

Dr. Balázs Gábor

## Szabadság és zsidó vallási elkötelezettség

Habilitációs dolgozat  
Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem  
2024

### Tézisfüzet

A dolgozat központi témája annak vizsgálata, hogy a modern vagy akár posztmodern, a szabadság értékét magáénak valló kortárs vallásos ember számára mennyire lehetséges önfeladás nélkül a hagyományos, *háláhikus* életmódban megnyilvánuló vallási elköteleződés. Első pillantásra a legkézenfekvőbb válasznak az tűnik, hogy „semennyire”, hiszen a modern ember eszmerendszerét és életstílusát – legalábbis a modernitás önképe szerint – mindenekelőtt az autonómia megélése, a folyamatos választás, a szabadság növelése a korlátozások lebontásán keresztül, valamint a dinamikus változások jellemzik, míg a zsidó hagyományt inkább a heteronóm törvénynek való alávetettség, a készenkapottsággal, a vágyak szabad megélésének korlátozásával, a hagyományos közösség stabilitásával szokás társítani.

A legkevesebb prekonceptióval közelítő olvasó számára sem lesz nagy meglepetés, hogy a dolgozat válasza nem ezt a feltételezést fogja megerősíteni – hiszen ha így lenne, akkor nem sok értelme lett volna megírni –, hanem egy olyan alternatív lehetőséget próbál javasolni, amely szerint a vallásos embernek nem kell lemondania sem intellektuális szabadságáról, sem pedig erkölcsi autonómiájáról, mert a hagyomány forrásai között könnyű olyanokat találni, amelyek épp ezeket az értékeket erősítik. Ugyanakkor a dolgozat megpróbál a lehető legkevésbé apologetikus lenni, és nem próbálja bagatelizálni a premodern és a modern világ közötti jelentős különbségeket. Azt sem állítja, hogy ugyanolyan szabad a hagyomány kötelekeit levető, illetve azokat magára vállaló ember. Ehelyett a nagyon könnyen cáfolható állítás helyett inkább azt a tézist próbálja megalapozni, hogy a szabadságot vagy a szabadság hiányát ugyanolyan kapitális hiba monolitikus módon egyetlen „helyes” szabadságfogalomra redukálni, mint amennyire hiba lenne a „jó” és a „rossz” etikai és politikai, a „szép” és a „rút”

esztétikai, vagy a „boldog” és „boldogtalan” egzisztenciális fogalmait abszolutista módon értelmezni.

A szabadság többféle, egymással ellentétes, de egyaránt igazságtartalommal bíró értelmezésének elfogadása nem a relativizmus tézisének akarja erősíteni, hanem – ha kell egyáltalán ragaszkodni az -izmusok típusú besoroláshoz – a pluralizmusét. Amennyiben nem „a szabadság” és a „vallás” fogalmait használjuk, akkor a szabadság megélésének számos olyan aspektusa válik érthetővé, amely a vallásos személy számára is adott. Ez azonban nem jelenti annak tagadását, hogy a hagyományos életmód iránti elkötelezettség valóban korlátozza a szabadság más aspektusait. Mindennek figyelembevételével nem lesz váratlan a dolgozat azon tézise sem, hogy a vallásos elköteleződés nem korlátozza az ember racionális ítéletalkotását a tudomány vagy az etika területén, és bár ettől a vallásos ember elköteleződése a *háláhikus* életforma iránt érthetővé válhat, ám az érthetőség nem azt jelenti, hogy ez a döntés egyben racionálisan, egyetemesen igazolhatóvá is lesz. A dolgozat tehát nem próbál a *háláhikus* életforma választásának szükségszerűsége mellett érvelni, azt viszont határozottan állítja, hogy nem észszerűtlenebb a zsidó hagyomány iránti elkötelezettség, mint bármilyen más értékrendszerből (például a környezettudatosságból vagy a társadalmi egyenlőség iránti elkötelezettségből) következő életforma konzekvens vállalása.

A dolgozat egyik kiinduló tézise az, hogy Peter L. Berger az úgynevezett „szekularizációs tézissel” kapcsolatban ugyan tévedett, és a modernitás nem a vallás egyre fokozódó háttérbeszorulását hozta el, abban viszont igaza volt, hogy „a modern ember számára jellemzően az eretnecség válik a szükségszerűséggé. (...) a modernitás új helyzetet teremt, amelyben a válogatás és a választás elkerülhetetlenné válik” (Berger, 1979. 28.), illetve amiben Berger és elméletének kritikusai is egyetértenek: a modernitás számára a szabadság eszménye összehasonlíthatatlanul fontosabbá vált, mint amilyen a premodern korokban volt.

A szabadság egzisztenciális aspektusaira koncentrálna a dolgozat fő kérdése az, hogy milyen formákban tudja megélni a zsidó vallási hagyomány és a modern világ értékrendje iránt egyaránt elkötelezett ember a saját, elsősorban intellektuális és erkölcsi értelemben vett szabadságát. Bár nem a szabadság fogalmának analitikus elemzése a célja, de mégis fontos tézise, hogy Gerald MacCallum triádikus szabadságfogalmának használata (MacCallum, 1967.) sokkal célravezetőbb, mint a negatív és pozitív szabadság dichotomikus felosztása (Berlin, 1990. 59-106, 334-444.). A Berlin-féle dichotómikus felosztás elutasítása lehetővé teszi a vallásos elköteleződés és a szabadság viszonyának sokkal komplexebb megértését, és jobban

segíti annak vizsgálatát, hogy milyen kérdésekkel kell szembenéznie a szabadságot fontos értéknek elfogadó, de ugyanakkor a *háláhá* szabta keretek között élő egyénnek. A dolgozat a duális felosztással szembeni fenntartások ellenére azonban használja a negatív és pozitív szabadság fogalmait, de szinte csak illusztrációs céllal, annak a tézisnek az alátámasztásául, hogy a negatív szabadság fogalmát nem szükségszerű helyesnek, legkevesbé pedig az egyedüli helyes felfogásnak elfogadni.

A fejezetek mindegyike a szabadság és vallás kapcsolatának más-más aspektusát vizsgálja.

Az első fejezet fontos alapkérdése, hogy a vallásos ember tudatában megférhet-e egymás mellett az erkölcs autonómiájába vetett hit és Isten korlátlan szabadságának és abszolút autoritásának elfogadása. Vallás és erkölcs kapcsolatának ezt az alapkérdését már Platón megfogalmazta az Euthüphrón-dilemmában. A dilemmát gyakran jellemzik úgy, mint egyrészt az erkölcsi racionalizmus, avagy a természetjogi erkölcsiség, másrészt és az erkölcsi voluntarizmus, avagy az „isteni parancsolat által meghatározott erkölcsiség” (*Divine Command Morality/Ethics*) szembenállása. Az első fejezetben a szövegelemzések a zsidó eszmetörténet kutatásának azt az irányvonalát támasztják alá, amelyik abban hisz, hogy a *háláhikus* és bölcséleti hagyomány nagy része explicit vagy implicit módon, de az Euthüphrón dilemma racionalista ágát fogadja el (Novak, 1998., Sagi, 2000.).

A zsidó források jelentős része számára sokkal kisebb „áldozat” elfogadni az isteni szabadság bizonyos értelemben szűkítő interpretációját, mintsem az abszolút isteni szabadság megőrzésének nevében korlátozni az isteni jószág attributumát. A zsidó vallási irodalom különböző műfajaiból – *háláhikus*, filozófiai és homiletikus szövegekből – hozott példák segítségével a fejezet azt mutatja be, hogy bármennyire erős vallásos intuíciónak tűnik azt állítani, hogy az isteni parancs abszolút érvényét nem korlátozhatják még az erkölcs legalapvetőbb elvei sem, a zsidó vallásbölcsélet jelentős része nem ezt az elvet támasztja alá.

Az idézett források közül az erkölcsi racionalizmus elfogadását a leginkább explicit módon éppen két olyan gondolkodó fejezte ki, akik nem voltak a filozófiai racionalizmus fenntartás nélküli hívei. Rabbi Juda Hálévi azt állította, hogy léteznek olyan racionális törvények, amelyek annyira egyetemesek, hogy egyetlen emberi társadalom sem tarthatja fenn magát ezek elismerése nélkül. A racionalitás kényszerítő ereje fogadtatja el ezeket a normákat minden közösséggel. Sőt, állítja Hálévi, ezek az egyetemes etikai normák, amelyek

az ember természetéből következnek, előfeltételei a kinyilatkoztatáson alapuló szövetség elfogadásának. A Szináj-hegyi kinyilatkoztatásnak nem lett volna értelme Izrael népe számára, ha ez a közösség nem lett volna már a Tóra-adást megelőzően is olyan igazságos társadalom, amely a természetjog racionalizmusára építő a normák szerint funkcionál.

A fejezet következő példája Rabbi Lunsitz-nak egy Tóra-magyarázata, amelyben a Káin által elkövetett gyilkosság kapcsán *midrási* stílusban Isten szájába adta a természetjog egyik alapelvét: hogy vannak nyilvánvaló racionális normák, amelyekről senki sem állíthatja, hogy nem ismeri őket. Különösen érdekes Lunsitz magyarázatában az, hogy kézenfekvő lett volna egy másik *midrási* hagyományt idéznie, amely szerint Isten már az Édenkertben kihirdette Ádámnak a legfontosabb parancsolatokat, köztük a gyilkosság tilalmát, de ő mégis a *lex naturalis* elméletét erősítő magyarázatot választotta.

Az első fejezet két fő célt szolgál: egyrészt azt kívánja bemutatni, hogy a hagyományos zsidó irodalom számos műfajában és korszakában keletkezett írásokban a premodern bölcsek sem találtak kivétlenül az isteni parancstól függetlenül is egyetemes érvénnyel bíró erkölcsi normák létezésének elfogadásában. Ennek következménye a modern hívőre nézve az, hogy nem kell úgy éreznie, hogy a vallás választásának egyik feltétele az erkölcs autonóm érvényének tagadása. Mivel a hagyományos források fontos része érvel az egyetemes erkölcs és a vallási normarendszer harmóniája mellett, ezért a vallásos embernek nem kell úgy éreznie, hogy folyamatosan dilemmában él a két normarendszer között.

A kortárs zsidó vallási életben viszonylag sokszor hangzik el különböző kérdésekkel kapcsolatban az az érv, hogy „a hagyomány szerint így van, nincs mit tenni”. A fejezet másik célja annak demonstrálása, hogy az erkölcs és vallás viszonyával kapcsolatban ez az érv csak a hagyományos források jelentős részének ignorálása árán fogalmazható meg. Bár az erkölcs autonómiáját alátámasztó hagyományos szövegeknek csak töredéke kerül itt elemzésre, de ez alapján is látható, hogy amennyiben egy kortárs zsidó vallási tekintély az univerzális erkölcsi elveket tagadó álláspontot választ, akkor ezt saját akaratából teszi, és nem a „klasszikus zsidó források kényszerítő ereje” miatt.

Folytatva az első fejezetben az erkölcs autonómiájával kapcsolatos kérdéseket, a második fejezet három egymással szorosan összefüggő kérdéscsoportot vizsgál:

1. Mennyire tartja a vallásos zsidó értelmezői hagyomány megbízhatónak az emberi tapasztalatot, rációt és erkölcsi érzéket általában, és különösen olyan esetekben, amikor egy

isteni parancs ellentétesnek tűnik a mondott emberi faktorok segítségével levonható konklúzióval? Másként fogalmazva: amennyiben a vallásos ember az erkölcs területén is elfogadja Istent a legnagyobb autoritásnak, akkor vajon megőrizheti-e az önálló, racionális alapú morális ítéletalkotásra vonatkozó szabadságát?

2. Erősen megalapozott morális belátásnak tűnik, hogy a kollektív büntetésnek legalábbis bizonyos esetei, például a népirtás, erkölcsi szempontból rossz. A bevezető elméleti kérdéshez szorosan kapcsolódva a fejezet később a kollektív erkölcsi felelősség és a kollektív büntetés igazolhatósága kapcsán vizsgálja az emberi ráció és erkölcsi ítéletalkotás szabadságának lehetséges határait a zsidó vallási irodalomban. A központi kérdés kettős:

2.1 Vajon igazolható-e a vallástól független, autonóm erkölcsi szempontból az, hogy a zsidó vallási gondolkodás bizonyos esetekben megengedhetőnek tartja a kollektív büntetés kiszabását?

2.2 Mivel egyes bibliai szövegek olyan konkrét helyzeteket is leírnak, amikor Isten kollektív büntetést szab ki, vajon ezekben az esetekben megőrizheti-e a vallásos ember az önálló erkölcsi ítélet alkotására való szabadságát, ha nem ért egyet az isteni szándékkal?

3. Amennyiben a fenti kérdésekre igen a válasz, és a zsidó hagyományos irodalomnak van egy része, amelyik nem várja el, hogy a vallásos ember feladja általában vagy konkrét esetekben az erkölcsi ítéletalkotás szabadságát, akkor vajon hol húzódnak e szabadság határai? Elképzelhető-e, hogy a zsidó hagyomány megengedje az Isteni parancsnak való ellenszegülést, illetve a vitát Istennel, a legfőbb erkölcsi autoritással?

E kérdések megválaszolásához hasznos elemzési keretet ad Avi Sagi distinkciója az autoritás két fő típusa, a deontikus és az episztemikus autoritás között (Sagi, 1995., De George, 1985.). Az autoritás deontikus modellje szerint az autoritás birtokosának a ráruházott hatalomnál és az általa betöltött státusznál fogva joga van utasításokat és tiltásokat megfogalmazni közössége tagjai számára. Az autoritás e modellje többnyire feltétlen engedelmességet vár el. A kiadott parancsnak akkor is engedelmeskedni kell, ha az autoritás birtokosa vélhetően téved, ugyanis a deontikus autoritás alapja elsősorban a tekintély birtokosa által betöltött pozíció (és nem pedig szavainak igazságtartalma).

Az autoritás episztemikus modellje szerint a parancsoláshoz való jog alapja a megszerzett tudás, tehát attól válik valaki egy adott területen tekintéllyé, hogy ott nagyobb tudással rendelkezik, mint annak a közösségnek a többi tagja, akik ugyanarról a területről szintén rendelkeznek tudással. Az autoritás birtokosa tehát épp a közös tudás meglétének köszönheti

a tekintélyét, hiszen a közösség tagjai ezen az alapon képesek megállapítani, hogy ki közöttük a legnagyobb tudás birtokosa. Az autoritás a közös tudás létezésének elismeréséből történő levezetése hatással van arra az esetre is, ha az autoritás birtokosa olyan parancsot ad ki, amelyről a tudás birtokosai számára joggal feltételezhető, hogy tévedésen alapul. Éppen a közös ismeretek miatt elvárható lehet azoktól, akik általában engedelmeskedni kötelesek a tekintély birtokosának, hogy egyértelműnek látszó hiba esetén vitába szálljanak a paranccsal, vagy akár ellenszegüljenek neki.

Könnyen lehet a rabbinikus tekintély episztemikus felfogása mellett érvelni, hiszen néhány karizmatikus alapon szerveződő zsidó közösség kivételével a rabbik szinte mindenhol a megszerzett szaktudásuk alapján hozhatnak döntéseket. Ennél sokkal nehezebbnek tűnik viszont annak az érvek a megalapozása, hogy Isten is episztemikus autoritással bír, hiszen szinte magától értetődőnek tűnik az az állítás, hogy Istennek éppen isteni státuszából eredendően van joga a parancsoláshoz, tehát deontikus autoritással rendelkezik.

A fejezet elején feltett kérdések vizsgálatához központi szöveggént Szodoma és Gomora elpusztításának bibliai története szolgál (*Berésit* 17-19); a bibliai szöveg értelmezését néhány teológiai szempontból különösen merész rabbinikus szöveg tárgyalása egészíti ki.

A történet alapos olvasása alapján lehetetlennek tűnik megfogalmazni a Tóra egyértelmű álláspontját a kollektív felelősséggel kapcsolatban, ugyanis Isten és Ábrahám a szöveg különböző részei alapján legalább két-két különböző álláspontot képviselnek. Egyes szövegekben Isten és Ábrahám szavai értelmezhetőek úgy, hogy elfogadják a kollektív felelősség feltételezésének erkölcsi megengedhetőségét, más tórai versek alapján viszont úgy tűnik, elutasítják azt. Ábrahám azt kéri, hogy Isten ne pusztítsa el az igaz embereket a gonoszokkal együtt, másfelől viszont mégis elfogadja, hogy ha nincs tíz igaz ember a városban, akkor ennél kevesebb számú ártatlan megölése igazolt lehet a gonoszok jogos megbüntetése érdekében. Az isteni álláspont nem kerül explicit módon kimondásra, de a történet menetéből kikövetkeztethető, hogy megkegyelmezne Szodomának, ha lenne ott tíz igaz ember. Ha pedig Isten tíz ember érdemeire való tekintettel megkímélné azokat is, akik büntetést érdemelnének, akkor ez nem az egyéni érdemeken és bűnökön alapuló individualista etika, hanem a kollektív felelősség elvének az elfogadása. Másfelől, Lót megkímélése azt mutatja, hogy Isten az egyéni felelősség elvárásainak megfelelően az igazakat megmenti, és a gonoszokat elpusztítja. Ezek szerint Isten és Ábrahám bizonyos értelemben ugyan egyet is értenek a kollektív felelősség létezésének kérdésében, de más értelemben viszont tagadják is azt. A bibliai szereplők

álláspontja tehát ugyanazon a történeten belül is ambivalens a kollektív büntetés helyességével kapcsolatban, de a mindennapi valóságban is léteznek feloldhatatlan erkölcsi dilemmák, amelyek esetében csak a rossz és a még rosszabb opció között lehet választani.

Valamivel optimistább a tórai szövegből levonható másik konklúzió: a feloldhatatlan erkölcsi dilemmák létezése nem jelenti azt, hogy ne lehetne megoldani semmilyen összetett és nehéz erkölcsi problémát. Ez utóbbi tézist az támasztja alá a bibliai szövegben, hogy amikor Ábrahám úgy érezte, hogy Isten vét a magától értetődő erkölcsi normák ellen, akkor tiltakozni kezdett, és ezt az Örökkévaló nemcsak nem vette tőle rossznéven, hanem úgy tűnik, hogy el is fogadta végül Ábrahám álláspontját.

Az Istennel folytatott vita egyes részei azt mutatják, hogy az ember joggal tekintheti biztosnak erkölcsi tudása egy részét. Egyrészt Ábrahám bizonyos lehetett abban, hogy erkölcsi szempontból helytelen az igaz és a gonosz embereket egyformán kezelni, és ezért igazságtalan az ártatlanokat kollektív büntetéssel sújtani. Ezt az állítást kérdésként és implicit felszólításként is megfogalmazza: „Vajon az igazakat is elpusztítod a gonoszokkal?”, és „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj!”. Másrészt Ábrahám szintén bizonyosnak fogadhatta el, hogy Istennek, aki „az egész föld bírása”, az igazságosság megváltoztathatatlan alaptörvényei szerint kell cselekednie. Még Isten sem változtathat az igazságosság alaptörvényein, továbbá nem is lehet helyes eltérnie ezektől. Harmadrészt, amennyiben úgy tűnik, hogy Isten igazságtalanságot készül elkövetni, akkor az ember vallási és erkölcsi joga és/vagy kötelessége, hogy tiltakozzon, de legalábbis kérdőre vonja Istent.

Az ember erkölcsi tudása tehát legalábbis bizonyos esetekben lehet olyan szilárd és megbízható, hogy erre támaszkodva az isteni döntések is megkérdőjelezhetőek. Ez a konklúzió megerősíti az első fejezet fontos téziséét, miszerint a természetjogi etika igazolható a Héber Biblia egyes részei alapján.

Fontos és visszatérő állítása a dolgozatnak, hogy a zsidó hagyomány alapján sokszor egymással szöges ellentétben álló konklúziók is levonhatóak. A természetjogi etikáról és az erkölcs alapelveinek megismerhetőségéről tehát nem azt állítja a fejezet, hogy ezek a zsidó hagyomány egészének bevett meggyőződései, hanem azt, hogy ezen tételek elfogadásához nem kell a kortárs vallásos értelmezőnek intellektuális kompromisszumokat kötnie. Nem arról van szó, hogy a modern alapelveket rá kellene erőltetni a hagyomány forrásaira, hanem hogy a zsidó hagyomány egy része a bibliai kor óta igazoltnak látja e feltevések elfogadását. Mindezzel párhuzamosan éppen a források sokféleségéből és ellentmondásosságából

fakadóan az erkölcsi autonómia elfogadását hirdető modern hívő sem hivatkozhat a hagyomány egészére, amikor álláspontja mellett érvel. El kell ismernie, hogy az ő álláspontját is csak a hagyomány egy – remélhetőleg reflektáltan kiválasztott – részével lehet alátámasztani. Amennyiben az értelmező meg akarja őrizni intellektuális integritását, akkor a hagyomány forrásainak egy másik részét valószínűleg óhatatlanul el kell utasítania.

Tartalmi és stílári szempontról elemezve Szodoma és Gomora elpusztításának bibliai történetét, szintén az látható, hogy a hagyomány nem képes egyértelmű megoldásokat kínálni az erkölcsi részletkérdésekben, a konkrét dilemmákban. Ábrahám könyörgésének mind tartalma, mind stílusa értelmezhető egyfajta keserű erkölcsi realizmusként is: a valóságban nem minden helyzetben tud a tökéletes igazságosság érvényesülni. Bizonyos szituációkban az ártatlanok elpusztítása akkor is szükséges lehet „járulékos veszteségként”, ha az abszolút igazságosság szempontjából az ártatlanok halála mindig igazolhatatlan. Ábrahám nem talál bizonyos választ arra, hogy hány ártatlan élet feláldozása tekinthető még elkerülhetetlen, bár tragikus veszteségnek; az ember soha nem lehet benne bizonyos, hogy mikor lép át egy határt, és kezd el a helyes alapelv nevében ugyan, de valójában már egy erkölcsileg megengedhetetlenül nagy áldozatot követelő megoldás mellett érvelni.

A tórai szöveg értelmezését olyan az isteni tervekkel és viselkedéssel szemben kritikát megengedő klasszikus rabbinikus források elemzése követi, amelyek akkor is elítélik a kollektív felelősségre alapozott büntetés bizonyos eseteit, ha azt Isten szabta ki. Ezekben a rabbinikus forrásokban például Ábrahám felszólítja Istent, hogy ha a fellebbezés lehetősége nem adott, akkor inkább ne hozzon ítéletet (*Berésit rábá* 49:9.); a *midrás* szerzője Istent kegyetlennek nevezi a kollektív büntetés alkalmazása miatt (*Midrás tánáim a Devárim* 32:8-hoz); Isten arra szólítja fel Ábrahámot, hogy kritizálja őt bátran (*Berésit rábá* 39:10). Ezek a források a modern értékek iránt elkötelezett teológiai megközelítés számára több szempontból is kifejezetten érdekesek, Mivel ezek alapján feltételezhető, hogy amikor a modern vallásos ember merészen újraértelmez bibliai szövegeket, akkor nem tesz mást, mint követi a rabbinikus hagyomány mintáit.

A merész reinterpretáció ugyanakkor nem vezet a totális értelmezői relativizmushoz, mert a *midrások* látszólag önkényes megoldásairól a szöveg szoros olvasata segítségével kideríthető, hogy mégsem állnak olyan messze az értelmezett szöveg legalább egyik kézenfekvő jelentésétől. E tézis igazolására a legszemléletesebb példa, hogy a *Berésit* 18:17-21 és a *Berésit* 19:27-29 összevetése alapján nem lehet egyértelműen kizárni, hogy Isten eredeti



szándéka minden szodomai lakos elpusztítása volt (beleértve Lótót is), és csak Ábrahám szemrehányása után látja be, hogy az igazakat és a gonoszokat helytelen ugyanúgy kezelni. A rabbinikus értelmezés az érvelés módszertanát és a felhozott *prooftext*eket tekintve hatalmas szabadságot enged meg magának, de egy nagy kerülő után – talán kissé paradox módon – a konklúzió tekintetében épphogy a bibliai szöveg egyik lehetséges, sőt kézenfekvő olvasatához tér vissza. A dolgozat ebben a fejezetben csakúgy, mint a következőben, követi David Weiss Halivni tézisét a rabbinikus irodalommal kapcsolatban. A *midrások* forrása szinte mindig az eredeti szöveg egy apró részletében rejlik, és értelmezői módszerük azért tűnik sokszor elfogadhatatlannak a kortárs olvasók egy része számára, mert alapvetően más attitűddel közelítenek a szöveghez. Weiss Halivni e különbséget abban látja, hogy míg a modern olvasó azt gondolja, hogy egy szöveg szó szerinti (de legalábbis kézenfekvő) olvasata a helyes, addig a rabbinikus gondolkodásban ez csak az egyik lehetséges interpretáció, amely nem feltétlenül élvez prioritást (Weiss Halivni, 1991.).

A fejezet egészének legfontosabb tézise a következők:

1. A zsidó értelmezői hagyomány a bibliai és a rabbinikus korszakban az erkölcs alapkérdéseit illetően általánosságban megbízhatónak tartotta az emberi tapasztalatot, rációt és erkölcsi intuíciót még az olyan esetekben is, amikor egy isteni parancs ellentétesnek tűnik az emberi ész segítségével levonható konklúzióval. A zsidó vallásbölcselet bibliai és rabbinikus korszakában az az állítás, hogy Isten mindentudó és ő a legfőbb erkölcsi tekintély, némiképp paradox módon, megfér együtt azzal a lehetőséggel, hogy bizonyos esetekben az ember bizonyuljon a helyes erkölcsi tudás birtokosának Istennel szemben. Ebben a rendszerben tehát elképzelhető egy fordított episztemikus hierarchia is: amikor az ember tanítja Istent. Az embernek tehát – legalábbis a bibliai és a rabbinikus forrásokban – bizonyos esetekben nemcsak szabadságában áll, de egyenesen kötelessége is vitába szállni Istennel. E ponton a dolgozat folytatja azt a kortárs értelmezői tendenciát, amely szerint az engedelmesség, a vak engedelmesség megtagadása is vallási érték lehet. (Fisch, 2019, Sagi és Sagi, 2017, Weiss, 2015., Weiss, 2016.)

A középkori zsidó filozófiai, teológiai értekezésekben az Istennel való vita többé-kevésbé blaszfémiának számított volna, és ezért az ebbe az irányba mutató korábbi forrásokat többnyire ignorálták, illetve saját filozófiai világnézetüknek megfelelően reinterpretálták. A modern és a posztmodern kor zsidó vallásbölcselete számára viszont új utakat nyithat a korai források

teológiai merészsége és elkötelezettsége a kinyilatkoztatástól függetlenül is érvényes, „természetes” erkölcsi alapelvek iránt.

2. A zsidó források egy fontos csoportja szerint bizonyos esetekben erkölcsi szempontból rossz a kollektív büntetés alkalmazása. A saját erkölcsi meggyőződésének megtartásához való joga iránt elkötelezett kortárs vallásos embernek ezek a források bizakodásra adhatnak okot, hiszen még Istennel szemben sem tűnik szükségszerűnek, hogy az ember lemondjon racionális érvekkel alátámasztható nézeteiről, vagy a véleménynyilvánítás szabadságáról.

3. A kollektív büntetéssel kapcsolatban a zsidó hagyomány erkölcsi realista állásponton van. Bizonyos esetekben vallási meggyőződés nélkül, pusztán racionális alapon is belátható, hogy a valóságban léteznek helyzetek, amelyek erkölcsileg is indokoltá tesznek olyan lépéseket, amelyeket kollektív büntetésként is fel lehet fogni (pl. ártatlanok életét is követelő katonai csapások, amelyek segítségével azonban megakadályozhatóvá válik még több ártatlan halála). Az ilyen esetekben valószínűleg elsősorban az ember érzelmi szükséglete, hogy ne nevezze büntetésnek az ilyen szükségszerű, de mégis ártatlanok szenvedésével járó cselekedeteket, hanem „kettős hatásról”, „járulékos veszteségről” beszéljen helyettük. Valójában nem az elnevezés a fontos, hanem annak belátása, hogy az erkölcsi ideálok, köztük az igazságosság eszménye is, mindenkit a saját érdemei szerint való kezelése, a valóságban sokszor nem realizálhatóak.

4. A fenti pozitívnak mondható tézisekből fakadó esetleges optimizmust azonban árnyalja az éppen az erkölcsi realizmusból fakadó nem éppen szívderítő konklúzió. Az elemzett zsidó források azt is megerősítik, hogy bizonyos választási helyzetekben egyszerűen nem lehet erkölcsi szempontból jó megoldást találni, és ilyenkor a legtöbb, amit az erkölcsi ágens tehet, az, hogy kisebb rosszat választja. Annak megállapításában azonban, hogy mi a kisebb rossz, könnyű tévedni, és semmi biztosíték nincs rá, hogy a legjobb szándékkal és a lehető legtöbb szempont figyelembevételével meghozott erkölcsi döntések nem vezetnek végül katasztrófához. A fejezet e tézise a kortárs vallásos gondolkodó számára egyszerre lehet elkeserítő és reményt adó: igaz, hogy bizonyos erkölcsi kérdésekre valószínűleg nincs olyan megoldás, amely ne járna egyben komoly erkölcsi kár okozásával is, de ez nem a modern kor, hanem az egész emberi létezés problémája. A második fejezet tehát az erkölcsi realizmus tézisének megerősítésével szükségszerűen tagadja azt a később még szintén említésre kerülő feltételezést, hogy az emberi létezés harmonikus.

A zsidó hagyomány által biztosított értelmezői szabadság kérdésének tárgyalása során a harmadik fejezet központi része egy újabb, az előző fejezetben tárgyaltaknál nem kevésbé merész *ágádát* elemez. A fejezet egyik tézise szerint a második fejezet „istenkritikus” forrásai helyesen sejtették, hogy számos talmudi szöveggel alátámasztható az az állítás, hogy a vallási elkötelezettség nem szükségszerűen jár együtt az iróniáról vagy akár a szarkazmusról való lemondással. Egy, a szakirodalomban sokat tárgyalt, rendhagyó szöveg (*bMenácho*t 29b) például megdöbbenően merész iróniával kezeli a zsidó hagyomány három kiemelkedő hőst: Istent, Mózeset és Rabbi Ákivát. Az alaptörténet szerint Isten egy bizarr, több irányú időutazást tesz lehetővé Mózes számára, amely során találkozhat az Írott Tóra hagyományát értelmező Szóbeli Tóra bölcsével. Az utazás során Mózes számára, hogy egyrészt annak ellenére sem képes megérteni a Tóra rabbinikus értelmezését, hogy az értelmezések egy részét éppen a tőle kapott szóbeli hagyományhoz kötik; másrészt nem képes megérteni az isteni jutalom és büntetés rendszerét sem.

A szöveg különösen érdekes a tekintélytisztelet szempontjából, mert rendkívül merész módon Mózeset egy jóindulatú, de emberi és isteni szempontból is korlátozott értelmi képességű személyként mutatja be. Amennyiben ez az ironikus olvasat helyes, akkor a forrás erősen szarkasztikus hangot enged meg magának nem csak Mózes, hanem az általa szimbolizált prófétai kor iránt is.

Ugyanakkor a szövegben nagyon erős az önironikus elem is, ugyanis Rabbi Ákivát, a rabbinikus korszakot szimbolizáló hőst szintén nagyon kritikusan mutatja be. Rabbi Ákivá *háláhikus* tudása meghaladja ugyan Mózesét, de ez csak az elméleti kérdésekben igaz. A szöveg alapján úgy tűnik, a bölcsék maguk is tisztában voltak vele, hogy a tórai szöveg egyes rabbinikus olvasatai túl messzire távolodnak az eredeti jelentéstől, és öncélúvá válhatnak. Rabbi Ákivának a szövegben bemutatott sorsa pedig azt mutathatja, hogy az elméleti bölcsesség birtokosa is kudarcot vallhat a gyakorlati bölcsesség szintjén. A 2. századi rabbinikus elit egy része annak köszönhetette balsorsát, hogy nem volt képes felismerni a történelmi realitást, és a rómaiak elleni felkelés mellé állt.

A történet még Istent, a harmadik főszereplőjét is szarkasztikusan ábrázolja, ami már-már a blaszfémia határát súrolja. Ő ugyanis a szöveg alapján némiképpen cinikusnak és lenézőnek tűnik saját legodaadóbb szolgálói (a próféták és a rabbik) iránt. Istent látszólag egyáltalán nem érdekli, hogy teremtményei képtelenek megérteni saját evilági sorsukat és az isteni döntéseket. E konklúzióknak ismét van pozitív és negatív következménye a modern

teológiai gondolkodás számára. Egyfelől a modern korra oly jellemző *hübrisz* éles kritikája, és a modern embert saját episztemikus korlátainak felismerésére inti, másfelől a teremtményi státusz felismeréséből fakadó keserű realizmus a vigaszt adó illúziók nélküli létezés elfogadását tanítja. Az előző fejezet tézise szerint a vallási hagyomány nem tud megnyugtató megoldást nyújtani a kollektív felelősség problémájával jelképezett erkölcsi dilemmákkal kapcsolatban, ez a fejezet pedig azt állítja, hogy a rabbinikus források csak az elfogadást tudják javasolni a személyes és a közösségi történelmi sors megmagyarázhatatlansága miatt kétségbeeső ember számára. Az elemzett történet szerint az ember számára reménytelen próbálkozás bizonyos tudás megszerzése a szenvedés értelmével kapcsolatban.

A fejezet kiegészítő tézise egy újabb alátámasztása annak az állításnak, hogy a rabbinikus kultúra szinte korlátlan hermeneutikai szabadsága semmiképpen sem értelmezhető a posztmodern „*anything goes*” elfogadásának. Épp ezért érdemes óvatosan bánni a rabbinikus szövegek aktualizálásával, mert noha a klasszikus zsidó hagyományban valószínűleg Rabbi Ákivá és tanítványai voltak az interpretáció szabadságának legradikálisabb képviselői, de az ő szabadságértelmezésük sem a korlátlan szabadságot hirdette. Pusztán szemléltetésként szerepel a fejezetben az összehasonlítás Richard Rorty és Umberto Eco vitájával (Eco és *mtsai.*, 1992. Rorty, 1992.). Az összehasonlítás során világossá válik, hogy a rabbinikus és a posztmodern hermeneutikai megközelítés között sokkal mélyebbek a különbségek a hasonlóságoknál. Ha azonban mégis valamiféle párhuzamot keresünk, akkor világos, hogy Rabbi Ákivá álláspontja inkább áll közel Eco, mint Rorty hermeneutikai meggyőződéséhez. Rabbi Ákivá ugyanis bizonyára elfogadta volna Econak azt az állítását, hogy egyáltalán nem könnyű megválaszolni a kérdést, hogy egy adott interpretáció jó-e vagy rossz, de mégis lehetséges olyan kritériumokat megszabni, amelyek fennállásakor ki lehet jelteni, hogy egy adott interpretáció helytelen, vagy túl messzire megy.

Rabbi Ákivá valóban úgy gondolta, hogy végtelen számú jelentése lehet a Tórának, ugyanakkor azt nem gondolta, hogy a Tóra szövege bármit jelenthet. Minden olyan jelentést helytelen jelentésnek tartott, amely gyakorlati szinten is szembement saját kora elfogadott vallásjogi gyakorlatával vagy akár teológiai meggyőződésével, hitt tehát az „eretnekség” fogalmában, azaz abban, hogy létezhet nemcsak téves (kevésbé meggyőző, kevésbé rokonszenves stb.), hanem kifejezetten bűnösen rossz értelmezése is a Tórának.

A negyedik fejezet folytatja a második fejezetnek az autoritással, és a harmadik fejezetnek az értelmezési szabadsággal kapcsolatos gondolatmenetét. A fejezet első tézise, hogy a zsidó hagyományban a jogi autoritás forrásai közötti „természetes” hierarchia csak látszólag magától értetődő. Hiába tűnik egyértelműnek, hogy minél közelebbi kapcsolatban van valaki a kinyilatkoztatás forrásával, annál nagyobb autoritással kell rendelkeznie a *háláhá* meghatározásában, a zsidó jogi gondolkodásban ez korántsem mindig igaz. A talmudi mondás, miszerint „a bölcs magasabb rendű a prófétánál” (*bBává bátrá* 12a), még akkor is cáfolni látszik a források hierarchiájának magától értetődését, ha igaza van azoknak a kutatóknak, akik szerint mind az eredeti kijelentés, mind annak értelmezéstörténete kevésbé radikális, mint az első olvasásra látszik (Gosheini-Gottein, 2006. 37-78). Hasonló következtetést enged meg egy másik rabbinikus alapelv, amely szerint a Szentély lerombolása után: egy „prófeta semmi új dolgot nem adhat hozzá [a Tórához]” (pl. *bMegilá* 2b, *bSábát* 104a, *Szifrá*, *Behukotáj* 13:7). A zsidó jog működési mechanizmusa a modern ember számára azt az egyáltalán nem feltétlenül ellenszenves következtetést sugallja, hogy egy hagyomány fennmaradásához az szükséges, hogy minden egyes kor értelmezői tevékenysége kapjon akkora szabadságot, hogy bizonyos esetekben felülírhasa az előző korok elvben nagyobb tekintéllyel rendelkező vallási vezetőinek szavát.

Ugyanezt a tézist támasztja alá az a duális modell, amelyet Avi Sagi a Szóbeli és az Írott Tóra viszonyát, illetve a bölcsek a jogi döntéshozási mechanizmusát vizsgáló tanulmányában javasol. Az első modell szerint, amelyet Sagi „felfedési modell”-nek nevezett, az emberi szerep a *háláhá* meghatározásában arra korlátozódik, hogy a bölcs felfedje a forrásokban már jelen lévő megoldásokat. Bár a szent szövegben rejtett igazságainak felfedezése rendkívül sok szorgalmat, tanulást és kreatív gondolkodást is igényelhet, ezzel együtt még a legnagyobb bölcs is nélkülözi az önálló törvényalkotó szerepet.

A kinyilatkoztatás és az eseti *háláhikus* döntéshozatal folyamatának kapcsolatát értelmező másik modellt Sagi „kreativitás modell”-nek nevezte el. Eszerint a Szináj-hegynél Isten csak a Szóbeli Tóra alapelveit fedte fel Mózes előtt, de annak részleteit és az egyes jogi esetekre történő alkalmazását minden kor bölcseinek maguknak kell megalkotniuk. E felfogás az aktív emberi közreműködést és az alkotói szabadságot hangsúlyozza a *háláhikus* igazság meghatározásának folyamatában – az alkotó szereppel felruházott bölcs feladata az isteni eredetű alapelvekkel összhangban álló *háláhikus* igazság megteremtése, létrehozatala. Ez utóbbi modell megteremti a modern értékek által elkötelezett teológia számára a lehetőséget,

hogy a vallási hagyomány időnként szükséges, óvatos megújítását magából a hagyományból vezesse le. A modern ember igénye arra, hogy legalább bizonyos esetekben ne automatikusan fogadja el az előző korok igazságait, hanem teret kapjon saját autonómiája, éppen a hagyományos források egy jelentős része által válik igazolhatóvá.

Ennek a nagyfokú szabadságnak az elismerése mellett a fejezet következő része (a harmadik fejezetben mondottak folytatásaként) amellet érvel, hogy a hagyományos források aktualizáló értelmezése során kifejezetten nagy óvatosságra van szükség. A fejezet második fő részének tézise az, hogy kívánatos ugyan a korábbi forrásokban felfedezni a jelenkor számára aktuális üzeneteket, de mindeközben fokozott óvatosság is szükséges, mert az aktualizálás súlyos félreértésekhez, és hibásan leegyszerűsítő következtetésekhez vezethet.

A Talmud egyik leghíresebb története az „*áknáj kemencéje*” (*bBává meciá 59b*) néven ismert *ágádá* első része, amelyben egy jogi vita során a bölcsek nyíltan felülbírálják Rabbi Eliézer véleményét, annak ellenére, hogy ő a saját igazát a jogi érvek mellett csodákkal is igazolja. A történet egyik csúcspontja, amikor Rabbi Eliézer álláspontját még a prófécia továbbélését szimbolizáló „égi hang” is támogatja, de a bölcsek ezt sem hajlandóak figyelembe venni, mondván, hogy a Tóra-adás után a *háláhikus* igazság meghatározása már emberi jogkörre vált. A történet aktualizálásakor az olvasó alapattitűdje már azon a ponton meghatározó fontosságú, amikor el kell dönteni, hogy az eredetileg négy részből álló történet vajon egy egységnek tekintendő-e, vagy az első, „emberi győzelemmel” végződő rész önmagában is értelmezhető. A tágabb vagy szűkebb kontextus elfogadása az elemzés során befolyásolja azt például, hogy az olvasó mekkora valószínűséggel tekinti a megbántás témáját a talmudi szöveg központi kérdésének, és ebben az esetben minden leírt esemény csak ennek illusztrációja, vagy a *háláhá* jogfilozófiai alapjait vizsgáló példázatának tekinti a történetet, és akkor a tradicionalizmus és kreativitás elemeinek harcát fogja látja meg benne. A fejezet hermeneutikai tézise szerint mindenképpen a tudatos értelmezői döntés, vagy éppen a reflektálatlan, részrehajló olvasat bizonyítéka, ha az olvasó részletekbe menő aktuális útmutatást vél felfedezni a történetben, amely olyan politikai eszmét hivatott alátámasztani, mint például a konzervativizmus vagy a liberalizmus.

Daniel Statman (Statman, 20) meggyőzően mutatta be, hogy az „*áknáj kemencéje*” történet egészének egy egységként történő olvasása (és a hagyományos kommentárirodalom) könnyen alátámaszthatja az „antiliberalis” üzenetet is, hiszen a talmudi szöveg szoros, szövegközeli olvasása legalább annyira támogatja a közösségi fegyelmet hirdető értelmezést,

mint a szabadságpártit. Ez annak ellenére igaz, hogy első megközelítésben épp az ellenkező konklúzió tűnne logikusnak annak alapján, hogy a kreatív jogértelmezés hívei még Istennek is ellent mernek mondani. Statman értelmezését továbbgondolva a fejezet megpróbálja bemutatni, hogy nemcsak az „*áknáj* kemencéje” történet egésze, de annak fő részei külön-külön is alátámaszthatják mind a liberális, mind a konzervatív álláspontot. Ebből fakadóan az aktualizáló „politikai” olvasatok lehetségesek ugyan, de ezek jó esetben pusztán az öncélúság határát érintő interpretációs játéknak, rossz esetben pedig szándékosan félrevezető ideológiai apologetikának tekinthetők.

„*Áknáj* kemencéje”-nek története legalább két ponton hasonlít a második fejezetben tárgyalt tórai történethez, amelyben Ábrahám tiltakozik a Szodoma elpusztítására vonatkozó isteni terv ellen. Mindkét esetben az ember „Isten nevében” száll szembe Istennel, és mindkét esetben a történet annyira komplex és ellentmondásos üzenetet hordoz, hogy egyszerre foglalja magába a tézist és az antitézist, ezért sem a bibliai, sem a talmudi történetből nem lehet egyértelmű következtetést levonni.

Az ötödik fejezet két tradícióértelmezés összehasonlításából indul ki, amely sémák jellegzetesnek tekintett képviselői Zygmunt Bauman és Edward Shils. Baumann szerint a hagyományban élés *a priori*, reflektálatlan életformát jelent, a hagyományba beleszülető és abban élő ember nem tesz fel a tradícióra vonatkozóan kérdéseket, nem választja azt, és nem tekint rá kritikusan (Bauman, 1996.). Shils ezzel szemben különbséget tesz aközött, amit ő – némiképpen félreérthetően – „tradicionalizmus”-nak nevez, és az életszerű, valóságos tradíció között. Míg a – Shils által leírtak értelmében vett – tradicionalizmus általában rugalmatlan, kizárólagosságra törekvő, szabadság-, valamint változásellenes és hajlamos a szélsőségességre, illetve a dogmatizmusra, addig a – szintén shilsi értelemben vett – „normális” tradíció rugalmas, bizonyos korlátok között helyet hagy a diverzitásnak, az egyéni életmód és interpretációvariációk egymás mellett élésének, a lassú és fokozatos változásoknak, a tradíció felé tiszteletet mutató reinterpretációnak. A hagyomány Shils szerint többértelmű, és nincsenek éles határai (Shils, 1958.).

A fejezet Maimonidész és Jesájahu Leibowitz filozófiájának vizsgálatán keresztül Shils tradíció-értelmezésének helyessége mellett érvel. Mind Maimonidész, mind Leibowitz központi szerepet tulajdonít a vallásos életben a praxisnak, azaz a *háláhával* összhangban álló életmódnak. A gyakorlati összetevő mellett azonban kiemelkedő fontosságúnak tartják a

helyes intenciót és a helyes vallási nézeteket is. A hagyományhoz való kritikus és reflektált viszony szempontjából különösen releváns a mindkettőjük számára fontos distinkció a zsidó vallásos cselekedetek két hagyományosan legitim, de nem egyenlően értékes formája között: az „önmagáért” (הלשמה – *lismá*), illetve a „nem-önmagáért” (ל לשמה – *lo lismá*) való istenszolgálat között. Azt tekintették ideális vallásosságnak, amelyben a vallásos cselekvő számára a Tóra tanulásában és parancsolatainak megtartásában megvalósuló istenszolgálat önmagáért való cél, és nem valami más elérésére szolgáló eszköz.

Ez a megközelítés kihat a zsidó teológia egyik általában alapvető fontosságúnak és megkérdőjelezhetetlennek tekintett hitelvére, az isteni gondviselés eszméjére. Ha a hívő számára az istenszeretet valóban feltétel nélküli, akkor a vallásgyakorlat szempontjából a jutalom és a büntetés megszűnik pozitív, illetve negatív motivációs erőként szolgálni. Logikai szempontból nem azonos a jutalom és büntetés hittételnek a tagadásával az a nézet, hogy a parancsolatok megtartásához az isteni jutalom reménye és a büntetéstől való félelem helytelen motiváció. Maimonidész ugyan ezt a hitelvet is felvette az alapvető fontosságúnak tartott 13 hitelve közé, de elképzelhető, hogy pusztán pedagógiai értéket tulajdonított neki (Kellner). Leibowitz pedig bár explicit módon nem tagadta a hitelvet, de az érdekezérelt vallásosság iránti mélységes megvetését sem rejtegette.

Az eltérő intellektuális és spirituális szinteken álló vallásos zsidók között a parancsolatok megtartásának gyakorlata hozza létre a közös nevezőt, de a vallási életük mégis nagyon különböző. Ez a különbség abban nyilvánul meg, hogy szellemi szintjüknek megfelelően mennyire képesek különbséget tenni helyes és helytelen motivációk, elérhető és elérhetetlen vallási célok, illetve a hagyomány elfogadandó és elutasítandó forrásai között. A különbség tehát abban van, hogy – mai kifejezéssel élve – a vallásos ember mennyire képes kritikusan reflektálni a saját hagyományára. Visszatérve a korábbi példához: a jutalom és büntetés elve például a vallási rendszer legitim részét képezi ugyan, azonban az ideális vallásosság állapotában nincs szükség többé erre az ígéretre, ezért a reflektált és kritikus vallásos cselekvő képes megtalálni és kiválasztani a hagyomány egészéből a számára releváns referenciapontként szolgáló forrásokat, de ugyanakkor annak is tudatában van, hogy más hagyományos források pedig az övével ellentétes véleményen vannak.

Mindkét elemzett gondolkodó rendkívül kritikusan viszonyul mind a múlthoz, mind saját kora átlagos vallásos emberéhez, vallási vezetéséhez, szokásaihoz, hiedelmeihez és talán a leginkább formabontó módon a hagyomány „megszentelt” forrásaihoz is. Maimonidész



különböző írásaiban több figyelemreméltóan kritikus megjegyzést is tesz a hagyomány igazságaira vonatkozóan, és például minden tétovázás nélkül kijelenti – az őt megelőző korok és a saját kora bölcseinek jelentős részével szöges ellentétben –, hogy az asztrológia áltudomány (Langerman, 1992.). Leibowitz pedig amellet, hogy saját „természetes” társadalmi közegének, a vallásos cionizmusnak szinte minden eszményét és meggyőződését megkérdőjelezte, akkor sem engedte személyes intellektuális meggyőződését és kifejezési szabadságát korlátozni, amikor a zsidó hagyomány által a legszentebbnek tekintett helyel, a Siratófallyal kapcsolatban nyilvánult meg (Leibowitz, 1979. 404-405.).

Mind Maimonidész, mind Leibowitz példaként szolgál arra, hogy a hagyomány átvétele nem szükségszerűen kritikátlan, automatikus aktus. A hagyomány választása lehet reflektált, elemző és tudatosan szelektív folyamat is, amely különbséget tesz a hagyomány „jó és rossz” része, ideális és nem-ideális vallásosság között. Az ideális vallásos ágens tisztában van vele, hogy a hagyomány elfogadása valójában mindig csak a hagyomány egy részének átvétele, és elkerülhetetlenül magába foglalja a hagyomány egy másik részének az elutasítását is. Számára – éppen a források közötti szelektálás és a választás aktusai miatt – a vallásos praxis és hitrendszer iránti elkötelezettség választása nem a szabadság feladását, hanem annak gyakorlását jelenti.

A hatodik fejezet Jesájáhu Leibowitz filozófiájának (és az egész dolgozatnak) az egyik központi kérdését tárgyalja: milyen viszony áll fenn a hit, a zsidó vallás központi intézménye, a *háláhá* iránti elkötelezettség és a szabadság között? Milyen viszonyban áll a vallásos elkötelezettség olyasvalakinek az intellektuális integritásával, szellemi és erkölcsi autonómiájával és szabadságával, aki az élet vallástól különböző területein elfogadja a tudomány iránymutatásait, és a ráció és a kritikai gondolkodás szabályai szerint próbál élni? Leibowitz bölcseletének egyik legmodernebb, egyes értelmezések szerint egyenesen posztmodern eleme (Zivan, 2005.), hogy a vallásos gondolkodásból – a zsidó filozófiai aranykorszakának tekintett középkor felfogásával szembefordulva – igyekezett teljesen kiszorítani a metafizikát (Sagi, 1997.). A vallásos hitet nem a tények ráció segítségével történő elemzéséből levonható konklúzióknak fogta fel, hanem az ember pszichéjének egy másik faktorára, az akarat által meghozott szabad és autonóm döntésre igyekezett azt visszavezetni.

A fejezet Leibowitz hitről alkotott nézeteinek elemzését a tudomány és vallás viszonyának vizsgálatával kezdi. Több helyen is leszögezte írásaiban, hogy a modern természet-

tudomány kialakulásában döntő fontosságú lépés volt, amikor mindent a *causa efficiens* szempontjából kezdtek vizsgálni, és elkezdték teljességgel figyelmen kívül hagyni a klasszikus tudomány által elfogadott *causa finalist*. (Leibowitz, 2002.) Ehhez a szemlélethez híven Leibowitz élesen elválasztotta a természettudományok világát a vallás és a filozófia világtól, hiszen míg az előző csak a dolgok közötti funkcionális kapcsolatot vizsgálja, addig az utóbbiak a világ létének értelmét kutatják. Mivel a két terület alapvetően más kérdésekre keres választ, a tudományos ismeretek révén a tényekről szerzett tudás és a vallási ismeretek között nem lehet semmilyen kapcsolat.

Leibowitz nemcsak azt tagadta, hogy a természet és történettudományok tényei relevánsak lennének a vallás szempontjából, hanem ennél radikálisabban azt is, hogy a Tóra mondatait tényként kellene értelmezni. Ennek a megközelítésnek következtében a Tóra korábban tényközlésként kezelt szövegeit (beleértve a teremtés-történetet és a Tóra-adás történetét is) úgy értelmezte át, hogy ezek normatív állításokként legyenek kezelhetők, például: „a Szináj-hegyi kinyilatkoztatás azt jelenti, hogy a parancsolatok elfogadásra kerültek” (Leibowitz, 1982. 154.). Az kortárs vallásos ember intellektuális szabadságának kérdése szempontjából Leibowitz konklúziója kifejezetten fontos: egyáltalán nem kell, hogy problémát jelentsen a modern természet- és történelemtudomány érvényességének elismerése, hiszen a tudomány éppen aktuális elméletei és eredményei eleve jelentéktelenek a vallási elkötelezettség szempontjából. Mivel Leibowitz a hitet a *háláhikus* életforma követésére való döntéssel azonosította, így a hit a kognitív szférához tartozó faktorként teljes egészében megszűnt, újraértelmeződött viszont az akarat aktusaként.

Leibowitz vallásfilozófiája részeként a szabadság fogalmát is újradefiniálta:

*„Csak egy dolog által képes az ember kiszakadni a természeti erők fogságából – ez az Istenhez való ragaszkodás, melynek a gyakorlati megvalósítása az isteni, és nem pedig – a természet törvényei által irányított – emberi akarat meghatározta viselkedés.” (Leibowitz, 1979. 30.)*

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Leibowitz a pozitív szabadság felfogását fogadta el, azonban ha feltételezhető lenne, hogy Leibowitz eredeti szándéka a szabadság leegyszerűsítőnek ítélt kétpólusú megközelítésének parodizálása volt, akkor ki lehetne jelenteni, hogy teljes sikerrel járt. A negatív szabadság hívei a természetes hajlamokat és vágyakat általában nem tartják korlátoknak, de Leibowitz szerint épp ezektől kell

megszabadulnia az embernek, ha szabad akar lenni. Az autonóm módon választott heteronóm törvényrendszer biztosította pozitív szabadság viszont abban nyilvánul meg, hogy a cselekvő kizárólagos motivációja az istenszolgálat vágya legyen, és ne engedje, hogy a valláson kívüli bármilyen személyes vagy társadalmi tényező befolyásolja.

Leibowitz tehát épp azoknak az összetevőknek a kizárását szabja feltételül, amelyek a pozitív szabadság hívei szerint – Charles Taylor könyvének címét felhasználva – „*the sources of the self*”. A pozitív szabadság híveinek „valódi énje” ugyanis nem egy társadalmi környezetétől elszigetelt, történelem nélküli, racionálisan igazolhatatlan korlátokhoz vonzódó személyiséget képzel el, hanem éppen ellenkezőleg, konkrét, valós közösségi és kulturális lét által formált identitásokból indul ki, és azt feltételezi, hogy az egyén nem atomizált, a tiszta ész által mozgatott, mindenfajta részrehajlástól és kötődéstől megszabadulni vágyó szubjektum. Leibowitz ezek szerint egyszerre tagadta (vagy parodizálta) mind a negatív, mind a pozitív szabadság legfontosabb jellemzőit.

Mindez egy teológiai paradoxonhoz vezet: Leibowitz szerint a szabadság az, hogy az ember viselkedését ne a „természet által irányított” emberi akarat határozza meg. Mivel azonban Leibowitz hitértelmezése nem hajlandó semmi jelentőséget tulajdonítani annak, hogy történelmi tény-e a Tóra-adás, tehát mégiscsak az emberi akarat dönti el azt is, hogy mit tekint isteni akaratnak, és azt is, hogy aláveti-e magát annak, amiről úgy döntött, hogy azt isteni parancsnak tekinti. Ez esetben viszont úgy tűnik, hogy a cselekvő mégiscsak a saját, emberi akaratának engedelmeskedik, és nem Istenének.

A Leibowitz hit-értelmezésével kapcsolatban megfogalmazott tézisek egyben e dolgozat legfőbb konklúziói is: Leibowitz nézetei mindezen paradoxonok ellenére, vagy épp ezek miatt, nem feltétlenül tűnnek teljesen idegennek az európai filozófia ismerőinek. A hit, amely nem konklúzió, hanem döntés eredménye; az életformaként és alapvető diszpozícióként értelmezett hit, amely semmilyen külső szempont szerint nem bizonyítható vagy cáfolható, idézi a késői Wittgenstein és a poszt-wittgensteiniánus irányzat gondolkodását (Winch, 1987. Phillips, 1988. Sagi, 1997.). A vallásos élet választása anélkül, hogy a hívő e választását megpróbálná a világról szerzett ismereteivel indokolni, a szubjektivista „hitbe való ugrás”, az átlépés az élet külső körülményei által behatárolt területről a belső világ felé pedig Kierkegaard hitfelfogását idézi (Balázs, 2014. Czakó, 2014. Geréby, 2017.). Fontos különbség ugyanakkor, hogy míg Kierkegaard szerint a hívőnek legalább arra van módja, hogy Istent szubjektív módon megszólítsa, Leibowitz hitértelmezése még ezt is értelmetlenné teszi.

Noha Leibowitz tagadhatatlanul vonzó eleganciával küszöböli ki a vallásos elkötelezettség racionális alapon történő megkérdőjelezését, nehéz figyelmen kívül hagyni azt a korábban is említett vallásszociológiai tény, hogy a valóban létező vallásos emberek általában egyáltalán nem önkényes döntésként, hanem sokkal inkább igazolt hitként látják a vallásos életforma választását. Leibowitz álláspontja épp ezért számos kérdést hagy megválaszolatlanul: Valóban elfogadható-e egy vallásos ember számára az az igazolás, hogy a hit (és a vallásgyakorlat) magyarázatában azt a szerepet, amelyet hagyományosan az ész töltött be, átengedje az akaratnak? Vajon létezik olyan pszichológiai felfogás, amely igazolhatja a kognitív faktortól teljesen elszigetelten működő konatív faktor létét? Ésszerű azt feltételezni, hogy hozhatóak a tényektől teljesen független, abszolút szabad döntések az értékek választásáról, és döntései meghozatalakor az ember képes függetlenné válni a társadalmi, történelmi, családi, gazdasági, intellektuális hatásoktól? És legfőképpen, vajon tényleg a szabadság megvalósulásaként kell értelmezni, ha az istenszolgálat vállalására az egyetlen érv az – hiszek, mert így akarom?

A dolgozat központi tézise minden fejezetben a vallásos értékrendszer és életmód választásával egyidejűleg megmaradó – nem korlátlan – szabadság egy-egy aspektusát igyekszik megragadni. Az első fejezet konklúziója szerint a kortárs vallásos embernek nem szükséges lemondania az erkölcs autonóm területként történő elismeréséről, hiszen számos klasszikus zsidó forrás fogadja el a *lex naturalis* lehetőségét. Ebből az álláspontból szükségszerűen következik, hogy legalábbis elméletben elképzelhetőnek kell elismerni azt a lehetőséget, hogy a vallási és az erkölcsi normák bizonyos esetben ellentétbe kerülhetnek egymással, és a vallásos személy választani kényszerül közöttük. A második fejezet amellet érvelt, hogy a zsidó hagyomány bizonyos korszakaiban összefért az az állítás, hogy Isten a legfőbb episztemikus autoritás, azzal, hogy az ember megőrizze intellektuális és morális autonómiáját. A kollektív felelősség és büntetés vizsgálata szolgált például az első fejezetben felvetett lehetőségre, hogy előfordulhat olyan helyzet amikor vallás és erkölcs konfliktusba kerül egymással, és a hagyományos források elemzése alapján megalapozható az az állítás, hogy ilyen esetben az Istennel való vita, a lázadás Isten ellen akár még vallási kötelesség is lehet. A harmadik fejezet amellet érvelt, hogy a zsidó hagyomány szinte korlátlan (de nem teljesen korlátlan) értelmezési szabadságot enged meg, így a kortárs vallásos ember szabadságának megőrzése mellett jelentős mértékben újraértelmezheti a hagyomány egyes elemeit. A negyedik fejezet

fenntartja ugyan a harmadik fejezet konklúzióját a szinte korlátlan értelmezési szabadsággal kapcsolatban, de ezt kiegyensúlyozandó azt hangsúlyozza, hogy ez a szabadság nem abszolút. Az értelmezési szabadság egyik korláta az, hogy érdemes fokozottan óvatosnak lenni a hagyományos forrásokból levonható aktualizáló értelmezésekkel. Az individualista szabadságfelfogás szempontjából valós normatív korlát a közösségi fegyelem elfogadása. E korlátozás elfogadása viszont megnyitja a szabadság több másik aspektusát: lehetővé teszi a közösséghez tartozást és hagyomány diktálta életforma tudatos, reflektált megélését. Az ötödik fejezet a negyedik fejezetnek azt az implicit tézist kívánta explicitté tenni Maimonidész és Jesájáhu Leibowitz filozófiájának vizsgálatán keresztül, hogy a hagyományban élés a választás, és nem csak a reflektálatlan beleszületés vagy a kritikátlan elfogadás útján lehetséges. A hatodik fejezet pedig bemutatta Leibowitz (poszt)modern hitértelmezését, mely szerint a hit választása az akarat szabad aktusa, ugyanakkor a fejezet megfogalmazta mind e hit, mind pedig e szabadság értelmezés kritikáját, és elismerte, hogy ezek korántsem problémamentesek.

Mindazonáltal a dolgozat központi zárótézise az, hogy Leibowitz hit-felfogásának egzisztenciális és szociológiai aspektusából kiindulva lehetséges egyfajta mintát látni az általa javasolt modern vallásos elkötelezettségben. Ahhoz, hogy a vallásos egyén az ilyesfajta választással együtt integritását is megőrizze, legalább két dolog szükséges. Először is, úgy, mint Leibowitz, bevallottan elitista álláspontból kiindulva kell megközelíteni a kérdést, és akkor a felsorolt problémák nagy része elveszti jelentőségét. A tömegek vallásosságának jellemzői nyugodtan figyelmen kívül hagyhatóak, ha a vallásos ember nem terjeszteni, tanítani akarja hitét, hanem megelégszik azzal, hogy megéli azt. Az ilyen típusú vallásos ember számára indifferens, hogy a hithez való viszonya okoz-e nehézségeket a vallás „középiskolás fokon” történő oktatásában, és legfeljebb az érdekli, hogy más, hozzá hasonló, vállaltan a valláson belüli kisebbséghez tartozó gondolkodók számára tud-e intellektuális, vagy akár csak egzisztenciális szempontból érdekes (és jó esetben vonzó) lehetőséget ajánlani.

A fejezetekben számos példát lehetett arra találni, hogy a rabbinikus és a középkori források között is számos olyan található, amely teljesen közömbös a „tömegek vallásossága” szerint megfelelő nézetek iránt, és vállaltan kisebbségi attitűdöt képvisel. Ha Leibowitz filozófiáját úgy olvassuk, mint egy kötetlen, ironikus beszélgetést a hozzá hasonló attitűddel rendelkező olvasókkal, akik egyidejűleg elkötelezettek a vallási hagyományuk és saját koruk értékei, tudományos eredményei iránt, továbbá akik nem akarnak lemondani arról a gondolatról, hogy az embernek az univerzumhoz viszonyított saját jelentéktelenségét belátva

módjában áll kifejeznie az arányérzékéből logikusan fakadó alázatát akár a végtelen világegyetem, akár az azon túli transzcendens végtelen entitás (a hagyomány nyelvén: Isten) iránt, de ugyanakkor nem infantilis módon a világ „közlekedési rendőreként” és az ember funkcionáriusaként képzelik el a jutalmat és büntetést osztogató Istent, akkor a leibowitzi „hitbe való ugrás” talán nem pusztán voluntarizmusnak tűnik. Erős benne a paradox jelleg és az abszurditás, de ugyanez az emberi létezésről is elmondható. Ha pedig a leibowitzi gondolatokkal rokonszenvező vallásos elitistától nem áll távol az irónia szeretete, akkor akár kifejezetten rokonszenves lehet számára az a gondolat is, hogy „a válság nem egy különleges esemény vagy szituáció, amely problémássá teszi a hitet, hanem a vallásos hitnek, az istenfélelemnek az esszenciája, azaz nem más, mint annak a babonás hitnek a tagadása, hogy az emberi létezés harmonikus” (Leibowitz, 1982. 57-58.).

### **Hivatkozások**

- Balázs, Gábor: A judaizált Kierkegaard, avagy dán kultúrhérosz az izraeli filozófiában. In: Gyenge, Zoltán (szerk.): *Søren Kierkegaard 1813-2013*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2014., 166–183.
- Bauman, Zygmunt: Morality in the Age of Contingency. In: Heelas, Paul–Lash, Scott–és Morris, Paul (szerk.): *Detraditionalization*. Cambridge: Blackwell, 1996., 49–58.
- Berger, Peter L.: *The Heretical Imperative*. New York: Anchor Press, 1979.
- Berlin, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1990.
- Czakó, István: Sacrificium intellectus: hit és ész viszonya Søren Kierkegaard gondolkodásában. In: Gyenge, Zoltán (szerk.): *Søren Kierkegaard 1813-2013*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2014., 187–211.
- De George, Richard T.: *The Nature and Limits of Authority*. Lawrence: University of Kansas Press, 1985.
- Eco, Umberto; Rorty, Richard; Culler, Jonathan; Brook-Rose, Christine: *Interpretation and Overinterpretation*. Tanner Lectures in Human Values, . Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Geréby, György: Az egzisztencialista teológia problémája Kierkegaardnál. *Laokoon: művészetfilozófiai folyóirat*, 2017., köt. 19, sz. 9.
- Gosheini-Gottein, Alon: Háhám ádif minávi – tífisztát hátorá berei pársánut hápitgám ledorotéá. In: Kreisel, Howard (szerk.): *Study and Knowledge in Jewish Thought*. Beer Seva: Ben Gurion University, 2006.
- Langerman, Tzvi Y.: Maimonides' Repudiation of Astrology. In: Hyman, Arthur (szerk.): *Maimonidean Studies*. New York: Yeshiva University Press, 1992., 123–158.
- Leibowitz, Yeshayahu: *Jáhádut, ám jehudi umdinát Jiszráél*. Jeruzsálem: Schocken, 1979.
- Leibowitz, Yeshayahu: *Emuná, hisztorijá veáráhim*. Jeruzsálem: Akademon, 1982.
- Leibowitz, Yeshayahu: *Bén mádá lefilozofijá*. Jeruzsálem: Akademon, 2002.
- MacCallum, Gerald C.: Negative and Positive Freedom. *Philosophical Review*, 1967., köt. 76, 312–334.

- Novak, David: *Natural law in Judaism*. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1998.
- Phillips, D. Z. (Dewi Zephaniah): *Faith after Foundationalism*. Routledge, 1988. 362 o.
- Rorty, Richard: The pragmatist's progress. In: Collini, Stephan (szerk.): *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992., 89–108.
- Sagi, Avi: Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature. *AJS Review*, 1995., köt. 20, sz 1, 1–24.
- Sagi, Avi: Yeshayahu Leibowitz - a Breakthrough in Jewish Philosophy: Religion Without Metaphysics. *Religious Studies*, 1997., köt. 33, 203–216.
- Sagi, Avi: Natural Law and Halakha: A Critical Analysis. *Jewish Law Annual*, 2000., köt. 13, 149–195.
- Shils, Edward: Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence. *Ethics*, 1958., köt. 68, sz 3, 153–165.
- Weiss, Dov: Divine Concessions in the Tanhuma Midrashim. *Harvard Theological Review*, 2015., köt. 108, sz 1, 70–97.
- Weiss, Dov: *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Weiss Halivni, David: *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Winch, Peter: *Trying to make sense*. New York: Blackwell, 1987.
- Zivan, Gili: *Dát lelo áslájá*. Jeruzsálem: Shalom Hartman Institute, 2005