, az előbb béküljön meg, legyen jóban embertársaival. Az Isten mellett embertársunkra is odafigyelés kívánalma a jézusi tanítás lényegéből fakad, ahol az Isten és az ember szeretetét és szolgálatát nem választhatjuk el egymástól, hiszen ha nem is tehetünk közénk egyenlőségi jelet, szorosán és szervesen összefüggnek.

Amikor e különleges alkalomkor különválasztom a vallás két alappólusát, istent és embert, csak azért teszem, hogy könnyebben osszam meg veletek azt a néhány gondolatot, amelyet e jézusi tanítás bennem felébresztett.

¹ Elhangzott 2005. november 26-án, a Csokfálván tartott Zsinat ünnepi istentiszteletén

Kedves Lelkészársaim!

Isten és ember szolgálatának alapvető feltétele a hit és szeretet, mint erkölcsi erény. Istenkeresésünknek és Isten megtalálásának a személyes hit a mozgatórúdja és iránytűje, úgy is, mint Isten ajándéka, de úgy is, mint személyes elkötelezettség Istenországa ügye mellett. Ez a személyes hit áll elhivatottságotok és a lelkeszi pálya vállalása mögött, s ha ez meg is marad belső ügyeteknek, titkotoknak, erre építették fel nevelőitek azt az unitárius öntudatot és szakmai képesítést, amely a szolgálatra alkalmassá tesz és feljogosít. Nem megvetendő útravaló ez, mégis a lelkeszi élet szép kihívásának tartom, hogy most elengeditek a kezeteiket, hogy ti mások kezét megfoghassátok, és hogy egyedül kell megküzdenetek azt, amit az apostol a hit „szép harcának” nevez. Öntörvényű világ a lelkeszé: sokan irányíthatják, segíthetik, sokféle útmutatás és igény veheti körül, de egyedül élő hite tarthatja meg, igazolhatja vagy ítélni el, kárhoztathatja őt. Ha az emberben Isten szava a lelkiismeret, a lelkesz a közösség hangos lelkiismerete kell legyen.

Ezek után hadd bátorítsalak és vigasztaljalak azzal, hogy Istennel nem is olyan nehéz megférni, együtt élni, jóban lenni. Talán Isten természetéből következik az, hogy aki alázatosan és őszintén közelít hozzá, azt ő sohasem utasítja el, az elől nem zárkózik el véglegesen. Az, hogy néha elfogy majd az erőtök, kétségesskedtek, féltek, aggodalmaskodtok, vétkeztek valahol, természetes, nem vagytok emberfeletti, de amíg él bennetek a hivatástudat, addig nincs nagy baj, Isten veletek lesz és marad, meghallgat, befogad és megigazít. Remélem, nem értettek félre: Istent szolgálni nem könnyű, de a szolgálatra örömmel lehet vállalkozni. Jézus szereti: „Vegyétek magatokra az én igámat, és tanuljátok meg tőlem, hogy szelíd vagyok, és alázatos szívű, és megnyugvást találtok lelketeknek. Mert az én igám boldogító, és az én terhem könnyű” (Mt 11,29–30).

Ezek után érezheted, hogy az emberi világban kicsit más a helyzet, szinte azt állítottam, itt kezdődnek a „bajok”. Szeretik az emberek a lelkeszt, feltekintenek rá, hallgatnak a szavára, munkatársává szegődnek, de panaszkodhatnak is rá. Lehet ez a panasz általánosan emberi, a lelkesz gyarlóságából fakadó, de utalhat valami egyébire is: a lelkesz tisztsége szerint egy olyan életeszményt hirdet és kér számon pusztá létével is, amely néha kényelmetlen tükröt tart atyjafiái elé. Nem ítélek a lelkesz, nincs is hatalma ehhez, de egy olyan erkölcsiség hirdetője, amely a megtérésre való felhívásban felszínre hozza a gyarlóságot és a fogyatékoságot. Ilyen értelemben jó, nemes a panasz. A kényelmes magalkuvások világában kell a tövis is, kell, szükséges a botránkozás, még akkor is, ha jaj a botránkoztatónak. Nem lehet jó lelkesz az, aki lemond az ember és a világ megváltoztatásáról, Istenországa eszméjéről és hivatásáról mondana le, ha nem ezt tenné és szorgalmazná! Fiatalok vagytok, nem szürkülhettek el időnap előtt!

És innen jön az örök és legfőbb kihívás, szolgálatunk szeretet próbaköve. Tudjuk-e jól és mindvégig szeretni Isten sokra hivatott és mégis esendő, gyarló gyermekét, az embert, nem az általánosság elvontságában, hanem mindennapi

létének valóságosságában? Költőinek hangzik, de egyáltalán nem ez a kérdés. Jézus tanításában nem esik szó arról, bizonyára nem is fontos, hogy az Isten felé igyekvő, ajándékát az oltárra szánó emberre panaszkodó atyafinak igaza van-e, jogos a panasz? Csak arról van szó, hogy magyarázatok, indoklások és spekulációk nélkül egyoldalúan kell elkezdni és munkálni a megbékélést.

Ha valaki megkérdezné, mi az a sajátosan több és másabb, ami a lelkeszi létet és szolgálatot lelkiségében és közösségi mivoltában egyedivé teszi, hangzatos szólamok helyett ezt válaszolnám: lelkész az, aki nem haragtartó, aki mindig elsőként békél meg embertársával, aki soha, semmilyen körülmények között sem bélyegzi, nézi le, veti meg, ítéli el Isten gyermekét, az embert, még akkor sem, ha erre látszólag oka volna. Lelkész az, aki önmaga megalázása nélkül akkor is bocsánatot vagy legalábbis elnézést tud kérni, ha erre nem szolgált rá. Nem hamis kegyességre és álszentségre akarlak buzdítani, kedves Lelkésztársaim, hanem erre a nagy-nagy lehetőségre figyelmeztetni, és éppen Jézust hozva fel követendő példaként.

Az a korszak, amelyben lelkészek lesztek, mindennek mondható, csak kényelmesnek nem. Egyházunk történelmi hiányokat pótol, jövőt tervez, keresi a maga útját. Sok a kihívás, és természetes, hogy sok a különvélemény, és sok a panasz is. Az oltár felé igyekezve bizony néha félrelökünk egyeseket, vagy megtiportatunk. Mégis, évente négyszer megterül Jézus asztala, és valós vagy vélt testvéri közösségben körbeálljuk azt. Legalább ilyenkor emelkedjünk felül egyéni sérelmeinken és panaszainkon.

Az úrvacsorai kenyér és bor a szent vendégség után sem lesz közönséges, szent maradéknak, morzsaléknak szoktuk nevezni, s illik együtt fogyasztani belőle: nyílt szívvel, barátságos szóval, mosolygós arccal. Adja Isten, hogy ennek ugyanolyan íze legyen ajkunkon, szívünkben és életünkben, mint annak a szenteségnek, amellyel Jézus asztalánál élünk, most és mindörökké. Ámen.

Könyvszemle

Durall, Michael: *The Almost Church. Redefining Unitarian Universalism for a New Era*. Jenkin Lloyd Jones Press at All Souls Unitarian Church. Tulsa, Oklahoma, 2004

„Szinte egyház”, állapítottuk meg számos alkalommal, erdélyi zarándokok, az amerikai és angliai testvéregyházzal való találkozásaink rendjén. Persze egymásnak, bizalmasan. És hogy most önmegjelölésként, ráadásul könyvcímként jelenik meg a fordulat, akár meglepő is lehetne, ha a szerző nem Michael Durall lenne, és a könyv mögött álló kezdeményezés nem az lenne, ami. Durall egy felekezeti egyházi tanácsadó központ elnöke, akit korábban számos nagysikerű, a gyülekezeti élet megújításával foglalkozó könyv szerzőjeként ismerhettünk meg (*Creating Congregations of Generous People* – az Alban Institute kiadásában; *Beyond the Collection Plate* – Abingdon Press). Durall az elmúlt évtizedekben tanácsadóként számos unitárius univerzalista gyülekezet talpra állításán és fejlesztésén is közreműködött. Ebben a könyvében a UU-val kapcsolatos tapasztalatait, meglátásait foglalja össze, mégpedig teszi ezt egyszerre a szakember könyörtelen szókimondásával, őszinteségével, és UU egyháztagként a közösség iránti szeretettel, jövő-féltéssel. A könyv mögött ugyanakkor a tulsai gyülekezet azon kezdeményezése áll, amely a Jenkin Lloyd Jones Kiadó megalapításával a felekezet „leginnovatívabb hangjainak szócsöve” kíván lenni, amellyel egy miszsió-alapú unitárius univerzalizmus rég megfogalmazott igényére válaszol azzal, hogy elérhetővé tesz olyan kritikai írásokat, amelyek a felekezet jövője szempontjából a legégetőbb problémákkal foglalkoznak. A kiadó első kiadványaként jelent meg Durall könyve.

Mi közünk e könyvhöz nekünk, erdélyi unitáriusoknak és másoknak? – kérdezhetjük. Egyszerűen fogalmazva a következő: az egyházak, vallások krízise és útkeresése sok hasonlóságot mutat világszerte. A globalizálódással egyre inkább eltűnnek az élethelyzetünk sajátosságait, eltéréseit meghatározó társadalmi különbségek, ráadásul a szabadelvű vallásosság belső dinamikája meglehetősen behatárolja a társadalmi változásokra adható válaszok körét. Utazásaim során gyakran szomorúsággal szemléltem „hittestvéreink” egyházi/vallási berendezkedésének számos jelenségét, de mindig hála töltött el, ha tudtam arra gondolni, hogy ők tulajdonképpen áldozatot vállaltak értünk azzal, hogy kipróbáltak olyan

utakat, megleptek olyan lépéseket, amelyeket mi is fontolgattunk és fontolgattunk, de hála Istennek és kultúránk nem-innovatív jellegének, nem tettünk. Néha pedig bár tettük volna! Mintha köztük járva mindenfelé felkiáltójelek vennének körül. Látna az ő tapasztalataikat, talán helyesebben tudunk dönteni Egyházunk jelenét és jövőjét illetően. Mintha ellentétes irányba mozognánk: miközben „mi” egyre „liberálisabbak” próbálunk lenni (nem feltétlenül olyanok, mint „ők”), addig náluk a „liberalizmus” plafonálódni látszik, és elindultak alternatív utakat keresni, mely némelykor akár a „visszafele” útnak is tűnhet (ez az egyik magyarázata „Erdély-rajongásuknak”, talán nekünk is sikerült hatni rájuk!).

Ráadásul Durall majdnem erdélyiként hangzik helyenként, legalábbis az amerikai UU kontextusában mindenképpen amolyan „neo-konzervatívnek”. De nem kell elsietni a büszkeséget. A tükörben időnként magunkra ismerünk, más-kor egy lehetséges jövőképünkre, amely fele időnként Weöres *Merülő Szaturmuszát* idéző lázzal rohanunk. Durall hangja kijózanító, valóság-hű, leleplezően őszinte. És egyházféltő. Olyannak a hangja, aki az egyház pusztja túlélésénél jóval magasabbra teszi a mércét. A szerző nagy szívességet tett a UU-nak – de nekünk is – e könyvével.

A kötet tizennégy írást tartalmaz, a kisesszétől a (kis)tanulmányig (e tekintetben tehát nagyon UU), melyek egy része korábban már megjelent folyóiratokban. Ebben a jó az, hogy mindegyik írás kerek egész, önállóan is megállja helyét, a hátrány, hogy az egyes témák szétszórt ismétlődésben jelennek meg, és a kötet célirányos haladása is nehézkes. A továbbiakban igyekszem tematikailag csoportosítva körüljárni néhány jelentősebb gondolat-kört, és nem fukarkodni az idézetekkel sem – tekintettel a kötethez való hozzáférés korlátozott lehetőségére.

A UU elé tartott tükör alaphangját meghatározza a bevezető első néhány sora: *Az unitárius univerzalizmus olyan mozgalom, amely egy nagyobb cél végzetes szükségletében él. Vallási hagyományunkat, minden erőssége ellenére, kompromittálta az a törekvés, hogy minden legyen mindenki számára, és senkit ne utasítson el. Ebbéli buzgólkodásunkban mára szem előtt tévesztettük a vallás értelmét.* E tény szemléltetésére Durall a legkülönbélebb UU gyülekezetek vezetőitől és tagjaitól begyűjtött egymondatos válaszok néhány válogatott tucatját hozza arra a kérdésre, hogy „Az Ön gyülekezetének van-e lelke, és ha igen, mi lenne az?” A legtöbb azt a vágyat szólatatja meg, hogy bárcsak felismerhetőbb és középpontibb lenne a gyülekezeteket meghatározó „lélek” léte és jelenléte.

Az '50-es évek egyháza? A kötet egyik kedvenc témájaként jelenik meg a UU időbeli elmaradottságának, strukturális és kultikus megkövesedésének (!) pellengérré állítása, és e tekintetben Duralltól távol áll minden „neo-konzervativizmus”. Véleménye szerint a mai UU nagymértékben megrekedt az 1950-es évekre jellemző polgári vallási berendezkedés szintjén, amely akkor „modern

protestantizmusként” az értelem, az individuum kiemelése, az emberi önerő, optimizmus és a haladásban való hit sarokköveire épült fel. A '60-as évekre egyre többen érezték fölöslegesnek egy olyan valláshoz való tartozást, amely alig volt több, mint a szekuláris társadalom visszfénye. Vajon nem ez-e ma is a UU? – kérdezi Durall. Mindenesetre a mai ember nem a fenti értékeket keresve fordul az egyházhoz, hanem sokkal inkább ezekkel a kérdésekkel: *Hogyan élhetek mélyebb spirituális életet? Hogyan lehetek elkötelezett kapcsolatban valamivel, ami a mindennapok fölött áll? Hogyan lehetek egy létértelem- és célvezérelt közösség tagja?* Az emberek életkrízisekkel, értelemkereséssel és mély változásvágygal keresnek egyházat, nem információéhséggel és teológiai árnyalatok megértési szándékával.

Demográfiai mutatók. Annak ellenére, hogy a UU jellegzetesen innovatív és kreatív vallási hagyomány, nehezen találja a mával való élő kapcsolat lehetőségét. Amerika minden hagyományos felekezete félelmetes arányban veszíti híveit, több szakértői előrejelzés szerint az elkövetkező évtizedekben a templomok mintegy egyharmada bezár. Hogy köztük lesz-e 4–500 UU templom is, az a felekezet megújulási és alkalmazkodási képességétől függ. A UUA szintjén mérhető évi 900 lelkes növekedés megtévesztő, hisz mindössze 50–60 gyülekezet esetében van tényleges növekedés, a többinél lassú létszámcsökkenés. Egyébként is ez a szám leosztva kevesebbet jelent, mint évi egy új egyháztagot gyülekezetenként. Ez ugyanakkor arányait tekintve nem tart lépést az ország lakosságának növekedésével.

A „gyülekezetalapító öregek” generációja lassan kikopik, és ezzel együtt a legfontosabb anyagi fenntartók köre is. Másfelől a megfigyelhető tendencia az, hogy a fiatalok szívesebben választanak nagy gyülekezeteket, ahol sokrétű tevékenységre van lehetőség. A UU gyülekezetek túlnyomó része nem éri el ezt a vonzó méretet.

A 13. fejezet visszatér a témára, és részletesen cáfolja annak a 2003-ban felállított tervnek a sikerlehetőségét, amely szerint a UUA az elkövetkező öt évben mintegy ötven új, 1500–3000 taglétszámú gyülekezetet alapítana, ötven millió dolláros beruházással.

A fő probléma teológiai jellegű. A UU által korábban felvállalt eszmék beépültek a polgári értékrendbe, és mintha a UU elbizonytalanodott volna küldetését és üzenetét illetően. Ezzel áll kapcsolatban az a pótlólagos tevékenység, hogy a gyülekezetek „vision committee”-ket alapítanak, hogy megalkossák a gyülekezetek hangzatos, jól kifundált küldetésnyilatkozatait. És amikor arra kerül a sor, kiderül, hogy a hívek többsége nem tudja felidézni ezeket, és a vezéreszmék még kevésbé hatolnak a szívekig. Durall szerint a UUA honlapján (uua.org) megjelenő küldetésnyilatkozat-ajánlatok is mind olyanok, amelyek igen kevés egyházke-

reső embert tudnak megszólítani. Egyszerűen azért, mert nem effélékéért keresnek az emberek egyházat maguknak.

A „szellemi zarándokként” megjelenő „templomi vásárosok” autentikus közösséget keresnek, márpedig a UU csak akkor válik ilyen közösséggé, ha az egyháztagok a szívük legmélyéig meg vannak győződve arról, hogy ez a közösség (egyház, hit) képes *az emberek életét alapvetően megváltoztatni*, és valami magasabb rendű jó szolgálatába állítani. Az egyház küldetése nem az, hogy becsalogassa az embereket egy épületbe, és programokba „rácsozza” őket, hanem az, hogy vágyat, elkötelezettséget ébresszen az emberekben arra, hogy kimenjenek, és a világot egy „jobb helyre” tegyék.

Fogyasztói individuális kultúra az egyházban. A UU élen jár abban az egyházakra egyre inkább jellemző tévedésben, amely szerint az ideális egyház az, amely leginkább kielégíti az emberek egyéni preferenciáit és kényelem-igényét. A „mi a kínálat?” vesztes játékát a hagyományos protestáns egyházak többsége szívesen játssza. A UU lapokban hemzsegnak a programajánlatok az álomterápiától a sámándobolásig és jelbeszéd-kurzusokig, amelyeket egyébként a világi felnőttoktatási központok jobb minőségben el tudnak látni. És az egyház egyre inkább az amúgy is jólétben és kényelemben élő középosztály szórakoztatásának helyévé silányul. Így a vasárnapi istentisztelet sem több, mint egyike a „választható ajánlatoknak”, és nem csoda, ha a lelkész gyakran úgy érzi magát, mint egy lapzáró rovatszerkesztő, aki néhány megjegyzést fűz az aktuális hírekhez, elsüt egy-két anekdotát, idéz egy kis Szentírást, és ajánl néhány életvezetési bölcsmondást a hétköznapokra. Közben a hívek arra kapnak biztatást, hogy nyugodtan maradjanak távol az istentisztelettől, ha úgy van kedvük: „egy séta az erdőben, a fák között éppúgy megteszi.” Az istentisztelet arról a „*valami másról*” szól, ami csak a közösségi együtt-imádkozásban és ünneplésben jöhet létre, egy szimfónia vagy erdei séta lehet „spirituális”, de nem lehet az a „valami más”. A UU egyfajta „intézményesült transzcendentalizmus” (Carl Scovel) lett, amely *vágyik ugyan közösségépítésre, de olyan szinten hangsúlyozza az individualitást, amely időnként már-már a megállósság határait súrolja.*

A félreértett egyháztagság. Részben az előbbiekkal áll kapcsolatban az a túl alacsonyra helyezett elkötelezettségi és hozzájárulási mérce, amelyet a UU egyháztagjaival szemben felállít. Ha Jézus azt mondta, hogy „*Jöjj, és kövess engem...*”, akkor ezt a UU gyülekezetei ilyen mellékmondatokkal egészítik ki: „*de nem muszáj csatlakoznod*”, „*még ha csak vasárnap jössz is el*”, „*de nem kell elkötelezned magad*”, „*de szólj, amikor távozol, hogy ne kelljen utánad is kifizetni a járulékot*”. A UU nem azért nem vonzó, mert túl sokat kér az egyháztagoktól, hanem azért, mert túl keveset.

Másfelől az egyenlőségre, a felfogásbeli különbségekre, a demokratikus elvekre helyezett túlzott hangsúly, na meg a gyülekezetvezetéssel kapcsolatos fél-

reértések olyan helyzetet teremtenek, amelyek teljesen felemészítik a gyülekezetek belső energiáit, miközben azok nagyobb célok elérésére még csak gondolni sem tudnak. Az egyenlőség elve, a „minden ember eredendő értéke és méltósága” princípium a gyakorlatban úgy nyilvánul meg, hogy mindenki véleményét egyformán figyelembe kell venni, legyen az bármily avatatlan vagy hozzá nem értő. Ahelyett, hogy megtanulnák ezt mondani: „Ezt itt nem így csináljuk!”, a gyülekezetek kötelességüknek érzik mindenkit meghallgatni, aminek az eredménye, hogy az egyház saját céljának szolgálata helyett állandóan az emberek egyéni elképzeléseinek és érdekeinek kiszolgálói lesznek. De Durell még tovább megy. Tekintve, hogy feltehető jó szándéka ellenére sem mindenki szolgálja jól a közösség ügyét, és időnként egy hangos kisebbség tönkretetheti a gyülekezetet, meg kell tanulnia a UU-nak *elutasítani* embereket, kizárni időlegesen vagy véglegesen a gyülekezetből (!).

A szerző a gyülekezettagság „három modelljét” ajánlja. Eszerint először: a híveket a rendszeres istentiszteleti részvételre kell motiválni. Másodsor: az egyháztagokat biztatni kell, hogy valamit tegyenek önmagukért: vegyenek részt a kórusban, különféle kiscsoportokban, bármiben, ami fontos és inspiráló számukra. Harmadsor: tegyenek valamit másokért, a szükségben levőkért, a gyülekezetben vagy azon kívül.

Vissza a vezetést a lelkész kezébe. A gyülekezetek vezetési problémái csak akkor oldódhatnak meg, ha a lelkészt a jelenlegi „alkalmazotti” státusából visszamemelik „vezetői” státusába. Tragikus, hogy a rendszer úgy alakult, hogy világiak vették kezükbe a tényleges vezetést, olyanok, akik keveset tudnak az egyház valódi természetéről, akik többnyire képtelenek e feladatkörök ellátására, és döntéseiket gyakran az intuícióra alapozzák. Az évtizedeken át folyó vezetőképzők elenyésző eredményt hoztak. Az átláthatatlan bizottsági döntésrendszerek és deista, teista, humanista, ateista, agnosztikus, keresztény, pogány stb. felfogásviták keresztüztüében „a juhok vezetik a pásztort”. A gyülekezetvezetési téma jelenik meg a legnagyobb súllyal és terjedelemben a könyvében, konkrét javaslatok és módszertani lépések is itt szerepelnek a legnagyobb számban.

A pénzkrízistől a nagylelkűség gyakorlásáig. Durall legtöbbet a költségvetési hiányokról, és az adakozás természetéről tud. Érthetetlennek tartja az anyagi gondokat akkor, amikor az egyháztagságot többségben jelentős pénzfőlősleggel rendelkezők alkotják. Itt újra a megcsontosodott rendszer és a teológiai bizonytalanságból fakadó mentalitás áll a probléma háttérében. Javaslat a *tized* (a jövedelem 10%-a) általánossá tétele, ami az egyházközségek jelenlegi pénzforgalmát csak egyházfenntartásból megkétszereznél. Mindennek a célja természetesen nem a kényelem növelése, hanem az egyházi létjogosultságot igazoló „tenni valamit a viláért”.

Durall javaslatára egyre több UU gyülekezet próbálta ki, hogy a nem céladomány jellegű perselypénzt teljes egészében felajánlják különféle egyházon kívüli szükségek fedezésére. Az eredmény, amelyről a UUA kiadványaiból, helyi gyülekezetek lapjaiból vagy a világhálón keresztül tájékozódhatunk, minden esetben messze fölülmúlta az elvárásokat. Gyülekezetek születtek újjá, találtak értelmet és célt létük számára. A perselypénzek megsokszorozódtak, az egyháztagok a nagylelkűség gyakorlásában örömet, spirituális töltekezési lehetőséget találtak.

A jövő UU egyháza. A könyvön átívelő javaslatsorok az utolsó fejezetben egyfajta profétikus vízióként összegződnek. Eszerint ötven év múlva a UU felismerhetetlenül más lesz, mint ma vagy korábban bármikor. A templomok bevásárlóközpontokban és hasonló helyeken lesznek, nem lesz tornyuk, belül nem lesznek padok, orgona vagy ónkeretes ablakok. Minden korosztály jelen lesz bennük, zibongó hangzavar és izgatott energiavibrálás tölti be. Az istentiszteletek a jelenlevők nagyfokú bevonásával zajlanak, vasárnap több alkalommal, hétköznap este 10 után. Emellett kisebb csoportokban is összegyűlnek „házi istentiszteletre”. A liturgia a mai fekete egyházak és a pünkösdi egyházak liturgiájának ötvözetére fog emlékeztetni. Elsőrangú élő zenekarok játszanak, a megvilágítás színes és drámai. A 2-3 órás istentiszteleteket követően a résztvevők asztalközösségbe rendeződnek, az ételt mesterszakácsok készítik.

Teológiailag a mai „gyökerek” mellett előtérbe kerül a pünkösdi teológia, és véget ér a „szórakoztató teológia”. A fiatal UU-k visszautasítják a fogyasztói mentalitást (amint ezt ma egyre több fiatal kezdi tenni), és életvitelükben szigorú morális szabályok érvényesülnek.

A tized, és általában a magas elkötelezettségi elvárások jellemzőek a hívekkel szemben. A gyülekezetek többségükben fiatalokból állnak, „keblitanács nélkül”, közvetlenül a jól képzett és jól fizetett „alkalmazottak” irányítása alatt. A gyülekezet életét a képessé tétel, és nem a kormányzás igyekezete határozza meg. A hívek nem tekintik többé „egyháztagnak” magukat, hanem *tanítványnak*. Az egyéni „önmegismerés” helyett a közösséghez tartozás igénye kerül előtérbe. A gyülekezetek többsége 8–900 taglétszámnál kettőbe oszlik, de néhány közülük megpróbálkozik a megagyülekezeti kihívásokkal.

A gyülekezetek szervesen benne élnek tágabb környezetükben. Kifele irányuló erőfeszítésüket mindig egyetlen célra fordítják: a legelesettebbekre. Zuhanyozási lehetőséget, ételt és ruházatot mindig kínálnak a rászorulóknak, akiket meghívnak istentiszteleteikre is. A küldetésnyilatkozat a lehető legegyszerűbb lesz: az emberek életét alapvetően megváltoztatni; a lelkiség elmélyítése szolgálat útján.

Az egyházban az oktatási programok felértékelődnek, elismert szaktekintélyek, közösségük tekintélyes tagjai fognak tanítani, erős versenyhelyzetben, magas javadalmazással.

„Egy Erdélybe és más segítségre szoruló területekre vezető, jól kitaposott ösvény lesz legfőbb jellemzője e gyülekezeteknek. Fiatal orvosok és fogászok az egészségellátás új szintjét viszik a legeldugottabb falvakba. Mérnökök a vidéki települések vízellátását oldják meg. Építőmérnökök és építészek ősi templomok újraépítésében segítenek. Az ösztöndíjalapok minden erdélyi fiatalnak lehetővé teszik a középiskolai tanulást.”

CZIRE SZABOLCS

Kénosi Tőzsér János – Uzoni Fosztó István: *Az Erdélyi Unitárius Egyház története*. I. [kötet] Fordította: Márkos Albert. A bevezető tanulmányt írta és a fordítást a latin eredetivel egybevetette: Balázs Mihály. Sajtó alá rendezte: Hoffmann Gizella, Kovács Sándor, Molnár B. Lehel. Kiadja az Erdélyi Unitárius Egyház. Kolozsvár, 2005. 971 l. [Az Erdélyi Unitárius Egyház Gyűjtőlevéltárának és Nagykönyvtárának kiadványai 4/1.]

A Kovács Sándor és Molnár B. Lehel szerkesztésében 2001 óta megjelenő forráskiadvány-sorozat évről évre igényesebb és terjedelmesebb kötetekkel lepi meg az egyháztörténet, s általában az erdélyi múlt iránt érdeklődőket. Az Unitárius Egyház két legfontosabb – jelenleg is egyházi kezelésben lévő – gyűjteményének a kincseit teszik közzé, juttatják el a szélesebb olvasóközönséghez. Boros György unitárius püspök naplója (2001), az unitárius hitelveket összegező 1568-as kiadvány magyar fordítása (2002) és Gál Kelemen Káli Nagy Elekről írt monográfiája (2003) után most egy már legendás mű olyan terjedelmes első kötetét teszik közkinccsé, hogy ezzel a tavaly kimaradt könyvet is pótolják.

Az Unitárius Egyház kéziratos történetének keletkezéséről a következő latinból fordított ajánlást olvashatjuk: „Először írni kezdte boldog emlékü tiszteendő Kénosi Tőzsér János, a bágyoni unitárius eklézsia papja, aranyoskői unitárius jegyző, 1767-ben. Minthogy azonban ő 1772-ben, midőn még az első könyv végén járt, elhunyt, utána folytatta Uzoni Fosztó István, ugyanazon eklézsiában és hivatalban utóda. Az első könyvben sokat javított, kivált a Bevezetésben és a külső országbeli vallás helyreállításáról szóló fejezetben, s más helyeken is sokat bővített, a következő könyveket pedig folytatta 1774-től. Meghalván ő is 1778-ban, tovább folytatta Kozma Mihály, szentgericei pap és maroskői esperes. Ennek 1798-ban történt halála után az ő második fia, Kozma János írta tovább a VI. kötet végéig. Miután pedig 1840-ben ez is meghalt, azután a csonkán maradt művet senki nem folytatta, s így az most békén várja ötödik folytatóját”. Folytató nem akadt. De a szöveg szerencsésen megmenekült, s több kéziratos változatban is fennmaradt Kolozsvárt és Székelykeresztúron. Egyház- és iskolatörténészek dolgozataikban hivatkoztak rá, adatokat merítettek belőle. A 20. század második harmadában már kezdett nehézkes lenni használata latin szövege miatt. Ezt felismerve a kolozsvári kollégium latintanára, Márkos Albert (1878–1949) önként vállalkozott a hatalmas terjedelmű szöveg lefordítására. Az első kötet tolmácsolását 1942 augusztusában, az utolsó kötetét 1949 nyarán fejezte be.

Ez az unitárius múltat és önvédelmi harcokat, intézmények és nagy emberek emlékét összegező kollektív mű olyan alapvető alkotássá vált az egyházi köztu-

datban, hogy „tekintélye bizonyos időszakokban talán csak a Bibliáéhoz hasonlítható” – állapítja meg dr. Szabó Árpád unitárius püspök bevezető soraiban. A 20. századi kutatók mégis alig juthattak hozzá: legtöbbjük nehezen birkózott meg a latin szöveggel, s a magyar fordítás egyetlen példányát csak Kolozsvárt vehették kezükbe. Így legfeljebb közvetve hivatkoztak e műre. Jelentőségét ismerve az 1989-es változás után már dr. Erdő János akkori főjegyző és egyháztörténész felvetette a megjelentetés lehetőségét: próbálta biztosítani az anyagi alapot, kereste a sajtó alá rendezőket. Az eredmények csak 2000 után mutatkoztak meg. Először holland támogatással a szegedi egyetem munkaközössége, kiváltképpen Káldos János sajtó alá rendezte a nagy mű első két latin nyelvű kötetét, melyek a Balassi Kiadó gondozásában jelentek meg 1206 lapon. (*Unitario-Ecclesiastica Historia Transylvanica. Liber I–II. Edited by János Káldos. Budapest–Utrecht 2002.*) Mint Káldos textológiai bevezetőjéből kiderül, hét kéziratos másolata maradt fenn a műnek, ezekből válogatta ki a legjobb alapszöveget. A mű kevésbé összeszerkesztett harmadik kötete továbbra is kéziratban maradt, az első két kötet mutatói sem kerültek még sajtó alá.

Most a Káldos által sajtó alá rendezett rész első kötetének a magyar fordítását adták ki Kolozsvárt. Ez tulajdonképpen az unitáriusok 16. századi történetét szándékozik összefoglalni. Mint az előzőekből kiderül, alapszövegét Kénosi Tózsér János írta, s Uzoni Fosztó István egészítette ki. Néhány betoldás a Kozmáktól származik. Tekintettel arra, hogy ismételt átmásolásokról van szó, nem könnyű a szövegeket, betoldásokat szerző szerint szétválasztani.

A latinból fordított szöveg *A könyv szerzőiről és fejezeteiről* című ajánlással és tartalomjegyzékkel kezdődik, ebből fentebb már idéztünk. Utána Uzoni Fosztó István ajánlása következik, melyben anyaggyűjtési módszeréről, célkitűzéséről és a mű keletkezéstörténetéről vall. A kutatómunka „lebírhatatlan akadályait” már Kénosi is összefoglalta négy pontban: 1. a különböző szerzők nem tartják be a kronológiát, sőt ellentmondó adatokat közölnek; 2. a hitújításra, vallásra vonatkozó adatokat alig közlik, így azokat szinte lehetetlen „tisztességesen kihámozni”; 3. rengeteg dokumentumot szándékosan, vagy felkelések idején elpusztítottak; 4. vannak, akik megtagadják, hogy családi levelesládájuk anyagát a kutató rendelkezésére bocsássák. Maga Uzoni Fosztó mentegetőzve úgy találja, hogy még elődjénél is szerényebb a felkészültsége, a történetírás „sok tapasztalatot, szakadatlan tanulmányozást, éles elmét, friss testi erőt kíván”, s ezenfelül még költségeket is. Ő pedig mindezekben „szűkölködik”. Végezetül kéri az olvasót, hogy az esetleges hibákat türelemmel javítsa ki. Kétségtelenül nagy fába vágják fejszéküket ezek a vidéki lelkészek: nem hogy külföldi tanulmányokat folytattak volna, hanem feltehetőleg még Erdély határain túlra sem jutottak. Tudásuk alapját Kolozsvárt szerezték, s azt önszorgalomból, olvasással egészítették ki.

A mű tulajdonképpeni első egysége a *Bevezetés*, amely *Az Erdélyben lakó népek vallása Krisztus születésétől egészen a mi időnkig* alcímet viseli, ezt Uzo-

ni Fosztó illesztette ide. S talán itt találjuk a legtöbb vitatható megállapítást. Lényegében Erdély vallástörténetét szeretné összefoglalni a reformáció koráig. A Bibliából, ókori és újkori szerzőktől idézve azt bizonygatja, hogy az Erdély, vagyis Dácia területén élők mind egyistenhívők, többnyire keresztények voltak, sőt a honfoglaló hunokat és magyarokat is ide sorolja. Csak a katolikus egyház kényszergetésére fogadták el annak hittételeit. Valamivel tanulságosabb e fejezet utolsó szakasza, mely Erdély különféle nemzeteinek és vallásainak történetét adja elő. A románok eredeztetésekor elfogadhatónak tartja a római telepesepektől való származást, vallásukkal kapcsolatban főleg a XVII. század végi unió történetére tér ki. Aztán az örmények, bulgárok, zsidók, oroszok, görögök, lengyelek, cigányok, svábok, poroszok betelepedéséről, vallásáról ír. Végül megállapítja, hogy 1563 óta négy bevett felekezet van Erdélyben. Külön felsorolja az ariánusokat, a zsidózókat, szombatosokat s más „újítókat”, akiknek a hittételei nem azonosak az unitáriusokéval.

A jelen kötet a továbbiakban az *Első könyv* szövegét tartalmazza, ez 14 fejezetre oszlik. Bemutatja a lutheri reformáció kezdetét, majd annak erdélyi elterjedését. Az 1560-as években az úrvacsora körül kialakult vitát, mely az unitarizmus kialakulásához vezetett. Az unitárius vallás kezdeteit igen részletezően fejtegeti. Főleg Fausto Sozzini és Giorgio Biandrata (Blandrata) szerepét részletezi, végül leszögezi: „Azt is körülbelül meg lehet állapítani, hogy bár Dávid Ferenc az unitárius tudományt a kezdet kezdetén nem Giorgio Biandratától vette, mégis azzal, hogy vele e tárgyban a mindennapi társalgás közben értekezett, a behatóbb s teljesebb értesülést és megvilágosodást nyilván tőle nyerte”. Az unitárius vallás elterjedését tárgyaló fejezet a legfontosabb szerepet magának Dávid Ferencnek tulajdonítja, ő mind szóban, mind írásban ékesen hirdette tanait, de igazi súlyt akkor kapott az új vallás, amikor a fiatal fejedelem, János Zsigmond is hívőül szegődött. Három olyan hitvita bemutatása következik, melyek az 1560-as évek második felében az unitáriusok győzelmével végződtek, s amelyek a hitelvek kikristályosodását s elterjedését is elősegítették. A továbbiakban Gyulafehérvár, Torda, Kolozsvár s Erdély jó része Dávid Ferenc hívőül szegődik, főúri családok egész sora is felveszi az új vallást. Még Békés és Tolna megyékben is eklézsiák létesülnek. Tanulságos fejezet magyarázza meg az unitárius elnevezés helyességét, ez 1568-tól terjedt el, addig főleg kolozsvári vallásként emlegették. Kifejti, hogy miért nem helyes az ariánus megnevezés, s érvekkel bizonyítja: „Mivel az unitáriusok tudománya és állapota az apostolok vallotta kereszténységgel megegyezik, ebből nem következhet más, minthogy az unitárius hamisítatlan keresztény vallás.”

A 7. fejezet lényegét így összegezi a szerző: „Az unitárius vallást Erdélyben a bevett vallások közé számítják, s a többiekkel egyenlőnek nyilvánítják, miután a három nemzet egyenjogúsága már megvalósult Erdélyben.” A vallásszabadságot már 1557-ben és 1564-ben is kimondta az erdélyi országgyűlés, az 1568-as

kinyilatkoztatást tekintik ma történelmi fontosságúnak. Kénosi Tőzsér a vallások és felekezetek jogi helyzetét, egymás mellett élését mutatja be a század végéig, el egészen az 1691-es Lipót-féle diplomáig, mely leszögezi, hogy a bevett vallások ügyében semmi változás sem lesz. A kötet megcáfol néhány az unitáriusokkal kapcsolatos téves nézetet is.

Az eddig általános kérdéseket, teológiai és történelmi vonatkozásokat tárgyaló mű a 8. fejezettől tér rá az egyház összetevőire, személyi és intézményi hátterére. Először az „egyház tagjai”-t veszi számba. Itt a vezető lelkészekkel foglalkozik, vagyis a püspökökkel és a kolozsvári első papokkal. A 16. század folyamán Dávid Ferencet még hárman követték a püspöki székhelyben. Az egyházalapítóról minden adatot összeszedett, s ezzel nagy szolgálatot tett az utókornak. Ma is megrendülten olvassuk, hogyan faggatták, vallatták a gyomorfájdalmaktól szenvedő, szólni is alig tudó püspököt. Tényszerűen közli a szerző: „Dávid Ferenc temetéséről sehol semmi nyomra nem akadtam”. A halál időpontját illetően is a valószínűbbnek tűnő, november 15-ét fogadja el. Biztos feljegyzést nem talál. Hunyadi Demeter, Enyedi György és Várfalvi Kósa János püspökökről szintén összeszedi mindazt, amit a jegyzőkönyvek, visszaemlékezések alapján meg tud állapítani, s felsorolja műveiket is. Akkoriban az unitárius egyház második tisztségviselője a kolozsvári első pap volt. A század folyamán négyen viselték ezt a tisztséget: Heltai Gáspár, Dávid Ferenc, Hunyadi Demeter, Erasmus Johannis. Ebben az időben még a kolozsvári kollégium irányítása is az ő fennhatóságuk alá tartozott. Dávid Ferenc és Enyedi György mellett kétségtelenül Heltai Gáspár e század felekezetén is túlmutató egyénisége. Nyomdászati tevékenysége, szépirodalmi munkássága összmagyar viszonylatban számottevő. Itt főleg Biblia-fordítását értékeli a szerző.

A következő két fejezet az erdélyi unitárius iskolák történetét próbálja körvonalazni. Nemcsak mellékesen, mint valami tartozékot, hanem az egyházszervezet részeként. Erre utalnak a bevezető sorok is: „...az iskola az egyház legdrágább kincse. Isten rendelése szerint kiegészítő része az egyháznak, s a kettőt egymástól elválasztani nem lehet.” A rövid életű gyulafehérvári, nagyenyedi, marosvásárhelyi, dési, kolozsvár-szentpéteri alsóbb tanintézetek után a tordai iskola történetét, rektorainak névsorát megkapjuk a 19. század elejéig. Ez kétségtelenül a kolozsvári mellett a legjelentősebb unitárius iskolának számított, s a jelen munka szerzői vagy ott tanultak, vagy éppen igazgatták (Kénosi Tőzsér János 1734–1755, ifj. Kozma Mihály 1781–1784 között) azt, s szívügyüknek tekinthették történetének rögzítését. Így ez a rész, de a torockói alsóbb iskoláról szóló 1822-ig eredeztetett alfejezet is (itt Uzoni Foszó István volt rektor 1756-tól 1760-ig) kissé kilóg a műből. A kolozsvári „unitárius városi iskola” 70 oldalas külön fejezetet kap. Ebbe még Kolozsvár nevének magyarázata és a város rövid története is belefér. Bár a szerző mentegetőzik – „azt ne higgye valaki, hogy én ezt csak úgy, hozzávetésből írom...” –, forrásokra hivatkozik, azért legendákba illő dolgokat is ide

iktat. A tulajdonképpeni iskolatörténetet a Molnár Gergelytől a kilencedik igazgatóig, Göcs Pálig bemutatott rektor-életrajzokból kapjuk. Különösen tanulságos Johannes Sommer és Jacobus Paleologus működésének a méltatása. Vagy kilenc lektort (segédtanárt) is sikerül a szerzőnek név szerint azonosítani. Közülük a német eredetű, jezsuitából unitáriussá lett író-teológus Christian Francken emelkedik ki. A diáktársadalom színes képét is megismerhetjük kezdve az osztálytanítóktól a szenioron és a két exactoron át a collaborátorokig és a tógás diákok rendjéig. Uzoni Fosztó kiegészítése rámutat, hogy 1718-ig, a piaci iskola elvételeig a diákság szász és magyar nemzetre oszlott. Az egykori szeniorok közül Válaszúti György, az utóbb Pécsre vetődött hitvita-szerző kap részletesebb méltatást. Az ő kapcsán szól a szerző a Tolna megyei unitárius esperességről. Egy egészen rövid szakasz a diákok megélhetését biztosító alapítványokat, alkalmi adományokat, pénzkeresési lehetőségeket veszi számba.

A mai olvasó itt talál egy „szakaszt”, amelynek nem sok kötődése van a kolozsvári kollégiumhoz: *Néhány írásairól és tudományáról híres férfú.* Többnyire olyan külföldieket sorol ide, akik valamilyen tettükkel, művükkel kötődnek a felekezet 16. századi múltjához. A legjelesebb közülük Giorgio Biandrata, János Zsigmond majd Báthory István és Kristóf fejedelmek orvosa, s egyben nagytudású teológus, számos vitairat szerzője. Néhány receptjét is ide iktatja Kénosi Tőzsér azzal a megjegyzéssel, hogy semmi közük az egyháztörténethez: „Akit nem érdekelnek, ne is olvassa el őket”. Szintén olasz orvos volt a közvitán szereplő Niccolo Paruta, valamint a vitairat-szerző Marcello Squarcialupi. Az itáliai műveltségű és orvostudomány iránt érdeklődő horvát származású Dudith András nem is járt Kolozsváron, de Dávid Ferenc és Biandrata írásai hatására otthagya a katolikus püspöki széket, s unitáriussá lett. Az erdélyi szász Johannes Jacobinus kolozsvári jegyző, a zoltárokat fordító Tordai Máté szintén itt jut méltatáshoz.

Az unitárius „nyomtatóműhelyek” külön fejezetet érdemelnek. Ezt a szerző így indokolja: „A nyomda nagy és páratlan Isten áldása az emberek számára, merthogy egyebet ne említsünk, az ott kinyomtatott könyvek útján terjedt el a tiszta evangélium sok országban, és ez a mesterség igen nagy segítségére volt a hitújításnak”. Erdélyben a reformáció előtt nem is volt nyomda. Először a gyulafehérvári fejedelmi udvar Raphael Hoffhalter, utóbb Gregor Wagner vezette nyomdájának adatait gyűjti össze, majd felsorolja az 1567–1569 között ott megjelent tizennyolc kiadványt, egyik-másikból kiadós idézeteket közöl. A kolozsvári híres Heltai Gáspár alapította nyomda történetét Kénosi Tőzsér állítja össze első ízben, helyét a Bocskai-szülőházban is tőle tudjuk. A mestereket is számba veszi, s több mint ötven kiadványt sorol fel cím szerint. Az unitárius nyomtatványok hosszas tilalma után a harmadik nyomdát Kolozsvárt, a főtéri templom mellett állítják fel 1696-ban, húsz évig működik, a templommal egyszerre veszik el, minden tiltakozás ellenére. Vagy kilenc onnan kikerülő nyomtatványt cím szerint említi a szerző, s részletesen ecseteli az 1716-i elvétel körülményeit. Majd mente-

getőzve hozzáfűzi: „Amiket az iskolákról és nyomdákról elmondtam, abból sok a 17. és 18. századra tartóznék, de jónak láttam az elbeszélés fonálát nem szakasztani meg”.

A 12. fejezet érdekessége, hogy egy Paleologus leírta fiktív gyulafehérvári hitvitát megtörténtként ad elő. Az Uzoni Fosztó Istvántól jócskán kiegészített 13. fejezet a híres unitárius főúri családokat mutatja be. Arra igyekszik rámutatni, hogy téves az az elterjedt felfogás, mely szerint ne volnának előkelő unitárius családok, e vallás inkább a polgárságé lenne. Számos főúri család egykor unitárius volt, csak aztán áttértették. A szerző tévedéseit több esetben is Kelemen Lajos lap aljára írt megjegyzése korigálja. Az első bemutatott család a János Zsigmondé: a Szapolyai család. Itt aztán az egyetlen unitárius király és első erdélyi fejedelem részletes életrajzát ismerhetjük meg sok színes adalékkal. Petrovics Péter, Hagymássy Kristóf, Bekes Gáspár, Pókai Jakab történetét követően híres családok egész sorát említi: Mikolák, Hallerek, Almádiak, Kornisok, Toroczkaik csak a kényszernek, fondorlatnak engedve hagyták el unitárius hitüket.

Az utolsó, 14. fejezet az unitárius szertartások és énekgyűjtemények Uzoni Fosztó összeállította története. Szamba veszi a zsoltárok és zsoltáréneklés hagyományait, de főleg az unitárius énekeskönyvekről közölt adatai érdemelnek figyelmet.

A mai, a múlt századi tudományosság mércéjét ismerő olvasó nehezen tudja besorolni ezt a műfajhatárokat összemosó munkát. Már nem krónikás számbavétel, módszerét tekintve a mai kritikai mérlegeléshez közelít. De a szerzőnek nehezebb esik válogatni, kihagyni. Néha enged a tolla csábításának, s váratlan kitérőket iktat be. Időnként kiszól a szövegből, az olvasónak küld üzenetet, tesz vallomást módszeréről, esetleg méltatlankodik más szerzők ostobaságán. Megjegyzései módszeréről: „amint azt innen-onnan össze gyűjtögethettem” (267.), „a részleteket szép sorjában, rendre mind elbeszélem, hogy róla az olvasó igaz képet nyerjen” (280.), „de tegyük úgy, mint a rák: menjünk most már visszafelé” (374.), „róla semmi följegyzést nem találtam” (392.), „Aki másként tudja, világosítson föl.” (444.), „az iskola gondosan elzárt dokumentumaihoz akarunk ellenére nem férhettünk hozzá” (532.), „Azért mindenkit komolyan kell kérnünk és figyelmeztetnünk, ha van nála valami őseitől rámaradt, idevonatkozó följegyzés, ne engedje azt elrejtve, némán a sutban lappangani, hanem vele ezt a mi munkánkat egészítse ki.” (533.), „ennyi, amit... innen-onnan összeszedegtetnem sikerült” (551.). Vagyis e mű megírását évtizedeken át tartó gyűjtőmunka előzte meg. A szerző dokumentum-másolatok óriási tömegét halmozhatta fel. Élő személyektől is gyűjtögetett adatokat, visszaemlékezéseket. Elolvashatta a pár évtizeddel korábban keletkezett katolikus, lutheránus, református egyház- és iskolatörténeti munkákat, s azokból emelte ki a főbb események leírását, sorrendjét. Ahol lehetett, összevetette őket, s a legvalószínűbb állítást fogadta el. Néha egyenesen leszögezi, hogy a katolikus „Szegedi vét az igazság ellen, amikor... azt mondja...”

(131.), máskor csak rámutat: „az elmondottak alapján ki kell igazítani...” (293.). Az így kapott vezérfonalra fűzte fel az unitárius vonatkozásokat.

Kétségtelenül a mű nem csak a múlt rögzítése, az események kronologikus rendbe szedett felsorolása akar lenni. Tagadhatatlan apologikus és hitelesítő jellege. Főleg ott, ahol a hittételekről beszél, s megcáfolja a különböző hitvitázók, más felekezetű szerzők állításait. Meglepő módon nem annyira a katolikus-jezsuita auktorokkal kel vitára, hanem sokkal inkább a reformátusokkal gyűlik meg a baja. Bod Péter egyháztörténetében kovácsolt ráfogásról (289.) ír, s felszólít „dobjuk hát sutba a Bod-féle egyháztörténet megállapításait” (uo.). Melius Péter „fekete epéjének minden gennyé”-ről tesz említést (589.). Más helyen meg a Pápai Páriz Ferenc támogatásával enyedi diákok („a sötétség eme fiai s a tolvajság ez eszközei”) végrehajtotta gyermekrablást és -térítést leplezi le (778.). A legsötétebb képet a kolozsvári eklézsia elleni katonák támogatta katolikus fellépésekről festi. Az egyik a Basta „nyomorúságos esztendei” idejében történt: „Kolozsvárt a templomokat az unitáriusoktól elvették, könyveiket megégették, egy szóval a pokol kapui szélesre tárulva, viharos rajokban okádták jezsuita módra az eleddig féken tartott alvilági hatalmakat az unitáriusokra” (449). A másik 1716. március 30-án: „Ekkor a városban szállásoló helyőrségtől megjelent, igaz puska nélkül, két hatalmas termetű német katona. Ezek váratlanul nekiestek a cinterem ajtajának, s azt erőszakkal feltörték. Mikor erre a látványra az utcán járó-kelők közül néhányan odacsődültek, Prainer generális, a helyőrség parancsnoka egy nagy szuronyos csapattal odaront, a cinterem és a templom ajtaját szuronyos puskákkal megszállja, Timóthit és Telekit fegyverrel kiűzeti, s az első papot letartóztatja. [...] A templomot erőszakkal hatalmukba kerítik, s erőszakkal ráteszik kezüket az egyik mellékszobájában álló nyomdára is” (715).

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy milyen változatos az előadás stílusa. Amennyire a fordításból kiérződik: néha száraz tényeket közöl, néha viszont színesen előad eseményeket, időnként indulatokat kelt. Különösen a betegségek, halál ábrázolására érzelmet gerjesztő: legyen szó Dávid Ferencről, János Zsigmond-ról vagy Kissolymosi Koncz Boldizsár tordai rektorról, majd torockószentgyörgyi papról. Ha nem is túl gyakran, rámutat, hogy egyik-másik unitárius tisztségviselő sem élt mintaszerű életet. Almási János tordai rektor, utóbb torockószentgyörgyi pap feslett erkölcsével kínos halált érdemel ki, az egyházi szolgálatnak hátat fordító Bálint Józsefet a villám sújtja agyon. Szentmártoni János torockói iskola-mestert meg zsinati határozattal „kivetik” egyházi hivatalából.

Szépirodalmi vonatkozásokat aránylag kevés bemutatott személyiségnél találunk. Dersi Simó István tordai rektor az 1710-es években az iskolai színjátszást virágoztatta fel; Felvinczi György, a „menyecskés legény”, egy ideig torockói rektor, eredeti színművekkel és versekkel alkotott maradandót; Johannes Sommer kolozsvári rektor meg humanista költő volt, több elégiáját idézi Kénosi Tőzsér.

Az egész művet áthatja egy bizonyos nosztalgia az aranykor után: ez János Zsigmond fejedelem uralkodásának utolsó pár éve, amikor az unitáriusok a fejedelmi udvart maguk mögött tudhatták. Még Báthory István fejedelemségének idejét is elég kedvezően méltatja a szerző. Ami később következik, az mind meghurcoltatás, védekező harc az unitáriusokra nézve. Leplezetlenül tiszteli és csodálja Kénosi és Uzoni a kortársukként élt Szentábrahámi Lombard Mihály püspököt, egyházuk „megmentőjét”, első történetíróját: boldog emlékezetű (484.), ama nagy (499.), néhai tudós (563.) jelzők kíséretében fordul elő neve.

A most megjelent igen terjedelmes kötet az alapszövegen és Balázs Mihály bevezető tanulmányán kívül jegyzékeket és mutatókat tartalmaz. A felhasznált művek jegyzéke több mint 200 olyan kiadványt szed betűrendbe, amelyre hivatkozás vagy utalás történik Kénosi Tózsér és Uzoni Fosztó művében. A kötet végén aztán megtalálható a tárgyalt művek cím szerinti, valamint szerzők szerinti jegyzéke is. A nyomtatványoknak a Régi magyar könyvtár, illetve a Régi Magyarországi Nyomtatványok című bibliográfiákban található jelzetszámát is feltüntetik. A kutatót, érdeklődőt külön *Személynévmutató* és *Helynévmutató* segíti. Még az unitárius zsinatok is visszakereshetők hely és időpont megjelöléssel. Román, angol és német nyelvű összefoglaló zárja a könyvet.

Balázs Mihály 22 oldalas bevezető tanulmánya jóformán mindenről tájékoztat, amit e sokszerzőjű egyháztörténetről tudni kell. Ír a 16–17. századi magyarországi egyháztörténetírásról, az unitáriusok korabeli helyzetéről, röviden ismerteti Kénosi Tózsér és Uzoni Fosztó életrajzát, történetírói módszerét, jellemzi forrásaikat és magatartásukat, nemes-bámulatukat és mítoszteremtő tendenciájukat, még arra is választ keres, hogy a magyar nyelvűség kibontakozása idején miért latinul fogalmaztak. S ugyancsak e tanulmány végén kapunk tájékoztatást a kötet szövegközlési elveiről, használatáról. A Balázs Mihály vezetésével összeállt kis kutatócsoport kétségtelenül alapos, derekas, roppant időigényes munkát végzett. Gál Kelemen kétkötetes iskolatörténete óta nem hagyta el a nyomdát ilyen fontos unitárius vonatkozású munka. Az a mű, amit eddig főleg hivatkozásokból, utalásokból ismertünk, most közkinccsé vált. Nemcsak a kutatók kis csoportja, hanem akár a középiskolások vagy múlt iránt érdeklődők is forgathatják. Ez a közközre kerülés azonban egy nagy veszélyt is rejt magában: a szerzőpáros megállapításait esetleg tényként fogják kezelni. Kelemen Lajos, Lőrinczi Mihály, néhol pedig a fordító Márkos Albert lapalji figyelmeztetései utalnak rá, hogy a szöveget kritikus szemmel kell olvasni, állandóan összevetve a legújabb kutatási eredményekkel. A lehetetlenséggel határos lett volna az egész szöveget kritikailag jegyzetelni, de remélhetőleg a második kötethez majd mellékelik azoknak az újabb keletű műveknek a jegyzékét, amelyekből az érdeklődő a korszak, a felvetődő kérdések mai megítéléséről tájékoztatást nyerhet.

Eszmék – Gondolatok

AZ ÉLET ÉRTELMÉRŐL (2)

Az emberiségnek még sohasem volt nagyobb szüksége rá, hogy reménykedni tudjon, s ismét felfedezze az élet értékét és értelmét. *(Jean Delumeau)*

Ha végül is sikerül megtalálnunk a teljes, egyesített elméletet, idővel legalább a legfontosabb érveket érthetővé kell tennünk mindenki számára, hogy az elmélet ne maradjon néhány specialista magánügye. Akkor pedig, mi mindannyian, tudósok, filozófusok, hétköznapi emberek együtt boncolgathatjuk: miért létezőnk, mi és a Világegyetem. Az emberi értelem leghatalmasabb diadala lesz, ha erre a kérdésre választ találunk – mert akkor megismerjük Isten gondolatait. *(Stephen Hawking)*

Az emberi élet s az emberiség egész története olyan, mint egy utazás; és ennek az utazásnak célja van. Ez azonban nem veszi elejét a sokféle megpróbáltatásnak és bajnak, s azt sem akadályozza meg, hogy időnként elfogjon bennünket az az érzés, hogy utunk bejárhatatlan vagy éppen zsákutca. A hívő ember azonban bízik benne, hogy bármily kanyargós is ez az út, a tökéletes és végleges boldogsághoz vezet. *(Jean Delumeau)*

Az embert mindig is áhítattal töltötte el a fizikai valóság finomsága, fenésége és szövvényes szerveződése. Az égitestek vonulása az égbolton, az évszakok váltakozása, egy hópehely szerkezete, a környezetéhez tökéletesen alkalmazkodó milliárd és milliárd élőlény – mindez túlon túl elrendezettnek tűnik ahhoz, hogy ne legyen több értelmetlen véletlennél. Természetes emberi ösztön, hogy a Világegyetem kimunkált e rendjét egy istenség céltudatos keze művének tulajdonítsuk.

A keresztény hagyomány értelmében... Isten tervezte a természetet, mégpedig nem kis leleménnyel és hozzáértéssel, és a részecskefizika nem tesz mást, mint felfedezi e terv egy részletét. *(Paul Davies)*

Mielőtt az élet értelmének keresésére indulnál, szeresd az életet. Ha szereted az életet, élővé leszel. *(Dosztojevszkij)*

Szépség és szeretet: ez a két értelme az életnek. *(Lev Tolsztoj)*

Az ember élete csak akkor értelmes, ha szolgálatnak fogja fel. *(Lev Tolsztoj)*

Szorgalmasan dolgozom – s önérzetesen –; ha lenyírják a szárnyamat – járok a lábamon; ha azokat is levágják, a kezemen járok; ha azokat is kitépik – hason csúszok!

Mi tehát az én hivatásom? Kóboroljak ezután is a világban, tapasztalatokat gyűjtve, hogy az elhagyott hazának hasznos legyek? A „szolgálat” az egyetlen cél, amiért élnem kell.

Az emberi nemnek hivatása nem rontás, pusztítás, megsemmisítés, hanem hogy munkáljon, alkosson, teremtsen! *(Széchenyi István)*

Minden ember saját boldogsága után fárad, de azt mindenki csak másban találhatja fel. Legyen Isten, emberiség, haza, családi körünk vagy bármi más, de mindenkinek saját személyén kívül szükséges valami, amiben, s aminek élhessen. Szerencsénk tulajdonképpen csak attól függ, hogy saját szívünk szerint választhassunk célt, melynek magunkat feláldozzuk. E szabadság és saját személyünk ily alárendelése nélkül nincs megelégedés a világon. *(Eötvös József)*

Egyházi élet – Hírek

Az Egyházi Főhatóság tevékenysége

■ Az Egyházi Képviselő Tanács IV. évnegyedi ülését Kolozsváron tartotta november 18-án. Tárgysorozatán többnyire operatív jellegű ügyek feletti határozathozatal szerepelt: a kórházlelkészi státus alapelvei, a Zsinat ülésének előkészítése, beszámoló az ICUU barcelonai közgyűléséről, jelentés az egyházi központi hivatal pénzügyi ellenőrzéséről, és mások.

Lelkészképzés

■ Unitárius teológiai hallgatóink karácsony ünnepén legációs szolgálatokat végeztek. Az őket fogadó híveket, egyházközségeket és lelkészi családokat illesse köszönet az együttlétért.

■ A Protestáns Teológiai Intézetben az év végére több évnyi változatlanság után a teológiai tanárok számára új, átfogó, tevékenységük több területére kiterjedő javadalmazási rendszer készült el. A jövő egyik nagy kihívása továbbra is az állam hathatósabb hozzájárulásának megszerzése marad a tanárok fizetéséhez és általában a Teológiai Intézet működéséhez.

Lelkésztovábbképzés

■ A III. évnegyedi lelkészi értekezleteket október elején szervezték meg egyházköreinkben, az alábbiak szerint: 3-án Torockón a Kolozs-Tordai Egyházkör, 4-én Siménfalván a Székelykeresztúri Egyházkör, 5-én Bölönben a Háromszék-Felsőfehéri Egyházkör, 6-án Homoródszentmártonban a Székelyudvarhelyi Egyházkör, 11-én Szabédon a Marosi Egyházkör és 12-én Ádámoson a Küküllői Egyházkör lelkészei számára. Az értekezletek előadását Kecskés Csaba marosvásárhelyi lelkész tartotta Unitárius belmisszió fokozása a családlátogatás által, különös tekintettel a vegyes házasságokra címmel.

■ A IV. évnegyedi lelkészi értekezleteket november elején szervezték meg egyházköreinkben, az alábbiak szerint: 2-án Szovátán a Marosi Egyházkör, 3-án Magyarsáron a Küküllői Egyházkör, 7-én Kolozsvár-Íriszen a Kolozs-Tordai Egyházkör, 8-án Székelykeresztúron a Székelykeresztúri Egyházkör, 9-én Sepsiszentgyörgyön a Háromszék-Felsőfehéri Egyházkör, 10-én Székelyudvarhelyen a Székelyudvarhelyi Egyházkör lelkészei számára. Az értekezletek előadását Török István olthévízi lelkész tartotta A vidéki értelmiségi lét kihívásai címmel. Ugyanakkor helyet kapott a II. és III. osztályos vallástankönyv bemutatása is, a szerzők: Bartha Márta és Pál Tünde tanítónők jelenlétében.

Énekvezér-képzés

■ Az Énekvezér-képesítő Bizottságnál a 2005. év őszén senki sem jelentkezett az énekvezér-képesítő vizsga letételére.

Rendezvények, egyházképviselet

■ A Homoródszentmártoni Egyházközség október 2-án tartotta ifjú lelkésze, ifj. Szombatfalvi József beiktató ünnepélyét. A beiktató beszédet dr. Szabó Árpád püspök mondta, a beiktatást Kedei Mózes esperes végezte el.

■ Az Olthévízi Egyházközség új harangjának felszentelési ünnepélyére október 9-én került sor. Az ünnepélyen a szószéki szolgálatot dr. Szabó Árpád püspök végezte.

■ Október 13–14-én volt a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatásával 2005-ben kivitelezett műemlék-felújítások egyházi számbavétele: Nagyajtán a templomerőd bástyája, Nyárádszentlászlón a szószékkorona és úrasztala, Magyarszentbenedeken a kazettás mennyezet és a templombelső, Kolozsváron pedig Brassai Sámuel síremléke újult meg. A számbavételen egyházunk vendége volt Egyed Judit NKÖM főtanácsos, valamint Káldi Gyula és Sebestyén József, a Kulturális Örökségvédelmi Hivatal szakemberei.

■ Október 16–17-én a Magyar Televízió forgatócsoportja művészfilmet forgatott a Házsongárdi temetőben, halottak napja tematikával. A szervezési segítséget a forgatáshoz egyházi központi hivatalunk nyújtotta, beleértve a városháza részéről szükséges engedély beszerzését is.

■ Október 16-a és 19-e között a romániai kisebbségi egyházak egyes elöljárói, köztük dr. Szabó Árpád unitárius püspök, munkalátogatást tettek Brüsszelben, ahol az Európai Bizottság és az Európai Parlament tisztségviselőivel folytattak megbeszélést.

■ Október 17-e és 20-a között az illyefalvi Keresztény Ifjúsági Központban Florus Kruyne és Sietse Visser holland remonstráns lelkészek újabb lelkigondozói továbbképzőt szerveztek lelkészeink számára. E sorozatban második képzésen Máthé Sándor, Szeredai Noémi, Vida Rozália, Kecskés Csaba, Simó Sándor, Pap Gy. László és Fülöp Alpár vett részt.

■ Az Országos Dávid Ferenc Ifjúsági Egylet október 21-e és 23-a között Györgyfalván újabb találkozót szervezett unitárius egyetemi hallgatónak. A rendezvény nyitó előadását dr. Szabó Árpád püspök tartotta az egyháznak az egyetemi ifjúság iránti elvárásairól.

■ Október 22-én került sor a Magyarsárosi Unitárius Egyházközség szervezésében az Unitárius Kórustalálkozó III. kiírására. A következő énekkarok vettek részt a seregszemlén: Magyarsárosi Unitárius Egyházközség Vegyeskórusa, Sepsiszentgyörgyi Kriza János Unitárius Vegyeskar, Nagyenyedi Református Kórus, Dicsőszentmártoni Sipos Domokos Művelődési Egyesület Vegyeskórusa, Marosvásárhelyi Unitárius Egyházközség Kórusa, Székelyudvarhely II. Unitárius Egy-

házközség Kórusa, Nagyajtai Gazdag Miklós Polgári Daloskör, Olthévízi Vegyes Dalárda, Parajdi Református Egyházközség Kórusa, Székelykeresztúri Unitárius Gimnázium Kórusa, Kolozsvári János Zsigmond Unitárius Kollégium Kórusa, Székelykeresztúri Unitárius Egyházközség Kórusa, Bethlenszentmiklósi Unitárius Egyházközség Kórusa, Szabédi Unitárius Egyházközség Kórusa, Jobbágyfalvi Unitárius Egyházközség Kórusa, Küküllődombói Kisgyörgy József Unitárius Dalkör.

■ Október 26-án dr. Szabó Árpád püspök és Gyerő Dávid előadótanácsos találkoztak a Csokfalvi Egyházközség lelkészével és világi vezetőivel a zsinati ülés előkészítésére. Utána a szovátai templomot nézték meg az egyházközség gondnokainak jelenlétében.

■ Október 29-én az erdélyi magyar történelmi egyházak püspökei találkón vettek részt Kolozsváron az RMDSZ több tisztségviselőjével, köztük Markó Béla szövetségi elnökkel is.

■ Lőrinczi Károly unitárius lelkész 47 évi egyházi szolgálat után f. év november 1-től nyugdíjba ment. Lelkészi pályáját a Kadácsi Egyházközségben kezdte meg 1959 és 1972 között, majd az Aranyosrákosi Egyházközségben volt nyugdíjazásáig. Évekig egyházunk Valláserkölcsi Nevelési Bizottságának elnöke volt, s a Kolozs-Tordai Egyházkör közügyigazgatója. Kibúcsúzó ünnepélyére f. év október 30-án került sor Aranyosrákoston, amelyen a kibúcsúzó lelkész szószéki szolgálata után dr. Szabó Árpád püspök méltatta egyházi tevékenységét és érdemeit. Farkas Dénes esperes az egyházkör, Nagy Ödön várfalvi lelkész a lelkészársak jókívánságait tolmácsolta. Köszöntőt mondott még az egyházközség gondnoka, valamint a nőszövetség és az ifjúsági egyesület képviselője is. Az ünnepély szeretetvendégséggel zárult.

■ Az Unitáriusok és Univerzalisták Nemzetközi Tanácsa (ICUU) a spanyolországi Barcelonában ünnepelte fennállásának 10. évfordulóját. Az esemény ugyanakkor a szervezet kétévenként sorra kerülő közgyűlésének is helyet adott. Egyházunkat a közgyűlésen dr. Szabó Árpád püspök és dr. Máthé Dénes főgondnok képviselte, valamint Kovács István sepsiszentgyörgyi lelkész, a Végrehajtó Bizottság tagja; megfigyelői minőségben jelen volt Gyerő Dávid előadótanácsos és Máthé Sándor brassói lelkész is.

■ Az ODFIE november 4-én Kolozsváron szervezte meg egyház- és nemzetközi történelmi vetélkedőjének országos döntőjét, másnap, 5-én pedig a dévai záródoklatot a dévai várban.

■ A Protestáns Teológiai Intézet Tanácsa november 5-én tartotta őszi rendes ülését Kolozsváron.

■ A Nagyvárad-Bihari Egyházközség november 13-án ünnepelte lelkésze, Pap Gy. László lelkészi szolgálatának 20. évfordulóját, amelyet az ünnepelt prédikációs kötet megjelentetésével tett emlékezetessé; ugyanakkor mutatták be az egyházközség történetét ismertető kiadványt is. A szószéki szolgálatot dr. Szabó

Árpád püspök végezte, jelen volt dr. Rezi Elek főjegyző, Farkas Dénes esperes és az egyházkör több lelkésze is.

■ A Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karára november közepén újabb rangos vendégtanár érkezett: George Kimmich Beach amerikai unitárius univerzalista lelkész és teológus Virginiából. A teológiai hallgatók és érdeklődő lelkészek számára november 14-e és 19-e között tartott előadás-sorozatban Beach a szabadelvű teológia fejlődéstörténetét és meghatározó jellemzőit mutatta be, különös tekintettel az amerikai liberális teológia 20. századi óriása, James Luther Adams munkásságára.

■ A Nyikó menti árvízkárok megsegítésére létrejött Segélyező Bizottság november 27-én nyilvános tevékenységi beszámolót tartott munkája helyszínén: Kobátfalván, Kis- és Nagykadácsban, valamint Székelyszentmihályon. A beszámoló a helyreállítási munka eddigi eredményeinek bemutatásával kezdődött a terepen, majd a kobátfalvi templomban tartott istentisztelettel folytatódott, ahol dr. Szabó Árpád püspök prédikált. A bizottság szöveges és pontosan adatolt beszámolóját, valamint jövőbeli terveit annak vezetői terjesztették elő: Szombatfalvi József esperes, Szabó László lelkész, az ODFIE elnöke és Bán-Gagyai János tanár.

■ Egyesült államokbeli hittestvéreink szellemi és anyagi természetű segítségnyújtásának újabb szép példája valósult meg, ezúttal Felsőrákoson: a Washington állambeli Spokane testvéregyházközség adományából elkezdődött a település vízhálózatának kiépítése. A munka egyhetes közösségi képzéssel és tájékoztatással vette kezdetét november végén, irányítói Richard Ford professzor, a Clarke Egyetem tanára és Cathy Cordes, a Testvéregyházközséگی Tanács igazgatója voltak.

■ Az erdélyi és magyarországi unitárius egyházak közös szervezésében november 30-án Budapesten volt Kénosi Tózsér János és Uzoni Fosztó István Az Erdélyi Unitárius Egyház története I. című monumentális munkájának anyaországi bemutatója. A könyvet dr. Jankovics József, az MTA Irodalomtudományi Intézete igazgatóhelyettese mutatta be, a kiadásról dr. Balázs Mihály, a szegedi József Attila Tudományegyetem tanára, a könyvkiadás szakmai irányítója beszélt.

■ December 1-jén az Erdélyi Unitárius Egyház és a Magyarországi Unitárius Egyház elnökségének újabb együttes ülése volt Budapesten. Napirenden az augusztus 27-i unitárius találkozó kiértékelése, a két egyházi alaptörvényben foglaltak egyeztetése, az istentiszteleti rendek egységesítése, évközi tevékenységekben való együttműködés, közös honlap-fejlesztés és koordináció, belmissziós ügyek, az erdélyi unitáriusok beilleszkedési és elérhetőségi kérdései, ifjúsági munka megszervezése, valamint egy 2006. évi közös Egyházi Képviselő Tanácsülés szerepelt.

■ Az Alsófelsőszentmihályi Egyházközség december 11-én ünnepséget szervezett újonnan felújított orgonája bemutatására. Az orgonaavatási istentiszte-

leten dr. Szabó Árpád püspök prédikált, az ezt követő templomi hangversenyen fellépett Pap Zoltán orgonaépítő és a Szabó Zsombor karnagy vezette Szentmihályi Vegyes Dalkör is.

■ Hódmezővásárhely önkormányzata határon túli magyarságot segítő munkájának újabb szép bizonyosságát adta: támogatást nyújtott a kolozsvári Unitárius Diákétkeзде építési munkálataihoz. Az adományt az önkormányzat tagjainak és vezetőinek harmincfős csoportja adta át december 10-én egyházunk vezetőinek Kolozsváron. Az önkormányzat küldöttsége erdélyi körúton vett részt, testvértelepüléseit meglátogatandó.

Személyi változások

Bán Endre, Jakabházi Erika, Solymosi Mihály, Szabó Adél, Orbán András és Vagyas Attila bentlakási nevelőkkel meghatározott időre munkaszerződést kötöttünk a 2005–2006-os tanév idejére.

Halottunk

Dr. Donald Szánthó Harrington észak-amerikai unitárius univerzalista lelkész f. év szeptember 16-án 91 éves korában Sepsiszentgyörgyön elhunyt. Lelkészi szolgálata 65 évi munkára tekint vissza, ennek nagy részét a New York-i Community Church lelkészeként töltötte. Élete utolsó évtizedét Erdélyben élte meg, ahol tevékenyen részt vállalt az erdélyi falu átmeneti időszakának tehermentesítésében. Temetése a sepsiszentgyörgyi református temetőben volt szeptember 18-án, a szertartást Szász Ferenc brassói lelkész végezte, a sírnál Bencző Dénes ny. lelkész szolgált. Egyházunk nevében dr. Szabó Árpád püspök búcsúzott tőle, a sepsiszentgyörgyi egyházközség részéről Kató Sámuel gondnok, a lelkészkollegák nevében Fekete Levente nagyajtai lelkész mondott búcsúbeszédet.